

Interpretaciones

*en torno al sujeto del filosofar
en el pensamiento de Rodolfo Kusch*

Marcos Elizondo Vega



Centro Regional
de Formación Docente
e Investigación Educativa



Interpretaciones

*en torno al sujeto del filosofar
en el pensamiento de Rodolfo Kusch*

Marcos Elizondo Vega



Centro Regional
de Formación Docente
e Investigación Educativa



COLECCIÓN PENSARES FILOSÓFICOS

**Interpretaciones en torno al sujeto del filosofar
en el pensamiento de Rodolfo Kusch**

Jaime Montes Miranda
Víctor del Carmen Avendaño Porras
Coordinadores Colección Pensares

**©Vicerrectoría de Investigación y Postgrado
Universidad de La Serena**

Benavente 980, La Serena
Teléfono 56 51 2204000
www.userena.cl

**© Centro Regional de Formación Docente
e Investigación Educativa (CRESUR)**

Carretera Municipal Tecnológico-Copalar Km 2.200,
San Juan Copalar
CP: 30037, Comitán de Domínguez, Chiapas
Teléfono 01 963 636 6100
www.cresur.edu.mx

ISBN 978-956-6071-10-5
Primera edición, julio 2020

Maquetado y diseño de portada:
Andrés Jerónimo Pérez Gómez - CRESUR

Producida por:
Editorial Universidad de La Serena
Los Carrera 207, La Serena. Chile
Teléfono 56 51 2204368
www.editorial.userena.cl
correo: editorial@userena.cl

Impreso en Chile por Gráfica Lom

Este libro presenta resultados de investigación que han sido discutidos públicamente por sus autores en distintos eventos académicos, así como evaluadas por pares externos para su publicación.

Tabla de contenido

Introducción	9
Breve reseña biográfica de Rodolfo Kusch	15

Capítulo I

Rasgos fundamentales del pensamiento de la liberación en Latinoamérica	17
Semántica de la liberación	38
Desafíos actuales de la filosofía de la liberación	48

Capítulo II

Bifrontismo cultural	60
Sujeto cultural	74
Suelo y horizonte simbólico	82
Geocultura	89
Ser y estar en Latinoamérica	97
Pensamiento popular y Sujeto del filosofar	117
La actualidad del pensamiento kuschiano	121

Capítulo III

¿Filosofía o Pensamiento Latinoamericano?	125
Pueblo y pensamiento	126
Sujeto popular	131
Instalación y gravidez	135
Recolocar la reflexión filosófica	146

A modo de conclusión 153

 Cultura y exterioridad 159

 Identidad: absurda distorsión 161

 Ex-posición e im-posición 162

Introducción

Este trabajo se inicia desde la compleja relación entre el pensamiento y la vida cotidiana de cada uno de nosotros. Una labor que se cuestiona sobre la validez, la diversidad y la idoneidad que posee el pensamiento filosófico en el diario quehacer, preguntándose por el lugar que ocupa la filosofía en la construcción del pensamiento del ser humano; y más específicamente, por el *sujeto del filosofar* en Latinoamérica.

Su propósito inicial es de carácter pedagógico, orientado hacia dos objetivos precisos; el primero es servir de plataforma introductoria al pensamiento filosófico de Rodolfo Kusch (1922-1979), uno de los autores más originales que ha tenido la filosofía latinoamericana y segundo, introducir la problemática del sujeto filosófico asentado en la constitución de un sujeto cultural, posición desprendida de la concepción kuschiana.

Si bien esta investigación se inició como una tesis de grado; lo que se ha intentado es ahondar e intercalar reflexiones respecto a la validez de la dialogicidad que ha tenido y tiene la filosofía en nuestro continente como unidad de interpretación socio-política y cultural. Esto se debe en gran parte al convencimiento personal de que la filosofía entre nosotros no ha asumido la responsabilidad concreta de interpretar la situación humana que se vive al margen de las abstracciones y conceptualizaciones. Dicha distancia, no sólo ha agudizado el silencio frente a la situación actual en América Latina; sino que también, se ha recluso en un pensamiento monocultural que actúa como poder legitimador en torno a la diversidad de la experiencia y el pensamiento filosófico, conduciendo a la negación de la alteridad y a la pauperización del pensamiento.

Frente a esta última problemática es que iniciamos la reflexión, tomando en cuenta el pensamiento de la liberación, puesto que, desde su interior, surgirá no sólo un pensamiento sino también una actitud desde la cual se comenzará a interrogar filosóficamente por la situación humana de nuestro continente y por la incorporación de la alteridad en la reflexión filosófica. Si bien, esta incorporación se visualiza en términos político-sociales, será la primera instancia en la cual se instalará la pregunta por el sujeto del filosofar más que por la filosofía en sí misma.

La delimitación histórica y reflexiva sobre dicho sujeto, llevará a una serie de filósofos de Latinoamérica a pensar sobre las posibilidades en las cuales pueden perspectivizarse dicho sujeto. Algunas propuestas estarán ligadas a reflexiones de carácter político, otras serán de carácter sociológico o históricas. La que abordaremos instalará en torno a la pregunta por el sujeto desde la perspectiva filosófica circunscrita a nuestro ámbito cultural, lo cual nos conducirá a preguntarnos por el sujeto cultural. Para ello nos valdremos de un análisis introductorio de las ideas principales del pensador argentino, quien en su obra tanto filosófica como también dramática, intenta dar cuenta de la construcción de categorías filosóficas propias de análisis que interpreten culturalmente al sujeto del filosofar latinoamericano.

La ideas kuschianas serán centrales para interrogarnos sobre la importancia que tiene la cultura en la gravitación del pensamiento, en nuestra “forma de vida” y en cómo éste interpreta (“deforma”) a la filosofía tradicional, asimismo, nos permite cuestionarnos sobre el soporte cultural desde el cual afecta la filosofía tradicional y de la necesidad de que dicha gravitación se abra a la diversidad del pensamiento y de la cultura, convergiendo en una filosofía intercultural abierta a un diálogo contextualizado en la concreción de nuestra singular existencia.

Lejos de pretender resolver la situación del sujeto filosófico en Latinoamérica y en Chile de forma particular, lo que nos anima es ‘re-colocar’ a la filosofía como un referente asertivo a las problemáticas vitales que cada persona debe remediar, una suerte de ‘estrategia de vida’ o si se quiere, incitar a reflexionar sobre lo que llamamos una ‘sabiduría de vida’ más que un ‘amor a la sabiduría’. Re-colocar, no es un volver sobre ‘sí-mismo’ o ‘a-lo-mismo’, sino ‘instalarse-en-el-otro’ lugar que no ocupamos, aquel que no cumple con nuestras pretensiones sociales, políticas y económicas, o sencillamente aquel, que sólo puede ser interpretable desde nuestra negación, lo que está “allende a la filosofía” diría Deleuze. De lo que se trata en el fondo, por lo tanto, es comenzar a dialogar con todo el pensamiento, no sólo en el ámbito de lo filosófico, sino también y por sobre todo, en el ámbito de lo no-filosófico. ‘Instalarse-en-el-otro-lado’ del pensar: una ‘liberación del pensamiento’.

“Oscuro es el cómo y el porqué de la libertad”¹ decía Karl Rahner, puesto que por una parte se debe a ella misma y por otra, no puede liberarse de la referen-

1 Karl Rahner. *Tolerancia – Libertad – Manipulación*. Editorial Herder, Barcelona, España. 1978. En su capítulo “Libertad y manipulación en la sociedad y en la Iglesia”. Págs. 86-104.

cia que le da su contenido, el ser humano. La libertad es siempre para “algo” y para “alguien” (en su sentido positivo), puesto que su existencia se fundamenta en la vida circunstanciada del ser humano que vive “para” la libertad, como también es la decisión (opción) de llevar a la acción ese algo que la contiene. Por tal, la libertad, es ante todo una “decisión fundamental” frente a *lo-que-no-se-debe-ser*. Para Rahner, este principio básico, atiende a su sentido y contenido moral, y más específicamente a la oposición que se da entre verdad/error, o si se quiere, bien/mal.

Sin embargo, lo contenido en la libertad, alberga dentro de sí un sentido negativo, traducido como liberación “de” algo o “de” alguien. Es importante juzgar esto último, puesto que la liberación la entendemos aquí desde el supuesto racionalista —aún—, puesto que se detiene a valorar el contenido de poner en acción la libertad; no se detiene en la energía o fuerza liberada. Al interior de la liberación no es importante el qué (su contenido siempre es posterior, una vez que interpretamos lo acontecido), sino más bien su fuerza, su irrupción. La liberación más que una acción, una forma de concretizar (detener) los estados de la materia, es un movimiento condensado en una acción. La condensación y el movimiento de la liberación es una de las preguntas que sólo posteriormente acontecen en el pensamiento, cuando se comienza a preguntar por el sujeto del filosofar. Para Rahner y en cierto sentido para Adorno, la liberación tiene un sentido (positivo o negativo), el cual determina el significado de las acciones. La liberación, por el contrario, es un vocativo de no-pensar en términos de significados. En términos positivos o negativos, la liberación en sí misma es un deseo inválido: no se adapta al movimiento del mundo. La determinación del sentido por medio de alcanzar el significado de nuestra existencia queda relativizada cuando dicha determinación no tiene poder en el “movimiento del mundo”, por más que quisiéramos detenerlo en teorías, conceptos o racionalizaciones, terminamos diciendo entre dientes, igual que Galileo frente a los preceptos de la inquisición: “y sin embargo se mueve...” Nuestra apuesta está en este último aspecto, sin embargo nos distraeríamos de nuestro problema central sobre el sujeto del filosofar.

Desde este punto de vista, la “decisión fundamental” consistiría en un nuevo imperativo categórico del cual nos habla T. Adorno, uno de carácter metafísico, puesto que, lo que se está discutiendo aquí es la “*liberación de la verdad*”. En palabras del filósofo español Reyes Mate, hablando a propósito de la “liberación” que es necesaria para recordar Auschwitz:

“hay que reorientar el pensamiento y la acción [de] tal forma que el pasado no se repita. No es un mero imperativo moral (como el kantiano), sino uno metafísico pues lo que está en juego es una teoría de la verdad, esto es, una nueva interpretación de la realidad.”²

Desde esta perspectiva, la “liberación” no está contenida sólo en la libertad y en el ser humano, sino que también se encuentra en la verdad y en una lectura metafísica de la historia.

Plantear el pensamiento de la liberación en la actualidad en América Latina, no sólo abarca los últimos acontecimientos de la segunda mitad del siglo XX, sino que es una necesidad histórica, en la cual Latinoamérica se ha pensado desde los movimientos independistas hasta hoy en día.

Sobre esto último, pensemos que, hacia fines del siglo XVIII, los “criollos” educados en diversas ciudades como México, Buenos Aires, Lima, Santiago, Caracas, Bogotá, etc., comenzaron a aplicar los ideales de la revolución francesa para reflexionar sobre qué caminos colectivos deberían de implementarse para pensar América Latina. Todos los esfuerzos independentistas durante el siglo XIX estuvieron influenciados por estos principios. Nombres como Simón Bolívar, Andrés Bello, como muchos otros, no sólo son insignes figuras del pensamiento latinoamericano cuyas ideas proponían una visión de “lo americano” que reconciliara la herencia hispánica con el pensamiento político de un ‘por-venir’, una idea muy atractiva para el liberalismo de la época.

A comienzos del siglo XX, tras el creciente predominio norteamericano, los pensadores se sustentaron bajo una “unidad cultural” que inició decisivamente el pensamiento latinoamericano, siendo su trabajo el preguntar por la identidad latinoamericana. El uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917), en **Ariel** (1900), nos propone un programa de diferenciación educativa y cultural entre la América hispano-portuguesa en oposición con la norteamericana. El cubano José Martí (1853-1895), en su hermoso ensayo sobre **Nuestra América** (1891), sintetiza los ideales de generar una ciudadanía americanista basados en la experiencia de cada región. El mexicano José Vasconcelos (1882-1959), irrumpe con su entusiasmo por un pensamiento que incluyera la cosmogonía indígena tanto como la occidental, nace así la **Raza Cósmica** (1925), como un intento de observar

² Reyes Mate. “Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa (o ¿puede Europa pensar de espaldas a Auschwitz?)”. 1º Conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March. Lunes 7 de abril de 2003.

el mestizaje cultural como una herencia emprendedora de nuevos horizontes. El mexicano Alfonso Reyes (1889-1959) junto al argentino Pedro Henriquez Ureña (1884-1946), emprenden sus estudios críticos sobre literatura y filosofía. El peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), por su parte nos propone una visión indigenista crítica, frente a las diferencias étnicas y culturales que vive su país, uno de los inicios de lo que hoy llamamos pensamiento de-colonial.

Como observamos, la búsqueda de la diferenciación y una radicalidad identitaria a partir de los conceptos como emancipación o liberación surgen desde estos últimos 60 años; sin embargo, su preocupación ha sido una constante dentro de la vida política, social y cultural latinoamericana.

Por tal, para concebir la significación del término “liberación” es necesario comprenderlo a través de la historia crítica y su relación con el ‘mundo de la vida’ y sus circunstancias. Sin desmerecer lo anterior, para efectos de esta investigación, sólo abordaremos aquellos acontecimientos que influyen directamente en lo que se ha denominado como filosofía de la liberación, y más específicamente, para connotar un criterio propedéutico desde cual el comenzar a abordar el pensamiento de Rodolfo Kusch dentro de lo que se ha denominado filosofía latinoamericana o pensamiento latinoamericano.

Lo que nos proponemos es intentar establecer ¿cuál es el sujeto filosófico *desde donde* pensar la filosofía en Latinoamérica? Creemos que el pensamiento de la liberación nos arrojará las luces suficientes para esclarecer nuestro problema, puesto que pensamos la urgencia de *comprender al sujeto del filosofar como un sujeto de la liberación, y es desde este compromiso y responsabilidad reflexiva y ética que asumamos el des-arrollo de la multiplicidad y la diversidad de nuestra vida cultural, histórica y social.*

Con todo ¿Es posible comprender al ‘sujeto del filosofar’ como un sujeto de la liberación? ¿Cuál es la relevancia del pensamiento de la liberación en la actualidad? ¿Qué es lo que nos mueve a pensar en el sujeto cultural como un agente de liberación?, serán algunas de las interrogantes que procuraremos esclarecer a lo largo de estas ideas.

El propósito de las ideas que sobrevendrán, tienen el afán de servir de plataforma reflexiva para la iniciación en el estudio pedagógico en torno al pensamiento de uno de los autores más originales en América Latina: Rodolfo Kusch

(1922-1979), pensador argentino, que intentó comprender la posibilidad de un pensar filosófico latinoamericano a través de la instalación de una antropología filosófica, que dé cuenta de una renovada forma de comprender los fenómenos culturales y filosóficos en una realidad expuesta al dominio de una filosofía de corte occidental-tradicional (académicas), donde ‘otro pensar’ queda excluido o marginado de la interpretación del ser humano que habita estas tierras.

El pensamiento de Kusch, hay que comprenderlo por tal, como una reflexión desde la alteridad, desde un pensar culturalmente arraigado, instalado éticamente de forma particular y singular en la vida cultural latinoamericana.

Breve reseña biográfica de Rodolfo Kusch

Günther Rodolfo Kusch nació en Buenos Aires el 25 de junio 1922 y falleció en la misma ciudad el 30 de septiembre de 1979. De padres alemanes radicados en Argentina tras la Primera Guerra mundial como tantas otras familias que emigraron al continente americano. Obtuvo el título de Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires en 1948. Ejerció una actividad técnica en la dirección de psicología educacional y orientación profesional del Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires en el ámbito de la sociología, la psicología y una amplia actividad docente en la enseñanza secundaria y sobre todo superior en universidades argentinas y bolivianas.

Realizó diversos viajes de investigación y trabajos de campo en la zona del noroeste argentino y del altiplano boliviano; organizó simposios, seminarios y jornadas académicas sobre la temática americana; participó entre otros eventos como miembro titular del XXXVII y XXXIX Congresos Internacionales de Americanistas, del II Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, Córdoba en 1971 y de las Semanas Académicas en torno al pensamiento latinoamericano organizadas por la Universidad del Salvador, área San Miguel, 1970-1973; fue miembro de la Comisión Directiva de la Sociedad Argentina de Escritores 1971-1973; integró el equipo argentino dirigido por Juan Carlos Scannone (1931-2019) sobre “Investigación filosófica de la sabiduría del pueblo argentino como lugar hermenéutico para una teoría de filosofía de la religión acerca de la relación entre religión y lenguaje” 1977-79.

Su obra ha sido reunida en 4 tomos de Obras completas, Editorial Fundación Ross, Rosario, 1998-2003, quedando aún algunos inéditos, sobre todo anotaciones y materiales de trabajos de campo. Estas Obras Completas contienen las siguientes obras:

Tomo I: Datos bio-bibliográficos, Presentaciones; La seducción de la barbarie; Indios, porteños y dioses; De la mala vida porteña; Charlas para vivir en América.

Tomo II: América profunda; El pensamiento indígena y popular en América; Una lógica de la negación para comprender a América: La negación en el pensamiento popular.

Tomo III: Geocultura del hombre americano; Esbozo de una antropología filosófica americana; Ensayos.

Tomo IV: Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico Pozo de América; América parda; Bolivia; SADE; Teatro; Anotaciones para una estética de lo americano; Homenaje a R. Kusch de la Cámara de Diputados de la Nación.

En cuanto a su actividad docente, además de la enseñanza secundaria (25 años), en la Enseñanza Superior fue profesor de Historia de la Cultura y Estética (desde 1963) en la Escuela Superior de Bellas Artes «Pridiliano Pueyrredón». Universidad Nacional de Salta, Argentina: Profesor de Ética, segundo cuatrimestre 1973; Seminario Permanente sobre Cultura Nacional, octubre - diciembre 1973. Seminario sobre Antropología Filosófica, segundo cuatrimestre, 1973. Fue jefe del Servicio de Relaciones Latinoamericanas (1973 - 1976), Fue organizador del 11mo. Encuentro de Rectores del Área Centro - Sudamericana auspiciado por la UNSa. y realizado en Salta, en marzo de 1974. Seminario sobre Pensamiento y Cultura Popular, 1974 - 1975. En 1975 fue nombrado Director de la Carrera de Filosofía. Realización de un seminario sobre la Problemática Centro-Sudamericana, tema central: «El pueblo y las estructuras nacionales», octubre - noviembre 1975. Realización de las «Primeras Jornadas de Cultura Popular» (servicios de Relaciones Latinoamericanas y Acción Cultural), noviembre 1975. Realización del «Primer Simposio sobre el Hombre Andino y Americano» (Servicios de Relaciones Latinoamericanas y Acción Cultural), con participación de investigadores y especialistas del área y de universidades de Argentina y Bolivia, 12 a 14 de diciembre de 1975. Curso en el Instituto Bernasconi sobre «Bases psicológicas y sociales del binomio enseñanza - aprendizaje» para directores de escuelas, 1964. Universidad Técnica de Oruro (Bolivia): dictó cursos sobre «Filosofía Indígena» (1967) y «Filosofía Americana» (1970). Universidad Mayor de San Andrés, La Paz (Bolivia): Curso sobre «Pensamiento Indígena», 1967. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza (Argentina): curso sobre «El Pensamiento Indígena», 1969. Universidad Nacional de Buenos Aires: clases sobre «Pensamiento Popular», 1974.

Capítulo I

Rasgos fundamentales del Pensamiento de la Liberación En Latinoamérica

Este capítulo consiste en esbozar sintéticamente el panorama en el cual se inserta el ‘pensamiento de la liberación’; teniendo como propósito delimitar sus directrices fundamentales: la constitución inicial (desde perspectiva de la Historia de la Ideas³) del pensamiento de la liberación en Latinoamérica, la ambigüedad del término liberación desde el punto de vista semántico y los desafíos actuales del pensamiento de la liberación.

El pensamiento de la liberación ha pasado por cuatro momentos distintivos desde el punto de vista de la Historia de la Ideas. En líneas generales se nos proponen: «la Teoría de la Dependencia, la pedagogía de Paulo Freire, la Teología de la Liberación y la Filosofía de la Liberación.»⁴, como las trincheras de pensamiento que imbrican la idea de liberación desde la primera mitad de la década de 1950 enmarcada dentro de las políticas posteriores a la segunda guerra mundial en América Latina, donde Estados Unidos tendrá un papel preponderante en las ideas políticas económicas, políticas sociales y una notoria influencia en las políticas gubernamentales.

Es en plena ‘guerra fría’, cuando América Latina surge lo que a la postre conoceremos como pensamiento de la liberación. Algunos hitos históricos que se encuadran en esta visión histórica de un pensamiento de la liberación, podemos mencionar como punto de partida la Revolución Cubana (1959)⁵, el Concilio

3 La Historia de las Ideas es un esfuerzo “por contextualizar el proceso que siguen las ideas, principalmente las filosóficas, en la región. Por ese esfuerzo de relacionar la producción filosófica con las situaciones en las que se produce y, además, por la relevancia de las ideas filosóficas y sus virtualidades de sentido, se ha llegado a identificar esa historia de las ideas con la historia de filosofía en Nuestra América.”, como lo define el **Diccionario de Filosofía Latinoamericana** (Director Horacio Cerutti Guldberg. http://www.ccydel.unam.mx/Pensamiento/Cultura/Biblioteca%20Virtual/Diccionario/1_presentacion.htm)

4 David Sánchez Rubio. **Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina**. Editorial Descleé de Brouwer, S.A. España. 1999. Pág. 22.

5 El surgimiento del capital internacional en el campo industrial creó una nueva realidad sociopolítica, lo cual generó un proceso de luchas en la década de 1950. La revolución boliviana (1952), ecuatoriana (1954), venezolana (1958) y cubana (1958-1959), fueron la expresión de insubordinación frente a las viejas oligarquías que controlaban el comercio desde los regímenes autoritarios. Todas estas luchas que afectaban al ámbito económicos y los intereses políticos, llevan a Estados Unidos a la consolidación e implementación de un proceso de desarrollo de una élite militar, empresarial y estructural para establecerse como un régimen

Vaticano II (1962-1965), la revolución de mayo del '68, el nacimiento de las dictaduras en América Latina en la década de 1970; y hoy en día, las diversas políticas económicas liberales que rigen desde los rasgos de la “dominación” (colonización). Todos ellos son puntos centrales desde los cuales comenzar a comprender el pensamiento de la liberación en sus contextos históricos-sociales y políticos-culturales más recientes. Sin embargo, conviene recalcar, que la línea de pensamiento de la liberación, es una de las características centrales de todo el siglo XX en América Latina, en este sentido, podemos destacar el pensamiento de José Carlos Mariátegui en Perú en la década del treinta, o el pensamiento de José Martí a principios del siglo pasado —por nombrar sólo algunos.

Por otra parte, también se habla de una revisión al concepto de liberación desde su significación histórica en conexión con la realidad, antes de hablar de un pensamiento de la liberación propiamente tal, proponiendo una argumentación semántica de la liberación. El propulsor de esta idea, el teólogo de la liberación brasileño João Batista Libânio (1932-2014), quien comprende el término ‘liberación’ desde tres perspectivas,

“a) la liberación como proceso de hacerse libres de un mundo objetivo de errores, maldades y vicios, para vivir en el mundo del bien, de la verdad y de la gracia (...) b) Liberación como proceso de hacerse libres de las trabas personales subjetivas de orden psíquico, moral y religioso, para vivir en la autorrealización (...) c) Liberación como proceso de hacerse libre de un mundo de estructuras opresivas, para vivir un orden nuevo no-opresivo.”⁶

Esta perspectiva intenta enfatizar la concepción socio-antropológica de la liberación, introduciendo una valoración interpretativa y temática a la relación que existe entre ser humano y liberación. Lo interesante que se nos propone es la posición epistémica de comprender los fenómenos histórico-sociales desde aspectos cualitativos, donde el ser humano será considerado como artífice de su personal experiencia, y que a través de ella, pueda establecer una relación con la realidad social.

políticamente fuerte, claro y modernizador. (Véase a Theodônio Dos Santos. “La revolución burguesa y la nueva dependencia”. Págs. 79-83. En *Teoría de la Dependencia*).

6 João Batista Libânio. *Teología de la Liberación*. Editorial Sal Térrea. España. 1989. Págs. 142-146.

La Historia de las Ideas y la perspectivización del pensamiento

La Historia de las Ideas, tiene el inicial esfuerzo el contextualizar el proceso que siguen las ideas filosóficas en Latinoamérica. Bajo la influencia del pensador español José Ortega y Gasset (1883-1955), en la introducción que escribe para la Historia de la Filosofía de Emile Bréhier, en la cual se nos propone una renovada visión de la historia de la filosofía, donde el término “ideas” operará en un contexto, situación o circunstancia determinada inaugurando una “función social”. Esta idea se retomará en Argentina por parte de Francisco Romero (1891-1962) y en México con José Gaos (1900-1969). Sin embargo, será el mexicano Leopoldo Zea (1912-2004), quien llevará a cabo esta renovada visión de la historia de la filosofía, situándola en la interpretación filosófica que realiza sobre el positivismo en México.

Zea se aproxima a una interpretación comprensiva de un proceso histórico latinoamericano, situándose en la posibilidad de construir la idea de “lo mexicano” desde el devenir histórico; y cómo al mismo tiempo, este devenir, se instala fácticamente en las ideas. El pensador mexicano cuestiona el universalismo presentado por Hegel, motivado por la emergencia del pensamiento y la cultura de los pueblos colonizados, un profundo sentido liberador de la conciencia y con ello, la diversidad del despliegue filosófico, político y cultural que aún permanece ‘yuxtapuestamente’ en la historia de los pueblos. Será a través de los trabajos de Zea, donde la Historia de las Ideas comienza a instalarse como una relectura de la historia de la filosofía dentro de los contextos latinoamericanos, como una forma de poder comprender, reconocer y asumir la diversidad histórica, identitaria y cultural de los seres humanos quienes conformamos parte de este continente.

Para David Vides, la Historia de las Ideas se inserta como un modelo teórico que intenta

“articular los procesos mentales con los económicos, políticos y sociales, hace referencia a la radical historicidad del pensamiento, esto es, reconoce el papel de las ideas en el devenir histórico y cultural del hombre, estudiando su interacción para tomar conciencia de determinaciones, incoherencias y rupturas.”⁷,

7 David Vides. “Historia de las ideas y pensamiento de E. Mounier en América Latina”. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario. Pág. 51-52. [<http://www.personalismo.net/PDF/0808/50Persy-Soc.pdf>]

de acuerdo a esto —la Historia de las Ideas— nos permite

“reconocer la especificidad del pensamiento en América Latina; rastrear el proceso de evolución y recepción de ideas en pensadores no necesariamente filosóficos; reconocer la existencia de historias plurales, en oposición a una historia universal única; proponer un nuevo camino filosófico, abierto, más allá del canon reduccionista de la filosofía tradicional; reconocer la importancia del diálogo interdisciplinario; comprender históricamente la intencionalidad práctica de la filosofía en América Latina; asumir la filosofía como producto cultural; y finalmente, afirmar la capacidad del hombre latinoamericano de hacer historia y filosofía, en el reconocimiento de las diferencias en las formas de comprensión desde lo étnico.”⁸

Todo análisis que se realiza del pensamiento de la liberación, propone el desafío inmediato de “en-carar” la realidad latinoamericana desde un pensar ético-histórico y socio-político, dada la grave situación de injusticia que sufren los pobres⁹ hasta su exclusión, tanto a nivel social como histórico. Se trata, indudablemente, de una reflexión primariamente ética frente a la realidad humana, luego una revisión crítica de la historia, para finalizar en un análisis social (político).

En torno a esto, podemos señalar que la idea de liberación en la Historia de las Ideas, se construye en primer lugar como un proceso histórico-social constante, ligado principalmente al análisis y a la comprensión de los preceptos de justicia social y dignidad humana prevalente en toda sociedad y cultura. En segundo lugar, dicha idea, viene a juzgar y reflexionar sobre la estructura de pensamiento desde donde se analizan los acontecimientos históricos, por tal, lo que se nos promueve es perspectivizar la historia al interior de una hermenéutica, tomando en cuenta la realidad social, cultural, política y económica de una sociedad determinada; del mismo modo como ha construido sus procesos de convivencia.

Desde este punto de vista, la Historia de las Ideas tendría similares características que la filosofía de la liberación, puesto que

8 Ibid. Pág 52.

9 Dentro de lo que puede denominarse una “política de encubrimiento” de la realidad, hoy por hoy, en Chile, para designar al pobre, al indigente o a quien no gana familiarmente más allá del suelo mínimo, se utiliza el eufemismo político de “sectores vulnerables”. Quizá una nueva manera de repensar la “sociedad de clases”. La fragilidad que se alude a la vulnerabilidad, es debido en parte a criterios económicos y a la escases de oportunidades. Son estos dos axiomas, los que ponen en el tapete términos como “igualdad de oportunidades”, “sociedad libre”, entre otros, que, en Chile, cobran cada vez más vigencia y popularidad política.

“es también —aunque no solamente— un nuevo modo de practicar la filosofía de la historia. Pues ella reflexiona críticamente la acción y la pasión históricas, para —desde la comprensión integral y ética del hombre— contribuir con sus planteos teóricos, a transformarlas en más humanas.”¹⁰

No sólo se trataría entonces de criticar los supuestos ideológicos de la dominación para su posterior discernimiento, interpretación y comprensión de la realidad del oprimido, sino que también, da cabida a replantear una praxis que responda a un pensamiento nuevo que supere la situación histórica del excluido.

Para Juan Carlos Scannone (1931-2019), teólogo argentino, los desafíos que enfrenta la filosofía de la liberación pueden plantearse en

“1º) su opción —aún teórica— por los pobres y su liberación humana integral; 2º) su empleo de las ciencias del hombre y la sociedad como mediación de un pensamiento filosófico situado que reflexiona analéticamente.”¹¹,

dado que su preocupación está situada en los contextos socio-históricos, económico-político y antropológico-culturales propios de nuestra realidad social.

Teoría de la Dependencia v/s Teoría Desarrollista

Quizá el antecedente más inmediato —al interior de la segunda mitad del siglo XX en Latinoamérica— del pensamiento de la liberación lo encontramos en lo que se conoció en sociología como Teoría de la Dependencia. Esta teoría toma como tesis fundamental los planteamientos críticos frente a los postulados desarrollistas, estructuralistas y funcionalistas de orden económico y político, teniendo como base el “ocultamiento” de las políticas capitalistas sobre el desarrollo de los países (un ocultamiento de carácter ideológico). Así, la Teoría de la Dependencia, atiende teóricamente a las diferencias sociales que establece un modelo de desarrollo progresista, en función del enriquecimiento de un grupo minoritario social, frente al empobrecimiento acumulativo que padece la mayoría. Lo que se juzga es el crecimiento de las diferencias entre los países desarrollados y los “sub-desarrollados”, impidiendo un desarrollo equitativo

¹⁰ Juan Carlos Scannone. “Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación”. <http://www.afyl.org/scannone.pdf>

¹¹ Ídem.

y justo, llevando con ello a un estado de deshumanización y opresión tanto a nivel económico como político a las grandes mayorías ciudadanas.

João Batista Libânio nos expone claramente el término “liberación” al interior de la Teoría de la Dependencia. El teólogo brasileño nos señala la que:

“El término “liberación” se utilizaba en la década de los 60 en el interior del lenguaje económico-político de la teoría de la dependencia. Surgió en oposición a la teoría desarrollista de la década de los 50, en donde traducía la concepción ideológica del desarrollo. De hecho, en la década de los 50 imperaba en el contexto latino-americano la ideología del desarrollo, según la cual los países subdesarrollados se encontraban en una fase previa en relación con los países desarrollados; a través de los mecanismos económicos utilizados en otro tiempo por los países desarrollados podrían alcanzar también ellos el desarrollo.”¹²

Lo importante para nuestro autor es recalcar que América Latina no sólo se encuentra en una situación de subdesarrollo, sino que aún mucho más crucial es su dependencia estructural a las economías de corte desarrollista, y que producto de esta situación (estructuras de dependencia), surge la actitud de liberación.

El planteamiento desarrollista, es una problemática que se planteará en América Latina frente al paradigma de la modernidad después de la segunda guerra mundial. Para el sociólogo chileno Pedro Morandé, dicho desarrollismo se diseñará sobre el

“análisis de la funcionalidad de las estructuras propuestas por las ciencias sociales. La vida social comienza a ser vista como objeto de planificación, como algo que puede alterarse mediante una acción racionalmente programada y ejecutada y, el futuro, como un conjunto de opciones evaluables que se ofrecen a las personas o instituciones que están en condiciones de decidir con eficacia.”¹³

Para Morandé, esta teoría se fundamenta en el trabajo que realiza específicamente la sociología; que tiene como principio fundamental

“aplicar el conocimiento científico y tecnológico a todas las actividades sociales de tal modo de optimizar el bienestar de todos mediante la maximización de los recursos y de la funcionalidad de las estructuras.”¹⁴

12 Op. Cit. Pág. 146.

13 Pedro Morandé. Cultura y modernización en América Latina. 1ª edición. Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile. 1984. Págs. 18.

14 Ídem.

Estos principios, claramente de corte funcionalista-estructural, tienen como soporte el crecimiento económico y posicionar el proceso de modernización de los sistemas sociales. Así

“Se es ciudadano del mundo moderno si se ha logrado determinado nivel de electrificación, de consumo de cemento, determinado porcentaje de la población viviendo en la ciudad, bajas tasas de analfabetismo, de mortalidad infantil, etc., América Latina intenta en esta nueva etapa universalizarse, participar activamente en la ecumene mundial, pero no desde la originalidad de su formación cultural, de su *ethos*, sino abstractamente, por sus índices de modernización contruidos conforme a las pautas vigentes en el mundo desarrollado.”¹⁵;

situación que aún prevalece en los gobiernos democráticos post-dictatoriales.

En líneas generales, la teoría desarrollista, es impulsada de acuerdo a los contextos históricos e intereses político-económico-sociales, sobre el entendimiento que la modernidad debía ser planteada en la base de los procesos democratizadores (modernización), o si se quiere, al desarrollo de una sociedad democrática (sobre todo después de la experiencia de la segunda guerra mundial).

Indirectamente —como lo plantea Morandé—, impulsó los estudios sociales, los cuales problematizaron la transformación (ideológica) que se llevó a cabo desde la Revolución Industrial y el modelo de civilización occidental como los iniciadores de la creación de lo que hoy denominamos por modernidad. Será desde este planteamiento, donde la sociología plateará la Teoría del Desarrollo, la cual tiene como característica

“la concepción del desarrollo como la adopción de normas de comportamiento, actitudes y valores identificados con la racionalidad económica moderna, caracterizada por la búsqueda de la máxima productividad, la generación de ahorro y la creación de inversiones que llevasen a la acumulación permanente de los individuos y, en consecuencia, de cada sociedad nacional.”¹⁶

Desde este punto de vista, dicha teoría se propuso encontrar los límites u obstáculos a la implantación de la modernidad y establecer los mecanismos (instrumentos) de intervención y de control suficientes para alcanzar los resultados deseados, con vista al propósito de una sociedad ideal.

15 Ibid. Pág. 18-19

16 Theotônio Dos Santos. *La Teoría de la Dependencia. Balance y perspectivas*. 1ª Edición. Plaza & Janes. Buenos Aires Argentina. 2003. Pág. 14.

El despliegue de las teorías desarrollistas, tuvo su apronte histórico durante la década de los sesenta, donde en este nuevo contexto (propiciado principalmente por la revolución de mayo del '68) se comenzó a replicar que la noción de “subdesarrollo” significaba “falta de desarrollo”. Es decir, que el sistema económico producía, al mismo tiempo, desarrollo y subdesarrollo. En esta instancia, la teoría de la dependencia (surgida en la segunda mitad de la década de 1960),

“representó el esfuerzo crítico para comprender las limitaciones de un desarrollismo iniciado en un período histórico en que la economía mundial estaba ya constituida bajo la hegemonía de enormes grupos económicos y poderosas empresas imperialistas [transnacionales, multinacionales], aun cuando una parte de ellas estaba en crisis y abría oportunidad para el proceso de descolonización.”¹⁷

Lo que evidencia la teoría de la dependencia, es la tendencia a la exclusión social como resultado del aumento de la concentración económica y de la desigualdad social. Las críticas al desarrollismo pueden concretizarse bajo el slogan de “Dependiente, concentrador y excluyente” características en que se destacaba el ‘desarrollismo’.

Para Theotônio Dos Santos (1936-2018) —siguiendo a los economistas Magnus Blomström y Bjorn Hettne—, nos señala que, para estos autores, la teoría de la dependencia se centra en cuatro niveles elementales, a saber:

“a) El subdesarrollo está conectado de manera estrecha con la expansión de los países industrializados; b) el desarrollo y subdesarrollo son aspectos diferentes de un mismo proceso universal; c) el subdesarrollo no puede ser considerado como primera condición para un proceso evolucionista; d) la dependencia no es sólo un fenómeno externo, sino que se manifiesta también bajo diferentes formas en la estructura interna (social, ideológica y política).”¹⁸,

marcando un problema de carácter paradigmático entre el paradigma modernizante (modelo desarrollista) y el paradigma o enfoque de la dependencia.

17 Ibid. Pág. 24. Los paréntesis son nuestros.

18 Ibid. Pág. 25.

Concientización de Paulo Freire

La situación caótica de explotación y desmedro social presente en la década del 1960, llega a las puertas de la década del setenta que no sólo significó una antesala a la realidad social que se vivirá durante la década del ochenta, tras los colapsos económicos de América Latina; sino que también marcará la pauta de denuncia social y de alternativas sustentables para el desarrollo social, en medio de la constante dogmatización de los paradigmas y el nacimiento de los regímenes totalitarios en América Latina. En esta atmósfera irrumpe la denominada “revolución del 68”, teniendo como principio la igualdad, la justicia y la apertura de las oportunidades a nivel político, económico y cultural; consigna que se ve reflejada en la educación latinoamericana en la figura de Paulo Freire (1921-1997).

Paulo Freire fue profesor de historia y de filosofía de la educación en la Universidad de Recife hasta 1964. Trabajó en la educación de adultos desde 1947 donde se desempeñó en los trabajos de alfabetización. Al interior de su docencia, Freire se fue percatando de una característica fundamental en los procesos educativos de la época, tanto en los procesos primarios como secundarios: el proceso educativo se presta a la manipulación del estudiante, terminando en su domesticación en vez de procurar formar un ser humano libre. Lo importante para Freire es que el educando sea dueño de su propia voz.

Durante la década de 1960, el incipiente trabajo del educador brasileño estaba dirigido a replantear la función pedagógica en la sociedad, la cual ésta requería de una acción crítica y transformadora de los oprimidos, dejando a un lado la posición clásica o tradicionalista, que concebía a los conocimientos —y por tal a la educación— como un instrumento exclusivo de una clase social determinada, y que por lo tanto, su finalidad consistía en la reproducción de los intereses de la misma clase social. La educación freiriana instala un principio colectivo en la adquisición de conocimientos, y al mismo tiempo crítico-hermenéutico, al situar a la historia como un proceso de visión de totalidad; abandonando el carácter neutral y objetivo, universal y abstracto que posee la educación de carácter tradicionalista. Desde su trabajo, categorías como: opresor-oprimido, educación liberadora-educación bancaria, diálogo-antidiálogo; cobrarán una fuerza inusitada en la transformación pedagógica, así también como repercutirán en la políticas educativas y sociales de los países latinoame-

ricos. Desde esta perspectiva la educación freiriana es una educación política radical. Radicalidad pensada en la matriz de la totalidad histórica, sobre la base epistémica entre verdad y objetividad: la radicalidad “es una categoría dialéctica que parte de lo que es viable y genera la criticidad, la creatividad y posibilita la acción transformadora de los hombres, en cuanto clase social.”¹⁹

Freire, defiende que la educación es una práctica de la libertad, un acercamiento crítico a la realidad, lo que, a la larga, el brasileño traduce con el concepto de *concientización*, que

“consiste en el desarrollo crítico de la toma de conciencia. La concientización implica, pues, que uno trascienda la esfera espontánea de la aprehensión de la realidad para llegar a una esfera crítica en la cual la realidad se da como objeto cognoscible y en la cual el hombre asume una posición epistemológica.”²⁰

De ello se desprende que “La comprensión del proceso de concientización y su práctica se encuentra, por lo tanto, vinculada directamente con la comprensión que tengamos de la conciencia en sus relaciones con el mundo.”²¹

Siguiendo al educador brasileño, sólo existe una real concientización cuando no sólo la reconozco conscientemente, sino que aún más, cuando “experimento la dialecticidad entre objetividad y subjetividad, realidad y conciencia, práctica y teoría.”²²

Lo singular de esto, es pensar a la realidad social “no como algo *que es*, sino como *devenir*, como algo *que está siendo*.”²³ La autenticidad, para Freire, recae entonces, en la práctica del develamiento de la realidad, la cual constituye una realidad *dinámica y dialéctica* con la práctica de la transformación de la realidad. Ahora bien, la problemática de Freire será intentar juzgar la motivación psicológica de la transformación, entendiéndola desde el punto de vista subjetivo de la transformación (en cierta forma como lo sostiene en **La educación como práctica de la libertad**; 1965); y al mismo tiempo juzgar a la educación como *palanca* de la transformación social (tal como se

19 Paulo Freire. *La importancia de leer y el proceso de liberación*. 18ª edición. Traducción de Stella Mastrangelo. Siglo XXI editores. México. 2008. Pág. 10

20 INODEP. *El mensaje de Paulo Freire. Teoría y práctica de la liberación*. Fondo de cultura Popular. 1972. Pág. 36.

21 Ibid. Pág. 84

22 Ídem.

23 Ídem.

nos presenta, por ejemplo, en **Pedagogía del Oprimido**; 1969). De lo que se trata es comprender a la transformación en su dialecticidad, en que tanto individuo como sociedad son elementos fundantes de la educación; que no es ni el sujeto (la subjetividad individual), ni la sociedad (intereses políticos) aisladas una de la otra en el ámbito de educación las que deben transformarse, sino que debe propiciar una relación dialéctica.

La educación se adentra al ámbito de la comprensión política, de ahí el valor de la reflexión crítica al interior del proceso de concientización. El acto de conocimiento en que se sostiene la educación, es para Freire, un acto político, tendiente a la transformación humana, al sistema social y a la realidad.

Teología de la Liberación

Por otra parte, hacia afines de la década del sesenta y principios del setenta, la realidad latinoamericana se ve enfrentada a dos discursos políticos-económicos heterogéneos. Por un lado, se encuentra el modelo económico desarrollista, teniendo como eje fundamental el capitalismo norteamericano y el eje político eurocentrista; mientras que, por otro, nos encontramos con las bases sociales que se establecen a nivel crítico y rupturista (claramente de corte marxista). Dentro de estas bases sociales, y tras el impacto del Concilio Vaticano II (1962-1965), el impulso de Medellín en 1968 y la desigualdad social imperante dentro de la época, la Iglesia, y principalmente los teólogos latinoamericanos, innovarán la postura evangelizadora de la salvación por la idea de liberación desde un punto de vista metodológico: “ver, juzgar, actuar”, refiriéndose a las bases socio-históricas y a la condición de lo que posteriormente la teología llamaría, la Iglesia de los pobres.

Para Leonardo Boff, teólogo brasileño,

“Medellín asumió la metodología de dicha teología; una metodología que había nacido en el seno de la J.O.C. [Juventud Obrera Cristiana] y que se había hecho ya clásica en los principales documentos de diversos episcopados latinoamericanos. En ella se parte siempre de la constatación de las prácticas de los cristianos, de un análisis crítico de la realidad (“ver”). A continuación, se intenta iluminar dichas prácticas con los recursos que ofrecen la Revelación y

la reflexión teológica (“juzgar”). Por último, en un tercer momento, se definen las pistas de actuación pastoral (“actuar”).”²⁴

En torno a esta misma metodología, Enrique Dussel nos explicará que:

“La Filosofía de la Liberación distinguió el “ver” de la ontología del “oír” de la ética; insistió desde su origen que más allá del “orden de la visión” se encuentra el otro (...): el otro no se revela en el orden luminoso del mundo, orden de la visión y los ojos, de la sabiduría como *noein*, comprender, conocer, pensar o saber [...], sino en otra actitud que deberemos definir por la que se establece la Alteridad [...] por medio de su palabra, abierto a la escucha, con atento oído que invoca: la propia vocación desde el Otro se revela como lenguaje.”²⁵

Como observamos, tanto la filosofía como la teología poseen los mismos Principios-Liberación (en términos de Dussel) desde los cuales se comenzará a ejercer el ejercicio intelectual en preocupación por el pobre (víctima), señalando una re-flexión emprendida desde la interdisciplinariedad, lo cual sitúa al pensamiento de la liberación (en su sentido más lato) como un (re)pensar el trabajo (reflexión) filosófico desde la pluralidad de discursos en función de un bien común por el ser humano, lo cual nos induce a pensar al pensamiento de la liberación sustentado desde una profunda convicción antropológica y ética, más que en términos político-partidista. Esta situación es puesta en juicio por Horacio Cerutti, al señalar —interpretando una tesis de grado de Filosofía²⁶— que sólo los intelectuales argentinos poseían una antropológica y ética, y no una posición política-económica desde la dialéctica marxista —caso en que él mismo se encuentra.

En este sentido, la Filosofía de la Liberación, no sólo es una instancia de reflexión filosófica, sino que es un espacio intelectual de encuentro entre la sociología, la psicología, la teología, la pedagogía, y todas las ciencias humanas y sociales que observan en la realidad “situada” (Casalla), la opresión y negación de los oprimidos, los pobres: las víctimas. En segundo lugar, toda perspectiva que se posee de la realidad, debe atender en principio a la actividad humana en cuanto a ser humano, preocupación antropológica; la preocupación por el valor de la vida humana, visión ética; son y deben ser el soporte para pensar

24 Boff, Leonardo. *Teología desde el lugar del pobre*. Editorial Sal Térrea. España. 1986. Pág. 33.

25 Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 4ª edición Editorial Trotta. Madrid. España. 2002. Págs. 569-570)

26 Véase a Horacio Cerutti, en *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. 2ª edición. F.C.E. México. 1992. Pág. 47-57.

una política (la toma de decisión estratégica que se tiene frente a la vida) y una economía (uno de los mecanismos mediadores para la transformación de la sociedad más justa).

En otras palabras, comienza a desarrollarse una reflexión teológica contextualizada teórica y práctica, interdisciplinar e intercultural. Para el cubano Raúl Fornet-Betancourt, “el modelo de racionalidad de la teología latinoamericana es un modelo en cuya elaboración se refleja el proceso interno de autocorrección de la propia razón teológica a partir de la apertura interdisciplinar.”²⁷ De esto se desprende la creatividad desde la cual se enfrenta la disciplina teológica en América Latina, la exégesis bíblica, la teología moral, la historiografía eclesíastica, las cuales se instalan desde una renovada posición metodológica y epistémica por medio del diálogo con las disciplinas de las ciencias sociales.

Desde esta circunstancia, sumado a ello la realidad individual y social que se incubaba en la sociedad latinoamericana, más la preocupación de los teólogos por comenzar a reinterpretar la palabra de la Biblia, para actualizarlas y convertirlas en praxis, nace lo que se conocerá como Teología de la Liberación²⁸.

Para el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, la Teología de la Liberación nace frente a la irrupción de los pobres en la actuación social de América Latina. El mismo Gutiérrez nos dice que

“Nuestros días llevan la marca de la nueva presencia de quienes de hecho se hallaban “ausentes” en nuestra sociedad y en la Iglesia. Ausentes, quiere decir de ninguna manera o escasa significación, y además sin la posibilidad de manifestar ellos mismos sus sufrimientos, sus solidaridades, sus proyectos, sus esperanzas. (...) La teología de la liberación está estrechamente ligada a esta nueva presencia de los que siempre estuvieron ausentes de nuestra historia.”²⁹

27 Raúl Fornet-Betancourt. *Transformación intercultural de la filosofía*. Editorial Desclée de Brouwer, S.A. Bilbao. España. 2001. Pág. 127.

28 La teología de la liberación nace con este nombre, poco antes de Medellín (Chimbote, Perú, julio de 1968). Véase Capítulo de “Documento de Base” en los documentos de Medellín, que nos habla sobre el análisis de la realidad latinoamericana desde sus contextos demográficos, económicos, situación social, situación cultural, situación política y la situación religiosa donde ya se habla explícitamente de liberación, lo cual reafirmará lo que señalaba en Perú. (Véase. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Iglesia y Liberación Humana (Los documentos de Medellín)*. Edición autorizada por el CELAM. Edición conjunta de Editorial Salesiana y Editorial Don Bosco. Santiago-Chile, Cuenca-Ecuador. 1971. Págs. 21-39.)

29 Gustavo Gutiérrez. *Teología de la Liberación*. Perspectivas. Ediciones Sígueme. Salamanca. España. 1972. Pág. 21.

El término “ausente” desde la postura de Gutiérrez suele representar una cierta ambigüedad, puesto que el pobre, nunca se ha encontrado ausente de la historia, más bien se ha negado (ideológica, política y socialmente) su existencia en la realidad social. El mismo Gutiérrez aclarará en “Praxis de liberación y fe cristiana”:

“El requerimiento por un más real radical testimonio de pobreza fue hecho suyo por amplias franjas de cristianos que vieron en él un rasgo definitorio de una vida en conformidad con el evangelio. Y se hizo cuestionante de toda la iglesia, crítico y beligerante frente a todo contratestimonio en materia de pobreza. (...) La solidaridad con el pobre, el compromiso con la liberación de las clases explotadas, la entrada en el mundo político, llevó a una relectura del evangelio. Sólo en efecto una crítica desde la praxis de liberadora permite la denuncia de la función ideológica cumplida por las maneras de entender la pobreza y lleva a esa reinterpretación del evangelio.”³⁰

Por su parte, el teólogo Ignacio Ellacuría (1930-1989), nos señalará que:

“La teología de la liberación se entiende a sí misma como reflexión desde la fe sobre la realidad y la acción histórica del pueblo de Dios, que sigue la obra de Jesús en el anuncio y en la realización del reino. (...) Su carácter de reflexión no le priva de ser una acción, y una acción del pueblo de Dios, por más que a veces se vea reforzada a ayudarse de un instrumental teórico que parece alejarse tanto de la acción inmediata como del discurso teórico externamente popular. Es, así, una teología que parte de hechos históricos y que pretende llevar a hechos históricos, de modo que no se contenta con ser una reflexión puramente interpretativa”³¹,

en otras palabras, la preocupación de la Teología de la Liberación, si ubica del lado de la negación donde se sitúa el sujeto que encarna la pobreza que se arrastra en la historia, de aquí que la preocupación inicial para Ellacuría consiste en historizar la teología, para dar respuestas a las necesidades reales del pueblo de Dios (el pueblo crucificado, dirá en algunos de sus textos).

El significado bíblico de pobreza constituirá una de las piedras angulares de la teología de la liberación; donde la pobreza será considerada como una condi-

30 Gutiérrez, Gustavo. “Praxis liberadora y fe cristiana”, en *La nueva frontera de la teología en América latina*. Edición preparada por Rosino Gibellini. Ediciones Sígueme. Salamanca. España. 1977. Pág. 23.

31 Ellacuría, Ignacio. “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”. En *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. 2ª edición. Vol II. Ignacio Ellacuría - Jon Sobrino. Editorial Trotta, S.A. Madrid. España. 1994. Pág. 127.

ción inhumana, y por tal, se encontrará fuera de los márgenes de la justicia y el amor divino.

“Una pieza clave de la comprensión de la pobreza en esta línea teológica es la distinción —asumida después de Medellín en el documento ‘Pobreza de la Iglesia’— de tres acepciones de la noción de pobreza: la pobreza real como un mal, es decir, no deseada por Dios; la pobreza espiritual en tanto disponibilidad a la voluntad de Dios; y la solidaridad con los pobres al mismo tiempo que la protesta contra la situación que sufren.”³²

De aquí que el mismo Gutiérrez no duda en establecer la fuerza transformadora de la teología de la liberación: “Un pueblo que conoce el pasado de sus sufrimientos y esperanzas está en mejores condiciones para reflexionar sobre el presente y para enfrentar el tiempo que viene.”³³

Por su parte Juan Carlos Scannone afirma que la

“opción [de] la teología de liberación se autocomprendió como “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra” de Dios (...), es decir, como acto segundo, reflexivo, crítico y teórico (teológico) desde, sobre y para la praxis liberadora que nace de la opción preferencial por los pobres, opción evangélica y ética, pero también histórica y social mediada por una comprensión estructural de las causas de la pobreza, según las interpretaciones de las ciencias sociales.”³⁴

Scannone estima que:

“El binomio opresión-liberación resulta clave para interpretar tanto la realidad histórica como el pensamiento político, social, pedagógico, religioso, filosófico, etc., de América latina desde aproximadamente los años sesenta, a pesar de todas las vicisitudes que aquellas expresiones han sufrido. No sólo se trata de liberarse de la dominación, la dependencia y la opresión en todas las dimensiones de la vida, la convivencia y la cultura, sino también para crecer en humanidad, justicia y libertad en todas ellas.”³⁵

En América Latina, así también como la renovada reflexión que se realiza hoy por hoy al intentar “pensar después del Holocausto” (por ejemplo, en España, Italia, Francia), implica mucho más que un giro pragmático-hermenéutico,

32 Op. Cit. Gustavo Gutiérrez. Pág. 27.

33 Ibid. Pág. 39-40.

34 Juan Carlos Scannone Liberación. “Un aporte original del cristianismo latinoamericano”, en Religión edición de José Gómez Caffarena. Editorial Trotta, S.A. Madrid. España. 1992. Pág. 93.

35 Op. Cit. Pág. 94.

sino más bien recoger el testimonio de las víctimas, el pensamiento y la pasión de las víctimas. Algo semejante ocurrió en América Latina a través del pensar la liberación:

“la opción por los pobres y la consiguiente praxis de liberación son concebidas como respuestas responsables a una palabra y racionalidad primeras, la de los pobres. Éstos —con su pasión— interpelan críticamente a la razón y a la práctica ideologizadas y le posibilitan una nueva significancia.”³⁶

En torno a esto último, me parece relevante destacar lo que se conoce como *teología política*, una teología que reclama ser un “elemento esencial en la formación de la conciencia teológica crítica en general”³⁷; es decir, en términos de una nueva relación entre teoría y praxis vista teológicamente, con vistas a una renovada concepción de la vida pública desde una razón crítica. Sus lineamientos básicos atienden a un problema clásico de la relación fe y razón (*fides* y *ratio*) que se replantea desde un nuevo prisma; del mismo modo, se nos renueva el problema hermenéutico básico de la teología en torno a una teología sistémica y una teología histórica, entre dogma e historia. Una teología que se pronuncia críticamente sobre la problematicidad histórica de la situación concreta del ser humano. Para la teología política, el inicio de sus problemáticas lo encontramos en el Holocausto (campos de exterminio); mientras que la teología de la liberación se construyó sobre el trabajo de lo que se denominó las ‘comunidades de base’, las cuales surgen desde un cometido pastoral, partiendo de la idea de una iglesia de *asistencia a los pobres* a otra de *liberación para los pobres*.

La teología política, se formó entre otros motivos para

“intentar que el logos de la teología resultara inolvidable el grito de las víctimas de Auschwitz. Y el espíritu teológico de la teología de la liberación (...), pretende hacer del logos de la teología sea audible el grito de los pobres y reconocible el rostro de los otros extraños; es decir: lograr que la fluidez de las ideas y la rotundidad de la argumentación sistemática se vean “interrumpidas” por esos gritos y esos rostros.”³⁸

36 Juan C. Scannone S.I. “Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un “nuevo pensamiento”. En *Márgenes de la Justicia. Diez indignaciones filosóficas*. Grupo Editor Altamira. Buenos Aires, Argentina. 2000. Pág. 293.

37 Johann Baptist Metz. *Dios y Tiempo. Nueva Teología Política*. Editorial Totta, S.A. Madrid. España. 2002. Pág. 33.

38 Ibid. Pág. 152.

Desde este punto de vista, la teología política se abre a lo que se denomina una “política de la memoria”; mientras que, la teología de la liberación aspira a un movimiento ético-político (la liberación de la injusticia) desde el punto de vista teológico; es decir, a una renovada forma de pensar la política socio-histórica.

Para Scannone, esta nueva racionalidad se entronca con la pasión de las víctimas:

“La pasión de las víctimas interpela a la razón a convertirse —aún como razón— de toda posible ideologización, es decir, de toda posible absolutización de una idea, de un objeto o de un ente, y especialmente, de la propia autoabsolutización.”³⁹

La Teología Latinoamericana, por tal, se comprende desde la necesidad y la urgencia de la interrelación de la realidad socio-histórica; la mediación del saber analítico aportado por las ciencias sociales en sus orígenes históricos, social, político y económico; la transformación de una racionalidad monocultural dominante a una racionalidad dialógica intercultural. Para Fornet-Betancourt, esto abre a la comprensión de la teología latinoamericana como una “mediación socio-analítica”⁴⁰, transformando así la racionalidad originaria de la teología a una

“racionalidad de re-flexión sobre la realidad; y por ende, como portadora de un saber crítico e interventor en la marcha de la historia humana. (...) la interacción sobre todo de las ciencias sociales redefine su racionalidad como saber práctico-reflexivo finalizado por el interés de la crítica histórica y de la intervención en los procesos de transformación de la realidad.”⁴¹,

del mismo modo habría que considerar los aportes de la apertura de la poesía y la literatura que se producen al interior del saber categorial de corte lógico-conceptual y analítico; los que renuevan la aproximación que se extiende desde el lenguaje hacia la realidad en términos simbólicos y metafóricos.

39 Op. Cit. Pág. 294.

40 Op. Cit. Ver apartado 3. La teología latinoamericana: una pista para el trabajo interdisciplinar en el programa de una filosofía iberoamericana intercultural. Págs. 125-167.

41 Ibid. Pág. 131.

Filosofía de la Liberación

Con todo, ya no podemos extrañarnos que

“un nuevo estilo de repensar lo filosófico se incuba en América Latina. No se trata ya de un pensar que parte del ego, del yo conquisto, yo pienso o yo como voluntad de poder (...). Es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente.”⁴²

El término “repensar”, sólo es comprensible desde los márgenes en los cuales la filosofía se ha trabajado hasta esta época, es decir, una filosofía que se piensa desde un academicismo (aquella ‘normalidad filosófica’ que hablaba Francisco Romero) sin comprometerse con la realidad que vulnera día a día al ser humano. Así “repensar” la filosofía acude a la urgente necesidad que observan los pensadores comprometidos con la realidad del pobre y del oprimido, observando en ello una nueva dimensión desde la cual “pensar” el sujeto del filosofar, teniendo en cuenta que la filosofía trata de lo humano en cuanto tal, estando alerta para que no se reduzca a una sola dimensión ni al interés de sólo ciertas clases sociales o de determinadas regiones del planeta. Pienso que en este repensar, subsiste la idea que posteriormente Kusch juzgará, sobre aquella “vocación de universalidad” con la cual se observaba a la filosofía en la década del ’70. Así este repensar, no debe quedarse en lo abstracto (discusión meramente especulativa) sino que debe concretarse en todo lo humano sin mediatizar exclusiones. Sólo así es comprensible el “repensar” la filosofía expuesto por Ardiles en el manifiesto.

La Filosofía de la Liberación surge como una reflexión crítica al acontecer histórico sobre la praxis liberadora de la sociedad, atendiendo a los niveles políticos, económicos, éticos, culturales e históricos. Así, sus fundamentos⁴³,

42 Osvaldo Ardiles. “A manera de manifiesto” en *Revista Filosofía Latinoamericana*. Biblioteca “Fr. Mamerto Esquiú” (Ed. Castañeda). 1975. Pág. 3.

43 Según Osvaldo Ardiles, los fundamentos —a modo de síntesis— estarán centrados en (1) comprender a la filosofía latinoamericana desde un horizonte abierto a los movimientos populares, (2) el centro de toda reflexión es la “cultura situada” como expresión de experiencias concretas del “pueblo-nación, (3) un corpus organizativo de ideas que propenden instancias organizativas concretas, (4) la afirmación del “pensamiento estratégico del pueblo” como praxis y articulación de principios ideológicos-culturales, (5) la opción político-cultural de las masas populares: pueblo, (6) la lucha contra una “cultura de la dependencia” que niega y desarticula los componentes histórico-sociales de nuestro continente, (7) el juicio crítico frente a una sociedad escindida, deformada, amnésica y anestésica, (8) el afincamiento en un pensar filosófico contrario al papel encubridor, enajenante y dominador propio de la cultura de dependencia, (9) la expresión de las particulares necesidades de liberación de nuestro entorno social, y (10) un pensamiento que se gesta en la profunda raíz de compromiso práctico con las luchas populares. (Véase “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano”, en *Revista Filosofía Latinoamericana*. Biblioteca “Fr. Mamerto Esquiú” (Ed. Castañeda). 1975. Págs. 6-9.)

podemos agruparlos en tres dimensiones básicas: a) la filosofía de la liberación nace desde la preocupación reflexiva y crítica de la realidad latinoamericana fundamentada en la cultura, movimientos y pensamiento popular frente a la “cultura de la dependencia”; b) una instancia de organización, praxis y opción político-cultural al papel encubridor, desarticulador y dominante que se impone en la realidad individual y social; y c) un “pensar” y un “actuar” filosófico original e idóneo que viene a “oponerse” (ponerse-ante) a los márgenes de la justicia desde donde ha sido considerada la realidad latinoamericana en su contexto situado: cultura popular.

Este espíritu de *humanismo culturista*, tal como lo entendió el mexicano Abelardo Villegas, comprendió que la preocupación filosófica pasará a partir de la cultura y la política, entendiendo el aspecto cultural en relación con el poder, ya sea económico o estrictamente político, y la política como praxis liberadora de la situación histórica social de América Latina. El mismo Abelardo Villegas, agudamente, observa que una de las carencias del pensamiento de la liberación, es la

“preeminencia a las soluciones educativas y estrictamente culturales sin poner acento en lo político y en lo económico. Pero el examen de la historia y la cultura latinoamericanas sobre el que insistió tanto, mostró la necesidad de que este examen se hiciera crítico desde el punto de vista de las cuestiones de poder. Se hizo patente la necesidad de integrar la esfera libre de la cultura en el reino de la necesidad política y económica.”⁴⁴

Sin embargo, creemos observar que, más que una práctica política, la filosofía de la liberación nace desde una preocupación social de corte axiológico-ético y segundo, desde una visión crítica a las categorías ontológicas y antropológicas. La base de ello se comprende a que los filósofos de la liberación —esencialmente la filosofía que nace en argentina con Dussel, Casalla, Scannone, entre otros— no realizan un análisis de corte marxista, es decir, desde las categorías económicas y políticas, sino que más bien sus críticas y reflexiones se encuentran dirigidas hacia una racionalidad —que se presenta en modelos económicos-políticos de dominación— que hace de la negación el soporte axial de las políticas de desarrollo en desmedro de las mayorías populares.

Para el español José Luis Abellán el carácter distintivo del continente Latinoamericano es lo que hizo fracasar la unidad política del continente. Para el Abe-

⁴⁴ Villegas, Abelardo, “Cultura y Política en Latinoamérica”, en *Fuentes de la cultura Latinoamericana*. 1° edición. Tierra Firme. F.C.E. Compilador Leopoldo Zea, Vol. I. 1993. Pág. 371.

llán, estas distinciones se esgrimen en la geografía física, la geografía urbana y la historia; categorías que marcan una diferenciación en la forma de pensar y hacer la política que se establece al carácter filosófico y abstracto de una cultura, frente al pragmatismo de la otra. Situación que llevó a una dinámica política-ideológica de dependencia frente a un estancamiento económico-social por parte de Latinoamérica que permitió la ubicación de una conciencia pragmática y particularista en una cultura de corte más bien universalista y comunitaria; sin embargo, el sentido universal de la cultura latinoamericana “redundará en una rica expresión cultural posterior [al fracaso político], cuya manifestación más alta es la idea de América.”⁴⁵ Estas palabras las escribía el español cuando interpretaba la realidad Americana desde las dos “Américas”: la anglosajona y la hispana desde la Historia de las Ideas, sin embargo, esta misma idea es posible de aplicar a la realidad latinoamericana de la cual se hace cargo el pensamiento de la liberación. Si bien es cuestionable su acierto a nivel político-ideológico, fue un significativo avance en cuanto a las categorías ético-históricas de las cuales se descolgarán el análisis cultural y antropológico que funda los revestimientos de un pensar constituido como originario y pertinente a las circunstancias históricas.

En este sentido, la Filosofía de la Liberación se fundamenta en la circunstancia histórica que vive el oprimido, y por tal, su respuesta se establece desde la problematización que posee el sujeto latinoamericano en un tiempo y a un contexto determinado. Cabe implícitamente una suerte de reduccionismo, puesto que todo tiende a interpretarse desde el binomio “opresión-liberación” como bien lo señalaba Scannone; y probablemente por ello, es que se ha conducido en un constante diagnóstico de la realidad, que a larga ha perdido fuerza y entereza al no acudir a la praxis social real que el oprimido requería. En otras palabras, la acalorada preocupación por la situación histórica y social del oprimido a nivel ideológico-estructural, económico-paradigmático, ha perdido de vista el sujeto real (político) que sufre, es decir, se ha ocultado al verdadero sujeto del filosofar —el verdadero ‘rostro desnudo del otro’, como bien nos los recuerda a la distancia E. Lévinas— y se ha quedado en la estructura que lo subordina.

Sin embargo, la Filosofía de la Liberación ha constituido quizá la forma más responsable de hacer filosofía en Latinoamérica. A partir de 1965 se reunieron algunos pensadores a cuestionarse sobre la existencia de una filosofía latinoamericana.

45 J. L. Abellán. *La Idea de América. Origen y evolución*. Ediciones Istmo. Madrid. España. 1972. Pág. 60.

americana y preguntarse si era posible originar un discurso propio. La interrogante que rondaba era sobre si ¿es posible filosofar auténticamente en países subdesarrollados, con una cultura dependiente y dominada? Pregunta que se instalaba sobre los supuestos del subdesarrollo. La dependencia y la filosofía eran excluyentes al interior de los paradigmas ideológicos de la época. Lo interesante, tal como lo apunta Dussel: “Los hechos se transformaron en *problema*, en el problema central de la Filosofía de la Liberación.”⁴⁶

La hipótesis de trabajo resulta simple, pero al mismo tiempo urgente y necesaria: Es posible filosofar desde la periferia sólo si no se imita el discurso de la filosofía del centro, sólo si se descubre otro discurso, otro punto de partida. Es decir, comienza a gestarse una reflexión instalada en los problemas reales (pobreza, discriminación, exclusión, injusticia, explotación, subdesarrollo) o si se quiere problemas concretos de la vida política, social y cultural; y desde esta plataforma, pensar estos mismos problemas como filosóficos, es decir, problemas éticos, ontológicos, epistemológicos, etc.; en otras palabras, problemas que involucran la vida humana.

Para Dussel, la Filosofía de la Liberación tiene como antecedentes teóricos-categoriales la reflexión crítica de la *historia* (categorías: centro-periferia); la *metafísica* y su condición ética (categorías: totalidad, exterioridad, proximidad, alienación, liberación), la *práctica* en cuanto desenvolvimiento de acciones de transformación (categorías: política, erótica, pedagógica), y la *poiética* como despliegue práctico e imaginativo del discurso filosófico (categorías: naturaleza, semiótica). En este plan de trabajo es en el que se enmarca el desarrollo de la Filosofía de la Liberación, proyecto que hoy en día cobra vigencia en lo que se denomina los movimientos ciudadanos, donde la reivindicación por la educación, la igualdad de oportunidades reales, la paz social sigue siendo el sostén problematizador de las preguntas de la filosofía latinoamericana.

46 Enrique Dussel. *Filosofía de la Liberación*. 1ª edición. Fondo de Cultura Económica. México. 2011. Pág. 255.

Semántica de la Liberación

Por otra parte, la problematización de la Filosofía de la Liberación, no sólo responde a criterios históricos, sino también a un nivel semántico. Para el teólogo brasileño João Libânio, el término “liberación” es posible comprenderlo desde tres puntos de vista:

a) Liberación religiosa (moralismo)

El término “liberación” se encuentra engrillado a la pretensión objetiva de libertad como Bien, en oposición al error o mal. Ya Dussel, había señalado anteriormente esta sistematización a nivel cultural⁴⁷, indicando en una primera instancia que la cultura viene a responder al confinamiento de valores e ideas radicalizadas en función de intereses teológicos, políticos culturales o históricos. Asimismo, para el teólogo brasileño João Libânio, la liberación en un primer momento, se sustenta como un proceso de apertura frente al mundo objetivo que plantean los imperativos morales. De ahí que este proceso se introduzca como la búsqueda de la verdad y de la gracia, en el sentido de encontrar la libertad espiritual (del alma) por sobre la libertad del cuerpo.

Entendida así esta primera aproximación al término “liberación”, observamos que se encuentra amarrada a la privación del mal o del error y no a su contenido último que es la libertad, de aquí que el concepto se encuentra supeditado a las categorías ético-religiosas (‘liberación religiosa’, o si se quiere ‘moralista’), anteponiendo un deber-ser como imperativo categórico en la conducta del ser humano, guardando las distancias entre lo que se comprende por verdad o bien desde los aspectos sociales, históricos y culturales. Así, la liberación se comprenderá como una estructura (o sistema) abstracta que tiende a objetivar el valor de la libertad en función de una universalidad basada en intereses formales (objetivos), o si se quiere, la realidad comienza a ser leída desde la tradicional perspectiva de la autoridad (expuesta en la razón-dogma como principio orgánico de fundamento y verdad) como modelo legitimador. De ello se desprende comprender a la libertad como un derecho inalienable de todo ser humano, puesto que en ello radica la verdad de su condición existencial (racional-vital), garantizando así la igualdad y la justicia desde los criterios éticos-morales. De aquí es que se despliegue la necesidad de objetivar el término

⁴⁷ Ver Enrique Dussel. *América Latina: Dependencia y Liberación*. Fernando García Cambeiro. Buenos Aires. Argentina. 1973.

liberación, puesto que así, se asegura el actuar con verdad frente a la libertad que le es correspondiente a todo ser humano.

b) Liberación psicológica

La interpretación que realiza João Libânio sobre este punto, la sostiene sobre una base psicoanalítica, argumentado que el término “liberación” se encuentra asociado a que

“las fuerzas opresoras se sitúan sobre todo en el interior de las personas, en su ello, en el superego, y las realidades externas resultan opresoras en la medida en que están en el origen de la represión inconsciente o siguen reteniendo a una persona presa en la situación de opresión. Liberación, por consiguiente, es la ruptura con todas las realidades internas y externas que engendran represión psíquica”⁴⁸,

del mismo modo como S. Freud lo estimaba en **El malestar de la cultura** (1930), de aquí que la condición de liberación se encuentre asociada a la subjetividad (conciencia-inconsciencia⁴⁹), principio que se establece a partir de la modernidad.

Sin lugar a dudas, el psicoanálisis es una teoría que comporta dentro de sí un principio de liberación⁵⁰ psíquica para expresar la superación de los complejos o las opresiones del aparato psíquico:

“El hombre se ha descubierto como víctima de innumerables ataduras, especialmente de naturaleza inconsciente hasta entonces, y comienza un doloroso proceso de liberación a través de las técnicas terapéuticas.”⁵¹,

48 Op. Cit. Pág. 143.

49 Cabe mencionar, que la raíz del ‘inconsciente’ freudiano, debe sus orígenes al irracionalismo y al romanticismo alemán; y que, por tal, es necesario explicitar que dicha teoría viene a romper con la hegemonía de la conciencia, símbolo de la construcción de la modernidad y del insoluble problema de la constitución de la psique humana. Tanto las teorías genéticas, como las ambientalistas (al interior de la psicología) indistintamente de sus postulados (aunque sean antagónicos), prevalece la noción de “sujeto” que busca desenfundadamente la “identidad”, dos principios ineludibles cuando pensamos en las características de la modernidad que llega a nuestro continente. Arriesgando una interpretación, es posible pensar que lo inconsciente dentro de la teoría freudiana, no es una categoría ortodoxa ni mucho menos absolutista, desde mi personal perspectiva, es más bien dinámica y transformativa. Lo inconsciente no es el refugio tautológico del psicoanálisis o del psicoanalista, sino muy por el contrario, es la paradoja que abre lo inconmensurable de la psique humana, y que por tal -si bien podemos rastrear los bosquejos de un idealismo- es el corolario metafísico desde el cual podemos retomar las ciencias humanas, quizá del mismo modo como lo pensaba M. Foucault la teoría psicoanalítica.

50 Quizá sea osado “cargar” bajo el término “liberación” el concepto psicoanalítico de pulsión, sin embargo, resulta interesante pensar, que ambos términos aluden implícitamente a un devenir, a que “hay algo que mueve”, indistintamente si esto se expresa de forma sintomática o bien de forma abstracta. Pulsión [del alemán Trieb; empuje, pique], hace referencia a la carga energética que es posible de liberar o reprimir en términos formales; más en términos funcionales involucra el trabajo mental, sobre la base de la satisfacción (necesidad).

51 Op. Cit. Pág. 142.

afirmará Libânio; sin embargo, para el teólogo brasileño el psicoanálisis queda reducido a una liberación de energías que el aparato psíquico tiende a contener para lograr mantener una estabilidad emocional tanto consigo mismo, como también en su relación con la realidad. Pareciera pretender que en la liberación se encuentra la sanación de nuestras opresiones de manera funcional o si se quiere mecánica, esto corre un gran peligro en términos terapéuticos; en otras palabras, la psicoterapia sólo sería eficaz si logra la adaptabilidad emocional del ser humano en sociedad, ante lo cual la terapia quedaría reducida a un funcionalismo reproductivo de una realidad determinada. Es decir, la liberación psicológica queda instalada en el binomio de la representación mental represión-liberación, donde la terapéutica actuaría como una suerte de técnica sublimadora de la relación sujeto-mundo.

Por otra parte, la liberación psicológica, es posible interpretarla también desde un punto de vista crítico. Así, podemos leer la comprensión de esta subjetivización del término “liberación” sobre la plataforma de una estructura de pensamiento que converge con los fundamentos metafísicos y epistemológicos del idealismo. Estas bases no sólo expresan la actitud actual para leer los acontecimientos políticos, económicos, sociales, históricos y culturales, sino que también, vierte en éstas mismas la aquiescencia de la subjetividad del ser humano como único referente inmediato de la realidad y al mismo tiempo de su cognoscibilidad, teniendo como base el “ego cogito” cartesiano. En otras palabras,

“la base del idealismo en cuanto actitud metafísica y epistemológica es la concesión de una absoluta prioridad de la subjetividad humana como forma de realidad y como fuente de conocimiento, postura filosófica que llevó al hombre moderno a confundir la realidad con la idea que piensa, creyendo, como hizo Hegel, que todo lo racional es real y que todo lo real es racional.”⁵²

Acostumbrados a dar prioridad a las ideas más que a la realidad, a las teorías más que a los acontecimientos histórico-reales, el planteamiento idealista centró en la subjetividad la comprensión del mundo, exaltando al yo (conciencia-sujeto) como motor primario, dueño de un *logos* (razón-identidad) que limita el ser de las cosas porque sólo así es posible que pueda entenderse como ser humano. Cada cosa debe permanecer dentro de los límites del yo, mientras más límites se imponen, más seguridad se establece. Bien dice Zea al observar en el comportamiento griego, una situación que expresa el idealismo actualmente, en el sentido de que el hombre y su razón (*logos*):

52 De la Corte Ibáñez, Luis. *Memoria de un compromiso*. La Psicología Social de Ignacio Martín-Baró. Editorial Desclee de Brouwer, S.A. España. 2001. Pág. 192.

“se va a servir de conceptos humanos, de la experiencia que tiene de los hombres, pero deshumanizándolos. Pero esta deshumanización de los conceptos filosóficos, no será obra de un día, ni de un filósofo, ello, se fue realizando poco a poco hasta llegar a una ciencia como la lógica, que es ya el máximo de independencia de las palabras frente a las cosas de las cuales son alusiones. Gramática y lógica representan el máximo de abstracción, el quedarse únicamente con las palabras y los conceptos, y hacer sobre ellos una ciencia.”⁵³

El despliegue del término “liberación” desde la subjetividad, arranca desde un fondo a-crítico y un bovarismo —esa extraña facultad de concebirse diferente de lo que se es y por tal propiciando la exclusión— encarnado; es decir, se crea la ilusión de liberación desde un fondo metafísico, epistemológico y ético que se expresa en parámetros individualistas, egocéntricos y de voluntad de poder, que sólo son explicables desde el idealismo. He aquí el peligro de una liberación psicológica, en la que sólo atienda a un carácter individualista y que se traduce en el ámbito de las relaciones sobre la base de lo Mismo (el yo y su particular manera de singularizarse) sin dar espacio o lugar a la diferencia, a lo extraño, lo otro.

c) Liberación dialéctica

Si en un primer momento, el horizonte de la liberación se centra en la objetividad de las fuerzas opresoras (error y mal); en el segundo momento, se establece hacia las trabas psicosubjetivas; para el teólogo brasileño, existe un tercer momento donde el

“sujeto que rompe las barreras de sus complejos, de sus neurosis, de sus represiones internas y que derriba todos los tabúes y tradiciones para encontrar la liberación, tiene finalmente que enfrentarse con los límites que le imponen las estructuras sociales.”⁵⁴

Desde este punto de vista, el término “liberación” se define en oposición a conciencia moral o represión psíquica: nos referimos al binomio opresión-liberación; puesto que, en términos sociales, la liberación está asociada a las relaciones de poder entre los seres humanos y sus condiciones geopolíticas bajo la justificación de autoridad (dominación); sin embargo, así como surgen nuevas

53 Leopoldo Zea. *Introducción a la Filosofía. La conciencia del Hombre en la filosofía*. 1ª reimpresión. Universidad Autónoma de México. México. 1993. Pág. 44.

54 Op. Cit. Pág. 144.

formas de dominación, al mismo tiempo se van descubriendo nuevas dimensiones de liberación.

Este tercer momento, situado en la dimensión social, se expresa bajo las formas económicas y políticas; por tal la opresión se ubica desde estructuras sociales delimitadas dentro de los contextos de gobernabilidad y Estado. Así,

“La realidad comienza a ser leída, interpretada, no ya desde la tradición garantizada por la autoridad, ni tampoco a partir de su relación con la subjetividad, sino a partir de su consistencia estructural y de la expresión del interés de unos grupos bien definidos”⁵⁵,

por tanto, este tercer orden de “liberación”, viene a responder a los conflictos sociales, de clases y de intereses objetivos. Entendido así, la liberación, ya no sólo se supedita a momentos de liberación de índole objetiva (moralismo) o de índole subjetiva (psicológica), sino que más bien pasa por una liberación social (estructura social).

La dimensión objetiva de la “liberación” se opone a la dimensión subjetiva mas no la excluye del todo; puesto que tal oposición se resuelve dialécticamente en la síntesis social, tanto dentro y desde ella donde las oposiciones se sustentan. Así, la liberación social, no sólo viene a responder a los aspectos objetivos y subjetivos, sino que también las reúne en sí misma. En cierto sentido, la liberación social, responde a la necesidad de liberación objetiva y subjetiva de los integrantes de un cuerpo social determinado, pero a su vez, establece nuevos puntos de vista frente a la problematización del sujeto inserto dentro de una estructura social. Por ello es que,

“La perspectiva dinámico-dialéctica, a su vez, conserva las posibilidades del concepto de liberación de los horizontes anteriores, de manera que la liberación estructural se construya sobre otras liberaciones ya conquistadas en el mundo de la objetividad ético-religiosa y de la subjetividad-libertad de los individuos, para alcanzar a las estructuras sociales creadas por ese mismo hombre (...). De esta forma, toda liberación estructural que no asuma las anteriores, en una correcta síntesis dialéctica, acaba volviéndose en contra del mismo hombre y creándole otras formas de opresión.”⁵⁶

55 ídem. 144.

56 Ibid. Pág. 145.

***Desde dónde,
para quién,
para qué de la liberación***

Con todo, sin lugar a dudas, que el término “liberación” posee un carácter polisémico —tal como lo plantea João Libânio—, es más, resalta el mismo teólogo, el hecho de que un término cuanto más vago o difuso se nos presenta, al mismo tiempo, su contenido se torna más impreciso, por cuanto se puede aplicar a un sinnúmero de realidades.

Sin embargo una de las primeras apreciaciones que podemos establecer es que “liberación”, es un término que se expresa en su nivel conflictivo, no sólo en cuanto a su significado, sino también en cuanto a su interpretación histórica, lo cual corre el riesgo intrínseco de un relativismo; pese a este riesgo, la ausencia de libertad nos instala, a una condición que no necesariamente está supeditada a las circunstancias socio-políticas, sino también a un soporte de carácter ético-existencial, como bien lo expresa de forma clásica Sartre:

“El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; *el hombre no es otra cosa que lo que él se hace.*”⁵⁷,

marcando el principio de la libertad como responsabilidad humana, no sólo personal, sino que también un acto que “ha comprometido a la humanidad entera.”⁵⁸

Por otra parte, es un concepto que hace alusión a un proceso, definiéndose en oposición a algo que se presenta como limitativo de la condición humana dentro de contexto histórico determinado. En este sentido, la dimensión histórica dota al término una dinámica permanente, sobre la base de un proceso dialéctico instalado en situaciones de opresión en contraposición a otras de liberación.

Sin embargo, esta dotación de significado histórico, comporta dentro de sí una *acumulación asuntiva*⁵⁹ de logros o conquistas del ser humano, puesto que la libe-

57 Jean-Paul Sartre. El existencialismo es un humanismo. Ediciones Orbis, S.A. Buenos Aires. Argentina. 1980. Pág. 60.

58 Ibíd. Pág. 63.

59 La acumulación asuntiva de la liberación, es aquella que se gesta a partir de otras liberaciones, punto de vista asimilado por João Libânio y por otro teólogo como Hugo Assman. En este sentido, la liberación desde un contexto social, corre grave riesgo de entenderse como una mera “acumulación” de acciones que han

ración se expresaría desde la sumatoria de liberaciones (objetivas y subjetivas), para luego verterlas dentro de los contextos sociales.

Como una manera de atender a las vaguedades de tal concepto, Ignacio Ellacuría, comprenderá el término “liberación”, en relación a los derechos humanos, deteniéndose en su *desde dónde*, *para quién* y el *para qué* de la liberación.

Sucintamente, el jesuita español, comprenderá el *desde dónde*, al interior de la realidad latinoamericana, puesto que en esta realidad se expresan los numerosos procesos sociales y populares que han explicado y desarrollado la idea de liberación. Por tal, la liberación, ya no sólo es entendida desde un contexto histórico, sino más aún, es entendida como una situacionalidad, contextualidad histórica distintiva que expresa una realidad social.

El *para quién*, viene a responder al cuestionamiento ético-social, que Ellacuría observa en las mayorías populares marginadas y oprimidas, o bien en la victimización del ser humano a expensas de criterios dominantes que limitan y coactivan la libertad del ser humano en determinados sectores sociales. Es en este sector social donde Dussel percibe el concepto de *pueblo o víctima* que fundamentará a la antropología filosófica y desde ella el trabajo social y el estudio de las ciencias sociales.

Sin embargo, atendiendo a la dificultad de pensar al oprimido como sujeto del filosofar, Enrique Dussel, advierte la necesidad de una auténtica y real antropología filosófica como fundamento teórico del servicio social en América Latina, situando las bases para una nueva comprensión de las ciencias sociales:

“el hombre es el punto de partida, no porque sea lo principal, o porque sea lo último, sino simplemente, porque somos “nosotros mismos” cuando comenzamos a pensar, a reflexionar.”⁶⁰

La reflexión de Dussel nos plantea que la cultura se presenta como una totalidad en el acontecer humano, pasando por tres momentos:

llevado al ejercicio de la liberación, y que sumadas éstas en su integridad, complementarían la relación que se establecería dialécticamente, en cuanto la sucesión de situaciones que dieron paso a la liberación social.

⁶⁰ Dussel, Enrique. *América Latina: Dependencia y Liberación*. Fernando García Cambeiro. Buenos Aires. Argentina. 1973. Pág. 72.

“Sistema intencional o cosmovisión objetiva (que incluye valores e ideas), sistema vigente ético y mundo instrumental (que se desdobra en el mero instrumento técnico y en la objetivización artística). (...) la antropología filosófica pasa inadvertidamente de la consideración del ser del hombre a la consideración del hombre como ser cultural, y esto es inevitable, porque el hombre y la cultura tienen el mismo horizonte, no hay uno sin el otro.”⁶¹

Al interior de la cultura, el hombre no se encuentra solo, sino que emerge con fuerza intersubjetiva, es decir “necesita de un “yo” y un “tú”, que siempre se establece dentro del horizonte de un “nosotros”. ”⁶² Finalmente, establece la organización social dentro de la cual la cultura se proyecta: el comunitarismo: “La persona se origina en la intersubjetividad y progresa en la comunidad, es decir, tienden a un mismo bien común. De allí esa idea-fuerza del comunitarismo.”⁶³ Con todo, el trabajo social, sustentado en la realidad cultural que vive cada sujeto, se debe a una antropología que le permita descubrir en el sufrimiento del otro las notas esenciales de toda persona humana.

Esta aproximación que realiza Dussel, la atiende pensando en el paradigma pragmático que se impone al interior de las ciencias sociales. Junto con aclarar la perspectiva a esta rama de estudios, se sitúa como tema relevante al interior de la Filosofía de la Liberación el tema antropológico y en especial, la problemática del sujeto del filosofar. De ahí que toda aproximación a una antropología filosófica, consistirá —en sus bases primarias— en hablar de una liberación, puesto que el fundamento central del pensamiento de la liberación no consiste en la liberación de los sistemas económicos, histórico o políticos, sino más bien en la “liberación del sujeto latinoamericano”, es decir, en tratar de establecer la independencia crítica y reflexiva de toda persona que subyace al interior de una forma de pensamiento (racionalidad) deshumanizadora, desvalorizadora y alienante.

De acuerdo a la anterior, Dussel nos señalará que el *pueblo* o la *víctima* “Su característica más general, aunque no la única, es encontrarse en una situación material de pobreza y/o indigencia en la cual las condiciones fundamentales para sobrevivir ni les son reconocidas ni les son satisfechas.”⁶⁴

61 Ibid. Págs. 73-74.

62 Ibid. Pág. 74.

63 Ibid. Págs. 76-77.

64 Op. Cit. Sánchez Rubio. Pág. 160.

En este sentido, observamos un carácter sociológico, puesto que está referido a aquel sector social situado en la indefensión frente a la pobreza, la marginalidad y la exclusión social⁶⁵.

Por último, el *para qué* abre la discusión ética-política del concepto de liberación sobre la base de la marginación y el desamparo social como situaciones sociales que impiden y fragmentan los soportes jurídicos y democráticos de una sociedad establecida desde un principio de Derechos Humanos.

Al parecer, “Hablar de liberación implica delimitar un concepto de justicia a favor de los sectores excluidos sobre el que se articulan todos los procesos de liberación.”⁶⁶, pero que, sin embargo, tal justicia terminaría siendo una mera abstracción que dirima sobre las actuaciones sociales, si ella no es capaz de observar primero el *para quién* que nos hablaba Ellacuría. En este sentido, el trabajo de la Filosofía de la Liberación, consistirá en comprender el sujeto real de liberación: la víctima, el excluido. Por ello se hace cada vez más imprescindible una antropología de la liberación, o si se quiere, una verdadera antropología filosófica del modo como la propone Enrique Dussel o bien como nos la propone Rodolfo Kusch, puesto que desde ella podremos comprender la totalidad de la presencia de la víctima en la historia de la justicia. En otras palabras, lo urgente, hoy más que nunca, es que la Filosofía de la Liberación reflexione sobre el sujeto de su filosofía y no sobre las estructuras opresivas que lo opacan. Sin embargo, al parecer la discusión ya no sólo se entronca con un fundamento en la libertad humana, sino que también a un principio de justicia social. Tal y como dice el canto urbano y popular de la resistencia de mediados de la década de 1980, en la voz de la argentina Teresa Parodi: “¿De qué no sirve la libertad si no hay justicia...?”

Desde los márgenes de la justicia comienza a gestarse la idea de libertad; o mejor aún, es la norma de la injusticia que convierte a la liberación en una excepción y una anomalía. El llamado a reflexionar sobre la liberación, al interior de la filosofía, no sólo es una e-vocación a un tratado sobre la tolerancia o una interpretación sobre los derechos humanos, o si se quiere, el establecimiento de un modo de convivir, tal como se estila hoy por hoy en la educación

65 Sobre los aportes de la sociología en Latinoamérica, ver el apartado 3 “Etapas del sociologismo en Latinoamericano”, en *Cultura y modernización en América Latina* de Pedro Morandé, donde el autor chileno, expone la importancia de la sociología en el plano político, epistemológico y social, desde la teoría del desarrollismo.

66 Op. Cit. Sánchez Rubio. Pág. 156.

primaria y secundaria de Chile (los llamados manuales de convivencia, que resultan ser un cuerpo normático de comportamiento y actitudes), siguiendo un modelo tecnocrático y pragmático-instrumental. Dichos esfuerzos requieren de un fundamento ético-antropológico, es decir, necesitan de un soporte que otorgue no sólo consistencia (contexto histórico vital), sentido (interpretación existencial), sino que también sea ‘humano’ (justo).

Desafíos actuales de la Filosofía de la Liberación

De la Pobreza a la Exclusión

Como hemos observado, el pensamiento de la liberación, es un esfuerzo que no sólo ha abarcado una línea filosófica, sino también pedagógica y teológica, constituyendo una clara iniciativa por “configurar un pensamiento latinoamericanista basado en la experiencia de dominación y en busca de modelos interpretativos liberadores, promotores de prácticas sociales más justas y creativas.”⁶⁷ Aunque las circunstancias han cambiado en diversos aspectos, sea económicos, políticos, históricos, la situación de las clases marginadas ha empeorado⁶⁸. Ya no se sufre la pobreza, como en los años ’60 y ’70, hoy se ha sumado una situación aún más preocupante, la exclusión.

La obra más reconocida de Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, adquiere un singular valor desde su subtítulo “en la edad de la globalización y de la exclusión”, puesto que enmarca, dos de las problemáticas centrales que hoy en día se debaten sobre una nueva cuestión social.

En sus palabras preliminares, Dussel, señala que

“Globalización-Exclusión quiere indicar el doble movimiento en el que se encuentra apresada la Periferia mundial: por una parte, la pretendida modernización dentro de la globalización formal del capital; pero, por otra parte, la ex-

⁶⁷ Enrique Yepes. “La filosofía de la liberación latinoamericana”. <http://www.bowdoin.edu/~eyespes/latam/liberac.htm>.

⁶⁸ En Chile, por situar un ejemplo, “de acuerdo con la canasta familiar elaborada por el Ministerio de Planificación (Mideplan), aún las personas compran aceite suelto o las bolsitas de té se vende por unidades... [En cuanto a las cifras.] Un trabajador que gana 43 mil 712 pesos al mes (66,17 USD aproximadamente), se convierte en este país, en miembro de la “clase media”, pues deja automáticamente de ser pobre... Un informe sobre la subjetividad de los chilenos elaborado por el PNUD indica que “el 73% de los encuestados manifiesta sentimientos negativos [inseguridad, enojo] frente al sistema económico”. El 59% piensa que los cambios ocurridos durante las últimas décadas les han causado, más pérdidas que ganancias.” (Cristian Cabalin. “Patria Agria”. Revista Rocinante. Año VIII. N° 82. Santiago de Chile. Agosto 2005. Pág. 20)

clusión material y discursivo formal creciente de las víctimas de ese pretendido proceso civilizador.”⁶⁹

Para el filósofo argentino, después de la caída del muro de Berlín, la nueva cuestión social’ se observa en:

“primero, una globalización promovida según el así llamado “pensamiento único” neoliberal, que pretende carecer de alternativas. Y, segundo, (...) la exclusión de millones de personas (...), cuya máxima expresión entre nosotros es el desempleo estructural.”⁷⁰

Para el filósofo y periodista francés André Gorz (1923-2007),

“La facilidad con la cual el neoliberalismo se impuso a partir de fines de los años setenta encuentra una de sus causas en esto: el rechazo cada vez más extendido, aun para la clase obrera, de la normalización propia del fordismo y de la “dictadura sobre las necesidades”, propia de la burocratización del Estado providencialista: los “ciudadanos” se habían convertido en “administrados”, tenían derechos sólo en tanto y en cuanto su “caso” individual estaba previsto por una clasificación preestablecida [lo que sucede actualmente en Chile con los estándares de pobreza establecidos desde las fichas sociales] y por la nomenclatura oficial de las necesidades. La solución colectiva de los problemas colectivos, la satisfacción de las necesidades colectivas se encontraba así desviados y los lazos de solidaridad vivida se habían roto a causa de una individualización metodológica que reforzaba la dominación del aparato del Estado sobre los ciudadanos, transformados en “clientes” de éste.”⁷¹

Lo que expone Gorz, hoy en día podemos aplicarlo a los criterios de mercado, donde el propio Estado se ha establecido como un cliente más, haciendo de sus ciudadanos sujetos cada vez más excluidos desde los márgenes económicos y sociales.

Bien decía Walter Benjamín que “La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla.”⁷² Para muchos esta excepcionalidad es una crisis centrada en el *ego cogito*, la subjetividad, la auto-

69 Dussel, Enrique. Ética de Liberación en la era de la globalización y de la exclusión. Pág. 17.

70 Op. Cit. Scannone. “Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación”.

71 Gorz, André. **Miserias del presente, riqueza de lo posible**. 1ª edición en castellano. Buenos Aires. Argentina. 1998. Pág. 14. Los paréntesis cuadrados son nuestros.

72 Benjamín, Walter. **Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia**. Traducción de Pablo Oyarzún Robles. Editado conjuntamente por Universidad ARCIS y LOM Ediciones. Santiago de Chile. Chile. 2002. Pág. 53.

conciencia, el progreso indefinido, la ciencia como única posibilidad de racionalidad, el mercado propugnado como regulador de la vida social, una política al servicio de poderes económicos y financieros, la complaciente cultura de los medios de comunicación de masas, una ideología de pensamiento único, y a todo ello, debemos sumar —después de la caída de las torres gemelas el 2001 un 11 de septiembre, en Chile recordamos más este atentado que el golpe militar de 1973— un fundamentalismo antiterrorista teórico y práctico que se vierte en una guerra preventiva que nos da que pensar la enseñanza de los estados de excepción que hemos padecido a lo largo de nuestra historia.

Sin embargo, creemos observar que en todo pervive una “sabiduría de resistencia”⁷³ por parte de quienes realmente padecen los abates de nuestras acciones.

Es de la excepcionalidad de la víctima, *desde dónde* —al modo ellacuriano— debemos situar la reflexión de la Filosofía de la Liberación, ya no sólo desde la opresión, sino de la exclusión y la diferencia como el centro constituyente de un pensar responsable y comprometido. El cuestionamiento ya no es sobre qué debemos reflexionar, sino más bien —al modo personalista— quién es el que se ex-pone como nuestro sujeto del filosofar, sujeto que se constituye excepcionalmente de una excluida sabiduría que debemos pensar.

El actual Sujeto de la liberación

Ya hemos advertido que la situación inicial del pensamiento de la liberación se ha modificado conforme a los avances/retrocesos económicos, políticos, sociales y culturales, como también se han ahondado las brechas de exclusión, opresión e injusticia sociales. Sin embargo, advertimos (positivamente) también que se han superado las dictaduras militares en América Latina, y se ha establecido —al menos formalmente— la democracia. Junto a ello, observamos signos de resistencia cultural frente a una ideología de pensamiento único, monocultural y por tal excluyente, dando paso a un mayor pluralismo ético-cultural y social. Esta misma resistencia es la que ha abierto los espacios para una emergencia de la sociedad civil, que se organiza en ONGs, voluntariados, grupos organizados alternativos de reflexión, escuelas populares de participación ciudadana y de presión, en movimientos sociales (los piqueteros, los “sin tierra”, movimientos

⁷³ Esa “cultura popular” de la cual habla Morandé en *Cultura y modernización en América Latina*, como oposición al planteamiento desarrollista que aún sigue implementándose en las políticas económicas-sociales en gran parte de los gobiernos latinoamericanos.

indígenas, y últimamente en un inusitado movimiento ciudadano), minorías sexuales, etc., creados y dispuestos a dar la cara a la exclusión y la injusticia desde amplias redes de solidaridad, diálogo y respeto. Una emergencia abierta a la democratización de las ideas, los valores, la palabra y la acción social.

En este sentido, para el pensador italiano Toni Negri, “La resistencia de la multitud, la resistencia contra todas las propuestas de formateo de la vida, (...) consiste sobre todo en sentir el placer de la singularidad.”⁷⁴ Y es desde esta singularidad donde se constituye lo común:

“La singularidad —continúa el pensador italiano— siempre tiende hacia lo común: lo común es su producto; y la singularidad es una proliferación de lo común. (...) la resistencia consiste en ese proceso. Lo común y su resistencia no tienen nada de orgánico es balbuciente. Pero ese balbuceo crea un mundo común. No lo niega, sino al contrario, lo enriquece y lo articula. La resistencia es el sentido que lo común ofrece a las singularidades.”⁷⁵

Desde este punto de vista, el sujeto del filosofar es un sujeto que se presenta desde la resistencia, conformando un sentido en común que se ofrece en las distintas singularidades, es decir, desde diversas subjetividades.

La resistencia ciudadana y cultural es en donde se funde el actual sujeto de la liberación, así, en cierta manera, tal resistencia se comporta (en decir heideggeriano) como una re-unión, un volver a recuperar un centro orientador que profile su horizonte hacia un lenguaje social incluyente. Un tiempo y un espacio (un *aquí y ahora*) ob-ligado —ese valórico estar-ligado-al-otro que nos jala humanamente desde nuestra profunda dialogicidad— de todo hombre y mujer que desea encontrarse participando de un bien común: una vida más digna y justa. Un sujeto que da la oportunidad de escuchar y crear conciencia de una voz que interpela en un doble sentido: primero como cuestionamiento crítico re-sponsable (“ponerse de la parte” del excluido, de las víctimas) de esa gran historia que no se cuenta en los libros, de aquellas bastillas históricas que se zurcen en el sufrimiento y dolor humano, en síntesis: una comunicabilidad⁷⁶

74 Negri, Toni. **Del retorno. Abecedario Político**. 1º edición en Argentina. Traducción de Inés Bértolo. Buenos Aires. Argentina. 2003. Págs. 143-144.

75 Idem.

76 Digo ‘comunicabilidad’, puesto que entiendo que lo más importante es el que “se” comunica (sentido y significado. En palabras de Benjamín, “la esencial espiritual del lenguaje”). Benjamín diría: “Ese “se” es una esencial espiritual. Por lo que resulta ya obvio que la esencia espiritual que se comunica en la lengua no es la lengua misma sino algo distinto de ella. (...) ¿Qué comunica la lengua? La lengua comunica la esencia espiritual que le corresponde. Es fundamental sabe que esta esencia espiritual se comunica en la lengua y no

que nos *interpela a re-sponsabilizarnos por la vida situada* que remendamos cada uno en nuestro diario vivir. Y, en segundo lugar, es una interpelación que se deja-estar en el lenguaje que enseña (muestra, revela) caminos a una nueva palabra; un lenguaje que se *revela desde la impropia alteridad de la palabra*.

Es un sujeto que “Se mueve sobre todo en lo local, es decir, en el barrio, el pueblo, la parroquia, el municipio, aunando generalmente un “pensar en global” con un “actuar en local”, dando así lugar a la expresión “glocalización”.⁷⁷ En otras palabras, es un sujeto que se expresa en reacción superadora de la globalización neoliberal (Scannone) desde las clases más marginadas (pobres y excluidos) hasta una estancada y empobrecida clase media que emerge socialmente y culturalmente como un gestor cultura’ (Kusch) conformando un nuevo cuerpo social organizado que se resiste a aquel poder que antes se ejercía sobre la muerte, pero que ahora se ejerce sobre la vida (Dussel).

Desde esta situación, la tarea actual de la Filosofía de la Liberación, se encuentra en que

“Ésta no puede encerrarse en una torre de marfil sino que es interpelada, como todas las actividades del hombre, por la grave situación de injusticia que sufren —en el mundo y, especialmente, en América latina— los pobres cada vez más pobres, hasta la exclusión.”⁷⁸

Se trata —como señalábamos anteriormente— de un momento ineludiblemente ético de toda actividad humana —sea científica, política, jurídica, económica—, mas no un momento abstracto, sino desde la concreción de todo lo humano del ser humano, sin exclusiones, lo “humano demasiado humano” que nos hablaba Nietzsche.

a través de la lengua.” (Walter Benjamín. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”. En **Walter Benjamín, La lengua del exilio**. Elizabet Collingwood-Selby. 1ª edición. Editorial ARCIS-LOM. Chile. 1997. Pág. 140-141). Podemos pensar que esta ‘esencial espiritual’ es el movimiento que lleva a la lengua a su comunicabilidad. No es la semántica de la lengua lo comunicable, esto sólo es secundario, sino aquello que mueve a la lengua a inclinarse por lo que se comunica. La relativización de esta inclinación no acontece por la pregunta del contenido (qué es lo que se comunica), sino más bien por el aparecer, o mejor, el acontecer de un algo que se comunica ajeno al lenguaje al mismo modo que respectiviza a la lengua. El acontecer de la comunicabilidad respectiviza algo que se comunica.

77 Op. Cit. “Actualidad y futuro de la Filosofía de Liberación”.

78 Ibid.

Una vez que hemos

“Dado el giro desde el *Ego cogito* a los pobres en su alteridad, cambian el punto de partida y el lugar hermenéutico del filosofar. Por ello se puede afirmar que la filosofía de la liberación se mueve dentro de un nuevo paradigma que asume, radicaliza y sobrepasa el mero giro hermenéutico-pragmático que supera la filosofía moderna de la subjetividad. Lo radicaliza ético-históricamente (es decir, no sólo ética sino también históricamente, no sólo histórica sino también éticamente), y lo sobrepasa en la línea de lo contextualizado y situado tanto histórica como geoculturalmente.”⁷⁹

De esta forma, “La praxis de la liberación es la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas.”⁸⁰

Desde este punto de vista,

“El Principio-Liberación formula explícitamente el momento deontológico o el deber ético-crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida humana en general.”⁸¹

Para Dussel, la Ética de la Liberación consiste (su obra) en asumir la realidad como un proceso de realización efectuado desde las víctimas (pasadas y presentes), es por ello que

“afirma (...), la necesidad de reconocer concreta y positivamente al sujeto ético viviente y comunitario; con mayor razón es necesario reconocerlo como sujeto cuando irrumpe como las víctimas de un sistema autorreferencial que las niega (material y formalmente); reconocimiento histórico y social de la diversidad intersubjetiva de comunidades socio-históricas, en especial de las víctimas cuando descubren y luchan por sus nuevos derechos; diversidad que no niega la universalidad de la razón material y discursiva, sino que concretiza, enriquece, descubriendo los diversos e invisibles “rostros” del otro, que es necesario saber articularlos “transversalmente” en su riqueza alternativa”.⁸²

El actual sujeto de la liberación nos ob-liga a sobrepasar los contextos, tanto situados y geoculturales (Scannone), para ubicarlos en una Ética de la Respon-

79 Ibid.

80 Op. Cit. Ética de la liberación... Pág. 553.

81 Ibid. Pág. 558.

82 Ibid. Pág. 562.

sabilidad radical (Dussel), puesto que es este sujeto el que enfrenta las consecuencias de todo orden injusto. “Pero es una re-sponsabilidad —agrega Dussel— no sólo sistémica (Weber) u ontológica (Jonás), sino pre y trans-ontológica (Lévinas), porque lo es desde el Otro, desde las víctimas.”⁸³

En palabras de Ignacio Ellacuría, al referirse al enfrentamiento de la realidad en cuanto real, el sujeto de la liberación es aquel que nos interpela a

“*hacerse cargo* de la realidad, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas —y no meramente un estar ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas—, un estar “real” en la realidad de las cosas, que en su carácter activo de estar siendo es todo lo contrario de un estar cósmico e inerte, implica un estar entre ellas a través de sus mediaciones materiales y activas; el *cargar con la realidad*, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen; el *encargarse de la realidad*, expresión que señala el carácter práxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuanto toma a su cargo un hacer real.”⁸⁴

Según esto, la finalidad de la reflexión filosófica, teológica, política, etc., en América Latina, no consiste meramente en avanzar en el conocimiento humano, explicando su causalidad, sino que existe un imperativo ético, que “No es un mero imperativo moral (como el kantiano), sino uno metafísico pues lo que está en juego es una teoría de la verdad, esto es, una nueva interpretación de la realidad.”⁸⁵, que se funda en encargarse de la realidad, y por tal en el sujeto que se constituye desde y en ella.

Durante la década de los 80, el proyecto de liberación quedó amarrado por las dictaduras militares; sin embargo, en Ecuador comenzará a gestarse la problematización por las comunidades indígenas. Según la pedagoga Catherine Walsh “En el Ecuador, el Estado lo utilizó en la reforma constitucional de 1983, donde se dispone que “En los sistemas de educación que se desarrollan en las zonas de predominante población indígena, se utilice como lengua principal de

83 Ibid. Pág. 566.

84 Ignacio Ellacuría. “La teología como momento ideológico de la praxis social”, Estudios Eclesiásticos 207 (1978) 457-47, en *Fe y Justicia* de Jon Sobrino. Editorial Desclee de Brouwer S.A., España. 1999. Págs. 40-41.

85 Reyes Mate. “Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa (o ¿puede Europa pensar de espaldas a Auschwitz?)”. 1ª Conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March. Lunes 7 de abril de 2003.

educación el quichua o la lengua de la cultura respectiva y el castellano como lengua de relación intercultural”. Con esta incorporación se establece una de las primeras políticas educativas sobre “lo intercultural”, una política con sentido singular y unidireccional: de indígenas hacia la sociedad blanco-mestiza y no viceversa, ni tampoco entre los distintos pueblos y nacionalidades originarias.”⁸⁶ (situación que se mantiene actualmente en términos sistémicos), iniciando así una reflexión crítica en torno a la relación cultural que tenemos en América Latina, reflexiones que madurarán como un proyecto epistemológico en torno lo intercultural.

En los años 90, cuando conmemoramos polémicamente los 500 años del ‘encubrimiento de América’ en palabras de Dussel, se comenzarán a realizar una serie de transformaciones y reconocimientos jurídicos en torno a los Derechos Humanos que tomarán en cuenta la relación con la diversidad de los grupos culturales, como respuesta a la racialización, la exclusión y la discriminación que ha construido la cultura dominante, sobre todo a las culturas originarias y los afrodescendientes. En Chile conoceremos el *Informe Rettig* y el *Informe Valech*, los cuales intentar dar cuenta a través de testimonios de las víctimas de lo que aconteció durante la dictadura militar en materia de los Derechos Humanos. La formación de ciudadanos inaugurará el discurso de la tolerancia a la diferencia, el trabajo organizacional y el fortalecimiento de una sociedad más justa, equitativa, igualitaria y plural, al menos desde el discurso de la oficialidad. La interculturalidad y la ciudadanía se inscriben en este esfuerzo del mismo modo que la política gubernamental, lo que en Chile denominamos como el proceso de transición democrática (período postdictadura).

Será una década donde el término “relación” operará sistemáticamente en la articulación del pensamiento latinoamericano tanto en los planos políticos, sociales, jurídicos y económicos, donde surgía la necesidad de renovar las relaciones cívico-militares, jurídico-sociales, política-educativa y relaciones económicas, por situar solo algunas relaciones que comenzaron a ser parte de agenda histórica de la época.

Sin embargo, todos estos esfuerzos tuvieron como misión crear un imaginario social, construido sobre una instalación geopolítica. Así, por ejemplo, en Colombia, se creó el imaginario tropical y sensualista, como un paraíso eco-

86 Walsh, Catherine. “Interculturalidad crítica y educación intercultural. Construyendo interculturalidad crítica”, 2010, vol. 75, p. 96.

nómico. En Chile se creó un imaginario económico hasta considerarse los “jaguars de Latinoamérica”, simbolizando al mayor de los animales cazadores (depredadores)⁸⁷ que habitan en nuestro continente y por tal en la cúspide de la escala alimenticia (un darwinista eufemismo económico). De esta idea es la que se vanaglorian quienes apuestan que la economía iniciada en la década de los 80 por los denominados *Chicago Boy* que tiene sus frutos en la década de los 90 (año en que se inicia el gobierno democrático en Chile), donde las cifras macroeconómicas consistían en gráficos que nadie entendía en la realidad; y sin embargo el efecto psicológico, la representación mental del imaginario llamado país, era muy distinto a la siempre incómoda declaración política de principios de los años 90 que había que pensar nuestras relaciones “en la medida de lo posible” y que a finales de la década, la globalización, la tecnologización y la tecnificación, y sobre todo los triunfos deportivos a nivel popular inscribieron un nacionalismo y, si me permiten la expresión, un deseo de creer en algo que distancie la frustración de lo que se había convertido la democracia. Del viejo slogan del plebiscito de 1988: “Chile, la alegría ya viene” con cual se creyó en la democracia, a finales de la década de los 90, el país se había convertido a la funcionalidad del poder del Estado: “En Chile, las Instituciones funcionan” nos recordaba Ricardo Lagos, donde la burocracia, el diletantismo al poder y la impermeabilidad de la injusticia, no hicieron más que sostener una idea de país en la figura de la ‘crisis permanente’ y es quizá la permanencia de esta crisis la que se vio en conflicto en la primera década del siglo XXI y seguirán siendo un foco de conflictividad político-social hasta la actualidad a través de los jóvenes como una nueva fuerza de movilidad social.

Si en la década de los 90 se gestó desde la epistemología de lo relacional, es decir, desde la construcción de vínculos, tratados y convenios, se posiciona la diferencia cultural y social en términos de superioridad e inferioridad desde las ideas político-económicas, incubándose en este principio de exclusión la conflictividad que tendrá la sociedad civil. Lo relacional operaba a nivel de la asociatividad a una representación mental, operaba con la idea de lo indígena, de lo campesino, lo popular, lo social, la realidad, con la idea de país del cual todos somos parte.

87 Este mismo imaginario llevara al hincha deportivo a pensar en la selección de fútbol nacional como los “perros de caza”, figura que se utiliza para destacar la presión (táctica) que se ejerce sobre el contrincante deportivo con características grupales (estrategia), imitando la cacería de los perros salvajes que sobreviven en el continente africano.

En los inicios del siglo XXI, se llevaron a cabo una serie de reformas económicas, políticas y sociales, comenzado a operar la idea de funcionalismo de las instituciones, argumento sin dudas es el llamado a fortalecer los gobiernos democráticos y a las políticas económicos-sociales neoliberales. Así también, desde la ‘caída de las Torres Gemelas’ (2001), dicha idea de funcionalismo da paso al discurso bélico en la política, la figura de la ‘guerra preventiva’, dará pie a la guerra contra la pobreza, la guerra contra la delincuencia, la guerra contra el terrorismo, la guerra contra la pandemia. Dicha funcionalidad debe operar entonces bajo la idea de efectividad y eficiencia del sistema político-económico hegemónico que denominamos neoliberal. La vida cotidiana se burocratizó del mismo modo que los conflictos sociales, toda la máquina del Estado comenzó a moverse en estrategias de control e instrumentos de dominación democrática, el multiculturalismo se encuentra en las bases de esta idea, el sistema de representatividad político, el sistema educativo, etc.

En educación, por ejemplo, si en la década de los 80, la educación comienza a incorporar a las culturas indígenas a través de una educación bilingüe:

“La interculturalidad empieza a entenderse en América Latina desde los años 80 en relación con las políticas educativas promovidas por los pueblos indígenas, las ONG’s y/o el mismo Estado, con la educación intercultural bilingüe (EIB).”⁸⁸

Para Walsh “La adopción del término intercultural -utilizado primero en los países andinos- fue asumido no como deber de toda la sociedad, sino como reflejo de la condición cultural del mundo indígena”⁸⁹, es decir, surge desde las fronteras de la cultura occidental hegemónica:

“Desde entonces el término intercultural empezó a asumir, en el campo educativo, un doble sentido. Por un lado, un sentido político-reivindicativo, por estar concebido desde la lucha indígena y con designios para enfrentar la exclusión e impulsar una educación lingüísticamente “propia” y culturalmente apropiada. Tal conceptualización partía del problema histórico y perviviente de la matriz colonial de poder y la exclusión, subalternización y exterminación -de identidad, lenguas, saberes, cosmovisión, lógicas y sistemas de vivir- que ha propagado. Y, por ende, buscaba la inclusión de los “diferentes” bajo sus propios términos.”⁹⁰

88 Ibid.

89 Ídem.

90 Ídem.

El proyecto liberal de la década de los 90, comienza por tal con la idea de la inclusión, abarcando a todos los sectores históricamente excluidos (afrodescendientes, pueblos originarios) como elementos de productividad de transformación social, el multiculturalismo surge sobre la base de la necesidad de integrar, incluir a todos los actores a un sistema de producción social al modelo neoliberal.

Con la llegada del nuevo milenio, la inclusión se transforma bajo la consigna la cohesión social, igualdad de oportunidades y equidad social, comienza a hablarse de ciudadanía, sociedad civil, surge el movimiento de los indignados, y en Chile, comienza a gestarse el movimiento social (2006) lo que se denominó la “revolución de los pingüinos”, aludiendo a los uniformes escolares de la educación pública con color del plumaje de los Pingüinos, es decir, una revolución de la educación secundaria.

Siguiendo los argumentos de Walsh, será precisamente un chileno (Manfred Max Neef) quien propondrá un modelo de desarrollo integral, respondiendo en cierta forma a la urgencia del desarrollo más humano y sustentable de acuerdo a los contextos en que vive la sociedad en su conjunto:

“Su meta principal es mejorar la calidad de vida y el nivel de bienestar del ser humano a escala individual y social, potenciando la equidad, el protagonismo, la democracia, la protección de los recursos naturales y el respeto a la diversidad étnico-cultural. Aquí, el bienestar es entendido según dos categorías: la ontológica -ser, tener, hacer, estar-, y la axiológica -subsistencia, protección, afecto, entendimiento, ocio, participación y creación-. Llegar a este bienestar depende de los individuos, no de la sociedad en sí ni tampoco de un cambio de la estructuración social. Depende de la manera en que las personas toman control de sus vidas. Por ende, su idea central es que cada individuo contribuye al desarrollo de la sociedad, y que los individuos pueden llegar a superar el problema del desarrollo limitado.”⁹¹,

para Walsh, este modelo responde a necesidades neofuncionalistas de un sistema económico que actúa ahora ya no como opositor, sino más bien como aliado al desarrollo más justo para ser cada vez más ser humano. Es por ello, dice la pensadora ecuatoriana, que desde la década de los 90 la interculturalidad será entendida, como una interculturalidad funcional a los sistemas políticos-económicos, es decir, que asume la diversidad cultural como el eje de

⁹¹ Ídem.

acción social pero que, sin embargo, no modifica los mecanismos y dispositivos estructurales e institucionales de los poderes hegemónico económicos.

La propuesta de Walsh está orientada hacia una comprensión de una interculturalidad crítica y una pedagogía crítica decolonial, puesto que esta

“parte del problema del poder, su patrón de racialización y la diferencia que ha sido construida en función de ello. El interculturalismo funcional responde a y parte de los intereses y necesidades de las instituciones sociales dominantes; la interculturalidad crítica, en cambio, es una construcción de y desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización. (...) la interculturalidad crítica tiene sus raíces y antecedentes en las discusiones políticas puestas en escena por los movimientos sociales, resalta su sentido contra-hegemónico, su orientación con relación al problema estructural-colonial-capitalista, y su acción de transformación y creación.”⁹²

Este proyecto de interculturalidad crítica, nace para Walsh desde los esfuerzos del pensamiento de lo que hoy denominamos de-colonial, donde la figura del sociólogo peruano Aníbal Quijano ha centrado en su tesis sobre la “colonialidad del poder”:

“La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico.”⁹³

Para el pensador peruano, en la idea de raza es donde observamos la id-entidad de la modernidad. La relación de conquistado-conquistador y posterior colonizador-colonizado en la interpretación de la diferencia entre ambos seres humanos,

92 ídem.

93 Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. 2000. Pág. 201.

“una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder.”⁹⁴

De modo similar escuchamos a Walter Mignolo señalarnos:

“la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad. Por consiguiente, hoy la expresión común modernidades globales implica colonialidades globales, en el sentido preciso de que la matriz colonial del poder (la colonialidad, para abreviar) se la están disputando muchos contendientes y tal disputa genera los procesos de desoccidentización (sobre lo cual volveré más abajo): si la modernidad no puede existir sin la colonialidad, tampoco puede haber modernidades globales sin colonialidades globales. Esa es la lógica del mundo capitalista policéntrico o multipolar, de hoy.”⁹⁵

En los recientes trabajos del brasileño Buenaventura de Sousa nos ha señalado la necesidad de comenzar a repensar a la epistemología en torno la experiencia (saber) y no sólo una epistemología que grave en torno la información (conocer), lo que denominará como ‘epistemologías del Sur’:

“las epistemologías del Sur se refieren a la validación de conocimientos basados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que han sido sistemáticamente víctimas de la injusticia, la opresión y la destrucción causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. (...) Se trata de un Sur epistemológico, no geográfico, formados por muchos Sures epistemológicos que tienen en común el hecho de ser conocimientos nacidos en luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. El objetivo de las epistemologías del Sur es permitir que los grupos sociales oprimidos representen el mundo como suyo y en sus propios términos”⁹⁶

94 Ibid. Pág. 202.

95 Mignolo, Walter. *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Prólogo y selección). Primera edición. Ediciones Bellaterra. S.L. Barcelona. España. 2015. Pág. 26

96 De Sousa Santos, Boaventura. *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*. Editorial Trotta, S.A. Madrid. España. Pág. 21.

Capítulo II

El presente capítulo tiene como propósito explicitar las ideas fundamentales en las cuales el pensador argentino Rodolfo Kusch, construye su diagnóstico y la problematicidad filosófica y antropológica latente en América Latina. Un pensamiento, según las palabras del mismo autor, que se mueve en torno a la *herejía filosófica*, puesto que su reflexión no sólo nos conduce a polemizar con la interpretación del discurso y la posición (política y lógica dominante) de la filosofía tradicional, sino que también, nos desafía a decidir una ubicación desde donde reflexionar nuestra humanidad; ya sea al interior de la Historia de la Filosofía que nos tiene acostumbrados el pensamiento occidental (europeo), o bien al margen de la pretensión de dicha universalidad.

Una herejía filosófica no consiste en dar una renovada mirada a los problemas planteados por la filosofía, sino que, muy por el contrario; consiste en salir de una lógica del pensar que nos señala de antemano la manera en la cual debe entenderse la filosofía; en otras palabras, lo que está en juego es problematizar el pensar en general de un sujeto desde donde se construye una filosofía, y por tal, el pensar de la Filosofía. Esto es preponderante, ya que —como veremos— el pensar filosófico es un pensar monocultural que sólo toma en cuenta la reflexión y la elaboración de ideas de un sujeto que no se ubica en ‘suelo latinoamericano’. Se trata entonces, de poner en duda la pretensión de universalidad del pensar filosófico, su supuesta neutralidad y su indolencia frente al quehacer vital, que lo distancia de la comunión dialógica expresada en la diversidad cultural presente en el continente.

Bifrontismo cultural

Latinoamérica es fijar la mirada en un horizonte siempre incierto. Una mirada que comienza por su fin, y que probablemente por ello, es que vivimos con los ojos “puestos” en el horizonte. De alguna manera “Todo es un ir más allá, un aspirar, un anunciar que algo va a ser.”⁹⁷, “Es como si la realidad del paisaje

⁹⁷ José Ortega y Gasset. “Intimidades”, en *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Alianza Editorial, S.A. Madrid. España. 1981. Pág. 111.

no radicara en lo que él muestra, sino en el demonismo que esconde, en un transobjetivo o, más bien, en un inconsciente de sus formas visibles.”⁹⁸

La indeterminación presente en el párrafo anterior, es la perspectiva desde donde queremos instalarnos para comenzar a dar cuenta el pensamiento kuschiano: no es una mera cuestión circunstancial o accidental dicha *indeterminación*; sino la complejidad de un lugar que nos emplaza a asumir la multiplicidad y la ambivalencia cultural yacente al interior de continente: por un lado, una perspectiva que habla del modo vital que tenemos para situarnos en ella; mientras que por otro lado, una que se expresa en términos de mimesis reproductiva, es decir, remeda una cultura que se ha impuesto a lo largo de la historia (cultura occidental); y que como nos propone mediadoramente Leopoldo Zea, nos ha conducido a pensar el continente en términos de *asimilación*, es decir, “hacer propio lo que parecía extraño, acomodarlo a lo que es, sin pretender, por el contrario, acomodar el propio ser a lo que le es extraño.”⁹⁹, indicándonos en ello una distinción entre la idea de cultura y la realidad (vital) cultural por intermedio de una elevación o superación del carácter estructural (ideológico-político) en que se concretiza el pensamiento mestizo.

Sin embargo, intentar pensar la diversidad de un continente consistirá en dar cuenta de la problematización de esta asimilación y no simplemente darla por establecida a nivel histórico, puesto que la dialéctica que encierra dicho término aún se trasluce en los acontecimientos sociales y políticos que se presentan a lo largo de cada historia particular de los países que componen el continente latinoamericano; y segundo, pensar en términos de asimilación, es reflexionar sobre la constitución de un sujeto que es capaz de dar cuenta de la contradicción misma que implica su existir.

A lo largo de toda la obra de Rodolfo Kusch, su interpretación de la indeterminación (tanto de vida cotidiana como también en la lógica del pensar), nos conduce a observar dicha oposición dentro de nuestro continente a nivel cultural y no solamente a nivel político-económico como era la suposición del pensamiento de la liberación; y que lejos de ser superadas o asimiladas para la constitución de un pensar, es necesario enfrentar dicha oposición o dualismo cultural como el camino desde donde comprender la desconstitución, no sólo

⁹⁸ Rodolfo Kusch. *Seducción de la Barbarie*. Obras Completas. Vol. III. Fundación Ross. Argentina. 2000. Pág. 25. (En adelante SB)

⁹⁹ Leopoldo Zea. *La Filosofía Latinoamericana como filosofía sin más*. 14ª edición. Siglo XXI Editores. 1992. Pág. 26

de un pensar (filosofía) sino también de un sujeto, que vive entre dos formas de interpretar su personal existencia: una que apela a la experiencia vital y a la reflexión cotidiana que implica dicho vivir; mientras que por otro lado, está la idea social de que todo sujeto debe cumplir en términos políticos-históricos. En este sentido, podríamos aseverar que la historia cultural de América Latina es dualista. Un dualismo que se inaugura con la llegada de los españoles a estas tierras y que se va abriendo paso a través de sucesivas colonizaciones; mientras, por otro lado, se encuentra aquella parte de la historia que es negada y teje los conflictos de la pobreza, la exclusión y la marginación, pero que sin embargo, posee una unidad cultural que atávicamente se expresa en las comunidades indígenas y en los sectores más populares: “Por un lado una ingente ciudadanía civilizada y por el otro un campesinado con antiguas herencias.”¹⁰⁰

La esencial “división” que plantea Kusch es posible observarla desde la dicotomía campo-ciudad. Kusch lo expresará en las siguientes palabras:

“La capacidad de actuar que posee el ciudadano, de irrumpir en el mundo para transformarlo, no es oriunda de América. Proviene de Europa donde el mundo es lógico, inteligente y práctico e implica un tipo de hombre emprendedor, confiado en sus propias fuerzas y en su inteligencia, que busca adecuar la realidad a sus aspiraciones por propio esfuerzo. Su empresa no choca con una realidad que ponga en peligro su afán de construir. Al contrario, la densidad de población acentúa la vida en el terreno de la idea y del espíritu. Logra así estructurar su acción sobre la base elemental de un impulso que apunta a un objetivo perfectamente delimitado dentro de un mundo sin secretos. La acción es posible porque el mundo está constituido por un cúmulo de formas reales o probables que pueden combinarse de infinitas maneras. Ella apunta siempre a lo real, a lo previamente definido.

Pero en la América mestiza la realidad es otra. Y como la esfera de objetos a que apunta la acción, ya no es la misma, pareciera como si la adecuación natural entre un impulso y un objeto específico no se diera. Para mantener su ortodoxia europea y apuntar a un mundo definido, obra por exclusión, creando por ejemplo el mundillo de la ciudad en oposición al del interior del país. Para el que está en la ciudad, el interior se convierte en el inconsciente de la acción, el axioma no escrito, que resume todo aquello que no entra en los intereses de la acción y cae fuera de su esfera.

Este inconsciente se enriquece con los atributos negados o desplazados de las cosas para dejar en primer término los atributos útiles, la conciencia de la ac-

100 Rodolfo Kusch. *Geocultura del Hombre Americano*, en *Obras Completas Vol. III*. Editorial Fundación Ross. Argentina. 2000. Pág. 72. (En adelante GHA)

ción y la cosa consciente o sea las cosas de la ciudad. Y el resto, lo autóctono, el indio, los problemas profundos del país, se mantiene relegado sin perder su influencia y hasta le crea a la conciencia de la acción, o sea a la ciudad, la duda sobre la efectividad de su función.”¹⁰¹

Más adelante agregará

“La verdad adquirida pertenece a la ciudad, al orden constitucional, a la ficción generada desde 1810, al ser legal que siempre se rasga pero que la política se encarga de remediar. La otra verdad comprende a la vivencia, la psique, la vida emocional, el paisaje. (...) Mientras el problema de la América mestiza oscile entre la vivencia de lo foráneo y la barbarie autóctona, permanecerá insalvable la frustración, la incapacidad de completarse en el paisaje y en el prójimo — como quiere Schwartzmann — que interrumpe el anhelo de integridad óptica buscada por el ciudadano, porque lo deja bifurcado en una tensión entre la tierra y la ciudad.”¹⁰²

La dualidad que goza América Latina, expresa dos modos de situarse en el continente. Y estos modos de situarse, han escindido al sujeto latinoamericano. Por un lado, existe en una cultura que ha logrado habitar el mundo y domiciliarse en él; una cultura que piensa su existencia a través de matrices culturales, otorgándole un centro vital y existencial, haciendo de este sujeto un hombre y una mujer capaces de comportar el sentido cultural de su existencia y por tal, sujetos culturales con un profundo sentido ético e histórico. Mientras que por otro lado, existe una cultura que ha construido su “ser-en-el-mundo” y ha logrado imponerse en él (poder-hacer-su-ser), una cultura que piensa su existencia en términos de “ser-alguien” en la vida, otorgándole un centro donde conseguir seguridad (política ciudadana) y “razón de su existencia” (histórica), haciendo de ellos “ciudadanos del mundo” capaces de llevar una cultura imbricada en el profundo sentido económico materialista y progresista que, “ante el fracaso [de su arraigo] prefiere la violencia para imponer sus criterios.”¹⁰³

El mismo Kusch señalará que observamos en nuestra sociedad,

“Por un lado un comportamiento cultural coherente enraizado en el pueblo, y, por el otro, otro típicamente occidental, sin que ambos tengan que ver. Por un

101 SB. Pág. 60- 61.

102 Ibid. Pág. 103- 104. La alusión al chileno Félix Schwartzmann, se realiza en base a su obra **El sentimiento de lo humano en América. Antropología de la convivencia**. Obra que la encontramos reeditada por la Ediciones Universitaria, S.A. en 1992, Santiago de Chile. La versión original contaba de dos volúmenes.

103 GHA. Pág. 95. Los paréntesis cuadrados son nuestros.

lado una comunidad fuertemente cohesionada, con un comportamiento ritual, y por el otro una apelación a todo lo contrario, ya que se trata de tomar conciencia de la individualidad y, como diría Marx, transformar los valores de uso en valores de cambio.”¹⁰⁴

La dimensión cultural dentro de Latinoamérica descansa sobre un orden dualístico en la mirada de Kusch. Distribución que genera conflictos; pero que, al mismo tiempo, en su dialéctica, obra profundamente en la vida del “pueblo”. Kusch señalará:

“Con referencia al pueblo, aparte de la connotación sociológica y a veces económica que tiene el término, cabe pensar que también y ante todo es un símbolo. Como tal encierra el concepto de lo masivo, lo segregado, lo arraigado, y además lo opuesto a uno, en virtud de connotaciones específicas de tipo cultural. Pero si es un símbolo, uno participa de él, y lo hace desde lo profundo de uno mismo, desde lo que no se quiere ser. Hay en esto como un temor de que lo referente al pueblo podría empañar la constitución del ego. Por este lado, aunque no queramos, todos somos pueblo, y en tanto lo segregamos, excluimos esta mancha popular consistente en el arraigo que resquebraja nuestra pretenciosa universalidad, la segregación en la que no queríamos incurrir, o también lo masivo que subordina al ego. Por todo ello se da **el uso ambiguo del término pueblo**, pero que **hace a la ambigüedad de uno mismo**. Es la ambigüedad profunda que mantenemos frente a nuestra verdad, la de no ser en el fondo plenos. **Entonces, pueblo, por una parte, es un ente que nos informa en el campo, pero que por otra parte, mueve en nosotros el requerimiento ambiguo de una verdad que nos cuesta asumir.**”¹⁰⁵

La apuesta de Kusch es centrar su investigación en el pensamiento popular, pues es dentro de él donde se encubre un pensar propio, como una suerte de ‘catalizador de sentido’. De ahí que la dimensión popular es el punto de encuentro entre dos culturas que estructuran la “realidad cultural”.

Desde este dualismo es posible observar las oposiciones categoriales kuscheanas, como una forma de “mostrar” los “modos de situarse” en Latinoamérica. Así podemos derivar en términos generales estas oposiciones¹⁰⁶, tomando en consideración categorías de carácter político, histórico y cultural. La dualidad

104 Ibid. Pág. 93

105 Rodolfo Kusch. *Esbozo de una antropología filosófica americana*, en *Obras Completas*. Vol. III. Fundación Ross. Argentina. 2000. Págs. 243- 244. El ennegrecido es nuestro. (En adelante EAFA).

106 La división es un tanto arbitraria, pero es útil para comprender la dimensión que cobra el pensamiento de Kusch al tratar de explicar la dualidad que está presente en sus interpretaciones sobre América Latina.

que presenta el autor, es una manera metodológica de mostrar las dos maneras de ‘situarse’ dentro del continente. Ahora bien, la situacionalidad de los sujetos, nos sugiere al mismo tiempo que ambos poseen dos perspectivas desde las cuales se constituyen tanto a nivel cultural, antropológico y ético-político.

Cultura Occidental	Cultura Popular	
Objetos Individualismo Técnica Saber Occidente	Símbolos Comunitarismo Vida Ignorancia Historia (hecho) Mundo indígena y popular	CULTURAL Narración (mito)
Superior Seguridad Ciclo del mercader Ser-alguien	Inferior Miedo Ciclo del pan Estar-no-más	ANTROPOLÓGICO
Ciudad Pulcritud Opresor Superficie Positivo	Campo Hedor Oprimido Profundidad Negativo	ÉTICO-POLÍTICO

De forma general, podemos establecer que las oposiciones que realiza Kusch, se presentan desde distintas categorías de análisis. Primero desde un soporte vital (puesto que cada sujeto requiere de una cultura que le ampare) las oposiciones de carácter cultural, que responde al “desde dónde” se constituye la vida cultural; segundo, desde un soporte existencial que se ubica el sujeto cultural (oposiciones antropológicas); y tercero, desde un punto de vista histórico, que responde a la pregunta “hacia dónde” se dirigen los esfuerzos del sujeto cultural (oposiciones ético-políticas).

Preguntar “hacia dónde” nos dirigen los planteamientos kuschianos, es hablar de un ‘horizonte simbólico’ que todo sujeto cultural aspira a alcanzar. Para nuestro autor, dicho horizonte se establece más allá de la pura facticidad de una “experiencia histórica”; sino como bien lo observa González Gáquez, la posibilidad de comenzar a pensar en un ‘proyecto histórico’, puesto que éste

nos refiere al modo existencial en que un sujeto se constituye a nivel cultural como proyecto vital, y por tanto, dicha existencia se encuentra en otro territorio, en otro plano distinto al de las ciencias históricas: el proyecto histórico no es la suma de los hechos constatados científica ni estadísticamente; sino más el horizonte hacia dónde la existencia proyecta su vida. Por tal, la dimensión histórica de dicho ‘horizonte simbólico’ no es un límite que demarca racionalmente a un sujeto (como se pretendió plantear por el neopositivismo, al tratar de cuestionar los límites en que se demarcará la ciencia de la pseudociencia), sino que más bien, es una “frontera” que sitúa, ubica, los márgenes utópicos del ser humano desde un punto de vista ético, y posteriormente, desde un punto de vista histórico-político.

Desde este punto de vista, todo sujeto cultural, sostiene su existencia desde una cultura que se ubica en la historia como aquel margen utópico de realización humana; margen comprendido desde una profunda situacionalidad ética (desde la solidaridad y la re-sponsabilidad). Sólo ulteriormente, se desprenderá su sentido institucional o político. El sujeto cultural que encarna la cultura occidental, hace de este horizonte una plataforma política, desde donde asegurar una ubicación histórica (instrumental), que se apoya en la arbitrariedad del poder como metodología vital (existencial) para lograr su ‘domicilio’ (arraigo) en el mundo.

Para comprender este dualismo es necesario establecer el centro orientador del pensamiento de Rodolfo Kusch, es decir, comenzar a hablar de un ‘sujeto cultural’; el cual —según nuestro autor— se encuentra enfrentado a una dualidad de carácter cultural-existencial, fundada entre dos formas de “situarse” en el continente. Estos ‘modos de situarse’ del sujeto americano conlleva a que diariamente pugna por intentar ubicarse en una u otra expresión histórico-cultural. Lo cierto es que, para nuestro filósofo, la única manera de poder hacernos cargo de ella, es comprender la problemática ya no desde las categorías que establecen una forma de comportamiento social, sino más específicamente, desde quien es afectado por esta constante contrariedad existencial. Por ello, es que el sujeto cultural viene a establecer las imbricaciones necesarias para analizar y comprender la vida al interior del continente americano.

La contrariedad que se nos expresa, no sólo data del encuentro entre dos mundos, tras la llegada del conquistador español (cultura europea) a Latinoamérica y las culturas vernáculas de nuestro continente. Esto sólo fue el inicio de una constante imposición de “visión de mundo” que históricamente prevalecerá

expresada en la vida urbana, institucional, política, económica, etc.; situándose en lo que se ha llamado el “pensamiento colonial”. Este antecedente se verá agudizado a partir de la *revolución industrial* —según la interpretación del trasandino—, donde la cosificación del mundo en función de los aspectos productivos, la tecnificación del trabajo, y la exacerbación del pensamiento científico, se privilegiarán como las únicas posibilidades de “progreso y desarrollo” social y humano, agudizando las diferencias socio-culturales, del mismo modo como se irá instrumentalizando la ética y la política hasta su banalización.

El ‘pensamiento calculante’¹⁰⁷ —como bien lo señalaba Heidegger— será la carta de ciudadanía que se instalará en la vida social de las grandes urbes en América Latina, demarcando una lógica de pensamiento que afirma la constitución de identidad por intermedio de la acumulación de bienes y status social. El comercio, la industria, la educación y la política se volcarán en una serie de esfuerzos para ver realizada la empresa económica de procurar el bienestar bancario y mercantil (del mismo modo como lo denunciaba Paulo Freire al analizar la *educación bancaria*, una educación vista desde el punto de vista económico). Sin embargo, esta idea, concretizada en el bien económico, será beneficio para algunos, mientras que, para el resto de la población, sólo se expresará en una ‘política de la subsistencia’, o una *ontología de la pobreza* en términos kuschianos.

Kusch nos propone en el Esbozo de una Antropología Filosófica Latinoamericana (1978), una hermenéutica de la ‘ontología de la pobreza’, en la cual intenta dar cuenta de la relación de significatividad que provee el sustrato de una ontología de la pobreza como comprensión de nuestras relaciones de carácter cultural, observando sus características como la de *ubicación* que alude a la referencia geocultural de la pobreza; la *inmovilidad*, “los pobres tienden a ser siempre inválidos o imposibilitados”¹⁰⁸; el *abandono*, “pareciera radicar en una constante pasividad del pobre en tanto no puede gastar, no puede curarse y está siempre imposibilitado” (ídem); la *no instrumentalidad* que “radica en la insistencia de la importancia del simple mirar o tocar o decir la palabra salvadora” (ídem) y la *escatológica* donde “pareciera ser que el pobre no es caracterizado desde un ángulo económico, sino más bien ontológico, como un estado natural y original que hace por ejemplo que el pobre siempre tenga vinculación con el

107 Véase Heidegger, Martin. *Serenidad*. 1ª reimpresión. Traducción de Ives Zimmermann. Barcelona. España. 1994.

108 Op. Cit. EAFA. 275.

orden cósmico, con la verdadera curación, la cual, por su parte, no consiste en una modificación física, sino en una salvación.”¹⁰⁹

Kusch concluirá que en la ontología del pobre el “principal signo es el concepto de invalidez como horizonte profundo del vivir humano en general”¹¹⁰. La invalidez no sólo deforma la política, la ética y lo humano sino que también nos invita

“a la reflexión sobre cuál es el sentido de lo real entre nosotros, no sólo el así llamado pobre, sino para todos nosotros los que pertenecemos al sector medio.”¹¹¹

La invalidez cuestiona nuestro sentido común de comunidad. El sacrificio de la invalidez ya no es pérdida ni renuncia, sino que es un estar-siendo en la promesa de una posibilidad de la salvación (intemperie posibilidad ontológica) o en una promesa de comunidad.

Desde esta impronta, Kusch llama a la atención:

“Es curioso advertir que no pareciera haber un concepto de comunidad o mejor dicho esto no aparece como una entidad concreta, sino incorporada en una denominación genérica representada por el término pobres. Si a esto agregamos todo lo referente a pobres, en tanto que este término se vincula con un estado óntico de finitud, o mejor dicho de invalidez, el concepto de comunidad estaría dado por su ausencia.”¹¹²

Es como si en la intra-historia de la ontología del pobre, en esta invalidez de estar-siendo pobre, lo que está en juego no es el peso económico del mundo, sino el peso de la invalidez de mundo y el modo de sacrificarse para dar sentido, como en el humilde ciclo del pan que nos lo recuerda Kusch en América Profunda.

En el lenguaje coloquial la idea de sacrificio (en su sentido positivo) tiene una connotación de esfuerzo y dedicación con vistas a mejorar las condiciones de vida que se posee (en Chile lo llamaríamos hoy neoliberalmente un emprendedor), es decir, se comprende en función del logro económico-subjetivo, la satisfacción de una necesidad adjetiva a la subjetividad, donde el logro es la razón de ser: vivir se convierte en puro deseo subjetivo (deseo de subjetividad), donde la subjetividad no puede renunciar al deseo de sí mismo. Es por eso

109 Ibid. Pág. 277.

110 Ibid. Pág. 308.

111 Ibid. Págs. 307-308.

112 Ibid. Pág. 280.

quizá cuando escuchamos decir a alguien que tiene “una vida sacrificada” y comienza a relatarnos sus desventuras, dificultades y problemas que tiene en su día a día, y pensamos que dicha vida sacrificada no tiene nada de satisfactorio o positivo, de hecho llegamos a decir que ‘no vale pena vivir de esta forma’, o bien ‘esta persona no tiene vida’ aludiendo a que vivir de esa forma no tiene razón de ser, como si vivir implicara solo el goce de los logros que constituyen parte de nuestra subjetividad y aprovechar las posibilidades que se pueden disponer de acuerdo a la oferta del mundo en que nos encontremos. La vida es un escaparate donde se nos ofrecen regalías y que basta solo el deseo subjetivo para tenerlas, una suerte de consumismo existencial. Y la verdad es que así lo pensamos muchas veces, una ‘vida sacrificada’ deja de ser vida, deja de ser algo disponible para nuestros intereses y se convierte en algo negativo opuesto al deseo consumista de nuestra subjetividad neoliberal, donde la libertad consiste en la felicidad y la convivencia en utilidad personal.

Recuerdo el testimonio de don Alberto Achocaz Walakiel (descendiente del pueblo Selkman):

“¡Una vez la sufrí! Es una historia (*itakúalop*) que me ocurrió con mi finado padre (*chogual*). Ahí aprendí bien cómo había que aguantarse sin comer. Era muy sacrificada la vida de los antiguos.”¹¹³,

nos cuenta don Alberto, agregándonos: “Cuando no había comida, sí que era sacrificado. ¡Tres días sin comer, a pura agüita!”¹¹⁴ El sacrificio dice relación a la simple subsistencia, donde la labilidad del vivir se pone a prueba ante las fuerzas de la naturaleza; pero al mismo tiempo, el sacrificio dice relación a la intra-historia del hambre.

En la Patagonia chilena, en cierta oportunidad nos visitó un “gauchito” como se suele decir en esos territorios, don Porfirio Díaz, una persona dedicada desde pequeño a la vida gaucha, a la vida pampina patagónica. En la única visita que yo pude atestiguar, lo invitamos a quedarse en nuestra casa. En su cerrado hablar, se negó porque “no era correcto que un hombre se quede en casa de una mujer sola con sus hijos”. De tanto insistir, aceptó con la única condición de dormir fuera de la casa. Tomó las pocas ‘pilchas’ que traía y nos pidió una manta para cubrirse. Pensaba que este sujeto estaba loco por decir lo menos,

¹¹³ Vega Delgado, Carlos. Cuando el cielo se oscurece (Samán arkachóé). Historia de vida, testimonio alacaluche de Alberto Achocaz Walakiel. Editorial Aleli y Cia. Ltda. Punta Arenas. Chile. 1995. Pág. 64.

¹¹⁴ Ibid. Pág. 65.

después me enteré que era su costumbre cada vez que bajaba al pueblo. Frente a la comodidad de una cama bajo techo, él aludió a un motivo ético primero (lo correcto socialmente) y después a su propia comodidad. El sacrificio de don Porfirio no es sólo dormir a la intemperie en el patio de una casa, ni tampoco es la causa, el desagrar a la familia al quedarse a dormir; el sacrificio es aprender a vivir en un segundo plano, como cuando se está en la pampa y el paisaje cobra tal protagonismo que la vida humana queda remitida a la vegetalidad que inunda el horizonte.

En el sacrificio dejamos de ser. Nuestra moderna subjetividad no puede resistir la pérdida de la identidad de sí mismo, su autoafirmación. Una ‘vida sacrificada’ es una vida que no posee ni la posibilidad de identidad de la subjetividad, quedando solo una amorfa entidad, un mero existente sin existencia, un residuo intra-histórico entre los pliegues del ser. Aquí yacemos ante la vida que hay y no ante la vida que pretende ser.

¿Cómo decir que en el sacrificio no hay pérdida, sino más bien renuncia? Se renuncia a la razón de ser que constituye la subjetividad moderna no porque esté incorrecta, sino porque sencillamente, tenemos miedo de vivir a la intemperie de la subjetividad. Quizá desde el simple ‘hombre-aquí’ (*runacay*) que comprende su vivir desde la gratitud o gratuidad a lo dado. El sacrificio es un don a dar desde la intemperie ontológica (desubjetivizada): una ofrenda sin remitente, la comunidad de los sin comunidad (Bataille); algo que nos da que pensar (el don del sacrificio).

Recuerdo que en un comedor popular al que asistía regularmente por lo económico y contundente del plato, donde nos sentábamos en largos mesones entre 10 a 15 personas. En una oportunidad una persona junto a un amigo, pidieron sus platos y una bebida de dos litros. Al traer sus pedidos ubica la bebida en medio de la mesa e invita a todos que se sirvan si desean. Todos asintieron a modo de agradecimiento, yo le dije que “no había necesidad, muchas gracias” y me respondió: “no se preocupe, de aquí somos”. Las palabras grandes de las que nos hablaba Kusch: ‘de aquí somos’ resonaba en mi mente mientras rumbeaba cada palabra con cada cucharada del plato de porotos y con cada sorbo de bebida que ingería.

El hambre nos reunía a todos, en un lugar donde no todos se reúnen. Podríamos pensar que detrás de esta frase hay algún resquicio de identidad en el somos, mas no creo que sea así, el somos está relativizado por el aquí del lugar, o si se quiere queda respectivizado al contexto como nos diría Fornet-Betancuort. Podríamos pensar que hasta es un arcaísmo del estar-siendo kuscheano, un simple enunciado que afirma la gravidez del lugar. El somos, ya no alude a la universalidad del ser, sino a la *totalidad de los que aquí están reunidos*. No es una cuestión si nos consideramos iguales al otro, en el aquí no hay ni igualdad ni diferencia no es el yo o el otro lo que nos reúne, sino un *estar aquí compartiendo (en una ausencia de comunidad) el alimento*. Compartir es dar sustento a la vida. Si lo interpretamos así, de aquí somos es ante todo una afirmación ética que busca la respuesta del otro, el agradecimiento: dar gracias. Corresponder al cuidado del don del compartir, lo dado en el compartir, lo que común nos alimenta.

En este sentido es sugerente la lectura de **Communitas. Origen y destino de la comunidad**, del pensador italiano Roberto Espósito, quien realiza un rastreo etimológico, para dar cuenta de *lo común* en la comunidad (*cum - munus*). Espósito, comienza su texto, con un pequeño título: “Nada en común”, desde esta condensación, lo que se nos propone en adelante, es pensar la comunidad como el problema filosófico y político por excelencia:

“la comunidad no puede traducirse al léxico filosófico-político más que a costa de una insostenible distorsión —o incluso perversión— de la que nuestro siglo tuvo una experiencia muy trágica. Esto puede parecer en contradicción con la tendencia de cierta filosofía política a identificar en la cuestión de la comunidad su objeto propio. Pero justamente esta reducción a «objeto» del discurso filosófico-político es la que distorsiona a la comunidad, desvirtuándola en el momento mismo en que intenta nombrarla, al lenguaje conceptual del individuo y la totalidad, de la identidad y la particularidad, del origen y del fin. O, más simplemente, del sujeto con todas sus más irrenunciables connotaciones metafísicas de unidad, absoluto, interioridad.”¹¹⁵

Pensar de esta forma a la comunidad, es comprenderla en términos que lo común es

“lo que une en una única identidad a la propiedad —étnica, territorial espiritual— de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común.”¹¹⁶

115 Espósito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. 1ª edición. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina. 2003. Págs. 21-22.

116 Ibid. Pág. 25

La paradoja que analizará Espósito para salirse de esta interpretación epistémica, será retornar al origen de la palabra, con todos los periplos que ello implica. Espósito nos dirá que: “En todas las lenguas neolatinas, y no sólo en ellas «común» (*commun*, *comune*, *common*, *kommun*) es lo que *no* es propio, que empieza allí donde lo propio termina.”¹¹⁷

Lo común es lo público, en él perdemos lo privado, lo general, lo colectivo, y aún más, lo particular. En el *munus* de común, Espósito pondrá una especial atención, puesto que en él observará una “caracterización social” (*onus*, *officium*, *donum*), que instala en los dos primeras (*onus* y *officium*) caracterizaciones de una condición de *obligatoriedad*; nos señala Espósito al respecto: “una vez que alguien ha aceptado el *munus*, está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya sea en términos de bienes, o en términos de servicio (*officium*).”¹¹⁸; mientras que en la tercera (*donum*) hace referencia al “don que se da porque *se debe* dar y *no se puede* no dar.”¹¹⁹, es decir, a una pérdida, la cual

“No implica de ningún modo la estabilidad de una posesión —y mucho menos la dinámica adquisitiva de una ganancia—, sino pérdida, sustracción, cesión: es una «prenda», o un «tributo», que se paga obligatoriamente.”¹²⁰

Pensar una ontología de la pobreza, es comenzar a pensar desde una sustracción cultural, lugar donde se constituye comunidad. Lo común de la pobreza no le es propio a una comunidad. Para Roberto Espósito, el *munus* de la *communitas* “No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar.”¹²¹ Esto implica que al interior de una comunidad (*communitas*), se nos expropia nuestra propiedad más propia, la subjetividad. En una comunidad no somos enteramente dueños de sí mismos; “no es lo propio, sino lo impropio —o, más drásticamente, lo otro— lo que caracteriza a lo común.”¹²²

En una comunidad no encontramos un principio de identificación, sino el extrañamiento que nos hace estar ausentes de sí mismos. No somos sujetos, o un sujeto ausente de lo propio, impropio (impropiedad radical): la intemperie en que nos asomamos y que nos “penetra en su común no-pertenecerse”,¹²³ es

117 Ibid. Págs. 25-26.

118 Ibid. Pág. 27.

119 Ibid. Pág. 28.

120 Idem.

121 Ibid. Pág. 30.

122 Ibid. Pág. 31.

123 Ibid. Pág. 32.

decir, una afirmación ética de mera existencia, de ‘estar-no-más’ en relación de amparo.

Desde esta ‘diferencia’, podemos observar cómo la ‘política de la subsistencia’, no sólo establece una forma de responder a los márgenes de injusticia social que se ve sometida la vida del latinoamericano, sino que al mismo tiempo nos percatamos que dicha política posee una raíz que no puede dar cuenta totalmente de los fenómenos sociales, sino que tiene un alcance a nivel cultural, una particular idea cultural de comunidad. Por un lado, una cultura que instala el pensar calculante producto de las influencias del pensamiento occidental y por otro, un pensar de subsistencia, de resistencia, de *invalidéz*, que se mueve en lo que Kusch denomina, “economía del amparo”, de modo similar a cómo lo establecían las culturas indígenas precolombinas y que han llegado hasta nosotros soterradamente en la “cultura altiplánica”, y que en la ciudad irrumpe transformada en la “cultura popular”. Nosotros

“nos concretamos a un hombre urbano, con su sueldo y sus cositas que compra, que compite con otros para ser alguien, mientras que en el altiplano no hay ciudad, ni sueldo, ni cositas para comprar y, no obstante, hay un hombre que sobrevive.”¹²⁴

Tanto una forma de pensar como la otra, conviven en la misma realidad, expresando dos ‘maneras de ser’ y por tal, dos maneras de comprender su existencia.

La escisión se patentiza desde dos ángulos

“Por una parte se da la gran ciudad, requerida por un cosmopolitismo forzado, sostenido por una clase media evadida de la realidad, que campea entre empresarios y novedades importantes, y por otro la pequeña ciudad en la cual el resentimiento lleva a un folklorismo extremo. Son los dos polos entre los cuales se da presumiblemente una cultura americana, la cual por carecer de solidez, no logra integrar un cuerpo coherente.”¹²⁵

El diagnóstico que se nos plantea tiene el propósito de comenzar a “recuperar el diálogo con lo segregado para acceder así a la integridad”¹²⁶ del sujeto latinoamericano; puesto que “Ya no hay diálogo entre la propuesta civilizado-

124 Rodolfo Kusch. *Indios, porteños y dioses*, en Obras Completas Vol. I. Editorial Fundación Ross. Argentina. 2000. Pág.313. (En adelante IPD)

125 Op. Cit. GHA. Pág. 98.

126 Nerva Bordas de Rojas Paz. *Filosofía a la Intemperie*. Kusch. Ontología desde América. Editorial Biblos. Buenos Aires. Argentina. 1997. Pág. 19.

ra y el lenguaje que habla el pueblo.”¹²⁷ Esta ‘integridad’ entroncada no sólo con raíces indígenas y españolas, sino también afluentes de la cultura africana, asiática, más la continua inmigración contemporánea que observamos desde inicios del siglo XX a nuestro continente. Todas estas influencias son la textura desde la cual es necesario pensar ‘Nuestra América’ como solía decir José Martí. Quedarnos en una u otra, no sería más que polarizar cualquiera de ellas anulando subsecuentemente a las demás, lo cual nos conduciría a comprender nuestra realidad de forma infecunda y falsa.

Partir de la escisión, es comenzar a pensar a América Latina hacia el encuentro de lo negado e incorporarlo para pensar su peculiar modo de ser, no sometién-dose a modelos extraños de interpretación. Desde este punto de vista, dicha escisión es la paradoja que se abre al intento de aproximarse a la fundamentación de una ontología del ser americano.

Sujeto cultural

Sin embargo, para poder sustentar la tesis de un sujeto americano propio y auténtico, o si se quiere de una ontología del ser americano, Kusch se ve en la necesidad de revisar el concepto de cultura, desde el cual utilizará como soporte de sentido para totalizar la idea de sujeto americano.

Los análisis sobre cultura, según el autor, se han planteado de manera equívoca desde dos puntos de vista. Uno dice relación a comprender a la cultura como un amplio conjunto de objetos o de productos desde los cuales se expresa su concreción y pragmatismo; y por otro, se sitúa en la calidad de un sujeto que obra, es decir, como agente productor de cultura, prevaleciendo indudablemente la idea de una cultura vista desde la epistemología clásica, es decir, aquella que se constituye a través de la relación Sujeto/Objeto. Así, por un lado, la idea de cultura, se encuentra dirigida hacia la síntesis cultural (Objeto), mientras que, por el otro, coloca su énfasis en quien la realiza, el reproductor cultural (Sujeto) desde una analítica de la cultura.

Las críticas de Kusch, sobre el primer aspecto se sustentan en que la cultura es comprendida sobre la base de la tangibilidad de la expresión cultural (lo concreto, el producto material), es decir, sólo atiende a la idea de la expresión

127 Op. Cit. GHA. Pág. 91.

objetiva de la experiencia cultural, desde la cual se reduce a la cultura como un producto objetivable. Así, la cultura se medirá por la sumatoria de objetos (productos), haciendo de esta suma la totalidad cultural que compone la vida en sociedad.

Por otra parte, comprender a la cultura depositando su valor (exclusivo) en el sujeto, hace de éste y de la experiencia cultural una realidad cuantificable que cada sujeto conlleva al momento de reproducir un acto cultural. En otras palabras, el sujeto es entendido y reducido a un *homo faber*, es decir, a un sujeto que “sabe hacer”, construir, producir, fabricar cultura, radicando su valía por tal, en la capacidad de reproducción y de la técnica con la cual el sujeto reproduce los soportes culturales. Así, el sujeto, cobra importancia dentro de la cultura, cuando éste es reducido a un objeto histórico que reproduce una cultura desde un punto de vista práctico (técnico).

Por ello es que el supuesto metodológico, tal como lo plantea el autor, parte de comprender el ‘fenómeno’ de la cultura desde la tangibilidad de ella tanto a la producción como a quien la reproduce. Así la idea de cultura se sostiene sobre la base de la cosificación del mundo cultural a meros productos o bien, a meros hacedores de productos. Esta es la base cuantitativa de la cual Kusch se esmera en aclarar a lo largo de sus textos, puesto que esta es la idea dominante de cultura desde un pensamiento occidental, que se traduce entre nosotros con la capacidad mimética reproductiva (técnica), una cultura de carácter puramente materialista.

Desde este punto de vista, se desprenderá la problemática central del pensador argentino: comenzar a ‘pensar lo propio’ desde un punto de vista cultural (sujeto cultural) y con ello responder al cuestionamiento por “saber quién es el sujeto del filosofar.”¹²⁸ Desde este propósito

“importa rastrear la originalidad de América en una intuición del *paisaje*, y reconocer al hombre americano en el despojamiento máximo del no ilustrado, el pobre. Busca lo vital y preformado de la sociedad, aquello que ha permanecido al margen de las categorías de progreso, la institucionalización, la masificación y la apariencia social.”¹²⁹

128 Ibid. GHA. Pág. 183.

129 Graciela Maturo. “Rodolfo Kusch: la búsqueda del sí-mismo a través del encuentro con el otro”. En *Revista Venezolana de Información, tecnología y Conocimiento*. Año 4: N° 3, Septiembre-Diciembre 2007. Págs. 14-15.

para dar cuenta de una “*dialéctica sudamericana*” —en palabras de Graciela Maturo.

‘Pensar lo propio’, dirá Gustavo González, “exige (...) no sólo una disciplinada conducta para estudiar lo americano, sino fundamentalmente una opción vital que dé cuenta de un compromiso existencial con la realidad de nuestra América.”¹³⁰, ello lleva a establecer que el problema de América “no consiste en que nuestra realidad sea indómita, sino antes bien en el hecho de que no tenemos formas de pensamiento para comprenderla.”¹³¹

Para Kusch, lo propiamente americano “tiene un solo sujeto y éste será un sujeto cultural. Mejor dicho, la filosofía es el discurso de una cultura que encuentra a su sujeto.”¹³², puesto que no puede comprenderse un pensar sustentado en el ‘desarraigo’ cultural, es decir, no se puede reflexionar filosóficamente desde un pensar carente de un sujeto cultural. Así, emprender la tarea de ‘pensar lo propio’, nos exige la búsqueda de un sujeto del cual reflexionar y comenzar a comprender nuestra realidad desde la vida humana que se sobrelleva dentro de América Latina. La hipótesis de nuestro autor, es establecer que el sujeto del filosofar encierra la pregunta por comprender quién es el sujeto cultural oculto en la realidad latinoamericana.

Desde esta perspectiva, el sujeto cultural —según Gustavo González— encierra dos criterios de análisis. El primero de ellos se ensaya desde el enfoque antropológico, fundado esencialmente en el trabajo de campo con las comunidades indígenas aymarás; y por otra, el enfoque filosófico, donde se piensa que el sujeto del filosofar está todavía al encuentro del sujeto cultural como forma de comenzar a pensar la particularidad de América¹³³. Por tratarse de una interpretación analítica del sujeto cultural, situada sobre la base de las categorías kuschianas (‘horizonte simbólico’ y ‘suelo’); González nos ubica en una visión de carácter metodológico (y por ende parcial) de la constitución del sujeto cultural. Es por ello que divide dicho análisis sobre la base de una visión antropológica y filosófica; sin embargo, la base del trabajo que Kusch realiza está encaminada a comprender primero; una renovación de lo que se entiende como “antropología filosófica”, no como dos disciplinas unidas de acuerdo a

¹³⁰ Gustavo González Gasqués. “Cultura y sujeto cultural en el pensamiento de Rodolfo Kusch”. En **Kusch y el pensar desde América**. Compilación Eduardo A. Azcuy. Colección Estudios Latinoamericanos. Editorial Fernando García Cambeiro. Buenos Aires. Argentina. 1989. Pág. 11

¹³¹ Op. Cit. GHA, Pág. 137.

¹³² Ibid. Pág. 183

¹³³ Ver. Gustavo González Gasqués. Op.Cit. Pág. 12.

un contexto determinado, dando paso a una postura deductivista como nos tiene acostumbrado el tratamiento habitual de dicha disciplina de estudio (al modo tradicional); y segundo, el sujeto cultural hay que comprenderlo como el centro de reflexividad y diálogo intercultural, y por tal, integrador y totalizador de un pensar geocultural. Kusch no pretende una analítica del sujeto, sino la integración del *otro-sujeto* negado por el pensar sistémico.

Pensar lo propio, no significa reducir la filosofía hacia un pensar sobre una analítica de la identidad latinoamericana o su *sustancialidad*, sino que más bien, se trata de situar nuevas categorías para comprender la expresión de nuestro pensamiento:

“El problema de América en materia de filosofía es saber quién es el sujeto del filosofar. Evidentemente el discurso filosófico tiene un solo sujeto y éste será un sujeto cultural.”¹³⁴

El problema, como se nos plantea, es que nosotros (como clase media) no somos el sujeto cultural, sino sólo sujeto pensantes:

“Sentimos que el sujeto cultural es otro, y ese otro presiona. Eso se advierte en los vaivenes históricos o en la política (...) no obstante ser nosotros los sujetos pensantes, la presión del otro hace que no podamos asumir el sujeto cultural, y por consiguiente no logramos hacer filosofía.”¹³⁵

¿Quién es este ‘otro sujeto que presiona’, este ‘otro sujeto’ que negamos con el pensamiento? “El otro, o sea el pueblo, se encarga de vaciar el concepto de cultura, lo convierte en ausencia de algo que no logramos determinar.”¹³⁶ El otro, nos ex-pone al descubierto, a la intemperie, puesto que comprendemos que no somos el sujeto cultural propio de América Latina, “y que cuando lo somos es porque asumimos una cultura que no es la nuestra, una cultura por la cual habíamos optado creyendo en su universalidad.”¹³⁷ Quizá por eso podemos adaptarnos con facilidad a cualquier cultura, al mismo tiempo que nos justificamos en un sin fin de teorías, en donde además, advertimos la ausencia de valores propios:

134 Op. Cit. GHA. Pág. 183.

135 Ibid. GHA. Pág. 184.

136 Ibid. GHA. Pág. 185.

137 Ídem.

“Y eso ocurre porque Occidente crea el objeto y además la determinación de lo objetual, o sea la ciencia. El pensamiento occidental gira en torno al qué, como lo óntico. Mejor dicho, lo óntico y lo objetual representan la originalidad de Occidente como cultura.”¹³⁸

De este modo,

“tenemos aquí en América por un lado una cultura occidental que termina en el objeto con la borradura del límite, y por otro una cultura popular totalizadora con un horizonte simbólico intacto y sin objetos.”¹³⁹

Cabe la pregunta: ¿Por qué la identidad latinoamericana no es problema entre nosotros y sí lo es la falta de categorías propias desde las cuales pensar ‘lo latinoamericano’?

Plantearse el “problema de la identidad” sería una forma de negar la diversidad presente en el continente. De hecho, dicha identidad tiene su origen ya en el pensamiento griego, y que ha sido traspasado a nosotros desde el pensamiento europeo bajo la forma de una ‘filosofía del ser’ o una ‘antropología de la finitud’, en acorde a la reflexión y las categorías con que occidente pretende responder a sus problemáticas. Para poder hablar apropiadamente de identidad latinoamericana es necesario comenzar a crear una reflexión y una interpretación filosófica que responda y dé cuenta de nuestra forma particular de pensarnos a nosotros mismos. De aquí el llamado a reflexionar categorías con las cuales pensar lo americano, antes que realizar una mimesis de categorías o ideas que responden a otros intereses, de ahí que el problema no se atribuya a la realidad, sino a la manera como subjetivamente se construye una idea o representación de él, no tenemos una palabra para expresar nuestra forma de pensar, y por eso, “no tenemos formas de pensamiento para comprenderla.”¹⁴⁰

La comprensión de la cual se nos habla, no tiene el propósito de la tecnificación del pensar, es decir, saber *cómo decir* el discurso filosófico, sino que más bien a un *algo que decir*, o si se quiere, habilitar la comprensión de *algo que dé que pensar* —al modo como Ricoeur trata el símbolo:

138 Ibid. GHA. Págs. 185-186.

139 Ibid. GHA. Pág. 187.

140 Ibid. GHA. Pág. 137.

“Según esto el filosofar no es más que un *pesar* lo que nos ocurre. Filosofar significa entonces indagar puntos de mayor densidad en la retahíla de problemas que nos afectan. Se trata de lograr los puntos de mayor consistencia, o, si se quiere, la coherencia lógica de lo que ocurre, por si de esta manera pudiéramos de alguna manera advertir el sentido de lo que ocurre.”¹⁴¹,

o mejor aún, se trata sobre “La búsqueda de un sentido [que] implica el sentimiento, la posesión íntima, o sea la existencia de un logos en el sujeto.”¹⁴²; sujeto que para nuestro autor se encarna al interior de nuestra cultura: la cultura popular.

La tarea es asumir entonces el sujeto filosofante “que no somos nosotros sino lo que llamamos pueblo, o el otro de Dussel, pero que en nuestro caso es el otro corporizado, real.”¹⁴³ En palabras de Dussel:

“Se trata de preguntarnos por el “sujeto” de la praxis de liberación. Cada sujeto ético de la vida cotidiana, cada individuo concreto en todo su actuar, es ya un sujeto posible de la praxis de liberación, en cuanto víctima o solidario con la víctima, fundamente normas, realice acciones, organice instituciones o transforme sistemas de eticidad.”¹⁴⁴

Para el profesor chileno Enzo Solari, en su artículo “Sobre la filosofía de la religión en América Latina”, el “sujeto cultural” kuschiano es “un problema científico que ha de resolverse apelando a la experiencia”¹⁴⁵; es decir, el “sujeto cultural” es un problema de carácter epistémico, y que al no resolverse desde una “teoría del conocimiento” el sujeto cultural, queda supeditado a un folklorismo; o si se quiere, a una especulación relativista y subjetivista de una experiencia social:

“Se trata, a no dudarlo, de una combinación de antropología y filosofía. Serán los antropólogos quienes tendrán que decidir acerca de la rigurosidad y la relevancia de esta antropología del fondo popular e indígena que definiría a la América Latina.”¹⁴⁶

141 Ídem.

142 Op. Cit. SB. Pág. 109. Los paréntesis son nuestros.

143 Op. Cit. GHA. Pág. 188.

144 Enrique Dussel. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 4ª edición. Editorial Trotta. Madrid. España. 2002. Pág. 513)

145 Enzo Solari “Sobre la filosofía de la religión en América Latina”. *Realidad* 103. 2005. Pág. 140. <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4cbc704d795afsobrelafilosofia.pdf>

146 Ibid. 140.

En cuanto a la formulación filosófica de los planteamientos kuscheanos, Solari señalará que:

“A mi modo de ver, esta tendencia ontologizante para la cual la idea de América equivaldría a un *eidos* paradigmático, a una cuestión que toca —digámoslo así— a los fundamentos primarios en el orden del ser y del conocer, yerra completamente de camino. No se puede transformar tan alegremente y sin solución de continuidad un asunto cultural e histórico en una disputa metafísica. Por esto es por lo que la suya termina siendo una filosofía folklórica, en el mal sentido de la expresión.”¹⁴⁷

En torno a la opinión —legítima por lo demás— del profesor Solari, conviene precisar en primer lugar que, el sujeto cultural —como categoría de análisis filosófico—, no responde a una teoría del conocimiento, sino que se concretiza en un pensar que

“constituye antes que toda una situación óptica cristalizada en una afirmación ética. A esto apunta el *algo* de que hablábamos, o sea lo semántico que predomina sobre la técnica, el cómo hacer.”¹⁴⁸;

es decir, lo que está en juego no es una epistemología para fundar una ética, al más puro estilo kantiano, sino todo lo contrario; para Kusch es desde la concreción de la ética donde se funda la posibilidad de apertura del conocimiento; en segundo lugar, si cupiera hablar de una epistemología en el pensamiento kuscheano, sería necesario recurrir a la categoría de “pensar” desde un punto de vista hermenéutico, es decir, desde la construcción interpretativa de la relación entre representación/mundo, y no desde un sujeto/objeto tal y como se nos plantean los análisis científicos.

Desde esta perspectiva, lo que se instala como relevante es la comprensión del sentido (experiencia de sentido) como un acontecimiento anterior al conocimiento objetivo del sujeto; en otras palabras, la comprensión del sentido no es una consecuencia de la razón, sino la base de la misma razón, o si se quiere, la comprensión hermenéutica del sentido, no está planteada «en el sentido de una metodología, sino en el de una teoría de la experiencia real que es el pensar.»¹⁴⁹, al modo como lo subraya Gadamer. Finalmente, señalar que Kusch

147 Ibid. Pág. 141.

148 Op. Cit. GHA. Pág. 10.

149 Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I*. Ediciones Sígueme. Salamanca. España. 1999. Pág. 19.

“termina siendo una filosofía folklórica”, pienso que es un problema de apreciación en torno a la temática —sobre una “filosofía de la religión”— en que se describe fragmentariamente el pensamiento kuscheano por parte de Solari, más ello no condice con la preocupación que el pensador argentino establece en los lineamientos de su obra. La interpretación que Kusch realiza de la cultura, no es un problema religioso (no es un problema de carácter ni orgánico ni constitucional), sino más bien intercultural, o mejor, de la construcción de una “racionalidad” (pensar) desde la cual comprendemos nuestra situación existencial con vista a un diálogo intercultural:

“En este sentido se diría que todo diálogo participa de la problemática de una interculturalidad, ya que lo que se dice de un lado y de otro se enreda con residuos culturales.”¹⁵⁰,

pensar en “residuos culturales”, no significa instalar un regionalismo o folklorismo, sino en un ‘histórico hacerse cargo’. Lo que está en juego entonces, es la apropiación del pasado, no como un folklorismo o una taxonomía o una cultura museística o intelectualista (la forma turística de pensar la cultura y la historia), sino más bien, es pensar la “tensión interna” que nos permite situarnos ante el pasado como “algo” que nos es propio, nos constituye y nos arroja hacia el futuro; es encarar un pensar rememorante¹⁵¹.

Sobre la base de este ‘pensar rememorante’ es donde se nos instala una renovación de lo que se entiende como ‘antropología filosófica’:

“una antropología estudiada del silencio lleno del discurso popular, basada en la ausencia del saber de lo que es el hombre, o, mejor dicho se ubica al margen de la preocupación de una definición del hombre; [pero que] en todo caso toma en cuenta la penosa operación con que el pueblo de América afirma su humanidad.”¹⁵²

Desde este punto de vista, ya no hablamos de la constitución de un saber científico sobre ‘El Hombre’, sino por el contrario, más que un saber, es una “a-puesta” reflexiva y que por tal surge de la incertidumbre y el miedo de encontrar un camino a la potencialidad del pensamiento.

150 Op. Cit. EAFA. Pág. 252.

151 Véase a Agustín Domingo Moratalla en la introducción al texto de Hans-George Gadamer **El problema de la conciencia histórica**. Págs. 9-37. 2ª reimpresión. Editorial TECNOS (Grupo Anaya, S.A.) Madrid. España. 2003.

152 Op. Cit. EAFA. Págs. 246-247. El paréntesis es nuestro.

“Operatividad” cultural

Como lo señalábamos anteriormente, para Kusch, la idea de cultura ha persistido en una interpretación analítica, que se esfuerza por

“determinar la funcionalidad estructural de una cultura [que] termina no sólo imponiendo categorías y conceptos muchas veces impropios, sino una idea “mecánica” y “vacía” del “todo” cultural, cuya “unidad” es meramente la sumatoria de sus “partes”.¹⁵³

En este sentido, no podemos entenderla como un cuerpo, ni como querían comprenderlo las filosofías mecanicistas (el todo es la suma de las partes), así también como las organicistas (el todo es más que la suma de sus partes):

“Cultura —dirá Kusch— no es sólo el acervo espiritual que el grupo brinda a cada uno y que es aportado por la tradición, sino además es el baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia. Cultura implica una defensa existencial frente a lo nuevo, porque si careciera uno de ella no tendría elementos para hacer frente a una novedad incomprensible.”¹⁵⁴

En otras palabras, no es sólo un acervo de la tradición, sino que también es una “actitud” (existencial) abierta al diálogo intercultural, puesto que es dentro de este diálogo donde cada sujeto encontrará el “modo” en que se “sitúa” existencialmente,

“de tal modo que pudiera llenarse con elementos no tradicionales, incluso con referencias simbólicas halladas en el momento, que hacen a una diferenciación frente al interlocutor, y que adquieren en el momento del diálogo el valor de pautas culturales con las cuales uno se define frente a él.”¹⁵⁵

En este sentido

“Cultura no es una entidad estática u objetiva, (...) sino que es algo disponible, y que existe únicamente en cuanto un sujeto lo utiliza.”¹⁵⁶

153 Op. Cit. Gustavo González. 19. Los paréntesis cuadrados son nuestros.

154 Op. Cit. EAFA. Pág. 252.

155 Ibid. Pág. 252.

156 Op. Cit. GHA. Pág. 183.

Por ello es que cultura significa para Kusch, una decisión existencial (comunitaria), puesto que involucra la vida misma, en tanto que es dentro y desde ella que el sujeto logra constituirse significativamente:

“Cultura supone entonces un suelo en el que obligadamente se *habita*. Y habitar un lugar significa que no se puede ser indiferente ante lo que ocurre allí.”¹⁵⁷

Según esto,

“la consistencia de mi vida no radica sólo en la parte de mi entidad que emerge del suelo, y que se interna en la “universal”, sino necesariamente también en lo que está sumergido en el suelo. Uno es el *ser* de mi consistencia, y el otro el *estar* en ella.”¹⁵⁸;

el problema cultural consiste entonces en conciliar ambos aspectos.

Mas con todo, si una cultura es una actitud que se expresa desde una decisión por parte de un sujeto, ¿cuál es el sostén de esta actitud (ética)?, o bien ¿cuáles son los pedestales que elevan la decisión de un sujeto, para que ésta se constituya como “algo propio”?

En todo acontecer cultural (un gesto, un insulto, escribir un libro, escoger un presidente, un saludo, etc.), “está la decisión cultural, por la cual la cultura se constituye”¹⁵⁹, una decisión que funda una ética y una política de vida que resuelve la ambigüedad en la que se encuentra el sujeto que hoy en día convive en nuestras calles.

La expresión “decisión cultural” que Kusch plantea, no es una que se pueda adjetivar disciplinariamente (filosófica, sociológica, antropológica, etc.), puesto que la decisión, no es exclusiva de la compartimentación acumulativa de un grupo de conocimientos o de un sector social determinado, sino muy por el contrario, es una “actitud” de todo sujeto que conforma parte de una cultura,

“Por este motivo en todo grupo hay cultura, incluso en la villa marginada. Todo lo gestual mantiene una coherencia que hace a la cultura del grupo. A su vez la cultura le sirve al grupo para diferenciarse del resto, encierra la voluntad de ser del grupo, o sea *es el factor primordial de una propuesta de liberación.*”¹⁶⁰

157 Ibid. Pág. 171.

158 Ídem.

159 Ibid. Pág. 183

160 Ibid. Págs. 183-184 [La cursiva es nuestra].

En otras palabras, la decisión cultural es una actitud (ética) que reviste una interpretación existencial de la realidad por parte de un sujeto que se constituye ‘en’ y ‘desde’ ella.

Asimismo, ésta participa de un principio de liberación que se formula desde el momento deontológico o el deber ético-crítico (Dussel)¹⁶¹ que interviene “creativamente en el progreso *cualitativo* de la historia.”¹⁶² En este sentido, la decisión, ya no es sólo cultural, sino que también es política-histórica, puesto que dentro de sí participa la *re-sponsabilidad* (“ponerse de la parte”) de un sujeto arraigado a una cultura que se expresa histórica, política y éticamente en la comunidad que convive, pero que, sin embargo, pervive en la negación y en la exclusión social.

En este sentido, interesante es pensar que el término “decisión cultural” se expresa a nivel ético-político. En toda investigación de campo que realiza Kusch, más sus trabajos escritos, observamos que su obra expresa el reconocimiento de la voz del Otro (indígena, sujeto popular, el “ciudadano”) con el cual dialoga interculturalmente como categoría ética fundante y que al mismo tiempo, este diálogo intercultural constante, lleva al encuentro con un sujeto que no se expresa en una moralidad universalizante, es decir, en palabras de Reyes Mate en “un no-sujeto principio de la universalidad. (...) [donde] La no-subjetividad o *pobreza* define la condición humana.”¹⁶³ Continúa Reyes Mate:

“Que esta ética intersubjetiva sea política se entiende desde el momento en que la víctima, el que padece injusticia, no permite con su sola existencia que nadie considere sujeto moral por la mera abstracción de esa situación de injusticia. El ser moral conlleva necesariamente un enfrentamiento material con la situación de injusticia.”¹⁶⁴

El trabajo de campo que realiza Kusch, nos muestra una comunidad que incluye la discursividad y el pensamiento indígena y popular, desde los cuales

161 Para Dussel “El principio obliga a cumplir por deber el criterio ya definido; es decir, es obligatorio para todo ser humano, aunque frecuente sólo asuman esta re-sponsabilidad los participantes de la comunidad crítica de las víctimas, transformar por reconstrucción negativa (y una nueva construcción positiva) las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad, que producen la negatividad de la víctima.” (Op. Cit. **Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión**. Pág. 559) Para el pensador argentino, es necesario transformar las causas de la victimización para que «sea “posible” el desarrollo de la vida humana (en la reproducción de la vida de las víctimas) y de la discursividad humana (en la participación simétrica de las víctimas).» (Ibid. Pág. 558)

162 Ibid. Pág. 559.

163 Reyes Mate. **La razón de los vencidos**. Editorial Anthropos. Barcelona. España. 1991. Pág. 20.

164 Ibid. Pág. 19.

interpreta la realidad. Es una comunidad que incluye (desde el punto de vista occidental o de la cultura dominante) a los fracasados y a los vencidos, una comunidad que tiene en cuenta el sufrimiento que padece el sujeto diariamente (discriminación, negación, exclusión, etc.). En este sentido la ética (aquella actitud que hace a la decisión re-sponsable) sólo puede comprenderse a nivel político, “porque sólo se puede tomar en serio al desigual cuando se cuestiona al otro que causa la desigualdad.”¹⁶⁵

“Se ha dicho que el nuevo nombre de la cultura es *política*. Lo que así se quiere dar a entender es la necesidad de superar un tipo de cultura víctima de la despolitización y de la desubjetivización. La nueva cultura política, para que sea tal, tiene que ser consciente de los límites de la cultura dominante.”¹⁶⁶

Ahora bien, para Kusch, la decisión cultural tiene sus límites.

“Uno inferior, que sería el suelo o el habitat, y el otro superior, o sea el horizonte simbólico. Entre ambos límites el sujeto cultural logra su totalización en tanto integra con su decisión a los mismos. (...) Cada cultura tiene su sujeto, y uno mismo se torna sujeto de esa cultura en tanto utiliza el gesto. Aunque se trate de uno mismo, siempre hay un solo sujeto y una sola cultura.”¹⁶⁷

El carácter un tanto hermético de esta posición, ha llevado a pensar que la idea de cultura de Kusch es cerrada o circular. Es factible comprenderla de esta manera si atendemos a una idea de cultura sin sujeto, puesto que comprendemos la cultura como una abstracción que sólo es capaz de poder constituirse desde sí misma; es decir, una cultura entendida de manera conceptual. Desde mi punto de vista, la idea de cultura de Kusch aún está en vísperas de llevarla a una decisión, decisión que sólo puede acceder a ella aquel sujeto que determina su existencia desde la re-sponsabilidad que le compete en su entorno socio-cultural. Es decir, la idea de cultura no puede fragmentarse en un sujeto distinto de ella, ni mucho menos una historia escindida. Tanto cultura como sujeto constituyen parte de un todo que denominamos Latinoamérica, un continente con una historia todavía por descubrirse, y que en este “gesto” de posibilidad cobra vigor y vigencia la decisión. Un gesto que habla de la inclusión social, cultural, histórica y vital de todos los sujetos que comparten un mismo “suelo”. Desde este punto de vista, la cultura es “un molde simbólico para la

165 Ibid. Pág. 21.

166 Ibid. Págs. 25-26.

167 Op. Cit. GHA. Pág. 184.

instalación de una vida.”¹⁶⁸, el ‘continente’ que soporta una mitad de nosotros mismos, en tanto que somos sujetos y en tanto que somos culturales.

Comprender a la cultura como símbolo en este sentido adquiere una función creadora y sostenedora (*germinal* y *seminal* diría Kusch), es decir, ya no cumple la mera función de sustantivo (nombre), sino que se transfigura en verbalización (simbolizar), puesto que hace referencia a la

“acción mediante la cual se “lanzan a la vez” (*sym-bállein*) dos fragmentos de una moneda o medalla dividida que estipulan, a modo de contraseña, una alianza.”¹⁶⁹

De este modo,

“Uno de esos fragmentos se puede considerar “disponible” (el fragmento que se posee). El otro, en cambio, se halla “en otra parte”. El acontecimiento sim-bálico constituye un complejo proceso o curso en el marco del cual puede tener lugar el encaje y la coincidencia de ambas partes. Una de ellas, la que se posee, puede considerarse la parte “simbolizante” del símbolo. La otra, la que no se dispone, constituye esa otra mitad sin la cual la primera carece de horizonte de sentido: es aquella a la cual remite la primera para obtener significación (lo que desde la parte simbolizante constituye lo que ésta simboliza: lo simbolizado en ella).”¹⁷⁰

El drama que nos presenta Kusch, al mismo tiempo que Trías, frente a la cultura por un lado, y al símbolo por otro, es que ambos términos se orientan en dirección hacia la unificación (unidad), donde “ambos se arrojan”, se “lanzan” para “asistirse” mutuamente y con ello, depositarse en la conjunción (Trías) de una totalidad (Kusch) que brinda los anclajes del sujeto cultural, y por tal del sujeto del filosofar.

Al situar a la cultura desde un soporte simbólico, lo que realiza Kusch, es abrir el espectro cultural, es decir, no supeditarlos exclusivamente al puro “sujeto”, como lo realiza la cultura occidental, que avanza así desde el individualismo hasta la exclusión, puesto que se expresa concretamente desde una cultura que no lo “contiene”, que se ha “vertido” en la vida de este sujeto, la cual imita y reproduce para lograr arraigarse (identificarse) existencialmente. Así lo que su búsqueda domina es aprehender una identidad que no se expresa a nivel de

168 Op. Cit. EAFA. Pág. 257.

169 Eugenio Trías. *La edad del espíritu*. Ediciones Destino, S.A. Barcelona. España. 1994. Pág. 19.

170 Ídem.

“suelo cultural”, sino a partir de un “territorio ideologizado”, es decir, una participación cultural (geopolítica) aventurada a una racionalidad que se *ex-pone* (situarse fuera de) a la comprensión de la realidad sin un centro (ético-anropológico) que la unifique desde una dimensión interpersonal e intercultural, por ello, es que su acción se encuentra dirigida hacia una visión utilitarista y material de la cultura, acaparada por la autoridad de la razón instrumental.

Por su parte, al comprender a la cultura como aquella que se “lanza” a ser parte del sujeto y se expresa a nivel de símbolos (Kusch), es decir, desde gestos que buscan la “integración” del sujeto para con su cultura. En este sentido, tanto el sujeto que imita la cultura occidental, como aquel que intenta recuperar la dimensión ética de la cultura popular se encuentran en igualdad de decisiones, salvo con la diferencia que en la primera, la decisión cultural se esboza primero a nivel ético (como re-sponsabilidad humana), mientras que la segunda asume su decisión a nivel político (como dominación cultural, institucionalidad); de este modo, el primero se expresa desde la afirmación de la negación (reconocimiento del otro como sujeto, abriendo paso a una ética de la re-sponsabilidad); por ello es que

“la cultura se desplaza en un ámbito de cualidades y no de cantidades. Además, no se detiene en las cosas, sino en ritos. Es sobre todo funcional, recién después institucional.”¹⁷¹

En este sentido afirmará Kusch más adelante:

“la cultura tomada en toda su profundidad hace notar que de nada valen los utensilios, sino que yo soy el responsable de la cultura. Es otro aspecto del sentido revolucionario de la cultura.”¹⁷²

Es desde el aspecto revolucionario que posee la cultura (transformativo), desde donde podemos comprender que lo “americano” es

“simplemente la consecuencia de una profunda decisión por lo americano entendido como un despiadado aquí y ahora y, por ende, como un enfrentamiento absoluto consigo mismo. La cultura americana es ante todo un modo: el modo de sacrificarse por América.”¹⁷³;

171 Op. Cit. GHA. Pág. 100.

172 Ibid. Pág. 103.

173 Ibid. Pág. 105.

en otras palabras, el “modo de situarse” que posee el sujeto cultural en América Latina es desde la actitud de ‘sacrificio’, “Porque ahí se dan dos caminos: o la autoeliminación (...) o asumir toda la decisión cultural.”¹⁷⁴ Asumir la decisión cultural, nos lleva a una tercera dimensión de cultura, que es la figura del gestor cultural, y es esta tercera dimensión que hace de la cultura una totalidad de sentido, puesto que la

“cultura no vale porque la crean los individuos, o porque haya obras, sino porque la absorbe la comunidad, en tanto ésta ve en aquélla una especial significación.”¹⁷⁵

Desde esta perspectiva, primero (funcional) ejerce una fuerza de sentido (geocultura), de valor para el que participa de una cultura, para después transformarse en una significación comunitaria.

Desde este punto de vista,

“la búsqueda del sentido de América se frustra si lo pedimos a partir de una actitud científica. Esta pide un logos único a través de los diversos estratos de América. Pero el encuentro de un logos, de un sentido único, de una razón detrás de los hechos, depende primordialmente de que el hombre, que lo busque, posea una estructura interna. La búsqueda de un sentido implica el sentimiento, la posesión íntima o sea la existencia de un logos en el sujeto. Si esto no se da, la realidad no es susceptible de ciencia. Y es que la actitud científica se desenvuelve dentro de un círculo vicioso, por cuanto encuentra un logos que previamente había sido proyectado desde la intimidad del sujeto. La ciencia es posible en cuanto el sujeto lo pone todo de su parte. (...) el planteo del problema científico que consiste en considerar un sujeto que conoce y un objeto que es conocido debería reducirse primordialmente a un análisis de la autenticidad del sujeto. *Y es que América es un problema de sujeto o sea en primer lugar un problema ético, de autenticidad y recién en segundo lugar una revisión de los objetos hasta ahora estudiados.*”¹⁷⁶

De ahí la importancia simbólica de la cultura para Kusch, puesto que es el símbolo el que constituye la experiencia cultural de un sujeto que habita decididamente en su cultura. Esto es, un sujeto que asume la re-sponsabilidad de velar por su comunidad y por su historia cultural. Por tanto, la dualidad que se presenta en América Latina, podemos comprenderla en un ‘desde dónde’

174 Ibid. Pág. 108.

175 Ibid. Pág. 173.

176 Ibid. Pág. 108-109. La cursiva es nuestra.

(modo de situarse) el sujeto decide, y en el caso de la filosofía, ‘desde dónde’ decide su sujeto del filosofar.

Suelo y horizonte simbólico

Según lo anterior, la cultura adquiere la forma simbólica, puesto que en su interior presupone una escisión:

“En principio se hallan desencajadas en él [símbolo] la forma simbolizante, o aspecto manifiesto y manifestativo del símbolo (dada a la visión, a percepción, a audición) [gestos, lenguaje, ademanes, señas, saludos, etc.] y aquello simbolizado en el símbolo que constituye su horizonte de sentido.”¹⁷⁷

Siguiendo a Trías

“no se disponen de las claves que permitan debidamente orientar en relación a lo que significan. Hay, pues, una originaria escisión, o partición, a modo de premisa de todo drama simbólico.”¹⁷⁸,

desde este punto de vista es que Kusch observa (como una propuesta metodológica) que para comenzar a comprender lo propio de América Latina, y desde este “aquí”, tomar la decisión desde un “ahora” reflexionar al sujeto del filosofar, es un trabajo primero fenomenológico, como una manera de intentar (tantear) dar cuenta de los fenómenos culturales, y una vez realizado tal trabajo (propedéutico), se debe realizar una hermenéutica filosófica, donde se expongan aquéllas “claves” que Trías menciona, desde las cuales poder orientar el trabajo de significación al interior de una cultura y de un pensamiento filosófico. Así, la cultura albergaría a dos mitades escindidas entre sí, mitades que se vivencian en la lectura sentida de América Profunda, el cual surge:

“de la firme convicción sobre la continuidad del pasado americano en el presente, aun cuando éste se halle poblado por nuestros buenos inmigrantes. También ellos tienen parte en esta continuidad. (...) quería hacerlo al modo antiguo, sondeando en el hombre mismo sus vivencias inconfesadas, a fin de encontrar en los rincones oscuros del alma la confirmación mucho mayor de lo que creíamos.”¹⁷⁹

177 Op. Cit. Eugenio Trías. Pág. 23. Los paréntesis cuadrados son nuestros.

178 Ibid. Pág. 23.

179 Rodolfo Kusch. *América Profunda* en Obras Completas. Vol. II, Editorial Fundación Ross. Argentina. 2000. Pág. 3. (En adelante AP)

Una realidad que se “lanza” hacia dos historias conviviendo entre un tiempo presente y un tiempo pasado. Un tiempo y una historia compuesta por una “cultura híbrida” —en el decir de Nestor García Canclini—, es decir, una mitad cultural que se expresa en la “asimilación de los objetos por el utensilio”¹⁸⁰, que hace de la historia y de la cultura un “objeto geopolítico”, puesto que sólo relata el

“acontecer puramente humano ocurrido en los últimos cuatrocientos años europeos, y es la de los que quieren ser alguien. (...) [Es la historia que] surge de la complicación adquirida por el hombre detrás del utensilio grande, que es, ante todo, la ciudad, y que data de las primeras ciudades griegas hasta ahora”¹⁸¹

Continúa Kusch:

“Ella surge cuando el hombre se siente amparado por su utensilio y, en cierta manera, cuando éste se interpone entre el mundo y el hombre. Para ser más gráficos, podemos decir que la historia es la andanza del hombre agazapado detrás del utensilio. (...) por eso la historia puede ser trazada incluso por un grupo social desarraigado, porque es el relato del hombre que está solo, sin dios y sin mundo. En este sentido, la historia, en su sentido puro y ortodoxo —y en esto entra al ideal de todo historiador— apunta también al patio de los objetos, como si quisiera ver al hombre como un objeto entre otros, el más importante de todos los creados por él. (...) la historia así entendida nunca puede darse más allá del patio de los objetos, porque más allá está la ira de dios, la anticiudad, o sea, la negación de la historia.»¹⁸²

Es la ‘pequeña historia’ —en el decir de Kusch— la que nos dirige su relato a reflexionar que los ‘estados de excepción’ son la gran norma (Benjamin). Es decir, una historia que narra que la ‘*expansión y el poderío del hombre son episodios menores*’.

Nuevamente nos encontramos con la dualidad de perspectivas, donde por un lado, se observa una historia desde la *passionis* que el sufrimiento e-voca, es decir, desde un arraigo profundamente ético, tal que no puede comprenderse la existencia humana sin un suelo ético-cultural cargado de una *razón anamnética* que encarne un ‘modo de situarse’ en la realidad (lejos de ser una perspectiva sustentada en el dolor, la razón anamnética habla más bien de una ética de la re-sponsabilidad —no una culpabilidad— que conlleva un principio-liberación que se sustrae a la manipulación de la realidad, sino que muy por el

180 Ibid. Pág. 151.

181 Ibid. Pág. 153. Los paréntesis cuadrados son nuestros.

182 Ibid. Págs. 151-152.

contrario, su menester es “cargar” —al modo ellacuriano— la historia y el compromiso de la vida negada, pero sin embargo, se resiste a los embates de la indiferencia y la politización de su existencia). Mientras que, por otro lado, observamos una historia entendida como ideología, es decir, una historia instrumentalizada, útil para la politización de los hechos que demarcan la linealidad de una racionalidad que observa en la vida humana un objeto susceptible de manipulación y transformación sobre la base de intereses particulares. En otras palabras, una historia que tiende a la ‘perpetuación’ de una política ideológica de la memoria, es decir, la utilización de la memoria (historia) como un objeto político-instrumental.

Esto es a lo que se ha llamado el “costo de la historia” que, tras todo desarrollo o progreso social, cultural y por lo tanto histórico, arrastra la victimización, la muerte, la tortura, el agravio, la humillación, hasta llegar a una circunstancia histórica como lo que encarna el campo de exterminio de Auschwitz. Elie Wiesel escribe en uno de sus primeros ensayos que “En Auschwitz murió la idea del hombre y el hombre mismo”, en otras palabras, Auschwitz se sitúa en la historia europea como un símbolo, donde tanto la filosofía como la teología no han sido capaces de hacerse cargo de lo ‘impensable’. Johann Baptist Metz se cuestionará:

“¿Dónde está el hombre Auschwitz? (...) ¿Y cómo se puede creer en el hombre o incluso —qué palabra tan grandilocuente— en la Humanidad, cuando se ha vivido en Auschwitz lo que “el hombre” es capaz de hacer? ¿Cómo seguir viviendo entre hombres?”¹⁸³

La apuesta de Metz, para evitar que esto no vuelva a suceder es lo que él denomina una “cultura anamnética”:

“Para retener en la memoria a Auschwitz, a la *Shoah*, y de tal manera que no vuelva a darse entre nosotros, habría que apuntalar nuestro saber consciente mediante lo que yo llamo “cultura anamnética”. ”¹⁸⁴

183 J. B. Metz - E. Wiesel. **Esperar a pesar de todo**. Conversaciones con E. Schuster y R. Boschert-Kimmig. Editorial Trotta, S.A. Madrid. España. 1996. Pág. 36

184 Ibid. Pág. 34.

¿Es posible que desde esta ‘cultura de la memoria’ es desde donde comience el camino de un pensamiento de la liberación, radicalizado en la memoria *passionis*?:

“Cuando hablo de la *memoria passionis* como de la única categoría universalista de la humanidad que nos ha sido dado poseer, no me refiero a una memoria que ayude a autoafirmarse y a afianzar la identidad, sino a una memoria que cuestiona la identidad firme y segura, o sea, una “memoria peligrosa” que más bien “debilita”, que deja brechas abiertas. Una memoria que no se sirve del sufrimiento sobre el prójimo sufriente. Todos los nuevos nacionalismos instrumentalizan la memoria en orden a la autoafirmación, no avivan recuerdos que hagan meditar sobre sufrimientos pasados.”¹⁸⁵

Una memoria que ‘se ha dado’ a lo largo y ancho de una ‘gran historia’ —en palabras de Kusch—, pero que permanece en el lado de ‘la negación de la historia’. Por ello es que —en el decir de Benjamín—:

“No existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie. Y como en sí mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el cual es traspasado de unos a otros.”¹⁸⁶,

por eso “La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla.”¹⁸⁷ Hacerse cargo de la ‘gran historia’, involucra que ella se comprenda como un acontecimiento ético-cultural, y posteriormente como una realidad político-histórica. El pensamiento occidental ‘invierte’ el sentido de tales categorías, observando en la historia una sumatoria de ‘hechos’, que son susceptibles de “utilizarse” políticamente. Así la noción de valor (ética) está supeditada a la interpretación histórica-política de una “élite” que discrimina lo que es conveniente para la perpetuación de una cultura que sustenta sus principios sobre los axiomas de la exclusión y la dominación.

Por otro lado, se encuentra la “otra historia”, esa ‘historia de los vencidos’ —como diría Reyes Mate—, aquella otra

185 Ibid. Pág. 50.

186 Walter Benjamin. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles. Editado conjuntamente por Universidad ARCIS y LOM Ediciones. Santiago, Chile. 2002. Pág. 52. Tesis VII.

187 Ibid. Pág. 53. Tesis VIII.

“gran historia, que palpita detrás de los utensilios hasta ahora y que dura lo que dura la especie, y que simplemente *está* ahí, (...) [es la que] supone la simple sobrevivencia de la especie.”¹⁸⁸,

la ‘especie humana, o mejor, ‘la humanidad’. Es el “residuo” de la historia que pervive en los márgenes de la “élite”, pero que, sin embargo, “presiona” desde “abajo”. Una historia que supone un lugar “que no se puede ser indiferente ante lo que aquí ocurre.”¹⁸⁹, así, es una historia “arraigada” a una cultura, a un “suelo en el que obligadamente se *habita*.”¹⁹⁰ En este sentido, la vida dentro de esta gran historia, no consiste sólo en que conforma parte de mi cultura y por tal, parte de mi consistencia existencial, sino que también mi vida se encuentra “sumergida” en esta historia que se habita culturalmente.

Si afirmamos que el primero (ser) es condición del segundo (estar), comprendemos que la cultura y la historia es un constructo ideal que superpone toda existencia al principio de universalización, de otra forma, la cultura es una expresión (objetiva, óptica) de la historia universal en la cual el hombre se hace presente. Desde este punto de vista Reyes Mate nos dirá que

“Si la universalidad de la historia va unida a la trascendencia del presente, lo menos que se puede decir es que la modernidad, la filosofía moderna de la historia, es una ontología del presente, incapaz por tanto de trascenderse.”¹⁹¹,

en este sentido, no existe un pasado, puesto que el futuro sólo es prolongación de un presente sustentado en un ser (yo) que funda la existencia a partir del “precio de la historia”. “¿Puede haber universalidad sin el pasado que no está presente, es decir, el pasado de los vencidos?”¹⁹², se cuestionará el español:

“Historia, *novum*, universalidad, futuro, todo eso sólo puede existir si se toma en serio el pasado ausente: *tomarse en serio* significa cuestionar el presente construido sobre sus cadáveres. Y, por tanto, imaginar un futuro que no sea prolongación de un presente. Para eso hace falta quebrar el presente. Y eso no es asunto de utopías, sino de memoria.”¹⁹³

188 Ibid. Pág. 153. Los paréntesis son nuestros.

189 Op. Cit. GHA. Pág. 171.

190 Ibid. Pág. 171.

191 Op. Cit. **La razón de los vencidos**. Pág. 23.

192 Ibid. Pág. 23

193 Ídem.

En otras palabras, lo que plantea Reyes Mate es “sumergirse” en el pasado, para hacer de la historia una “experiencia total”; y es en este sentido que Kusch apunta el término de suelo, como arraigo y como fundamento. El primero se da a nivel cultural, mientras que el segundo se da a nivel histórico (memoria).

‘Detrás de toda cultura está siempre el suelo’,

“que no es ni cosa, ni se toca, pero que pesa, es la única respuesta cuando uno se hace la pregunta por la cultura. Él simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener. Es por eso que uno pertenece a una cultura y recurre a ella en los momentos más críticos para arraigarse y sentir que está con una parte de su ser prendido al suelo. Uno piensa entonces qué sentido tiene toda esa pretendida universalidad enunciada por los que no entienden el problema. No hay otra universalidad que esta condición de estar caído en el suelo.”¹⁹⁴

Desde este punto de vista, la decisión a la cual apela Kusch será siempre cultural, y en segundo lugar, histórica; puesto que es a nivel cultural “desde dónde” se sustrae un nuevo principio de universalidad, y por tal desde ahí, se comprenderá una nueva historia. De aquí que “El problema cultural propiamente dicho consistirá en conciliar los dos aspectos, encontrar el símbolo que reúna los opuestos.”¹⁹⁵

Sin embargo, no basta un “suelo” (desde dónde) para comprender la vida en América Latina, es necesario también, arrojarnos a la búsqueda de un “hacia dónde” dirigir nuestros esfuerzos. Y este ‘hacia dónde’, en el cual Kusch observa el límite superior que configura el “modo” en que se instala una comunidad en su suelo y lo habita. Así

“El horizonte simbólico de un pueblo es aquello que opera por detrás de todo acontecimiento o hecho cultural imprimiéndole un sentido que lo refiere a una totalidad”¹⁹⁶,

es decir, el ‘horizonte simbólico’ “*sirve de orientación a toda “decisión”*”¹⁹⁷. Es lo que podría denominarse como el “proyecto histórico” de una cultura, por ello

194 Op. Cit. GHA. Pág. 110.

195 Ibid. Pág. 172.

196 Op. Cit. González Gázquez. Pág. 34.

197 Ibid. Pág. 34.

“tiene un valor “paradigmático”, en tanto reúne las aspiraciones y valores compartidos por una comunidad, y a la vez “organiza” una totalidad o “mundo” desde el cual un grupo madura su “pensamiento” y habita un suelo.”¹⁹⁸

En otras palabras, es la “actualización” de un presente que posibilita (facilita) un proyecto hacia un futuro. En este sentido, tal como apunta acertadamente González Gásquez: “la posibilidad de habitar un mundo y existir comunitariamente está contenida en el horizonte simbólico.”¹⁹⁹ Desde este punto de vista, horizonte simbólico se sitúa como una “estrategia” no sólo a nivel cultural, existencial o histórica, sino que también, y por sobre todo, a nivel político.

Kusch lo expondrá del siguiente modo:

“La vida es proyección que me alienta a enfrentar un futuro, en cierto modo es adivinar el futuro. Y no vería concretado el futuro si no hubiera un horizonte de símbolos que facilitan mi proyecto. La cultura cumple entonces con la función existencial de concretar mis proyectos, me hace ver el horizonte donde instala mi existencia. Con ese horizonte simbólico concreto creo un mundo habitual, sin el cual no podría sostener mi existencia. (...) Cultura se concreta entonces al universo simbólico en que habito. Pero este mismo universo tiene que estar jerarquizado e institucionalizado. Las instituciones sirven para mantener los modelos que mi cultura requiere. La iglesia, el estado, la enseñanza, son los que administran los modelos estables. A su vez, estos modelos tienen que ser sentidos como propios, generados por la propia cultura.”²⁰⁰

Comprender al horizonte simbólico desde un punto de vista político, supone tomar como fundamento (suelo) el carácter simbólico de ‘pueblo’. En este sentido, comprender el concepto de pueblo a nivel simbólico, nos obliga a dimensionar que dentro de él subyace una doble vertiente, que incluso el mismo Kusch no dudará en mencionar:

“La opción por el pueblo como raíz ya está dada y somos todos, incluso nosotros, los vehículos políticos de la liberación. Mejor dicho, no cabe siquiera el concepto de liberación. Ésta supone una elección óptica, una liberación de algo que está definida como opresión y, además, se vincula a un objeto que se llama cultura popular.”²⁰¹

198 Ibid. Pág. 35

199 Ibid. Pág. 35

200 Op. Cit. GHA. Pág. 180.

201 Ibid. Pág. 228.

En otras palabras, cuando anteponemos al término pueblo un significado que atiende a una categoría ideológica-política, es decir, como al “objeto” en el cual “vierto” mis intereses en función de una idea, como la idea de “liberación”; lo que se realiza es una reducción de un criterio abierto (como nos lo entrega el símbolo) a una estructura cerrada, hermética, desde la cual sólo se “da” su puro sentido ‘utilitarista’, es decir, se convierte al “pueblo” en una categoría estructural sometida a criterios desde la lógica de la dominación. Por el contrario, dirá Kusch, toda decisión por el pueblo, ob-liga a un “sacrificio”, puesto que no puede comprenderse otra realidad histórica, política o cultural que la de “estar” dirigidos a un ‘acontecer’ que ‘posibilite’ una ética, puesto que es imposible comprender el ‘sacrificio’ sin un suelo y un horizonte simbólico que oriente sus esfuerzos hacia una ética.

Por ello es que

“si nosotros asumimos la decisión cultural liberamos [al] pueblo a costa de nuestro sometimiento a él. Cumplimos al fin con la presión del pueblo americano. Es la única misión que nos cabe para recobrar la autenticidad.”²⁰²

Pueblo, así entendido, no será comprendido como una cosa, un objeto de mi racionalización interesada, sino como una realidad desde donde acontece la posibilidad de una justicia, tanto a nivel político, histórico y cultural, en tanto que

“asumiendo nuestra decisión cultural siempre estaremos en el centro y nunca en la periferia. La elección de la autenticidad ya es el dentro y todo lo otro será la periferia, incluso Occidente, y lograr esto es la cuestión, aun cuando esto se contradiga con el nivel ontológico.”²⁰³

En otras palabras, la categoría de pueblo, sólo será comprensible auténticamente cuando desde su interior se exponga claramente el ser y el estar de Latinoamérica. La autenticidad radicará en encontrar lo que encarna el “pueblo”, aquello que concilia entre un ver y un no-ver:

“La fascinación del símbolo —dirá Kusch— radica en esta su doble raíz. El qué del símbolo tiende a conferirle una relativa fijeza, pero ésta es apenas el límite intermediario de la curvatura que se da entre la movilidad y la inmovilidad. Lo primero corresponde al “es”, lo segundo al “estar”. ”²⁰⁴

202 Ibid. Pág. 228-229.

203 Ibid. Pág. 229.

204 Ibid. Pág. 236.

Para ello, no basta quedarse sólo con aquello que el “pueblo” transparenta, sino también con aquello que oculta; y es en este ocultar donde la categoría de pueblo (cultura popular) se nos revela como en un *estar-no-más* dirigido hacia un *estar-siendo*:

“Si examinamos nuestro horizonte simbólico, resalta el predominio del estar-no-más” y un ver el ser como circunstancial. De ahí el necesario horizonte simbólico que ello implica.”²⁰⁵,

es decir, *horizonte simbólico se nos enuncia como una estrategia para vivir*, y desde ahí *emana o emerge* su sentido político:

“Podemos comprender entonces nuestras grandes contradicciones culturales y políticas como una evidente puesta en oposición entre lo que es del qué definible, que apunta a inmovilizarse en el ser absoluto y tradicional, y el “estar” que está dado sin más, que responde al “no más que vivir” y al puro “ahí” prendido a un suelo que se da como inalienable. (...) he aquí nuestra paradoja existencial. Nuestra autenticidad no radica en lo que Occidente considera auténtico, sino en desenvolver la estructura inversa a dicha autenticidad, en la forma de “estar-siendo” como única posibilidad. Se trata de otra forma de esencialización, a partir de un horizonte propio. Sólo el reconocimiento de este último dará nuestra autenticidad.”²⁰⁶

Geocultura

Se han planteado diversas críticas a la perspectiva geocultural. Para Mauricio Langón

“Las preocupaciones que manifiestan esas críticas son —desde la experiencia europea del nazismo— el temor a la reproducción de ideologías que —a nombre del pueblo o la tierra— sacrifican la libertad y la justicia culminando en genocidio y guerra; y —desde la experiencia latinoamericana de opresión, explotación y dictaduras— el temor al irracionalismo, populismos y pasividad. Pero esas críticas reducen la perspectiva geocultural a enfoques que le son extraños: a un determinismo con acento en lo geográfico, a un “ontologismo” que remite al “pueblo” como realidad sustante, a la “cultura” como reiteración de lo mismo, a la “sabiduría popular” como expresión irreflexiva del sustrato cultural. La

205 Ibid. Pág. 237.

206 Ibid. Págs. 238-239.

“sabiduría” derivada de un “determinismo geográfico” sería expresión de una “verdad” que exigiría ser seguida acríticamente, que rechazaría toda otra “verdad” (o saber, o conocimiento); es decir, que sería “verdad absoluta”. Si alguna “identidad” pudiera fundarse en ello sería la “cohesión” dogmática que no deja espacio a la libertad, la crítica y la autocrítica. Por otra parte, rápidamente caería en la inconsecuencia de —pese a la “radical diversidad geográfica de América latina”— pretender fundar una “identidad latinoamericana”. Es decir, culminaría en “espacio vital” pretendiendo “universalizar” su particularismo, o aislarse en sus estrechos límites. (...) [el enfoque geocultural] no es una acentuación de lo geográfico, sino el paso de una perspectiva que visualiza el espacio desde lo político (en el sentido de: desde la contradicción radical amigo/enemigo que configura la política como guerra), a una perspectiva que lo articula con lo cultural (desde la dificultad de comprensión entre culturas diferentes, que subordina la política a la convivencia.).”²⁰⁷

La cultura, entendida por el pensador trasandino, es entonces un ‘molde’ simbólico²⁰⁸ que sirve para la instalación de la vida del ser humano. “Este molde simbólico constituye el así llamado suelo”²⁰⁹, que opera en un ‘redimensionar al hombre’ en una

“relación interhumana vista por dentro, al margen del mundo de las cosas determinables. (...) En el fondo supone la búsqueda de un modo de pensamiento o de lógica, quizá una lógica de la negación.”²¹⁰,

es decir, una lógica que comience a “incluir” categorías que eran negadas de forma a priori. Y es en esta búsqueda de un ‘pensar propio’ que Kusch se percató de la limitación filosófica que en América Latina viene estableciéndose, puesto que la filosofía que se lleva a cabo en nuestro continente nos habla de un ‘absoluto’ que sólo es comprensible desde un suelo (desde una cultura y una historia) ubicado geográficamente en Europa. Sin embargo,

207 Langón, Mauricio. *Tiempo de Filosofar*. Pág. 76. Texto inédito. Los paréntesis cuadrados son nuestros.
208 Por una cuestión metodológica, me remito a la definición que da Ricoeur del símbolo: “El símbolo es un signo en la medida en que, como todo signo, apunta más allá de algo y vale por ese algo. Pero no todo signo es un símbolo. El símbolo encierra en su orientación una doble intencionalidad: tiene, en primer lugar, una intencionalidad primera o literal, que, como toda intencionalidad significativa, supone el triunfo del signo convencional sobre el signo natural. (...) sobre la intencionalidad primera se edifica una intencionalidad segunda que, (...) apunta a una determinada situación del hombre en lo Sagrado.” (Paul Ricoeur. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos sobre Hermenéutica*. F.C.E. Buenos Aires. Argentina. 2008. Pág. 263.)

209 EAFA. Pág. 257.

210 Ibid. Pág. 256.

“ni la geografía, ni la cultura constituyen objetos de la filosofía, a no ser que se haga una “filosofía de” la geografía o de la cultura. Pero de cualquier modo la geografía hace al hábitat, y éste existencialmente al domicilio.”²¹¹

En otras palabras, el pretender pensar filosóficamente nuestra realidad desde categorías que sólo son comprensibles desde un ‘absoluto’ cultural (desde otro suelo cultural)

“conduce a una limitación de lo filosófico en sí, porque se afecta su pretensión de totalidad a causa de la limitación del suelo. Pero en tanto la filosofía asume su papel local restituye el modelo real lo rescata a través de la deformación, o sea descubre el fundamento (...), en el sentido de sostén.”²¹²

Continúa Kusch:

“A la filosofía, al fin de cuentas, sólo le corresponde el eje fundante o esencial en torno al cual tiene un margen de racionalidad, porque si se limita totalmente a lo racionalizable no comprende todo el fenómeno. Pero esto último ocurre siempre con un filosofar académico que, por ser colonial, no comprende un filosofar propio que debe ir de lo deformante hacia lo absoluto.”²¹³: del *estar* al *ser*.

Es decir, la crítica que formula explícitamente Kusch, está dirigida a los vanos intentos de la filosofía por pensar lo propiamente americano cuando toma como base a la cultura occidental como “modelo” (“molde”, “suelo”) de un absoluto, y así “formar” una “idea” filosófica de lo que acontece en América Latina.

El camino que se nos propone, es comenzar a pensar desde lo que se da “a priori” como ‘deformación’, es decir, como lo negado en materia de filosofía:

“Esta supone filosóficamente lo fundante, por una parte, y lo deformante y corrupto, por la otra, respecto a cualquier pretensión de universalidad. O, más bien, es la denuncia de la deformación de una universalidad que pretende ser tal, pero también la posibilidad de una universalidad paradójicamente propia”²¹⁴,

211 Ibid. Pág. 257.

212 Ibid. Pág. 258.

213 Ídem.

214 Ídem.

en este sentido, radica el valor lo que Kusch entenderá por geocultura:

“La geocultura de un pensar filosófico lleva entonces a una estructura no racional, porque se sitúa más allá de la filosofía, donde se produce la fricción entre el así llamado espíritu y el suelo que le sirve de sostén, en su doble faz como deformación, pero también como fundamentación.”²¹⁵

Continúa el pensador argentino:

“La idea de fundamento en la filosofía es, en realidad, un derivado del concepto de suelo, en el sentido de “no caer más”, de estar parado en el suelo, o de estar, como *stare* o estar de pie (*Stehen* en alemán). Y este estar parado es un estar dispuesto ante la circunstancia a fin de poder instalar la existencia. (...) Es el pensamiento pegado al suelo, pero donde se advierte el hilo esencial, entreverado con la circunstancia del estar mismo.”²¹⁶

Es de esta forma que el sujeto latinoamericano “se totaliza con el gesto cultural y efectiviza así su cultura.”²¹⁷

El problema, es que en Latinoamérica “no somos el sujeto de la cultura, sino sólo sujetos pensantes”:

“la situación se da así en filosofía: no obstante ser nosotros los sujetos pensantes, la presión del otro hace que no podamos asumir el sujeto cultural, y por consiguiente no logramos hacer filosofía.”²¹⁸

En otras palabras, como la filosofía retrata el pensamiento cultural de los sujetos, la filosofía en América Latina sólo puede darse desde una otredad que continuamente ha sido negada, pero que sin embargo persistentemente “presiona”:

“Como filosofía es el discurso cultural que encuentra su sujeto, aun cuando seamos sujetos pensantes no logramos hacer filosofía, porque el sujeto es otro, el que nos presiona, que es en suma el verdadero sujeto cultural de Latinoamérica.”²¹⁹

El sujeto cultural se encarna en la figura (símbolo) de pueblo, y es el ‘pueblo’ el que

215 Ídem.

216 Ibid. Págs. 258-259.

217 Op. Cit. GHA. Pág. 184.

218 Ibid. Pág. 184.

219 Ídem. Pág. 184.

“denuncia la liminalidad de nuestro pensamiento. (...) esto ocurre así porque con la presión del otro, que ahora llamamos pueblo, se pone al descubierto que no somos sujetos culturales, y que cuando lo somos es porque asumimos una cultura que no es la nuestra, una cultura por la cual habíamos optado creyendo en su universalidad.”

En este sentido observamos con mayor radicalidad la dualidad cultural, histórica y filosófica que Kusch plantea al analizar la autenticidad de las interpretaciones que realizamos de la realidad latinoamericana, por un lado, una interpretación acomodaticia (en torno a intereses de carácter político, status social o económico) sobre la base de parámetros occidentales, versus, una interpretación negada (popular) que sustenta dentro de sí los esfuerzos de pervivencia manifiestos en la “presión” constante de aquello que se llama pueblo, Otro, impropio, *communitas*, el margen vacío de subjetividad, donde sólo hay un ‘lugar donde se vive’, o mejor, ‘un lugar de convivencia’, desde donde, por ejemplo, el abandono o la *invalidéz*, ya sea como súplica, compromiso, sacrificio, *re-sponsabilidad* (Dussel), *impropiedad* (Espósito), *encargarse* (Ellacuría), ‘*estar-no-más*’ (Kusch), *hospitalidad* (Mèlich); encuentra su relación con la realidad social e histórica en la cual acontece el vivir.

Para el pensador argentino, somos sujetos ‘paradójicamente sin cultura’ (en el sentido de pertenencia, idoneidad), es decir, “Sufrimos, es ese sentido, una disponibilidad cultural”²²⁰, por ello es que podemos adaptarnos a cualquier cultura, puesto que la constitución cultural en Latinoamérica ha sido otra, y debido a esto, “el otro”, se instala en la paradoja del vaciamiento del concepto de cultura, convirtiéndolo en ausencia de algo que aún nos es difícil de determinar; aun así, creo observar que ello no es un problema de la cultura, sino más bien de quien se hace parte de ella, es decir, la ausencia del reconocimiento de un pensamiento situado en la alteridad, lo cual comprendemos desde la radicación de un problema de ‘decisión ética-cultural’. De esta manera, la cultura que rodea la ciudad, es una cultura que ‘desintegra’ la realidad a través de teorías, hace de la política un producto advenedizo que adquiere diversas posiciones de acuerdo a la conveniencia, hace del pensamiento una irreal ‘libertad’, puesto que se sustrae a la labor de imitar una cultura de voluntarismo. “Nos consideramos libres, pero nos damos cuenta de nuestra mutilación, somos sujetos culturalmente truncos, no efectivizados.”²²¹, es decir, *advertimos en nuestra ‘actuación’ cultural la carencia o ausencia de valores propios.*

220 Idem. Pág. 185.

221 Ibid. Pág. 185.

Una cultura entendida así, es hablar de una tal que esgrime una ética en la perpetuidad de aquellos valores que se han establecido como dominantes a lo largo de la historia occidental, y que ha hecho del otro una víctima y una negación.²²²

Desde este punto de vista, el problema de la filosofía no es su objeto, sino del sujeto, sujeto que plantea la necesidad/deseo al *otro*, es decir, una filosofía que no sólo se comprenda desde una cultura, sino que también desde una situación física, concreta, real efectiva. Y es desde este punto de vista que la categoría geocultura viene a responder ante la necesidad/deseo de brindar un soporte de análisis crítico y ético frente a la espacialidad en que habita la *communitas*, de la cual nos habla Espósito.

Para el profesor uruguayo Mauricio Langón

“el “punto de vista geocultural” hace referencia a un contexto firmemente estructurado mediante la intersección de lo geográfico con lo cultural. Fundamentalmente consiste en considerar que todo espacio geográfico —todo “habitat”— está siempre ya “recubierto” por el “pensamiento de grupo”, y que éste está siempre “condicionado por el lugar”. De modo que no cabe hablar de “geografía” y “cultura”, sino de “unidad geocultural”. ”²²³,

en este sentido, nos agrega el profesor uruguayo:

“La perspectiva geocultural permite entonces, pensar de manera endógena y autónoma el des-arrollo de cada comunidad. Permite pensar la liberación como liberación de cada sujeto cultural. Exige generar las condiciones para que cada comunidad geocultural, pueda vivir su propia vida plenamente. E implica también remover lo que la arrolla, lo que constriñe su vida, es decir, las estructuras de dominación. Desde ahí es posible generar condiciones de convivencia y diálogo, no basadas en la guerra.»²²⁴

222 De una manera u otra, la “Decadencia de Occidente” de la cual hablaba Spengler a principios de siglo pasado, entre nosotros, adquiere una fuerza inusitada y verosímil.

223 Mauricio Langón. “Una perspectiva geocultural para la convivencia”. En **Estudios Interculturales, Hermenéutica y Sujetos Históricos**. Editores Ricardo salas Astráin - David Álvarez V. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez. Santiago de Chile. Chile. 2006. Pág. 93.

224 Ídem.

La perspectiva geocultural, según Langón

“no atiende principalmente a las decisiones de los poderosos, sino a la vida cotidiana de la gente; considera la realidad y los contenidos de las diversas culturas que orientan el sentido de esas vidas; no parte de sujetos acabados, definidos en contraposición a otros, sino que parte de sujetos convivientes en constitución, procurando construir, desde los conflictos, modos de convivencia más amplios y más plenos; no necesita enemigos porque su cohesión es interna y supone la convivencia en la diversidad; su identidad y cohesión no se fundan en decidir enemigos [al modo como se ejerce desde una perspectiva geopolítica], sino en reconocer diferentes.”²²⁵

Desde este criterio, es fundamental pensar el “desde dónde” se constituye la reflexión filosófica: por un lado, puede “emerger” de una cultura (occidental) que se ha instalado y apropiado de un lugar (Latinoamérica), o bien, por otro, puede “sumergirse” en una cultura (popular, indígena, campesina) que ha habitado (la tierra, el suelo). El giro hermenéutico (si se me permite hablar de ello) que deslinda la categoría geocultura, es uno tal que permite pensar la liberación como liberación de un sujeto cultural, y genera las condiciones de dialogo; en contraposición a la perspectiva geopolítica que observamos en el ámbito de la cultura occidental. En otras palabras, el pensar filosófico exige una carga ética-cultural desde la cual se constituye una perspectiva política-histórica. En este sentido, el lugar en que habita el sujeto cultural, sólo puede ser comprendido como símbolo existencial desde el cual se “da” su vida, como al mismo tiempo “pone”, “ubica”, “sitúa” su pensar.

En este sentido es interesante plantear que la perspectiva cultural-occidental persigue un propósito sin lugar a dudas político, situando un pensamiento filosófico desde un sustrato geopolítico; mientras por otro lado, pensar geocultural renueva los principios de una ética de la liberación —al modo como lo plantea Dussel. Langón aclarará las diferencias entre una perspectiva geocultural y una geopolítica:

“En la perspectiva geopolítica se parte de actores definidos por factores presuntamente “naturales” (como el territorio), que pueden implicar originarias decisiones políticas, reales o míticas. Estos actores aparecen como ya constituidos (Estados, Bloques, Imperios, etc.). Lo espacial se estructura según ordenadores políticos en base a pares de opuestos (nosotros/ellos, amigo/enemigo,

225 Ibid. Págs. 96-97. Los paréntesis son nuestros.

Imperio/Nación, centro/periferia, Este/Oeste, civilización/barbarie, etc.). Lo geográfico queda politizado como marco de referencia amplio para la decisión política de aquellos sectores, cuya praxis se inscribe en racionalidades técnicas y estratégicas, a las que está inexorablemente ligada la perspectiva geopolítica. La cuestión del sujeto no puede ser problematizada sin provocar “desorden” del mundo, porque el tipo de racionalidad implicada exige actores cohesionados y opuestos. (...) Adviértase también que esta perspectiva oculta la decisión política fundante del sujeto en cuestión y que —por tanto— no puede haber sido tomada por él mismo que queda así reducido, de entrada, a objeto de conocimiento científico, de creación “divina” o de decisión de líder.”²²⁶

Continuará el pensador uruguayo,

“El punto de vista geocultural remite a sujetos culturales siempre en constitución, definidos y redefinidos en sus decisiones prácticas desde un núcleo geocultural [debiera agregar ético] y existencial. Sus “ordenadores seminales” dan sentido a la existencia y orientan la acción en términos de éticos, pero no técnicos o estratégicos. (...) el sujeto no pierde nunca su papel protagónico; el creador es “gestor cultural”; el pensador es “intelectual orgánico” de esa comunidad; la propia ciencia “no es algo autónomo” sino “un tipo de gestión cultural”. ”²²⁷

Dicha gestión cultural no está estructurada al modo de la administración cultural, como se entiende hoy por hoy en el plano de una ‘política cultural’, convirtiendo a la gestión cultural en una “industria creativa”. El gestor cultural obra a través de símbolos existenciales que se concretizan (vehiculizan valores) al interior de una comunidad determinada. El gestor, al igual que el símbolo es lo que “da que pensar” a una comunidad. Siguiendo a Paul Ricoeur:

““El símbolo da que pensar”. (...) ella [la frase] nos dice dos cosas: que el símbolo da algo; pero ese algo que da es algo que pensar. (...) el símbolo da algo: en un momento dado a la reflexión sobreviene una filosofía ilustrada por los mitos, la cual se propone responder a una determinada situación de la cultura moderna, por encima de la reflexión filosófica. (...) lo arcaico, a lo nocturno, a lo onírico (...) representa un intento por escapar de las dificultades inherentes a todo comienzo radical en filosofía. Porque el comienzo no coincide exactamente con lo primero que se encuentra al paso. Es preciso abrirse camino hasta el punto de partida: hace falta conquistarlo al asalto.”²²⁸

226 Op. Cit. Tiempo de filosofar. Pág. 75.

227 Ibid. Págs. 75-76.

228 Paul Ricoeur. Finitud y Culpabilidad. Taurus ediciones, S.A. Madrid. España. 1969. Págs. 700-701.

Los paréntesis son nuestros.

El símbolo, junto con la re-flexión filosófica se expresa en el movimiento del pasado al presente para construir un futuro, de ahí que: “Su primer quehacer no consiste en comenzar, sino en hacer memoria partiendo de una palabra ya en marcha; y de hacer memoria con vista a comenzar.”²²⁹ De ahí que el símbolo ‘da qué pensar’, es decir,

“que lo que nos da el símbolo es que pensar. Después de dar, poner. El aforismo citado siguiere a la vez que todo está dicho en enigma y que, sin embargo, hay que estar constantemente comenzándolo y recomenzándolo todo en la dimensión del pensar. Esa articulación entre el pensamiento dado a sí mismo en el reino de los símbolos y el pensamiento pensante y “poniente” es la que constituye el punto crítico de toda nuestra empresa.”²³⁰

¿Cuál es esta empresa? Para el pensador francés, no es comprender la estructura intencional de la relación entre el sentido y la cosa, sino que adentrarse a la comprensión de la arquitectura del sentido:

*“en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo. Es esta textura lo que hace posible la interpretación, aunque sólo el movimiento efectivo de la interpretación la ponga de manifiesto.”*²³¹

El sentido que abre el símbolo es por tal un “enigma”, tal como los griegos lo comprendían; más el enigma no bloquea el pensar, sino que más bien provoca un desenvolver, simplificar el doble sentido: “el enfoque intencional del sentido segundo en y a través del sentido primero.”²³² Es por ello que,

“el momento histórico de la filosofía del símbolo es el del olvido y también el de la restauración: olvido de las hierofanías, olvido de los signos de lo Sagrado, pérdida de la pertenencia del hombre a lo Sagrado. Sabemos que este olvido es la contrapartida de la imponente tarea de alimentar a los hombres, de satisfacer las necesidades dominando la naturaleza mediante una técnica planetaria. Y es el oscuro reconocimiento de este olvido lo que nos mueve y estimula a restaurar el lenguaje integral.”²³³

229 Ibid. Pág. 701.

230 Ibid. Pág. 702.

231 Paul Ricoeur. **Freud: Una interpretación de la cultura**. Traducción Armando Suárez. 8ª edición. Siglo XXI editores, S.A. México. 1990. Pág. 20.

232 Idem.

233 Paul Ricoeur. **El conflicto de las interpretaciones**. Ensayos sobre Hermenéutica. 2ª reimpresión. Traducción Alejandrina Falcón. F.C.E. México. 2008. Pág. 262.

En palabras de Kusch:

“hemos perdido a fuerza de técnica la posibilidad de abarcar toda el área que debemos comprender como filósofos. (...) Es que somos débiles frente a la totalidad de lo que deberíamos pensar. (...) De ahí la urgencia, claro está, de saber con qué técnica logramos ahora la totalidad del pensar, o sea entrar en el filosofar mismo. Pero es que aquí no cabe técnicas. Si la hubiera distaría en la misma manera como se distancia el *que* de *qué*. (...) El *qué* crea cosas, esencias, concreta un mundo. El *que* sin acento lo disuelve, revierte el problema sobre nosotros mismos, y recuperamos lo abismal, la reacción primaria de no saber qué hacer frente a lo dado. Esto último crea el símbolo, pero no la filosofía. ¿Será quizá éste el destino de tal modo que un reencuentro con la filosofía quizá esté postergado?”²³⁴

Ser y estar en Latinoamérica

Para Kusch, la vida se da²³⁵ en “la fuente de todas las verdades y de todo caos: la vida cotidiana.”²³⁶ Una vida, que permanece escindida (he aquí su verdad), puesto que por un lado se encuentra

“el pensar culto [donde] predomina lo técnico, en el popular éste pasa a segundo plano y en cambio predomina lo semántico. En suma, si en los sectores populares se dice *algo*, en el sector culto se dice *cómo*.”²³⁷

En otras palabras,

“El pensamiento popular constituye antes que todo en una situación óptica cristalizada en una afirmación ética. A esto apunta el *algo* (...), o sea lo semántico que predomina sobre la técnica, el *cómo* hacer.”²³⁸

Y desde esta afirmación ética es ‘desde dónde’ Kusch piensa que el pensar indígena (popular, campesino) se da en términos seminales y no causales. Kusch lo expondrá del siguiente modo:

234 Op. Cit. GHA: Págs. 16-17.

235 Inicialmente la reflexión de Kusch sitúa a este “darse” en términos de vegetalidad. (Ver *Seducción de la Barbarie*. Cap I: Dialéctica del continente, en su apartado 1. Metafísica vegetal o el reverso de América.

236 Op. Cit. GHA. Pág. 24.

237 Ibid. Pág. 9. El paréntesis es nuestro.

238 Ibid. Pág. 10. El ennegrecido es nuestro.

“hay en nosotros cierta comprensión de este *mero estar*, que solemos curar con distracciones y borracheras, pero que en el fondo implica asomarse a ese misterio de *estar no más* y crecer.”²³⁹

“Vivimos una rara mezcla de un no saber de la vida íntima o cotidiana y un saber enciclopédico del siglo XX, y es más, sabemos escamotear hábilmente ese saber enciclopédico y simular posiciones, o profesiones, o datos técnicos”²⁴⁰,

¿y por qué?, porque “tenemos miedo de mostrar la verdad”²⁴¹, aquella verdad de que “hay un estar bien en casa, pero también hay un estar mal en la calle, donde asoma el miedo, ese miedo original de haber nacido.”²⁴², y por miedo a “encarar” (ponerse ‘cara-a-cara’) nuestra ‘nuda vida’ “construimos un mundo sobre el acabamiento del miedo, gracias a los enciclopedistas.”²⁴³ Por ello, cualquier ‘solución’ que se presenta desde un punto de vista “culto” (occidental) “no remedian el miedo sino que lo simulan.”²⁴⁴ Desde esta perspectiva, “La verdadera dimensión del estar no más debe ser entendida a nivel del miedo.”²⁴⁵ En este sentido el “estar no más”

“Se da mucho más adentro todavía de la vida cotidiana, cuando con motivo de algún fracaso o de una injuria, o peor aún, cuando hemos cometido un aparente mal y la sociedad nos segrega, llegamos a ese punto donde tenemos conciencia de lo “poco” que somos. Ahí ya no tenemos remedio. Ahí, en ese último fondo realmente no sabemos qué hacer. Ese es el ámbito del saber del no saber. Y no hay psicología que valga, ni tampoco enciclopedia.”²⁴⁶

Para Nerva Bordas,

“La situación del miedo original es un horizonte dentro del cual los pueblos revelan las soluciones y su vinculación con lo sagrado. Con él dan cuerpo a su identidad colectiva.”²⁴⁷

239 Ibid. Pág. 47.

240 Ibid. Pág. 25.

241 Ibid. Pág. 26

242 Ídem.

243 Ídem.

244 Ibid. Pág. 27.

245 Ídem.

246 Ídem.

247 Nerva Bordas de Rojas Paz. *Filosofía a la Intemperie*. Kusch. *Ontología desde América*. Editorial Biblos. Buenos Aires. Argentina. 1997. Pág. 103.

De este modo, continua la pensadora argentina:

“El miedo original compromete al hombre situándolo entre lo incomprensible y la vida. En su solución están presentes una manera de vivir y una manera de morir. Apelamos a la dimensión poética del miedo como medida del ser y al consiguiente debilitamiento de lo humano cuando su incomprensión lleva a su negación.”²⁴⁸

Se desprende de esto, que existen dos ‘modos de situarse’ y por tal de ‘resolver’ el miedo. Kusch lo expondrá del siguiente modo:

“Ahora bien, entre ese miedo y la enciclopedia está nuestra piel. Se trata de lo que hay detrás de la piel. De la piel hacia fuera, sabemos, y sabiendo nos domiciliarnos en el mundo, nos sentimos entre las cosas como si estuviéramos en casa, en el domo, nuestro domicilio ¿Y qué pasa de la piel para adentro?”²⁴⁹

La forma que posee un sujeto de ‘resolver’ el miedo original (a la vida, a la muerte) a la que se ve expuesto diariamente, hace de éste que ‘decida culturalmente’ por una cultura que se presenta desde un criterio de lo superior, de lo útil, de ‘mundo civilizado’, el de los objetos a la mano, y que *opera al miedo* —en el decir de Nerva Bordas— como un “obstáculo de la libertad y es necesario sacarse los miedos para poder ser plenamente libres.”²⁵⁰

En otras palabras, sitúa implícitamente un concepto de ‘liberación’, desde un punto de vista psicológico (materialista), donde el sujeto se ve “reducido” a una pura subjetividad consciente que requiere liberarse de una situación adversa, dando paso a una solución individualista, liberarse de los miedos:

“queda ligado también al tema de la valentía: quien tiene miedo no llega nunca a ser héroe, o sea, no alcanza el estado en que lo humano queda habilitado para saltar sus límites. Aquí se revela una comprensión del mundo claramente occidental.”²⁵¹

y que observa en el pasado algo ya superado y, por lo tanto, conjuga su existencia en la perpetuidad de un presente voluntarista; por otro lado, una ‘decisión cultural’ “da” al miedo un “algo” que conjuga su vida como víctima.

248 Ibid. Pág. 103.

249 Op. Cit. GHA. Pág. 27.

250 Op. Cit. Nerva Bordas. Pág. 103.

251 Ídem.

Nerva Bordas dirá al respecto:

“Se siente afectado por el mundo antes de afectarlo, vive como víctima de tales fuerzas antagónicas, tiene miedo a ser “absorbido por el accidente”, de ser objeto de la ira de Dios. Entonces aparece la necesidad de conjuro como un modo de restablecer el equilibrio, donde el miedo subsiste, pero controlado en sus esfuerzos. No intenta vencerlo, sino más bien resistirlo.”²⁵²,

y así lograr un equilibrio entre su existencia y el mundo. Es esta vida vista desde la profundidad del miedo, en la cual el sujeto (popular, indígena, campesino) se resiste a ‘apropriarse falsamente’ de los modelos culturales que se plantean en la ciudad (cultura occidental), puesto que, al realizarlo, desplaza su situacionalidad a un lugar secundario. En este sentido, el ‘estar no más’, viene a radicalizar el domicilio vital y existencial de un sujeto que resiste desde la comprensión su vida en términos de crecimiento, es decir, madurez, sabiduría. Kusch señalará:

“el domicilio en el mundo, como diría Heidegger, lo encontramos nosotros con las cosas, movidas causalmente de la piel para afuera, mientras que el indígena, quien no creía en el mundo, lo encuentra de la piel para dentro. ¿Y en qué términos? Pues de matriz, o crecimiento (...) Y qué es crecer. Es seguir el tiempo medido por los dioses para llegar no se sabe a qué. (...) Es que pareciera como si entre el miedo y la piel se da un saber del crecimiento de la sementera, que va desde una fuente seminal hacia el final del crecimiento, donde se da la muerte, y donde el mal se convierte en malísimo, y el bien el *bonissimo*. (...) ¿Y qué son los dioses? Pues no más que el punto final del crecimiento, a partir del miedo que sentimos en el callejón oscuro, con esos trazos terroríficos con que se los pinta, pero que no es mucho más que la encarnación del terror de lo que hay de la piel hacia adentro. Un dios sólo nos alienta a asumir toda la miseria de no ser más que puro miedo. ¿Por qué? Porque también los dioses en este quehacer con el mundo deben tener miedo.”²⁵³

Para la pensadora argentina, el miedo se constituye desde una dimensión ética, que viene a redimensionar las relaciones culturales en función de una identidad:

“El miedo va entrañablemente unido al tema de la libertad, de modo tal que la solución que se adopte respecto de uno absorbe la del otro. Se alcanza así una dimensión ética. La experiencia de la libertad tiene también un carácter cultural y es por ello que se asocia al miedo como su naturaleza más propia. El modo

252 Ibid. Págs. 105-106.
253 Op. Cit. GHA. Pág. 28-29-30.

como se resuelva tal relación miedo-libertad constituye una definición en el plano de la identidad. Es en este sentido que Kusch ubica el tema vinculándolo con lo más sustantivo del sujeto americano al afirmar que en este continente la dimensión del miedo se da junto al *estar*.”²⁵⁴

En otras palabras,

“La primera solución arrastra consigo una cuestión de difícil manejo pues al hecho de tener que agregar objetos en un espacio de disponibilidad en todo caso ambigua, los objetos europeos no sólo son extraños, sino que escasean y América, además de no reconocerlos, no se reconoce en ellos. Es obvio agregar que si no cumplen la finalidad que Europa les asigna para su propio espacio, menos aún la cumplirán en el nuestro.”²⁵⁵,

así es un sujeto que se ‘adueña’ del miedo y lo manipula a voluntad, quedándose éste disponible e internalizado en la subjetividad y de esta manera construir su ser, donde el miedo desaparece. Dicho de otra manera, “un *ser*, así visto, apenas pasa de un simple afán de *ser* alguien, una manera de destacarse en la competencia.”²⁵⁶

Por otro lado, se encuentra una decisión cultural que apela al arraigo de la pura situacionalidad de un sujeto que se encuentra en el mundo, es decir, como un sujeto que se presenta básicamente desde un “estar” aferrado (cultural, ética e históricamente) al lugar donde vive.

Kusch observa en sus estudios de campo que la cultura quichua comprende su vida desde un

“refugio en el centro germinativo del mandala cósmico, desde donde el indígena contemplaba el acaecer del mundo y veía en éste una fuerza ajena y autó-mata. Era un estatismo que abarcaba todos los aspectos de la cultura quichua, como si toda ella respondiera a un canon uniforme, que giraba en torno al *estar* en el sentido de un estar aquí, aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza. (...) Este mero *estar* encierra todo lo que el quichua había logrado como cultura. Supone un estar “yecto” en medio de elementos cósmicos, lo que engendra una cultura estática, con una economía de amparo y agraria, con un estado fuerte y una concepción escéptica del mun-

254 Op. Cit. Nerva Bordas. Pág. 103.

255 Ibid. Pág. 107.

256 Op. Cit. AP. Pág. 163.

do. (...) Por ese lado encontramos un término de comparación entre la cultura quichua y la occidental. Todo lo europeo es opuesto a lo quichua, porque es dinámico, lo cual nos aventura a calificarlo como una cultura del *ser*, en el sentido de *ser alguien*, como individuo o persona.”²⁵⁷

Dicha categoría es considerada como una herejía filosófica; aunque al mismo tiempo aclara en una cita a pie de página:

“Sin embargo, no está muy lejos esta denominación de la terminología filosófica que actualmente se utiliza. El mismo concepto de *Dasein* de Heidegger, que siempre es traducido como “ser ahí”, sin embargo, tiene un sentido de “mero estar” o sea de “darse”. (...) la fenomenología que Heidegger hace del *Dasein* indica claramente que tomó como objeto al “uno anónimo” (das Man) que simplemente *está*... (...) quiero hacer notar que el concepto *estar* lo tomo exclusivamente para romper la continuidad con el ser”²⁵⁸

Desde este punto de vista, una decisión comprendida desde este nivel

“representa el *mero estar* en el sentido del estar aquí del indígena nuestro o del uno anónimo de nuestra gran ciudad. Ambos sobreviven en la misma dimensión que la especie. (...) De ahí entonces la crisis. En el sector residual se juegan las verdades estables del estar, en el plano de la pura planta que crece, y en la élite las verdades inestables del ser, en el plano del objeto acabado.”²⁵⁹

“El estar cae fuera del ser, se da antes y entra más en el sentir que en el ver.”²⁶⁰
El problema se ubica entonces, para el filósofo argentino en un campo pre-filosófico:

“Es que hablar de un sujeto en filosofía supone hablar ya de un ser o sea de un ente constituido. Pero en el campo que elegimos, como al cabo de un salto atrás, es preciso indagar por su constitución a partir del estar, o sea al margen de las reglas de juego de la filosofía, en cuanto éste exige siempre un sujeto constituido según el código occidental.”²⁶¹;

257 Ibid. Pág. 109-110.

258 Ibid. Pág. 110.

259 Ibid. Pág. 157.

260 Rodolfo Kusch. *El Pozo de América*. Obras Completas Vol. IV. Editorial Fundación Ross. Argentina. 2000. Pág. 5. (En adelante PA)

261 Ibid. Pág. 6

es decir, el salto a pensar la indigencia original del sujeto:

“¿Es posible que se monte una civilización sobre la borradura de lo humano en su expresión más original como ser la que gira en torno a la problemática de la constitución del sujeto? Es más, ¿la persistencia de lo americano en resolver dicha constitución, en tanto apunta a un modo peculiar de fundar su logos, podría incidir en el campo de la reflexión filosófica?”²⁶²

Para Carlos María Pagano

“La posición kuscheana acusa la insatisfacción de la cultura filosófica occidental y requiere, por lo mismo, un punto de apoyo más amplio para el pensar; por ello cabe hacerlo tomando en cuenta “la penosa operación con que el pueblo de América afirma su humanidad”, “donde la angustia por el pan mueve a la divinidad... donde se cree en el milagro... pero donde también se sabe operar como si el milagro no existiera. Y donde ante todo se da la comunidad, el cara a cara con el prójimo, con todo el odio y todo el amor, en una tolerancia de vivir”.”²⁶³

Desde esta insatisfacción, Kusch, recurre al concepto de ‘estar’ “para romper la continuidad con el ser” y así pro-poner una idea enraizada en el pensar indígena. En palabras de nuestro autor:

“La distancia real que media entre un pensar indígena y un pensar acorde con la filosofía tradicional, es la misma que media entre el término aymara *utcata* y el término alemán *Da-sein*.”²⁶⁴

Para Kusch, Heidegger toma la palabra *Da-sein* del alemán popular, donde *Sein*, significa ser, y *Da* sería la circunstancia en la cual había caído el ser:

“*Sein* significa ser, con lo cual podía retomar (Heidegger) la temática de la ontología tradicional, y en segundo término, (...) *Da*, que significa ahí, señalaba la *circunstancia* en que había caído el ser. La temática de Heidegger gira entonces en torno a la conciencia de un ser venido a menos o *yecto*.”²⁶⁵

262 Ibid. Pág. 17.

263 Carlos María Pagano Fernández. *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino*. Editorial Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Serie Monografías. Tomo 26. Editor Raúl Fornet-Betancourt. 1999. Pág. 86.

264 Rodolfo Kusch. *El pensamiento indígena y popular en América*. Obras Completas Vol. II. Editorial Fundación Ross. Argentina. 2000. Pág. 268. En adelante PIPA.

265 Ibid. Pág. 268

El término acuñado por Heidegger se encuentra relacionado a la clase media alemana, la cual siempre sintió como propia esa caída del ser (sobre todo después de la primera guerra mundial y las consecuencias que trae a Alemania), con todas sus implicaciones angustiosas. Al agregar los conceptos de tiempo y autenticidad identifica el pensamiento propio de una burguesía europea de postguerra que siente la crisis del individuo (crisis de la subjetividad, del humanismo, la humanidad: crisis heroica del sujeto) y que trata de remediarla. Por otra parte

“mucho más propio del sentir indígena sería el término *utcatha*. Además, pareciera llevar en la primera sílaba un apócope del término *uta* o casa, lo cual lo vincularía con el concepto de *domo*, o sea domicilio o *estar en casa* (...) Significa también “estar sentado”, lo cual nos lleva paradójicamente al *sedere*, de donde proviene el ser castellano. (...) En suma, se trata de un término cuyas acepciones reflejan el concepto de un mero darse o, mejor aún, de un mero *estar*, pero vinculado con el concepto de amparo y de germinación.”²⁶⁶

Un pensamiento que arranca desde el término *utcatha* —según Kusch— no puede constituir una filosofía en los términos como nosotros hoy la conocemos, sino que más bien atiende a un pensar arraigado en “un estricto amor a la sabiduría”²⁶⁷. En otras palabras, mientras el *Da-sein* define el *ahí* donde radica el ser, *utcatha* (estar) señala la ubicación en que se dan (el *aquí de la germinación*) las cosas. Así el

“‘ser’ hace referencia a esencia, o sea a lo lleno del ente, y ‘estar’, a la ubicación de un ente. Lo que ‘está’ no dice nada de su interioridad, sino sólo de su condición, la de señalar un modo exterior de darse, y de una referencia general a un apoyo. Se trata, en suma, de (...) un ‘encontrarse’ en su sentido lato.”²⁶⁸

Según lo anterior, el estar, no sólo ‘ubica’ la manera en que se dan las cosas, sino también en cómo el sujeto se da entre las cosas, como también al mismo tiempo, nos ‘señala’ el punto de apoyo desde el cual se “encuentra” en tanto el sujeto en su realidad. De esta manera, el estar sustenta un pensar que se inicia desde el puro “arroyo” (estar dados a la realidad) en la cual el sujeto se encuentra con un suelo (cultura e historia) que le sirve de sostén. En este sentido “El ‘estar’ implica algo más que su mera enunciación no dice. En este punto se

266 Ibid. Pág. 268-269.

267 Ibid. Pág. 270.

268 Op. Cit. GHA. Pág. 231.

roza el vivir puro, o el “no más que vivir” a nivel biológico con su sentir”²⁶⁹, es decir, *el estar presiona el encuentro con el ser*. Dicho de otra manera, el *estar* ‘señala’ aquél “no más que vivir” donde todo sujeto “ubica” su existencia cultural, ética e histórica —sustentado desde un punto de vista geocultural— que presiona el ‘encuentro’ con el *otro*.

Este ‘no más que vivir’ es donde se ubica lo negado en la filosofía, la historia, y en general, de toda disciplina que asume una actitud racional frente a la vida, es decir, primero la define y después trata de comprender sus fenómenos. En este sentido asume un prejuicio, desde el cual basa su entendimiento asume una aparente distancia de la realidad, y desde ella, ordena la realidad, ajustándola a un principio como la objetividad. La realidad sólo lo es tal en la medida de su objetividad, de lo contrario, la objetividad caería al suelo de la realidad:

“”Ser” significa lo más perfecto y eterno y en la Edad Media se asociaba a la divinidad. Lo de “caído, pues, está dicho en el mismo sentido como caen las cosas, como cuando Galileo se subía a la Torre de Pisa y tiraba desde ahí las cosas para realizar sus investigaciones acerca de las leyes de gravitación. “Ser caído” supone entonces una divinidad caída al suelo, como tirada desde una torre y “venida a menos” una vez llegada abajo”²⁷⁰,

y nos encontramos en la cruda (nuda) realidad, donde solo el suelo impide que caigamos más abajo. El heroísmo de sentirnos “seres caídos” nos mueve a tener que justificar nuestra existencia, aunque no sepamos en qué consiste el ser o si realmente es tan necesario saberlo. Lo cierto que hemos hecho un ejercicio subjetivo el tener que justificar la imposibilidad de “ser más” y para no “ser menos” (‘venido a menos’) intentamos demostrar que no hemos caído tan abajo y mostramos nuestros logros, éxitos o tenencias a los cuales nos aferramos para dotar de consistencia nuestra vida: en esto radica el heroísmo del “ser caído”, el esfuerzo por no ‘dejarnos estar’ en el suelo.

La dimensión del estar, ob-liga primero a ubicarnos en la vida cotidiana y en su nuda realidad, para que, desde *aquí*, “señalemos” la relación con el aquí en que nos encontramos, es decir, señalar la novedad de la relación con el “suelo”. La novedad está en la invalidez de la relación: invalida al sujeto y a la justificación

269 Ibid. Pág. 238.

270 Kusch, Rodolfo. *Charles para vivir en América*. Obras Completas Vol. I. Editorial Fundación Ross. Argentina. 2000. Pág. 498. (En adelante CHVA).

de la realidad. La novedad de estar caído en el suelo, en la nuda realidad de los que se ‘dejan estar’, de los ‘venidos a menos’ de nuestra pretendida civilización, donde ya no cabe la designación de sujeto e incluso de humanidad, nos sitúa frente a quien continuamente ha sido motivo de escarnio y negación: en víctima, en otro. En este sentido Lévinas señalará:

“Es necesario partir de la relación concreta entre un yo y un mundo. Este, extraño y hostil, debería en buena lógica alterar el yo. Ahora bien, la verdadera y original relación entre ellos, y donde el Yo se revela precisamente como el Mismo por excelencia, se produce como *estancia* en el mundo. La modalidad del Yo contra lo “otro” del mundo, consiste en *morar*; en *identificarse* existiendo allí *en lo de sí*. El Yo, en un mundo primeramente otro, es sin embargo autóctono. Es la mudanza misma de esta alteración. Encuentra en el mundo un lugar y una casa. Habitar es el modo mismo de sostenerse; no como la famosa serpiente que se toma al morderse la cola, sino como el cuerpo que, sobre la tierra, exterior a él, *se sostiene y puede*. El “en lo en sí” no es un continente, sino un lugar donde *yo puedo*, donde, dependiendo de una realidad que es otra, soy a pesar de esta dependencia, o gracias a ella, libre.”²⁷¹

Por eso mismo, el estar, no involucra valores absolutos, sino valores relativos que dependen de la realidad cultural, ética e histórica desde la cual un sujeto da cuenta de este ‘estar caído en el suelo’, es decir da cuenta de su modo en que habita la realidad para crear un mundo, restituyendo la vitalidad del suelo en que habita. En este sentido, Kusch observa que la vida de la comunidad (indígena, popular, campesina)

“responde por una justicia vital que restituye la vitalidad, y no sólo los derechos de cada hombre. Esta es la lección de las comunidades agrarias bolivianas y peruanas y también las comunidades que se ciernen en las villas miserias de nuestra gran ciudad. (...) América no enajena la responsabilidad, sino que la asume a ésta en un ámbito más importante: el orgánico, el comunitario. La comunidad nos torna mucho más responsables y no ocurre lo mismo con la justicia ejercida en abstracto.”²⁷²

271 Emmanuel Lévinas. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. 4ª edición. Ediciones Sígueme, S.A. Salamanca. España. 1997. Pág. 61.

272 Ibid. Pág. 225.

Nos agrega Kusch:

“Creemos en la justicia, en la bondad y ocultamos al otro. Pero la verdad está en buscar el opuesto perdido por debajo de la ciudad, en cierta manera cuando nos vamos al suburbio, a un prostíbulo o a una chichería.”²⁷³

Es desde este “aquí” donde se *re-pasa* la experiencia de la vida misma, puesto que es “ahí” donde se da el ‘estar no más’ en la vida, es decir, donde ‘el otro’ sostiene el pensar de su existencia. Sin embargo, “No hemos logrado el suficiente grado de autenticidad para trasladar eso que es cotidiano a nuestro quehacer consciente.”²⁷⁴ Desde este punto de vista, el comenzar a comprender una filosofía latinoamericana, pasa por una decisión (cultural) de responder por el llamado del Otro:

“Toda decisión exige una fuente— dirá Kusch—, y ésta está en la cotidianidad. De ahí arranca nuestra autenticidad cultural. Y en tanto recobramos nuestra autenticidad, habremos abordado realmente la liberación popular.”²⁷⁵

Dicho de otra manera, pensar a Latinoamérica exige una decisión (cultural) que posibilite el ‘encuentro’ con el pensar del Otro (día-logo), decisión que permite re-flexionar a la filosofía desde una dimensión ético-cultural: recobrar el sentido de la filosofía en nuestro continente, es propiciar el ‘encuentro’ entre el pensar su sujeto, un sujeto que ha vivido expuesto a la negación y por tal a la exclusión del pensamiento tradicional. Dicho sujeto, es aquel que piensa su existencia desde un estar no más, como aquello que se da cotidianamente y que le permite nutrir su vida en función de un saber de la vida (saber vivir en la nuda realidad) más que de un saber de las cosas. De aquí que el sujeto del filosofar que plantea Kusch, constituye la dimensión radical de un sujeto de la liberación que nuestro pensar requiere, y que su realidad (su vida) nos ob-liga a re-sponsabilizarnos.

273 Op. Cit. AP. Pág. 223.

274 Op. Cit. GHA. Pág. 219.

275 Ibid. Pág. 220.

Pensamiento popular y Sujeto del filosofar

El punto de partida de una filosofía desde una perspectiva popular, no puede iniciar desde una fenomenología del “ser en el mundo”, ya que de acuerdo a las investigaciones kuscheanas, el pensar popular parte del postulado de que no hay mundo, así como tampoco ser; puesto que ‘el mundo’ responde a una residualidad analítica del pensamiento occidental como pauta específica de su cultura, y el ‘ser’ la necesidad de suplir dicha residualidad por medio del pensamiento. De aquí que es mejor hablar de un “estar en el mundo” como una globalidad indiscriminada, o mejor como *indeterminación*, donde todo lo objetual se piensa como *desprendimiento crítico*. Dicha indeterminación conduce a una lógica de la negación que se afirma desde la falsedad del mundo y de su correspondiente objetivización por parte del pensar lógico causal. Desde esta perspectiva, la indeterminación “Hace a otro *modo de determinación* surgida del seno misma de la indeterminación.”²⁷⁶ El pensamiento popular pareciera estar residualizado desde la perspectiva de una filosofía del ser, de ahí se comprende la relatividad del *es* y de la relación entre lo *afirmable* y el *ser*; y precisamente, en lo popular, el ser no se da, sino que se constituye a través del no-ser de la afirmación que sostiene a un sujeto. De esto se desprende que el estar, es visto como un “supuesto metodológico para un análisis de la existencia americana, anterior y por sobre, o al margen de lo ontológico.”²⁷⁷, una *presión de lo que instala*; presión que implica la cohabitación con lo absoluto o que refiere el sentido. “El pensar a partir de lo instalado, se ubica en el fundamento y éste, en tanto es lo absoluto, no es sino lo Otro que instala, y que además piensa dicha instalación.”²⁷⁸

De lo anterior se desprende que en el fundamento
 “se da el algo que instala y que piensa la instalación, de ahí su fundamento.
 Entra en el fundamento de ser pensado por otro. Y en el plano popular significa
 pensar en el amparo de lo dado, ordenado como cosmos, o sea concibiendo,
 como lo indígena, el orden pensado del mundo por Otro.”²⁷⁹;

como el estar supone no sólo la instalación, sino que también una cohabitación (gravidez), se cohabita sintiendo la relación con la totalidad, o si se quiere, en la relación con todo lo otro con que se convive.

276 Rodolfo Kusch. “Contenidos filosóficos del pensamiento popular”; en *Ensayos*, en Obras Completas Vol. III. Editorial Fundación Ross. Argentina. 2000. Pág. 439. (En adelante *Ens*).

277 Ibid. Pág. 442.

278 Ibid. Pág. 443.

279 Ídem.

Pensar el sujeto de la filosofía para Kusch, presupone comenzar a reflexionar sobre el estar latinoamericano, es decir, la situacionalidad (en el sentido de instalación para la *co-habitabilidad*) desde la cual el ser humano habita su entorno cultural, político y social. Es emprender la tarea de reconocer las dos formas que el sujeto latinoamericano posee para situarse en el continente existencialmente. Para Kusch “el idioma castellano es el único idioma que ofrece dos posibilidades de existencia, una es la de *ser* y otra la de *estar*.”²⁸⁰ En este sentido, nos dirá el autor que “El castellano parece contener cierto plan moral”²⁸¹, que hace del ser lo bueno por excelencia, mientras que el estar hace a lo malo; uno se entiende como absoluta positividad, mientras el otro como pura negatividad. He aquí el problema de la filosofía, pretender que el bien se encuentra en el ser y no en el estar, es decir, que se encuentra en un saber constituido, ordenado y lógico, y no en un saber ‘desconstituido’, ‘desordenado’ e ‘ilógico’.

Esta actitud, ha llevado a la filosofía —en su sentido académico— a pensar que su reflexión debe estar centrada en el ser,

“No por nada en América, al margen de los filósofos de cátedra, hay muy pocos pensadores. Creemos que asumir este rol implica oralidad, cátedra, saber constituido, un corpus filosófico minuciosamente importado, y el problema es al revés: ejercer el pensamiento realmente, con valentía, sin tener que desviar la intuición porque alguna cita bibliográfica nos bloquee el camino”²⁸²,

es comprender que el sujeto de la filosofía no se encuentra abstraído de la realidad, sino que posee una forma concreta desde la cual expresa su existencia, “el pensamiento popular.”²⁸³

En sentido estricto, el pensar latinoamericano implica pensar la radicalidad de la filosofía en términos de cultura popular, es decir, desde el estar:

“En tanto somos mestizos ya sabemos que la filosofía no es estrictamente enseñanza y que no tiene por qué haber un corpus minuciosamente mantenido. Desde nuestro puro estar no nos cuesta pensar que el filosofar siempre tuvo algo que nos fue ocultado, y es que lo más digno de ser pensado se hace siempre desde un abandono original”²⁸⁴,

280 Op. Cit. CHPVA. Pág. 480.

281 Ibid. Pág. 480.

282 Op. Cit. “Aportes a una filosofía Nacional” en *Pozo de América*. Pág. 28.

283 Ibid. Pág. 28

284 Ibid. Pág. 29.

es decir, “pensar desde el silencio del ser, o sea desde lo que hace al estar.”²⁸⁵, silencio que se llena a través del discurso popular con algo humano totalmente despojado, quien, a partir de su despojo, hace su existencia un motivo que da que pensar a la filosofía. ‘Lo americano’ es comenzar a pensar en una filosofía del silencio, puesto que es desde ella donde lo humano habla de lo que vive y acontece en su existencia.

El ‘abandono original’, no es una situación nueva en la historia de la filosofía, ya en el mundo griego apreciamos el ‘asombro original’ del mundo que le lleva a ‘des-velar’ la verdad de las cosas. En esta misma perspectiva, nos encontramos frente al pensamiento popular, puesto que nos invita a ‘des-cubrir’ —desde su negación (exclusión)— aquella palabra silenciada por la occidentalización del pensamiento.

Nosotros, como meros reproductores de un pensar occidental, no somos el sujeto desde el cual se constituye el pensamiento popular (sujeto cultural), puesto que nuestra reflexión —según Kusch— ostenta la tradición ‘afirmada’ —en su doble sentido: afirmación y sostén— en el ser, propia de una cultura que se ha impuesto en el continente y en la vida. Así, el abandono original, implica una doble apelación a la reflexión filosófica. Primero, el *dejarse* con-vocar por la voz de un sujeto que ha sido marginado, donde el testimonio de su vida concreta, obra como el principal soporte de una respuesta cultural, al mismo tiempo que ‘americana’. Segundo, la originalidad con la cual obra en su vida, pues en su obrar, gesta una actitud distinta desde la cual alberga su existencia. Así, la originalidad se mueve no en el habitar el mundo —al estilo heideggeriano—, sino en el “estar caído en el suelo”, es decir, un sujeto que se abandona no al afán de domiciliarse en el mundo para justificar su existencia, sino un sujeto que se sabe, primero, ‘estar ocupando un lugar’ y que, segundo, ‘su responsabilidad es hacer vivible el lugar que ocupa’. En este sentido, el sujeto latinoamericano no habita el mundo, sino que más bien ‘está accidentalmente ocupando un lugar en el mundo’. Kusch comprenderá, que ‘el lugar en el mundo’ del sujeto latinoamericano “está” en el suelo donde establece su arraigo, y sólo desde este arraigo (desde este ‘estar ocupando un lugar en el mundo’) el sujeto puede habitar el mundo.

285 Ibid. Pág. 32.

El arraigo, no es un material que se dispone sólo por el hecho de existir, sino que es algo que está dado a nivel cultural, puesto que es la cultura la que ‘presiona’ al sujeto a decidir su lugar en el mundo.

La tensión que expone Kusch a nivel cultural, se expresa a nivel ético-anropológico, por cuanto el sujeto, no tiene ‘afirmado su ser al interior de una cultura’, sino que “está” en una cultura que apela a su res-ponsabilización. De aquí es que nuestro autor, comprenderá que el problema de ‘lo americano’ no consiste en establecer su ‘identidad’ (su ser), sino en la res-posabilidad de ‘estar habitando un lugar en el mundo’. La res-ponsabilidad (‘ponerse de parte de’), por tal, es una ‘presión’ cultural que se ‘deja estar’ en el sujeto. Dicho de otra manera: el sujeto latinoamericano antes de reflexionar, antes de llevar a cabo algo o realizar una acción determinada en el mundo, existe —anterior a ello— una circunstancia que lo acosa, que asedia a su existencia y que no puede desprenderse: el miedo res-ponsable de estar en el mundo.

El miedo de estar en el mundo, es la circunstancia que acosa al sujeto, puesto que comprende que su existencia no asegura su ser-en-el-mundo, sino que hace de esta una circunstancia que presiona —le obliga a— ‘afirmativamente a su vivir’. En otras palabras, al no poder detentar el ser que lo constituya, el sujeto está comprometido (religado) con su ‘nuda vida’, es res-ponsable de la cultura que lo alberga y a toda la comunidad que se establece dentro de ella. Así, el miedo a estar en el mundo, es pensar la labilidad afirmativa de la vida, al mismo tiempo que, intentar equilibrar éticamente el mundo desde la res-ponsabilidad frente al otro.

El ‘misterio del estar’ del cual nos habla Kusch, consiste en una cualidad ética que com-porta la res-posabilidad de responder al problema del puro vivir. En este sentido, observa el pensador trasandino, el pensamiento popular com-porta esta res-posabilidad heredada del pensar indígena. Es decir, un pensar, que vive de espaldas de la cosificación del mundo, puesto que comprende que la posibilidad se encuentra en llenar (convertir) el mundo de sentidos para así responder al miedo originario que es el vivir:

“Según todo esto un pensar latinoamericano llevaría a un distinto modo de pensar. Quizá ya no a un filosofar, sino a un operar pensado. A esto se refiere (...) estar-siendo, o sea un existir cuya efectivización es en el fondo un juego del ser, pero como buscando un ético acierto fundante del justo medio en el circuito

existencial, a partir de una cohabitación con lo absoluto. Quizás no quepa aquí una filosofía, sino una eticidad, o si se quiere una política, pero que se cumpla como reiteración desde la arjé tomada en su totalidad.”²⁸⁶

La actualidad del pensamiento kuschiano

Situar el origen del pensamiento kuschiano en la filosofía de la liberación, es una forma de contextualizar su trabajo que se inicia en la década de los setenta, donde la realidad social sin dudas era distinta a la que nos encontramos hoy. Sin embargo, conviene observar que la problematización de los planteamientos de Rodolfo Kusch, no radica en su filosofía, su antropología o sus estudios de campo, sino en el motivo central su obra: el pensarnos geoculturalmente: geopenamiento. El gran problema en Latinoamérica es que “no tenemos formas de pensamiento para comprenderla.”²⁸⁷, y por tal no podemos “saber quién es el sujeto del filosofar.”²⁸⁸ La preocupación kuschiana, nos plantea dos desafíos. El primero, es buscar la manera de comenzar a crear formas interpretativas, las cuales designen categorías para comenzar a hablar de Latinoamérica.

En este sentido, Kusch planteará que la metodología a seguir, primero será realizar una fenomenología de la cultura; y segundo, realizar una hermenéutica de la cultura que profese un discurso interpretativo de la realidad concreta del sujeto latinoamericano. Podemos pensar que lo que trata de realizar en este sentido, es buscar una teoría del conocimiento que responda a la manera de pensar que posee el sujeto latinoamericano. Sin embargo, el mismo Kusch, al realizar esta tarea, comprendió que la forma más honesta (auténtica) en la cual se expresa el sujeto latinoamericano al interior de su cultura es desde una ética, que se establece y comprende sólo a nivel de la comunidad, en cómo ésta se arraiga al suelo (sostén) en que habita, al mismo tiempo cómo a partir de este suelo, se proyecta hacia la realización utópica del horizonte simbólico.

Segundo, para poder comprender la forma de pensar que se constituye al interior del continente, no es un esfuerzo que pueda llevarse a cabo desde un pensar desarraigado, es decir, desde un pensar geoculturalmente distinto al nuestro, sino que debe comenzar su camino desde la misma realidad del sujeto,

286 Ens. Pág. 454.

287 Op. Cit. GHA. Pág. 137.

288 Ibid. Pág. 283.

y de cómo éste responde a los problemas del cotidiano vivir. Así, este segundo aspecto, atañe a comenzar a trabajar desde una antropología filosófica, pues es en ella donde encontramos a un sujeto que descubre su pensamiento para dar respuesta a su ‘nuda vida’.

Por tanto, es relevante primero ‘situar’ el sujeto latinoamericano, para así comprender la dualidad que se presenta en el continente. La escisión que presenta nuestro autor, atiende —según su pensamiento— a una problemática cultural. Esta fragmentación que señala Kusch, se observa también en la Filosofía de la Liberación, con la única salvedad que, en esta última, la escisión se encuentra en el plano ético-político. Así, para el primero, el sujeto del filosofar lo encontraremos en el sujeto cultural; mientras que en el segundo tendrá ‘el rostro del pobre’, un sujeto social (en este mismo sentido la Teología de Liberación también tendrá la misma preocupación).

Si atendemos al problema de fondo que atañe a la investigación kuschiana, observamos que es el sujeto del filosofar el que sigue siendo una pregunta abierta. Por tal, cuando observamos la actualidad de su pensamiento, nos encontramos frente a los mismos cuestionamientos que el autor realizaba en sus investigaciones ¿quién es el sujeto del filosofar?, pregunta, que cobra aún mayor fuerza si comprendemos que la tarea de pensar a Latinoamérica desde categorías propias se sitúa como uno de los principales problemas, tanto en las ciencias humanas y sociales.

La vigencia por tal de la problemática que aborda el pensamiento kuschiano, no se encuentra remitida sólo a la disciplina filosófica, sino a toda reflexión que trata de dilucidar el problema de ‘lo americano’. En este sentido, Kusch nos propone que no sólo desde el punto de vista político, económico o social es útil para comprender nuestra realidad, sino que también es necesaria una apertura desde la dimensión cultural.

El vigor de pensar ‘lo americano’ desde la dimensión cultural, se enriquece aún más cuando se ubica su énfasis en *un sujeto capaz de proponer una nueva perspectiva de interpretación, desde la cual comenzar a ‘repensar’ la filosofía*. Así nos encontramos, con una reflexión que se sitúa desde el campo de una ética de la responsabilidad, una conciencia política, una cultura de la alteridad, una crítica social desde el rostro del pobre, o bien el ‘pueblo crucificado’ en palabras de Ellacuría, todos

los intentos de comenzar a pensar el papel urgente de una filosofía que se comprometa y dé una respuesta al requerimiento de un cambio a nivel ético, político e histórico del ser humano.

El trabajo de la filosofía es comprender cuál es el sujeto de la reflexión desde el cual comenzar a pensar, y en este sentido, no es difícil imaginar, una filosofía crítica como al mismo tiempo, una filosofía de la justicia²⁸⁹.

En este sentido, la actualidad del pensamiento kuschiano nos ubica frente a una problemática no sólo a nivel antropológico, sino —y tal vez aún más relevante— frente a un problema de carácter ético-político, puesto que, en el fondo, su investigación, tiene como principal protagonista la negación en la cual se constituye la vida del sujeto latinoamericano.

Por otro lado, el emprender la tarea de la actualidad del pensamiento de Kusch, puede resultar ambiguo, pues realizar tal trabajo, es comprender que el contexto de sus reflexiones ha cambiado o de alguna manera se ha superado; sin embargo, la verdad es que se ha agravado en el transcurso del tiempo. Si bien, desde que la filosofía de la liberación habló del ‘pobre’ como aquel sujeto que acapara la atención del pensamiento, hoy la situación, ya no sólo remite a la pobreza, sino a la marginación, la exclusión y la indiferencia con que sobrelleva la política, la educación y el sistema social que hemos construido. Probablemente, el pensamiento kuschiano no requiere de actualización, sino más bien, requiere que se lo incorpore críticamente como un pensar res-ponsable de la realidad latinoamericana, que ha establecido categorías antropológicas y metafísicas desconocidas en la tradición, y que poseen el valor de ser expuestas no sólo como una pura reflexión, sino desde el trabajo comprometido ‘con’ la realidad indígena, campesina y popular.

289 Es interesante el juicio que realiza Mario Casalla sobre la obra del pensador español Reyes Mate, al interpretar su trabajo como una búsqueda de una Teoría de la Justicia, tomando como referencia la ‘filosofía después de Auschwitz’ iniciada por T. Adorno. En Chile son las actuales preocupaciones (2020) del Dr. Ricardo Salas Astrain en torno a una Teoría de la Justicia, para el pensador chileno, su propósito “es desplazar el punto de vista de los principios universales por una cuestión ligada a lo que pasa con los sujetos al interior de los contextos. Es algo que el sociólogo y filósofo político francés Emmanuel Renault alude con el “sufrimiento social”. Señalaba en el Coloquio Internacional: Pensar la Interculturalidad, organizado por el Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (CIEL), Chile (20 de junio de 2020). El filósofo chileno se pregunta en este mismo encuentro: “¿Cómo pensamos una justicia que responda a las necesidades básicas de los pueblos? ¿Qué pasa cuando nos planteamos a partir de las profundas injusticias que viven los pueblos indígenas, pero también una serie colectivos en nuestra América, estamos hablando de los migrantes, los jóvenes, las mujeres?”.

Capítulo III

El gran cuestionamiento que ha sido guía central de la lectura del pensamiento de Rodolfo Kusch, ha sido el que se nos ofrece en la filosofía de la liberación: ¿Es posible que la cultura venga a ‘salvar nuestras circunstancias’ y que sólo ‘arrojándose al mundo de la cultura’ tengamos alguna posibilidad de dar cuenta sobre las dificultades políticas, epistemológicas, lingüísticas, ideológicas, éticas... quizá, porque en el fondo, la cultura sigue siendo la problemática? ¿Es posible pensar una filosofía que acaba acostumbrándose a las crisis de la pobreza del mundo que parece perpetuarse cada vez más, y pensar que todo aquello es atribuible a una evolución social anónima, sin sujetos? Y según esto, ¿es posible construir una filosofía latinoamericana si ella no es capaz de reconocer al sujeto de su pensar?, ¿es legítimo pensar nuestra realidad desde las mismas categorías o conceptos que situaron y juzgaron el acontecer histórico en la década del ’70?

Este capítulo tratará de estimar una respuesta dirigida a plantear la vigencia de tales planteamientos, como al mismo tiempo, establecer que el sujeto del filosofar kuschiano se ha dispersado en el acontecer socio-político contingente a una problematicidad de la situación social, política y cultural, o bien se ha interpretado en una reducción de un status económico que ha extendido las fronteras más allá de la exclusión y la pobreza: la indiferencia como una ‘forma de vida’.

La apuesta final, no es más que escribir algunas asociaciones, aproximaciones y relaciones desde donde podemos apreciar la diversidad de respuestas que puede llegar a tener una simple pregunta, aquella que interroga el valor de la filosofía y la interpretación que podemos llegar a tener de ella, que en el fondo no es más que preguntarse a sí mismo y comprenderse inserto en ‘un mundo cultural’ que está en relación y comunicación permanente con la diversidad cultural y de mundos culturales que nos transfieren sentidos, significados abiertos afectiva y éticamente al interior de una cultura.

¿Filosofía o Pensamiento Latinoamericano?

Leopoldo Zea, en la introducción a su texto «Introducción a la Filosofía», nos revela el espíritu de «curiosidad» que debe tener toda aquella persona que desea responderse ¿qué es la filosofía?, pregunta que no sólo debe formularse esta disciplina sino, toda disciplina que tenga como finalidad comprender al ser humano concreto. Zea se cuestiona:

“¿Cómo vamos a entrar en algo que no sabemos qué es? Se puede pensar que el explorador entra en lugares que no sabe lo que son, que no necesita saberlo para querer entrar. Pero si se piensa bien, se observará que no es así: el explorador entra en algún lugar porque cree poder encontrar algo o no.”²⁹⁰

Con este mismo espíritu e intención, quisiéramos arrojarnos a este tercer capítulo: con la intuición de encontrar algo o no y la insistencia que me remite y se repite en el buscar. La pregunta por la autenticidad de una filosofía o un pensamiento latinoamericano, con la cual se inicia quizá todo curso sobre filosofía o pensamiento latinoamericano y que según la visión kucheana, es un curso que nos interroga de cara a la pregunta por cómo pensamos del sujeto filosófico. Es una pregunta que se abre a la posibilidad de encontrar algo o no y que ese ‘algo’ (presente/ausente); insiste primero, en una pregunta cuestionadora a nivel personal y segundo, a nivel cultural (el patrimonio intangible como hoy en día se denomina en las políticas públicas en Chile). Lo que Zea nos dice entre líneas, es que debemos buscar al hombre latinoamericano desde la emoción por el encontrar «algo», hacernos partícipes de un encuentro. ¿Qué camino tomar sin que se instrumentalice y se transforme en una abstracción? Si la «creencia» del explorador le conduce a encontrar lo que busca, la tarea del intelectual de hoy, será insistir en la comprensión del hombre en su «semi-nalidad»; en la concreción de la existencia del sujeto latinoamericano.

Desde esta perspectiva, ¿será productivo retomar aquellos planteamientos que han marcado parte de la historia del pensamiento latinoamericano y tratar de observar en ellos una actualización de tales cavilaciones? O tal vez sería pertinente cuestionarnos ¿cuál es la vigencia de la filosofía de la liberación desde un punto de vista kuscheano?, dicho de otra manera ¿es posible comprender desde un punto de vista geocultural el sujeto del filosofar que requerimos para interpretar la realidad en que vivimos?

²⁹⁰ Zea, Leopoldo. *Introducción a la Filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F. 1993. Pág. 7.

América Latina es un continente generoso, así también como su ‘pueblo’, y es desde la profundidad de este símbolo donde subyace un sujeto que “da que pensar”. Un sujeto, que no sólo nos tiende una mano para pensar, sino que también se nos “da”, se ofrece en la palabra que requiere una respuesta. ¿Cuál ha sido nuestra respuesta: un logos filosófico que se caracteriza por una mentalidad histórica, cultural y ética que no puede reprimir ni olvidar del todo o un logos que sublima idealistamente la historia del sufrimiento de los hombres?

Si para Kusch la filosofía es un discurso cultural, el pensamiento (de diversidad a lo que hoy en día se abre la capacidad humana de pensar y traducirla a un pensamiento) está arraigado a la forma particular en que un sujeto se instala en una cultura determinada, comenzando por lenguaje como el símbolo por antonomasia de una construcción cultural. Si el discurso filosófico dominante pertenece a la tradición europea (que es lo que se enseña y educa como filosofía en las instituciones universitarias de mi país y en América Latina en general), dicho pensamiento traduce el pensar europeo, es decir, a la manera en la cual se ha interpretado la relación que posee la filosofía y la cultura. Pero el pensar no es una capacidad solamente griega para hacer filosofía, para crear pensamientos y explorarlos, tampoco es una característica cultural, sino meramente humana. En otras palabras, de un sujeto que decide crear y gestar ‘algo’ que culturalmente es interpretado como propio.

Pueblo y pensamiento

Desde lo anterior, es interesante observar una categoría que para Kusch constituye un lugar importante cuando se habla de ‘lo americano’. Sin pretender agotar el tema, sólo haré mención a algunos aspectos que cobran trascendencia en la discusión ética-política. Me refiero a la categoría de ‘pueblo’.

El término ‘pueblo’ designa una realidad simbólica que se expresa no sólo en la concreción de una base social, política, sino que también, expresa por un lado un sentimiento de arraigo, comprensible desde un punto de vista ético-cultural, y una proyección utópica, manifiesta desde un punto de vista político-histórico. Para Delia Caminotti:

“Éste [el pueblo] define los patrones culturales de su identidad intransferiblemente al ETHOS constitutivo de su historia, que a partir de la interrelación esencial que mantiene con la naturaleza, consigo misma y con otras comunidades, se abre a la necesidad de una dimensión trascendente de valores absolutos para dar continuidad a la totalidad de su existencia.”²⁹¹

Desde este punto de vista, podemos leer por un lado que, el término ‘pueblo’ puede caracterizarse como un concepto unitario expresado a nivel identitario. Es la idea que prevalece en Toni Negri, pensando a tal término desde un punto de vista histórico-social, es decir, como una estructura de organización social desde la cual establece sus principios axiomáticos para diferenciarse de otro. De esta manera dirá Negri que:

“el pueblo ha sido un concepto unitario. La población, evidentemente, se caracteriza por diferencias de todo tipo, pero “el pueblo” reduce esa diversidad a unidad y otorga a la población una identidad única. El pueblo es uno.”²⁹²;

es decir, que sólo es comprensible desde una lógica analítica, puesto que lo ‘unitario’ expresa su identidad en cuanto sólo es posible de diferenciar (en el sentido de exclusión) aquello que lo constituye y aquello que no. Creo que nada más lejano es lo que pretende Kusch. Para él, preguntar por ‘pueblo’ es preguntar por la unidad de sentidos que conforma lo americano, y no una ‘organización social’ comprendida desde los márgenes político-históricos. La ‘organización social’ que sustenta su horizonte de sentido es la comunidad, pero ella obra desde un soporte simbólico (de sentido: fundamento y dirección) que lo proporciona la categoría de pueblo (donde se ‘está habitando en la cultura’). La unidad a la cual apela Negri y Hadt, es identificarla como una singularidad significativa, es decir como una característica indivisa que expresa aquella parte de la cultura que la torna indicadora de particularidades, es decir, es parte de un sistema (organización) que ordena su centro en función de lo particular desde un punto de vista analítico, como parte de una organización. Pensar el término ‘pueblo’ desde este punto de vista, es reflexionar a la unidad desde una lógica de la exclusión-inclusión, puesto que se sustenta sobre la base de lo singular, mientras que la idea kuscheana, es abrir el ámbito de ‘pueblo’ a un sentido cultural, que se expresa en la diversidad de sus expresiones.

291 Delia Caminotti. “Narrativa, Pueblo y Cultura”, en *América Latina: Integración por la Cultura*. Ed. Fernando García Cambeiro. Colección Estudios Latinoamericanos. Buenos Aires. Argentina 1977. Pág. 109.

292 Negri, Toni & Hardt, Michael. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Random House Mondadori, S.A. Barcelona. España. 2004. Pág. 16.

En este sentido, Kusch, si bien es cierto, realiza una fuerte crítica a la cultura occidental (pensamiento occidental), comprende que la tarea no se encuentra en realizar un pensamiento que se sustente en la oposición, sino que más bien en la integración, o en sus palabras, en la totalidad.

La historia de la dualidad latinoamericana que presenta el autor argentino, ha sido concebida desde una lógica de la exclusión, que impide pensarnos a nosotros mismos. La búsqueda por la unidad al interior de la cultura —esto es, como una forma enunciativa de ‘lo americano’— se ha visto obstaculizada por el pensamiento occidental por su constante negación. Así, la pregunta por lo americano, según Kusch, debe trascender al orden excluyente, debe “anticiparse a toda forma de fragmentación que el espíritu analítico promueve.”²⁹³, esto sólo se logra cuando la cultura, donde se desarrolla el ‘pueblo’, se proyecta a la totalización de sus horizontes simbólicos; es decir, cuando se fundan sentidos que conforman el suelo cultural de una comunidad se proyectan a la constitución de lo que podríamos denominar, *lo americano*. Así, el término de pueblo, es una categoría que reúne (relaciona) aquellos aspectos más significativos y sustantivos de una cultura, pero que, al mismo tiempo, los proyecta en función de un sentido histórico a través del horizonte simbólico.

Esta idea de totalidad y de unidad pierden su carácter abstracto —que conserva el término de pueblo— cuando nos preguntamos por el sujeto cultural, que encarna el concepto de ‘pueblo’. Así en el sujeto cultural se

“despliegan dos tipos de reflexión que nuestro autor desarrolló complementariamente: una antropología filosófica, empeñada en la indagación del sujeto desde la pluralidad simbólica de lo humano —es decir como pueblo— y una metafísica de lo americano preocupada por descifrar el espacio preóntico donde el sujeto se realiza.»²⁹⁴

De esta forma, pueblo es un término con el cual se designa la superación de toda contradicción que se vive en el continente —totalidad—, es decir, que busca la inclusión de los sentidos que se vierten en una cultura; como también, señala el “reconocimiento de que la pluralidad de sentidos de una cultura no se alumbra en el vacío, sino desde una unidad que los conjuga y alterna.”²⁹⁵

293 Op. Cit. Gustavo González. Pág. 17.

294 Ibid. Pág. 18

295 Ibid. Pág. 18

Lo que nos plantea Kusch, es que no podemos reducir a la cultura —al mismo tiempo que el término de ‘pueblo’— a una idea de carácter hermético, que no se encuentra abierta a la diversidad que subyace en su interior; muy por el contrario, no se trata de reducir lo americano sólo a lo que las comunidades indígenas o campesinas revelan, sino que es imprescindible ‘educar’ en esta forma de comprender la cultura, a manera de resolver la contradicción que se nos instala en el principio de identidad de una comunidad, es decir, aquello que no es propio, sino que más bien, impropio (tal como lo observáramos en el pensamiento de Espósito). Ahora bien, la educación (inter)cultural, no es de ninguna manera reducir a la cultura a un único punto de vista, sino que, muy por el contrario, es ampliar el horizonte simbólico desde el cual se expresan las expectativas de los sujetos que participan de una cultura²⁹⁶. El problema que nos presenta Kusch, es que se encuentra una parte de nuestra cultura que negamos constantemente, y que, desde esta negación, se ha establecido que el término de ‘pueblo’ se unifica como una estructura de dominación, puesto que no permite que otro discurso complete aquellos sentidos necesarios para comprender la realidad.

En este sentido, creo observar dos etapas indispensables en torno al trabajo filosófico tomando como base la categoría de lo popular:

- a) Lo primero es comenzar a realizar una lógica de la negación, es decir, comenzar a reflexionar en la situación histórica de la exclusión. La gran tarea filosófica que se nos propone, es iniciar el trabajo desde la negación (como en los sectores populares, la frontera de la filosofía académica, lo que está allende a la filosofía), es en su interior donde subyace un pensamiento que día a día se expresa en lo popular, pero que, sin embargo, no tiene cabida en los márgenes de la toma de decisiones políticas y sociales. La gran distancia que se ha establecido entre la realidad y las ideas, es la gran brecha a superar. La filosofía no puede estar ausente de dicha labor, labor que ya no se puede sólo comprender desde la elaboración teórica (con el peligro siempre inminente de caer en el idealismo), sino que es necesario que la filosofía abra su reflexión sobre la cotidianidad: el sujeto cotidiano, la vida cotidiana.

La lógica de la negación comprende que la reflexión, se inicia desde el reconocimiento del otro que es y está expuesto a la marginación cotidiana. Cuando hablo de lo popular, no lo realizo pensando en su sentido demagógico, político

296 Esta idea es claramente apreciable en América Profunda, y más precisamente en Charlas para vivir en América, donde Kusch elabora un trabajo de antropología filosófica ubicando en la reflexión el hombre latinoamericano común, a la par con el mundo indígena, y la realidad campesina.

o comunicacional, sino que más bien, en su sentido ‘vulgar’ (en estricto sentido etimológico de la palabra), es decir, en aquel discurso o pensamiento que se encuentra en la vida cotidiana de todo hombre: el sentido común. El sentido común es un área, un territorio filosófico que hay que comenzar a explorar desde los contextos nuestros americanos, en los aciertos fundantes para la vida.

Cuando Kusch plantea lo popular, lo está refiriendo a un sector social, evidenciado en las comunidades indígenas y campesinas. Sin desmerecer lo anterior, creo que hoy en día, los sectores populares se han “normalizado” a su marginalidad socio-histórica, a diferencia como se manifestaban y comprendían en la década de los sesenta o setenta. Sin embargo, dicha normalización es solo una apariencia, basta observar solo las nuevas formas de organización social que hoy en día están aconteciendo: movimientos independentistas, los movimientos de reivindicación de derechos como el movimiento de los sin tierra, los piqueteros, los movimientos de Género, los movimientos ciudadanos, etc. Es difícil pensar que dichos movimientos quepan en lo que Negri denomina como ‘multitud’, puesto que pensar el término de multitud, es sobreponer una explicación más bien técnica de un ‘fenómeno’ que no se comprende en su totalidad. Lo popular, sigue teniendo vigencia en la medida que comprendemos que su relevancia no se encuentra sólo y exclusivamente en que está ligado a un arraigo cultural, sino que también se encuentra unido a un proyecto histórico (horizonte simbólico) de lo que ‘todavía-aún-no’ —en palabras de Bloch— se realiza. En este sentido lo popular cobra mayor sentido, puesto que no sólo está radicalizado desde una ética, sino que también comprende el anhelo de justicia. Por el contrario, la multitud, actúa socialmente sobre un objetivo más bien político, es decir, sobrelleva el anhelo de una democracia abierta en función de la satisfacción de las necesidades singulares de los sujetos, haciendo su labor muchas veces pragmática y utilitarista, signitos sin dudas de la ‘evolución’ social que ha adquirido la idea de democracia dentro de la ‘representación de lo civilizado’.

En síntesis, la primera tarea adquiere un carácter ético —una filosofía de la res-ponsabilidad en término de Dussel—, puesto que no se puede pensar al margen de la totalidad de los sujetos que comprometen la reflexión filosófica, dicho de otra manera, una filosofía en Latinoamérica adquiere su valor sólo y en la medida en que se comprometa y responsabilice por el otro, es decir, por aquel sujeto que sobrevive en la negación.

- b)** Para Kusch, el valor que poseen las comunidades indígenas y campesinas, es esencial, porque advierte en su interior, una actitud ética y vital que el mundo occidental ha olvidado por su afán de alcanzar el ser (ser alguien), y no sólo

paradigmático como algunos pensadores lo intentan reducir. La trascendencia de comenzar a filosofar desde la negación, consiste en recuperar el valor de la existencia humana como un ser ético y responsable de su vida y de la de los demás. No se trata de comenzar a imitar las costumbres pertenecientes a las comunidades antes aludidas, sino fijarnos en cómo ellas responden, resuelven los problemas del diario vivir, en cómo “opera su pensar” para enfrentar su vivir. En otras palabras, es reconocer en nuestras experiencias, nuestro lenguaje, otro modo de interpretar aquellas actitudes y valores que se han heredado culturalmente y situarlos en el centro de nuestra reflexión, para así comprender las necesidades vitales que el sujeto latinoamericano requiere para su existencia.

No se trata de la satisfacción material ni utilitarista ni pragmática, puesto que para ello el pensamiento occidental ya nos ha dado las suficientes enseñanzas sobre las consecuencias de esa forma de pensar; se trata más bien, de pensar nuestra existencia primero desde un punto de vista ético, y segundo desde un punto de vista histórico-político: la interculturalidad es por tal un territorio que nos obliga a repensar tanto nuestro pensamiento y el modo cultural en que vivimos, es decir, un modo de pensar la filosofía.

Sujeto popular

Sobre la pre-figuración de ‘lo popular’, interesante para el debate es la postura que tienen los historiadores chilenos Gabriel Salazar y Julio Pinto al intentar explicar la constitución histórica del sujeto popular. El análisis del sujeto popular nace en función de su ‘actuación social e histórica’; lo que se expresará bajo la categoría de *actor social*, el cual surge sobre la base ideológica que se construye en torno el sujeto moderno, que tiene la capacidad de influir sobre su propio destino del mismo modo como también puede transformar la realidad social en la cual se encuentra.

Desde este punto de vista, Alain Touraine nos indica que:

“La modernidad no es sólo cambio puro, sucesión de acontecimientos; es difusión de los productos de la actividad *racional*, científica, tecnológica, administrativa. (...) el fin de la historia es más bien el fin de una prehistoria y el comienzo de un desarrollo impulsado por el progreso técnico, la liberación de las necesidades y el triunfo del espíritu.”²⁹⁷

La modernidad fue concebida como una revolución, comenzando con el reemplazo de la idea de Dios por la idea de Sujeto. Dicha idea (revolución), se encuentra ligada no a los contenidos positivos de esta, sino más bien en la posición crítica con que observará sus análisis y la toma de decisiones. Así, por ejemplo, la crítica teórica en sus inicios, pasará a medida que nos adentramos al siglo XIX a una crítica de la práctica en nombre de principios universales y de la razón misma. Del mismo modo, para el naturalismo rousseauniano, la idea del individuo como representante de la naturaleza contra el Estado, dará a la luz la idea de una soberanía popular, exaltando la voluntad colectiva de lucha contra la desigualdad. No ha de extrañar por tal la finalidad de la educación, dirigida a formar un ser natural, bueno, razonable y capaz de sociabilizarse.

Desde estos márgenes conviene pensar a la modernidad como una filosofía del progreso más que una filosofía del orden. Estas ideas, se ven aparejadas con el precepto de la identificación del actor social, iniciando un sociologismo como elemento central en la visión modernista:

“La concepción clásica de la modernidad —nos aclara Touraine— (...) tiene como tema capital la identificación del actor social con sus obras y su producción, ya se trate del triunfo de la razón científica y técnica, ya se trate de las respuestas racionalmente aportadas por la sociedad a las necesidades y a los deseos de los individuos. Por eso, la ideología modernista afirma ante todo la muerte del sujeto.»²⁹⁸;

de ello podemos explicar el materialismo, base del repudio de la trascendencia, la separación del alma y del cuerpo, la bandera de lucha por la unidad del mundo, la razón y la búsqueda del interés y del placer.

No ha de extrañar que,

“Las ciencias sociales, en su afán de sistematizar, comenzaron analizando al sujeto social como una categoría fija y definible. Lo situaron dentro de una estructura socioeconómica, en torno a las relaciones sociales de producción. La inserción del sujeto en dicha estructura determinaba, a priori, sus intereses de “clase”, de los cuales se derivaban los objetivos y estrategias que movilizaban la acción social.”²⁹⁹

298 Ibid. Pág. 36.

299 Salazar, Gabriel-Pinto, Julio. *Historia contemporánea de Chile II. Actores, identidad y movimiento*. 1ª edición. LOM Ediciones. Santiago de Chile. Chile. 1999. Pág. 93.

La lógica estructural desde la cual se analiza el “fenómeno” del ‘actor social’, está montada sobre la categorización de dicho sujeto a su condición socioeconómica, en lo que se conoce como ‘**clase obrera**’. En otras palabras, desde un punto de vista histórico y desde las ciencias sociales, el sujeto popular, está ligado a una mediación ideológica estructural, la cual define su identidad en términos de la transformación social, ligada fundamentalmente a la esfera de lo político-económico en término de producción.

Para Salazar y Pinto, la explicación teórica frente al devenir de dicho sujeto no se condice con la explicación histórica, puesto que “El estudio histórico ha comprobado que los sujetos no “son”, sino que “**están siendo**”.”³⁰⁰; de este modo:

“Bajo el prisma historicista, la identidad de los sujetos aparece definida en la acción, por eso es que “están siendo”. Esta visión reconoce la dialéctica del accionar social que diversifica las experiencias, percepciones y modos de representación de la vida social, todo lo cual influye en la constitución de identidades y culturas heterogéneas.”³⁰¹

Ahora bien, el cuestionamiento que surge de esto es saber si el sujeto popular sólo es posible de ser comprendido bajo la nomenclatura de ‘actor social’ o bien puede diferenciarse desde otra perspectiva, por ejemplo, a través de su condición cultural; y si es así, en qué medida, el sujeto popular adquiere su *estar siendo* desde su acervo cultural. Para Gabriel Salazar, tanto el actor social, así también como los llamados sectores populares, comenzaron a plantearse la pregunta por su propia identidad, dando origen a dos condiciones histórico-sociales yuxtapuestas: por un lado, una que se esgrime sobre la identificación política (actor social); y por otro, aquella que se constituye sobre una base de carácter ético-cultural:

“en cuanto a los valores que la sustentan (sencillez, autenticidad, hospitalidad, camaradería, comunidad, esfuerzo, y, sobre todo, **solidaridad**) y que por su contenido humano son lo opuesto al individualismo y la desintegración social promovida por la modernidad liberal.”³⁰²

El nacimiento de estos “sectores populares”, según los historiadores surge; primero, debido a los embates que el sistema totalitario acomete en contra de los sectores obreros, los cuales tras la llegada de la década de los setenta y ochenta

300 Ibid. Pág. 94.

301 Idem.

302 Ibid. Pág. 95

(en plena dictadura militar chilena), se encuentran en desmedro no sólo social y económico, sino que también temeroso de reconstruir un movimiento social; y segundo, el sujeto popular no es necesariamente un ‘obrero asalariado’, sino un sujeto que se encuentra en una categoría menor³⁰³ dentro de la estructura social; o si se quiere, un sujeto que desde la negación social, subsiste al interior de dicha estructura desde la marginalidad anónima y proscrita. Los denominados sectores populares instalaron un movimiento social

“en pro de la subsistencia en las poblaciones, o de defensa de los derechos humanos, crearon un acervo de experiencias que dio vida a una conciencia identitaria y a organizaciones locales que desplegaron un proyecto de autonomía social.”³⁰⁴

Desde este punto vista, los sectores populares surgen como “actores sociales” (para las ciencias sociales) desde la resistencia socio-política que se vivió durante la dictadura militar, en reacción a la experiencia de la pobreza y la dominación-marginación.

De acuerdo a lo anterior, el surgimiento de dichos sectores populares, adquieren carta de ciudadanía en la medida en que operan sobre las bases de la misma ideología modernista, es decir, desde la acción-poder, con la salvedad que esta ‘acción’, ya no tiene un principio de universalidad como se lo pretendía en la modernidad, sino que ahora más bien actúa desde la particularidad o si se quiere desde el *acontecer de los contextos históricos*. Sin embargo, hasta que dicho sector no irrumpe en la historia como ‘actor social’, éste se encuentra subsumido en una ahistoricidad en la cual se ha desenvuelto. Interesante es pensar que el “estar para ser” (estar siendo) propuesto por los historiadores, si bien se justifica desde la constitución existencial de un ser histórico, no da cuenta del sujeto que “está vivo” pero que no llega a ser un sujeto histórico (actor social). La doble acepción de ‘estar-siendo’, parece participar primero más bien desde la ‘nulidad’ del ser histórico, o si se quiere el ‘rostro anónimo’ de la alteridad histórica y sólo posteriormente desde su ‘reconocimiento’, irrumpe en térmi-

303 El decir “categoría menor”, no lo hacemos desde un punto peyorativo bajo ningún punto de vista; sino como una forma de contrastar una experiencia humana (sector social) que incluso desde la reivindicación política, histórica o económica, este sector, no se incluye dentro de dicha planificación. Para Gabriel Salazar, el peón o gañán, el campesinado y las comunidades indígenas: el “bajo pueblo” como lo menciona el historiador “quedaban al margen de una participación activa en la implementación del proyecto emancipador, mientras no se zafarán las rémoras de su cultura tradicional.” (Op. Cit. Pág. 116.) El “bajo pueblo” en cierta forma encarna lo que podríamos denominar el “otro misterioso”, o mejor, el “otro bárbaro”, el cual se caracteriza desde una condición distinta de su ubicación, inmovilidad, abandono, no instrumentalidad y escatología, tal y como Rodolfo Kusch resaltaba las características del pobre desde el testimonio indígena (Ver EAFA. Pág. 275 y ss.).

304 Op. Cit. Salazar, Gabriel-Pinto, Julio. Pág. 96.

nos de acción histórica (ser histórico). Dicha acción lleva a la temporalización del ser histórico, es decir, a ‘poder hacer su ser’; mientras que la categoría de ‘estar vivo’ permanece en su ahistoricidad; una indeterminación que no se puede alcanzar desde la mecánica del Yo-Tú; sino desde la indeterminación de un Él-Ellos(as). Según lo anterior, un actor histórico surge desde la una relación de reciprocidad entre un Yo-Tú; mientras no alcance esta condición, permanece bajo la máscara como una “tercera persona” excluida de dicha relación, lo que nos obliga a pensar que dicha relación goza de una instalación de carácter ontológico distinta a la indeterminación de la ‘tercera persona’.

En otras palabras, el sujeto histórico requiere (necesita) de un fundamento que no se encuentra en sus circunstancias, sino más bien en estado en el cual se instale dicho ser. La instalación existencial se produce por tal en términos de estar; mientras que el ser histórico tiende a gravitar en torno a dicha instalación. Desde este punto de vista, la perspectiva que nos sugieren los historiadores de los ‘sectores populares’, intenta dar cuenta de la gravedad del pensamiento de un grupo que se instala en una realidad ahistórica, y esta realidad ahistórica, se vivencia en la instalación de la geografía, es decir, desde el lugar en que se habita. Así, la idea de este pensamiento de grupo (sectores populares), se establece a nivel de relación entre lo geográfico (lugar que se habita) y lo cultural (ser histórico), dando pie a un problema de carácter filosófico sobre la base de la incidencia que posee el suelo (geográfico) en el pensamiento (cultura). Cabe la pregunta “¿Todo pensamiento sufre la gravedad del suelo, o es posible lograr un pensamiento que escape a toda gravitación?”³⁰⁵

Instalación y gravedad

Entre **Geocultura del hombre americano** (1976) y **Esbozo de una Antropología filosófica americana** (1978), la reflexión kuscheana oscila entre dos dimensiones: la *instalación* y la *gravedad*; términos que si bien ya los mencionábamos cuando aludíamos al “estar siendo” de los historiadores chilenos al intentar comprender el fenómeno de los ‘sectores populares’, es necesario detenernos un poco más, debido a que las implicancias no son sólo históricas y filosóficas, sino también políticas.

305 Op. Cit. EAFA Pág. 255.

La circularidad que se presenta entre *instalación* y *gravidez*, se da cuando

“una comunidad se instala en un espacio tejiendo una trama de símbolos, y ese domicilio existencial gravita, ejerciendo sobre el pensamiento un reenvío del sentido ya instalado.”³⁰⁶;

existe una dialogicidad al interior de un ‘pensamiento del grupo’ o una comunidad, que conducen a un pensamiento que se mueve constantemente sobre la fundamentación de su existencia, no en términos de una acción histórica —como lo pensaban los historiadores—, sino más bien en términos de situacionalidad (*instalación*: el suelo del pensar) y por otro lado, una actitud del pensamiento (*gravidez*: la gestación del pensar).

La situacionalidad como instalación, para Mario Casalla es aquella que “implica un arraigamiento, una singularidad, una diferencia, sin el reconocimiento y la comprensión de la cual siempre nos quedamos a mitad de camino.”³⁰⁷, y que en su estado de intimidad-inmanencia, es al mismo tiempo un deseo-trascendencia; un *universal situado*, que poco a poco para el autor fue tomando forma de categoría, hasta concebir dicho término como una

“lectura culturalmente situada todo diálogo auténtico entre sistemas, teorías y proposiciones, tanto como la lenta gestación de un decir propio en medio de una historia que tozudamente parece decirnos que está todo dicho. (...) La relación entre lo propio y lo otro, entre lo singular y lo universal, entre la parte y el todo, a la que alude la expresión universal situado es, a la vez, más dramática y más libre.”³⁰⁸

El “universal situado” propuesto por Casalla lo comprende sobre la base de una caracterización de un pensar filosófico que no renuncia al horizonte de la universidad, pero que, sin embargo, lo redefinía de manera particular, es decir:

“No se trataba ya del clásico universal sin más (abstracto), pero tampoco de un universal “concreto” (a la manera hegeliana), sino de una *universalidad situada* que aceptaba el reto de la singularidad y —a la vez— era capaz de liberarla de la particularidad, del accidente y de cualquier otra forma de egoísmo, folklorismo o nacionalismo de viejo cuño.”³⁰⁹

306 Alejandro Auat. *Hacia una filosofía política situada*. Waldhuter, Editores. Buenos Aires Argentina. 2011. Pág. 83

307 Mario Casalla. *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y Rechazo*. 1º edición. Catálogos Editora. Buenos Aires. Argentina. 1992. Pág. 7.

308 Ibid. Págs. 7-8.

309 Op Cit. (Introducción al texto de Alejandro Auat) Pág. 9

Para Kusch, la *instalación* supone lo que él denominó con el término *suelo*: en sus palabras; “un punto de apoyo espiritual (...) que no es ni cosa, ni se toca, pero que pesa, es la única respuesta cuando uno hace la pregunta por la cultura.”³¹⁰ Por ello, es que:

“No hay otra universalidad que esta condición de estar caído en el suelo. (...) De ahí el arraigo y, peor que eso, la necesidad de ese arraigo, porque, si no, no tiene sentido la vida. Es la gran paradoja de la cultura.”³¹¹

Es algo que apunta a instalar mi vida aquí y ahora, o si se quiere, tratar de ubicar el sentido a lo que nos rodea y esto sirve de apoyo a mi propia existencia. La dificultad que tiene precisar “filosóficamente” el término de instalación, lleva a Kusch a pensar en **Esbozo para una antropología filosófica**, la *sobredeterminación* que posee lo ‘cultural’ para establecer qué ocurre con el hábitat del sujeto o de un grupo étnico.

Dicha sobredeterminación, posee dos aristas: la primera es que el sujeto siempre está sometido a una cultura. En otras palabras, la comprensión de la cultura es una tarea histórica de intermediación del presente con la misma historia (en cierto modo como Gadamer comprende a la “tradición histórica”). Esto abre la pauta para la segunda sobredeterminación, en la cual, el ‘pensamiento del grupo’ adquiere una inusitada importancia para comprender aquello que refiere el mundo. “Se trata de un pensamiento condicionado por el lugar, o sea que hace referencia a un contexto firmemente estructurado mediante la intersección de lo geográfico con lo cultural.”³¹²

De acuerdo a lo anterior, “Si se logra fundar la observación de que todo pensamiento es naturalmente grávido y tiene su suelo, cabría ver en qué medida dicha gravidez crea distintas formas de pensamiento.”³¹³, es decir, la gravidez (gestación) del pensar sostenido en el suelo se abre a la multiplicidad desde la cual el pensamiento incorpora y otorga sentido a la realidad y a la propia existencia. En este sentido, el *estar* no es una creación de sentido, sino que más la *instalación* desde donde mana el sentido. De ahí que el “estar se refiere entonces, a una globalidad donde se potencia la seminalidad que instala *esto* y *aquello* e incluso *es*.”³¹⁴; o sea, el estar no se da en el recuento de las posibilidades (*esto*

310 . Op. Cit. GHA. Pág. 110.

311 Idem.

312 Op. Cit. EAFA. Pág. 253

313 Ibid. Pág. 255

314 Ibid. Pág. 359.

o *aquello*, plano de objetivización de la realidad y del conocimiento, e incluso como condición posible de ser), sino emplazado en un plano diferente que aún no está determinado o si se quiere racionalizado; por ello es que el *estar* es potencia, pero en el sentido de *potencia de instalación*, puesto que hace a lo que está. “Y lo que *está* es, por su parte, un *siendo*, como transición, porque lo que *está* rebasa en tanto potencia una infinita posibilidad de ser.”³¹⁵ La circularidad de la que hablábamos anteriormente, se da en términos de envolvimiento; es decir, la potencialidad de instalación es multiplicidad en movimiento, desde donde se relativiza el ser en *siendo*, es decir, lo pone en movimiento, transformando en un infinitivo (ser) o a un gerundio (siendo): “Lo que es potencia es lo implícito del estar, y recién lo que se instala a partir de ahí es susceptible de ser.”³¹⁶

Desde este punto de vista, ‘estar siendo’ para Kusch, no es una vía de escape para responder al problema de la identidad (problema implícito que se presenta en la conceptualización de sujeto histórico o actor social por parte de los historiadores chilenos); es más bien, apertura potencial de multiplicidad del pensar; esto no sólo hace la instalación sino también a la actitud que refiere dicha apertura potencial: *gravidez*. De ahí que el *estar* refiere más la instalación de algo y no al *ser* de ese algo. Ahora bien, dicha instalación se mueve dentro de un plano de inestabilidad o relatividad, puesto que “del *estar* nada puede decirse sino su consecuencia, o sea sólo cómo puede darse la presencia de lo que *es*, pero siempre en el margen de lo que *está*. De ahí que el *estar* se hable sólo por el hecho de su *instalación*.”³¹⁷ Y es desde esta instalación donde irrumpe el estar como alteridad, puesto que lo otro emerge desde la inestabilidad o la relatividad del ser: *siendo*, el cual está envuelto (presionado) por el estar. *El ser se ve presionada por la instalación del estar, transformando al ser en algo pasajero, relativizado en torno la alteridad que moviliza el estar. Esto hace al estar potencia de instalación de alteridad, de ahí su estado pre-óntico y por tal su sustrato ontológico.*

Nótese aquí la analogía del *estar* con el símbolo de ‘la caída’. Desde este punto de vista, el *estar* se sustenta de la labilidad que posee el mundo explicativo, en otras palabras, se encuentra ‘*debajo del ser*’. Es una labilidad que no se satisface en preguntas y problemas. De esta forma, el *estar*, se aproxima a la labilidad (Ricoeur) de la caída; es decir, al miedo de no encontrar sentido a la ‘fragilidad de la existencia’ (lo incomprensible). Es en este sentido cuando la idea de lo absoluto

315 Ibid. Pág. 361.

316 Ibid. Pág. 360.

317 Ibid. Pág. 362

resuena en el término estar: la *fragilidad está dada* en lo absoluto, porque hasta los dioses pueden caer, así también como la eternidad se gasta; ello obliga a la divinidad a cambiar su existencia, ocultado su presencia en el mundo, o si se quiere a ocupar ubicuamente su lugar en el mundo. Es por ello que la montaña es el abuelo y al mismo tiempo una montaña. La fragilidad no hace otra cosa que agrietar el mundo del duro concepto y atestiguar lo innombrable del símbolo.

Interesante es la influencia del pensamiento heideggeriano en las ideas de Kusch. Para Heidegger, la pregunta sobre el ser da paso a la pregunta por la existencia y de paso, la pregunta al lenguaje (¿Por qué *ser* y no *estar*?). Reflexionar desde un a priori común a todas las personas, desde un cierto grado de comprensión del ser (lo pre-ontológico), es el inicio paradigmático del pensador alemán, partiendo sobre la base del cuestionamiento anónimo de una persona sobre su propia vida (existencia), lo cual radicaliza la reflexión no sobre cuestiones técnicas (académicas si se quiere), sino de la reflexión cotidiana, aquella que se hace al margen de los roles sociales y se encuentra el ser humano frente a sí mismo (para Sartre, este encuentro reflexivo del hombre consigo mismo, con su realidad si se quiere, decanta en la conciencia que posee el ser humano de sí).

Para Kusch, Heidegger en vez preguntar por la vida misma de todo sujeto, es decir sobre su estadía en el ser, pregunta por el *ser de la existencia*; de ahí que llegue a comprender al ser humano no como ‘algo existente’ sino que el ser humano *es* existencia. Lo que nos propone Kusch es pensar al ser humano como *algo que está existiendo*. De alguna manera Kusch nos orienta a releer la obra de Heidegger (Ser y Tiempo), no sólo en términos de la estructura de la analítica existencial, sino desde el ámbito que la obra heideggeriana adolece, me refiero a la dimensión ética.

El esfuerzo kuschiano consistió en preguntar por el pensar latinoamericano, este preguntar derivó a sacudir las bases culturales para percatarse (fenomenológicamente) de la “existencia” de otra forma de comprensión, que para él está sintetizada en el término castellano del *estar*, y que, a su vez, este tiene similitudes y referencias posibles al término *utcatha* (*estar en casa*), de origen aymara.

Para el pensador alemán, la pregunta por el ser, es una pregunta por excelencia del ser humano, puesto que él mismo está *puesto en su preguntar* o si se quiere

dirigido hacia el ser, ya que es el único ser capaz de preguntar por su propio ser. Esto abre la posibilidad a la ontología y al mismo tiempo a la fundamentación de una teoría de la representación. Por su parte, Kusch, supone a este “puesto” en una contradicción lo cual lo conduce a la relativización de su “dirección” (‘yecto’). *No es hacia el ser donde está arrojada la existencia, sino a ocupar un lugar desde ‘que habitar’, ‘que vivir’*. En otras palabras, no está arrojada hacia lo mismo de sí (hacia su existencia o su ser) sino hacia lo otro de sí, hacia la indeterminación; y desde este punto de vista no es un Sujeto Constituyente (tal como lo observaba Foucault).

Entre el pensar calculante, aquél pensar sustentado en una racionalidad volcada hacia el objeto; y un pensar reflexivo, aquél dirigido hacia la propia existencia, es uno de los puntos de inicio de la reflexión kuschiana; sin embargo, con algunas modificaciones. La primera se va a mantener, mientras que el pensar reflexivo, para Kusch lo comprenderá como un pensar situado en la contemplación —al modo indígena—, es decir, un pensar dirigido hacia la negación del mundo y a la negación de sí mismo; y es desde esta doble negación, que el ser humano más que plantearse la constitución de su ser, busca más bien un ‘sustento para vivir’. Un sujeto que se encuentra arrojado al ‘puro vivir’ (llama la atención la negación que Heidegger hace del término vida y prefiere utilizar el término existencia, reduciendo la vida a la existencia del ser humano, es decir, individualizándolo en términos de poder hacer su ser), que le es adversa, comprender que no puede llevar a cabo su proyecto en soledad; de ahí que la comunidad revertirá el valor de pensar la vida en términos de amparo, puesto que la comunidad se vivencia en términos de una cultura de amparo, que haga frente a la adversidad de sí mismo y del mundo en el cual se circunstancializa.

La comunidad, responde no sólo a una estructura social (al modo sociológico), sino que también es una comunidad sustentada en la religiosidad (escatología) como respuesta al abandono en que se encuentra la propia existencia. Este pensar, será uno que tendrá como meta la salvación, tanto en la existencia misma como también la del mundo y no en la autoconstrucción de su ser al modo heideggeriano.

El problema de pensar no se reduce por tal a una “conexión (conceptual) en contenidos de representaciones” del modo como Jung nos lo propone, sino en la afirmación o negación que logre dar conformidad existencial a un sujeto, de tal modo que gane una seguridad frente al mundo. A pesar de las respuestas

distintas que poseen ambos pensamientos, el pensar occidental (desde la afirmación de su ser) sustentado en la voluntad y a la vez en el poder de hacer su vida en acorde a sus propósitos e intereses, la historia nos demuestra que esos intereses han atentado contra la vida humana, y que por tal se inscribe en una cultura de la muerte. Por otro lado, el pensar indígena, tal y como lo describe Kusch en sus investigaciones, responde a un llamado a cumplir (re-producir) antiguas pautas de convivencia entre el ser humano y sus creencias. Todos los aspectos rituales que se nos describen, no hacen sino expresar la convivencia (vida cotidiana, ritos e instituciones) entre los sujetos y sus divinidades. Lo que se nos resalta en Kusch, no es el pensar mediatizado en la vida cotidiana de los sujetos, sino que la convivencia misma entre el pensar y la existencia (física y metafísica) de cada sujeto.

De una u otra forma, la existencia de esta convivencia la podemos constatar en la vida cotidiana, tal como Kusch lo intenta demostrar en **De la mala vida porteña** (1966), sin embargo, ¿es posible sostener que esta vida en convivencia, no es más que una existencia que busca una salvación?, ¿más aún, es el mesianismo una posibilidad; o si se quiere, es necesaria una ética de la salvación tal como lo plantea Kusch, al plantear el modelo de pensar indígena a diferencia del pensar occidental del cual participamos? ¿Subsiste aquí un problema de actitud en la lógica del pensar? Quizá:

“Por eso mismo no hay valores absolutos, sino valores relativos que dependen del organismo animal dentro del cual se juegan. La comunidad responde por una justicia vital que restituye la vitalidad, y no sólo los derechos de cada hombre. (...) América no enajena la responsabilidad, sino que la sume a ésta en un ámbito más importante: el orgánico, el comunitario. La comunidad nos torna mucho más responsables y no ocurre con la justicia ejercida en abstracto.”³¹⁸

Desde este punto de vista, pareciera que

“El ser se *evapora* porque en ningún momento puede darse como *a-la-mano* o *ante-la-vista*, y no puede haber fe en cosas que no se tocan, ni se ven, o sea en lo que no es consciente o no tiene causa. El existencialismo es el pensamiento de gente emprendedora que concede la validez de absoluto al quehacer. Más que la “evaporación del ser” pareciera una sublimación del mismo. La prueba está en que el pensar seminal se encubre y toma otra decisión.”³¹⁹

318 Op. Cit. AP. Pág. 225.

319 Op. Cit. PIPA. Pág. 539.

En cierto modo se circunstancializa el *ser*, se hace habitable en la circunstancia, como si todo no fuera más que un *estar* no más. Así en tanto se sustituye el *es* por el *estar en el ser*, el mundo se puebla de una dramática inestabilidad:

“Visto así, cabe pensar que en el verbo *estar* se da un concepto de inusitada riqueza. Sabemos que *estar* proviene del *stare*, latino *estar en pie*, lo cual implica una inquietud. El *ser* en cambio, en cuanto proviene de *sedere*, *estar sentado*, connota un punto de apoyo que conduce a la posibilidad de definir. Un mundo definible a su vez, es un mundo sin miedo, y en cambio un mundo sometido al vaivén de las circunstancias, es un mundo temible. Entonces la oposición entre *estar en pie* y *estar sentado* implica una referencia a la oposición entre *inquietud* y *reposo*.”³²⁰

El *estar* por tal supone una falta de esencias y entonces hace caer al sujeto, transitoria pero efectivamente al nivel de la circunstancia. Esto a su vez, lleva a la inestabilidad del mundo o a la ‘invalidéz del ser’, que hace a la necesidad de *estar con*, o sea requerimos de una comunidad, del modo como Félix Shwartzmann analiza **El sentimiento de lo humano en América**.

La gravidez, por su parte es el momento de retorno al interior de la dinámica del *estar siendo*, es a lo que hace la actitud para pensar la existencia desde la condición ontológica del *estar*. No es meramente una “categoría de carácter lógico” similar al ‘ethos’, en cuanto ‘modo de habitar’³²¹, si fuera así, tendríamos que pensar a la gravidez en términos causales, es decir, sobre la base de la afirmación del *ser*, como lo hace el pensar occidental. La gravidez se concreta en la negación de la lógica, o si se prefiere, en la negación de todo lo afirmado, al margen de una filosofía de la representación o de la conciencia. Esto hace a un pensar seminal más que causal. Es esta actitud desde la cual se instala la gravidez. Mientras un pensar causal es activo, el seminal es pasivo. El primero se abre al mundo en el sentido y por tal, requiere de una verificación de la conciencia poblada de objetos; el segundo, da la espalda al mundo, denotando una actitud ascética, en términos de contemplación y espera, sustrayéndose al compromiso de la realidad exterior del mundo, a la necesidad de una unidad salvadora. El pensar seminal, desde este punto de vista se encuentra en ubicar la unidad conciliadora en un plano trascendente.

320 Ibid. Pág. 529

321 Del modo como lo percibe David Álvarez Valenzuela en “La geocultura del hombre americano de Rodolfo Kusch. En el marco de la filosofía latinoamericana.” en **Estudios Interculturales, Hermenéutica y Sujetos Históricos**. Ediciones UCSH. Santiago de Chile. Chile. 2006. Págs. 31-49.

Se trata, de pensar la monstruosidad del *así* del mundo, de *lo dado* más que la existencia, que hace al desgarramiento y al despojo del sujeto, como también a lo imponderable de la circunstancia en la cual se ubica dicho sujeto. Es por ello que

«El simple *estar* como despojo y desnudez no sería tolerable, si no lo sostuviese un cierto afán de absoluto. Este da consistencia al *estar* y es lo que torna milagrosa la vida del indígena o la del habitante anónimo de la gran ciudad. El *estar* es la instalación en el hábitat real de la casa, el paisaje, el trabajo, la ciudad o lo que fuera. Pero este hábitat tiene dos dimensiones, o se lo vive tal como se da, lo cual implica un pensar connotativo, causal, o se lo advierte como un punto de reposo o caída en el largo trayecto que existe entre los opuestos innombrables que pueden darse como vida o muerte, fasto o nefasto, Pachayachachic o Guanacauri, o su versión moderna, macro-física y micro-física. Lo absoluto es por su parte la comprensión seminal y tensamente arqueada sobre el desgarramiento en que siempre se halla el cosmos. Sólo por este absoluto es posible tolerar un simple *estar* cuando éste llega al despojo.»³²²

Así, desde la negación existencial, se descende al ámbito en el cual se desempeña el existir. Este *descenso* o caída no puede concebirse sino sobre el horizonte del estar, quedando condicionado el *ser* de lo existente en el plano del *estar* como despojo.

Esta actitud de ‘yecto’ o ‘caída’ es al mismo tiempo de desprendimiento y abandono, o si se quiere de *invalidéz*; de aquí la profunda negación —no sólo como carácter lógico sino también existencial— hace a la desconstitución del sujeto como afirmación implícita de algo que hace al Otro pensante y que las categorías occidentales no logran captar del todo. Es una negación que implica una apertura y no un cierre. Desde la invalidez de la afirmación causal del sujeto, se niega la invalidez del estado de abandono por medio de la comunidad que ampara, haciendo del sujeto un pensar arraigado, o mejor, una subjetividad arraigada en términos comunitarios que sostiene la caída de un sujeto desconstituido. Es “el *sentido maná* (manada), *sentido cardumen*” del que nos hablaba uno de los dirigentes de la pesca artesanal en la Patagonia chilena, Iván Fuentes³²³:

“Y cuando hablamos de la Patagonia misma y de estas demandas que nosotros estamos generando, la verdad es que hablamos del sentido simple de vivir. Nosotros decimos, estamos pidiendo desde la dignidad de la Patagonia.”

322 Op. Cit. PIPA. Pág. 540.

323 Conferencia en la ANEF (Asociación Nacional de Empleados Fiscales) 23-03-2012.

La comunidad que se instala en este ‘sentido simple de vivir’, estando unos con otros, no sólo es la negación del individualismo urbano y político en la toma de decisiones; sino también está apelando a la negación social de la cual son objeto, por ello se apela al simple vivir y la dignidad del lugar en que se habita. La gravidez, desde este punto de vista linda en un plano antropológico, del mismo modo que político. Es decir, no sólo hace a un pensar desde la negación como la novedad de lo humano, sino también hace al encuentro del ser humano en su simple vida y el modo que decide una estrategia para vivir (política), en una comunidad instalada. Esto último es de vital importancia para comenzar a re-prensar la relación entre política y comunidad.

Mauricio Langón, recupera la idea de comunidad (unidad geocultural) para hacer frente a la geopolítica, al considerar que todo espacio está ya está recubierto por el pensamiento del grupo, y que este a su vez está condicionado por el lugar. Para el profesor uruguayo,

“cada ser humano se **hominiza** en determinada geocultura; porque resulta, por tanto, **diferente** de otro, **hominizado** en otra geocultura; porque esta característica recíproca es **universal**, es común a todas las culturas (es decir, que las culturas humanas son diversas y que no puede haber **hominización** fuera de alguna cultura humana; en otras palabras: que el ser humano **difiere** del ser humano); es que cada cultura es **análoga** a otra; que cada uno es **análogo** a los demás.»³²⁴

Este planteamiento lleva a Langón a adoptar una perspectiva (toma de decisión-posición) geocultural para afrontar una ética-política: ubicar a la política en una perspectiva en **contrapicada**; es decir: una *mirada “de abajo-arriba”*, puesto que todo observador o perspectiva se realiza desde una geocultura y por tal no es neutral, del mismo modo que se desenmascara no sólo el compromiso geopolítico de una determinada institucionalidad, sino también las decisiones por parte de dicho poder institucional, lo cual conduce a *cambiar los criterios de relevancia de lo observado*, es decir, ser parte desde quien recibe las órdenes y no desde quien las da.

Del mismo modo como se da un ‘*arriba-abajo*’, Langón advierte que también es necesario mirar desde un ‘*adentro-afuera*’, “Del **interior** de cada grupo humano, de cada cultura, a su exterior; de lo endocultural al diálogo intercultural

324 Langón, Mauricio. “Una perspectiva geocultural para la convivencia”; en *Estudios Interculturales, Hermenéutica y Sujetos Históricos*. Ediciones UCSH. Santiago de Chile. Chile. 2006. Pág. 93.

ral.”³²⁵ Lo interior da el contenido desde el cual una comunidad establece sus relaciones. El espacio endocultural que se propicia al interior de la comunidad, debido a que se observan

“**sujetos no definitivamente constituidos o en constitución**; siempre **en relación** y siempre **abiertos**. Sujetos que no pueden ser considerados **ontológicamente** en relación a un **ser** o **esencia** que se definiera en relación a algún núcleo inmutable o ahistórico de su identidad (o anclajes esenciales a un **territorio** definido), sino sujetos que **están siendo** en permanente proceso de constitución y reconstitución a partir de su instalación en una geocultura.”³²⁶

Desde esta decisión-posición; en contrapicada a nivel geocultural,

“Asumir la perspectiva geopolítica es, en este sentido rechazar la perspectiva desde arriba y desde afuera, para **ver** y **comprender** integralmente la situación real desde abajo y desde adentro.”³²⁷

La gravitación política de la geocultura, es sin dudas una posición conflictiva, donde el riesgo de “**incomprensión, inconmensurabilidad** y hasta de **incompatibilidad** entre culturas; de la tendencia de cada una a **juzgar** las demás según sus propios criterios o de considerarse única o **superior**”³²⁸, se abre a la necesidad de comprender la diversidad cultural al interior de un determinado territorio, del mismo modo que la urgencia de un diálogo intercultural, tanto a nivel político, como también filosófico. En este sentido

“Quizá lo propio de la filosofía [así como también de la política] entre nosotros ha de ser, ya no en su enseñanza misma, sino advertir en qué medida se deforma a causa de la gravedad local. Y es esta gravedad la que se torna esencial. La misma imperfección de la filosofía hace a la filosofía americana. En el defecto en suma habrá de darse la verdad, o en otras palabras, nuestra verdad siempre deforma lo que se pretende instituir formalmente.”³²⁹

325 Ibid. Pág. 95

326 Ídem.

327 Ibid. Pág. 96.

328 Ibid. Pág. 97.

329 EAFA. Pág. 258. Los paréntesis son nuestros.

Recolocar la reflexión filosófica

Pretender llegar del síntoma a la enfermedad, es sólo una cuestión de lógica, a la cual nos tiene acostumbrado el pensamiento causal: la imposibilidad yacente del síntoma no es un problema, sino más bien su origen, la causa en la cual se mueve. Podemos asumir esta perspectiva metodológica en materia de filosofía y decir que, la causa por la cual la filosofía ha perdido su dialogicidad, ha consistido en el hermetismo de una lógica del pensar; puesto que el pensamiento filosófico se ha contentado con ser comprendido bajo la lógica del mismo pensamiento filosófico (y por tal negando su alteridad). No se trata de incorporar a la alteridad bajo las reglas de la misma lógica, sino dejar que la alteridad (incluso desde su alogicidad) irrumpa en la filosofía para que se ubique de otro modo. O mejor, un diálogo honestamente filosófico es cuando este se dirige (arroja) a su pura alteridad, lo otro de sí. En este sentido, lo filosófico no es algo que preexista, sino que se encuentra allende a la filosofía. La problematicidad de lo filosófico es el diálogo con el otro, o mejor aún, es el convencimiento de un mundo posible³³⁰ en el cual se fundamenta toda apertura de diálogo.

Cobra así una inusitado resplendor, la pregunta formulada por Rodolfo Kusch en **Geocultura del hombre americano**, sobre quién es el sujeto del filosofar; una pregunta que no sólo requiere un compromiso con la posibilidad de crear una reflexión que dé cuenta crítica y filosóficamente sobre la “responsabilidad del pensar la filosofía latinoamericana”, sino también por la actitud de un diálogo cultural de dicha filosofía; asimismo, nos habla sobre la apertura del pensamiento y la alerta de juzgar la labilidad de la reflexión en el *qué* pensar, y deslindar el *quién* pensar a un “folklorismo”: hay que pensar el *quién*, puesto que sin Él el pensar se pierde en-sí-mismo. Y este ‘ensimismamiento’ del pensar por parte de la filosofía, es lo que ha fragmentado su reflexión a un puro y abstracto ‘objeto del pensar’. Esto quizá se deba a la pretensión de que la filosofía deba “competir” en legalidad y legitimidad con el ámbito de las ciencias. Por ello importan más las cuestiones epistemológicas y metodológicas a la hora de pensar más que el pensar mismo. El valor de la filosofía es meramente cognitivo, que debe ser medible y ponderable en el uso de conocimientos propios de una disciplina. La filosofía así, se convierte en una disciplina del

330 Para Gilles Deleuze, “El Otro surge bajo esta condición como la expresión de un posible. El Otro es un mundo posible, tal como existe en un rostro que lo expresa, y se efectúa en un lenguaje que le confiere una realidad. En este sentido, constituye un concepto de tres componentes inseparables: mundo posible, rostro existente, lenguaje real o palabra.” (Gilles Deleuze. ¿Qué es la filosofía? Editorial Anagrama. Barcelona. España. 1993. Pág. 23).

conocimiento humano; más ello no quiere decir que se filosofa: el problema no es debatir sobre si se ‘hace filosofía o no’; discusión de carácter histórico entre algunos de los pensadores latinoamericanos, sino de lo que se trata es plantear *la escisión entre la dialogicidad del pensar filosófico con la existencia en la cual se ampara*. Me parece que este es tema central que se formula en la pregunta por el sujeto del filosofar, porque nuestra filosofía ha perdido su capacidad dialógica, tanto con la realidad como también entre nosotros.

En este mismo sentido, el pensador cubano-alemán Raúl Fornet-Betancourt, nos habla de una filosofía de carácter contextual e intercultural, que “se plantea desde lugares concretos y memorias culturales liberadoras y “recolocan” la reflexión filosófica desde sus universos históricos y desde la voluntad del intercambio de los mismos.”³³¹ El estudio que realiza este pensador sobre la obra de Kusch, lo realiza pensando en que “Un diálogo es ante todo un problema de interculturalidad.”³³²; es decir desde una *geocultura del pensamiento* (punto de inicio para Fornet-Betancourt), con el cual descubre la importancia de “la riqueza de las razones con que la humanidad da razón de la vida.”³³³ La transformación de la filosofía, a la cual alude Fornet-Betancourt, es una

«protesta enérgica contra la *damnatio memoris* de historiografía oficial de la filosofía dominante; y que es así *sublevación*, esto es, acción y efecto del *alzamiento* de las voces y memorias acalladas, reprimidas o marginalizadas.»³³⁴;

es decir, una *transformación del pensar* la filosofía.

Esta transformación requiere resolver el conflicto de la *racionalidad filosófica* y su pretendida capacidad de diálogo intercultural, dentro de la cual se justifica la universidad filosófica. La filosofía participa de un hedonismo hermético: un placer sin motilidad que se esgrime en pensarse a sí misma, en pocas palabras el placer de la ensoñación. La *subversión* de la que se nos habla, no es solamente de aquél que ha transformado su pensar, sino quizá aún más radical, es aquél que se ha librado de un pensar, o si se quiere, liberación del pensamiento, la movilidad (motilidad hacia lo real, lo diferente del ensueño) de la reflexión. En términos particulares, sería comenzar a pensar una filosofía de lo no-filosófico, o desde la “riqueza del pensar la vida”; la cultura sería el terreno fértil

331 Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. Editorial Desclée de Brouwer, S.A. Bilbao. España. 2001. Pág. 17.

332 EAFA. Pág. 251 y ss.

333 Ibid. Pág. 14. Los paréntesis son nuestros.

334 Ibid. Pág. 16.

desde donde comenzar a “recolocar” el pensar filosófico. Este “recolocar” la reflexión filosófica, no es un “volver al mismo lugar de otro modo”, sino ‘colocar el pensar’ en otro lugar distinto del original, o mejor, *trasponer la reflexión*.

Este ‘re-colocar’ el pensar filosófico es un llamado a la transformación de la filosofía, o si se quiere, “des-filosofar la filosofía” en palabras de Fornet-Betancourt, la cual consiste en una autocrítica radical y en la disolución de la racionalidad hegemónica (monocultural) transmitida por la filosofía. Para el pensador cubano-alemán, ‘des-filosofar la filosofía’ consiste, primero en

«liberar la filosofía de la cárcel en la que la mantiene prisionera la todavía vigente hegemonía de la tradición occidental centroeuropea. (...) Ello implica, además de esa necesaria des-monologización académica según el canon de la tradición hegemónica.»³³⁵

En otras palabras, es liberar a la filosofía de un sistema de saber o de un determinado sistema educativo.

Segundo, “romper con el prejuicio de que la filosofía es un producto de la cultura occidental, y mostrar la monoculturalidad de la definición o comprensión dominante de la filosofía.”³³⁶ La filosofía en términos occidentales es un saber dominante que imposibilita la apertura del pensar mismo, al mismo tiempo que niega la existencia real de otras filosofías que tienen como cimientos matrices culturales distintos a la propuesta por la filosofía de corte occidental eurocentrista. Negarse a dicha apertura, haría de la filosofía un saber no sólo monocultural dominante, sino también, un pensar que no acepta otra forma de comprender la realidad y al ser humano; por tal, sería una filosofía carente de diálogo que posibilite el real encuentro con el otro, la alteridad

Tercero, “des-filosofar la filosofía es sacarla de la tendencia a ocuparse consigo misma, con su historia, con sus textos; y ser sólo filosofía de la filosofía.”³³⁷ En otras palabras, es des-centrar la filosofía de la actitud modernizante sustentada el sujeto cartesiano. El hermetismo y el solipsismo de esta posición, no sólo tiene a la deshumanización, la carencia de diálogo, al aislamiento, sino que también al totalitarismo del pensar y por tal a la negación o borradura de la diferencia.

335 Op. Cit. Fornet-Betancourt, Raúl. Pág. 266.

336 Ibid. Pág. 267.

337 Ibid. Pág. 268.

Cuarto, concretizar el presente de la filosofía para que se “articule como presencia efectiva de la filosofía en el espacio público de las sociedades y culturas donde se ejerce.”³³⁸ El trabajo filosófico no puede pensarse en términos herméticos, es decir, sólo desde una margen de élite social, sino muy por el contrario, debe *ex-ponerse* a la realidad social para transformar el lugar en que se habita. De ahí se desprende la importancia vital de situarse en el espacio público (no sólo educativo como estamos acostumbrados en América Latina); es decir, ‘re-colocar’ al pensar filosófico en el lugar donde el ser humano despliega su comunitaria existencia.

Quinto, “reconstruir el quehacer filosófico a partir de ese profundo mundo que llamamos el mundo de la sabiduría popular.”³³⁹, como una forma de ampliar las perspectivas desde la cuales se elaboran las interpretaciones de la realidad y de la vida; asimismo, expandir los horizontes interpretativos es pensar a la filosofía en un constante diálogo social, político y cultural. Pensar en términos filosóficos la ‘sabiduría popular’, no sólo es ‘re-colocar’ la reflexión filosófica, sino que también orientarla en otra dirección; ‘colocar’ de otra forma el centro reflexivo, o si se quiere, explorar la reflexión filosófica desde otro pensar, que tome en cuenta tanto los ámbitos éticos, culturales, políticos y sociales en los cuales se instala la vida humana al interior de la sabiduría popular.

La propuesta que se nos lanza en los lineamientos anteriores, está fundada en un diálogo intercultural. Para este autor,

“el diálogo intercultural es el camino por el que la filosofía gana un nuevo acceso hacia sí misma y aprende a ver que la filosofía siempre pudo y puede ser de otra forma; esto es, que pudo ejercitarse, y debería empezar por hacerlo, como filosofía intercultural.”³⁴⁰

Las observaciones que Fornet-Betancourt nos propone, están dirigidas hacia una lógica del sentido en que se monta el pensar de la filosofía. Radica en ello un problema de carácter metodológico: primero debemos prepararnos en el lenguaje de la filosofía; segundo, comprender la palabra que se dice en la filosofía; y tercero, saber decir lo que la filosofía dice con las palabras. Desde esta lógica, el problema radica en la carencia de rigurosidad en el estudio, la asimilación y la transmisión de las ideas propias de la filosofía; el conflicto o si se quiere, la paradoja estaría en que en América Latina no se encuentran las

338 Ídem.
339 Ibid. Pág. 269.
340 Ibid. Pág. 43.

‘condiciones académico-filosóficas’ adecuadas para filosofar, puesto que su estudio se encarna en el pensamiento europeo. Esta es una de las razones por las cuales se viaja al ‘viejo continente’ para una preparación técnica adecuada, y que, por tal se encuentran las mejores condiciones de problematizar y transmitir el pensar filosófico. Si bien esto no es una preocupación europea, sí lo es en Latinoamérica. Pero he aquí el problema, la filosofía no se debe a una cuestión metodológica, es decir, no se trata de instalar una determinada lógica de sentido para filosofar, sino que, por el contrario, de lo que se trata es de liberar el sentido de dicha lógica.

Esta ‘liberación de sentido’, no se debe a la filosofía misma, sino a quienes nos dedicamos a reflexionarla. Porque en el fondo, lo que nos sucede es que no sabemos muy bien qué es lo que hay que transmitir, quizá por eso nos importa más el *cómo* decirla (la técnica del decir) antes que simplemente *‘algo que decir’*. Lo primero es sólo un problema discursivo, persuasivo, metodológico; el segundo, en cambio, apela al fundamento del decir, al *algo que se dice* de la *realidad filosófica*, pero que también puede convertirse en poesía, en música, en arte, en una conversación de café, e incluso ese ‘algo’ puede irrumpir en forma de gesto o silencio. No debe extrañar por tal que, por ejemplo, la idea de presencia metafísica en occidente, “se funda sobre la posibilidad de una *presencia ante la mirada* (...) o sobre la de una *presencia ante la conciencia*.”³⁴¹, es decir, se funda sobre la idea de pre-ver, de ver antes, o si se quiere, saber ya lo que se da³⁴², un *saber de antemano*. Se oculta aquí, una suerte de instrumentalización del pensar, puesto que dicho pensar debe traducirse a lo filosóficamente visible, o si se quiere, a lo técnicamente pre-visible. En este sentido, a fuerza de técnica filosófica, hemos perdido la posibilidad de abarcar la problematicidad misma de nuestra filosofía: la pérdida de su voz o quizá de su lenguaje. El sentido siempre busca un lenguaje en el cual desdecirse, nosotros por otra parte, buscamos dotarlo de una lógica. La inmanencia de ese ‘algo’ trasciende al deseo de búsqueda, mas no se agota en ella. *La apertura de la filosofía es potencialidad de pensamiento de lo no-filosófico, es decir, residuos donde lo impensable acontece en el pensar.*

El trabajo kuschiano nos pone frente a la problemática de ‘invertir la mirada’³⁴³ —en palabras de Jorge Gissi— de la filosofía tradicional por una filosofía

341 Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Adriana Hidalgo editora S. A. Buenos Aires. Argentina. 2007. Pág. 125.

342 Op. Cit. Véase *Geocultura del Hombre Americano*; El miedo a pensar lo nuestro. Pág. 9-17.

343 Gissi, dirá al respecto: «La construcción de una Psicología latinoamericana implica pues reconocer la pobreza y las diferencias clases sociales, pero implica también reconocer que la América Latina no es una Europa o Norteamérica más pobre, sino un continente diverso (...) Lo precedente supone cambiar la figura y

que advierta en la cotidianidad una forma de pensar la existencia. En palabras de Kusch es vislumbrar la posibilidad de comenzar a pensar ‘lo americano’ desde la radicalidad de la vida cotidiana “requiere un cambio de sentido de la mirada corriente. (...) invertir la mirada que abre la puerta a ese puro estar”³⁴⁴.

Todos aspiramos desde un principio a ser, en eso ha consistido lo que se nos ha enseñado, y hacemos todo lo posible para lograrlo, probablemente por ello, el ser es más un logro de nuestra voluntariosa vida social que un estado de plenitud. Y aquí ya no encontramos el ser, sino un puro y simple ‘ser alguien’, una pretensión estructural de un ‘modo de ser’. Sin embargo, qué pasa cuando no andamos cazando el logro, cuando solamente nos dejamos caer en el desgano, en la abulia, donde no existe ningún deber ser que sea capaz de ‘movilizar’ nuestras acciones y sólo nos dejamos estar sin más, en una oscura intimidad, en lo largo del silencio, o simplemente cuando nuestras miradas detienen la realidad en un gesto, una palabra o un ademán; pues ahí se da con toda sinceridad el otro lado del ser, aquel donde los logros no significan ninguna cosa; cuando nos enteramos de la muerte cercana de alguien ya no importan nuestras explicaciones racionales, sino la impotencia y la detención de la fragilidad en que se haya la vida humana. Sin dudas que aquí, se da una mirada de la realidad que nos apela a la responsabilidad de encargarnos de lo que se nos asoma como cotidiano, insignificante, pero profundamente humano. Mas con todo, sólo somos capaces de responder con una mueca en el rostro que devela toda nuestra labilidad. Mueca, que, a pesar de todo, apela a que aún estamos vivos y no muertos.

La vida cotidiana se nos presenta como el lugar filosófico que debemos explorar, no por un afán de reconocimiento, sino como el lugar reflexivo por excelencia, puesto que es desde sus calles donde el sujeto popular (sujeto cultural americano) responde al problema del cotidiano vivir, haciendo de su pensamiento un gesto de honestidad y compromiso que cuestiona y apela al pensar filosófico. Por ello, el aquí y el ahora de la filosofía. Un *aquí* donde se expresa la situacionalidad radical del sujeto latinoamericano, sujeto que ‘está’ viviendo junto a nosotros. Un *ahora* donde la utopía filosófica reflexiona nuestra existencia desde un ‘estar siendo’; es decir, reflexiona al sujeto en su diferencia, donde tanto estar y ser, son parte de nuestro sujeto cultural y por tal, filosófico.

el fondo: quizá la figura deba ser nuestro continente y el fondo cada nación como mera provincia de la patria grande.» (Jorge Gissi B. *Identidad Latinoamericana. Psicología y Sociedad*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 1989. Págs. 15-16)

344 Op. Cit. CHPVA. Págs. 460-461.

La res-ponsabilidad y el compromiso de la reflexión filosófica americana no es rescatar de los anaqueles empolvados la vida indígena y campesina, sino rescatar lo que queda de sus huellas, esos vestigios que hoy encarna el sujeto popular, el mestizo, el criollo, el indígena, el campesino y de forma muy escondida y oculta, entre nosotros también, “advirtiendo que está en juego todo el hombre, esa totalidad que se da en el fondo de América.”³⁴⁵

345 Ibid. 464.

A modo de conclusión

I

Los análisis sobre la cultura se han planteado de manera equívoca, desde dos puntos de vista. Uno dice relación a comprenderla como un amplio conjunto de objetos o de productos desde los cuales se expresa su concreción y pragmatismo; y por otro, se sitúa en la calidad de sujeto, es decir, hacia el productor cultural. El primer aspecto se sustenta cuando la cultura es comprendida sobre la base de ‘tangibilidad’ de la expresión cultural (lo concreto, el objeto, el hecho cultural); sólo atiende a la idea de la expresión objetiva de la experiencia cultural, desde la cual se la reduce a un producto objetivable. Un claro ejemplo de ello, es la pretendida cultura museística; su objetivización consiste en reducir la memoria histórica a un objeto material de orden político, visión que sustente lo que podemos llamar una ‘política de la memoria’: la política tiene como función ‘proyectar’ la totalidad cultural que compone la vida en sociedad, es decir, ideológica.

Por otra parte, comprender a la cultura depositando su valor (exclusivo) en el sujeto, es pensarla desde la constitución de un *homo faber*. En la terminología de Max Scheler, la construcción de la idea de ser humano, “empieza por negar una “facultad racional” separada, específica en el hombre. No hay entre el hombre y el animal diferencias de esencias; sólo hay diferencias de grado”³⁴⁶; que no es más que la ‘inteligencia técnica’ de *hacer* un proyecto de vida. El lenguaje se ubica como un instrumento de objetivización de la realidad, permitiendo al ser humano ‘construir’ un mundo en función de sí mismo. La capacidad de reproducción y de la técnica con la cual el sujeto crea, inventa una cultura, constituye a un ‘sujeto cultural’, que cobra importancia dentro de una cultura determinada, cuando ésta es reducida un objeto (material), mentado por quien la reproduce.

Distinguimos una idea de corte fisicalista en la noción de cultura; asimismo, una idea subjetivista de ella. De esta forma, si el primero apunta hacia el producto cultural como mera expresión material; el segundo, se sostiene sobre la base de una economía de la subjetividad, es decir, se afirma sobre sí misma reduciendo la exterioridad a un constructo (una aporía de la memoria, como lo señalaba Ricouer³⁴⁷).

346 Scheler, Max. *El idea de hombre y la Historia*. Editorial La Pléyade. Traducción de Juan José Olivera Buenos Aires. Argentina. 1974. Pág. 36.

347 Véase a Paul Ricouer. *La Memoria, la historia, el olvido*. 2ª edición en español. Fondo de Cultura

Bajo este supuesto, lo que está en discusión no es la cultura, sino la relación social entre sujetos constituyentes de un mundo, o si se quiere, bajo la mirada de una economía socio-política. En este sentido; ¿Quizá sería más honesto, comprender abiertamente a la cultura desde un análisis de corte ideológico? ¿Acaso la idea de hombre, de sociedad, de cultura no responden a los márgenes de representación que hacemos de nuestra vida, y por tal, de toda situación que enfrenta el ser humano, está mediatizada por una perspectiva ideológica? Lo sintomático de esto, es que toda ideología se estructura sobre la base de un principio constituyente, identitario; y en esto logra coincidir con la discusión sobre la cultura; y con ello, una antropología cultural y filosófica: ¿habrá que repensar la ideología del pensamiento postcolonialista, ya no sólo como un diagnóstico o un instrumento analítico, sino desde una base geocultural yuxtapuesta a lo geopolítico?, y si es así, ¿es posible comprender una cultura que no sea en términos ideológicos (identitarios)?

Hablar de ideología, es remontarnos a la discusión Ilustrada del siglo XVIII, cuando el pensamiento se sustrajo al establecimiento de una razón de carácter científico y absolutista. Para el sociólogo chileno, Jorge Larraín,

“el concepto de ideología surgió primero como una ciencia de las ideas que suponía una profunda confianza en la razón y después se utilizó como un arma crítica en la lucha contra el régimen antiguo. Estos dos aspectos estaban inextricablemente unidos. Lo que daba a la Ilustración la confianza para criticar ideas irracionales, metafísicas y religiosas era precisamente la creencia en que la verdad podía obtenerse mediante la ciencia y que, armada con ella, la sociedad podía ser racionalmente construida.”³⁴⁸

Al entender la ideología como ciencia³⁴⁹, brindaba a la sociedad europea de entonces, un soporte ético de renovación, donde la valoración del progreso, la educación y la razón, serán sus axiomas más relevantes. De aquí en adelante, la ideología según Larraín, se usará para defender la razón, “para criticar todas

Económica. Buenos Aires. Argentina. 2008. Cap. I. De la memoria y de la reminiscencia. Págs. 18-79.

348 Larraín Ibáñez, Jorge. **Modernidad, razón e identidad en América Latina**. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. Chile. 1996. Pág. 40.

349 Para Lyotard, la ciencia es tan sólo un juego más en la multiplicidad de los juegos del lenguaje; dicho de otra manera, una “ideología” tan válida como cualquier otra. La ciencia ya no conoce realidades, sino interpretaciones mediadas por los códigos vigentes en la sociedad, de carácter epistémico diría Foucault. La ciencia misma es para Baudrillard un simulacro, como también lo son todos los sistemas de creencias que usualmente denominamos “ideología”. Así la ideología, entendida como simulacro, es un a priori de la vida en la sociedad contemporánea y, como tal, resulta irrefragable. La consecuencia inmediata de esta, es que la cultura, sólo es concebida como un proyecto de la existencia, donde su realidad queda signada bajo la tutela de la significación de un ‘objeto’ (hasta de ‘fenómeno’), desde la cual se construye la categoría de totalidad que demarca a la cultura.

aquellas ideas que no son progresistas, que no ayudan a controlar a la naturaleza en beneficio de los seres humanos.”³⁵⁰ Es por ello que ella se comprenderá como la búsqueda de una explicación sobre aquellos problemas relevantes que vive una sociedad y la interpretación de sus acontecimientos más sobresalientes, lo cual entrega un significado y una explicación de carácter racional. A finales del siglo XIX, bajo la influencia principalmente del pensamiento nietzscheano, freudiano y marxista, la ideología se comprenderá desde un sentido negativo, es decir, como ocultamiento, engaño. No ha de extrañar, por tanto, que surja en esta problematización, la mirada epistemológica que entrega la filosofía. Podemos desprender de esto, que la ideología desde un punto de vista utilitarista es “una reflexión sobre la sociedad deseable, y que maneja una concepción ética, por lo tanto, y; al mismo tiempo, una aceptación consciente de los medios necesarios al logro del poder o a su mantenimiento.”³⁵¹

En alguna medida, ambos aspectos, tanto el cultural como el ideológico, vienen a posicionarse sobre una verdad, un orden, y una idea de progreso para la humanidad. Comienza a traducirse en una visión universalista marginándose de los contextos socio-históricos en que el ser humano se desenvuelve. En otras palabras, los logros, los resultados que se han obtenido, tienen que ver más con la técnica del ‘saber hacer’ (cultura y poder), y no con el pensar: ciertamente, es el pensar el que nos remite más a una cuestión de preguntas antes que respuestas, con búsquedas antes que los resultados. Si sumamos a esto la consagración del antropocentrismo, perteneciente al humanismo de corte renacentista y la exacerbación del Sujeto, característico de la modernidad; la ideología, la cultura y la identidad, se construirán sobre la idea de una subjetividad.

De ahora en adelante, la cultura no se desprenderá de la vida racional del ser humano, pues, ésta, se instala como un problema desde el cual hay que brindar una solución. La realidad se comprenderá como un estado opuesto a la libertad humana, ya que no permite su total e integral desarrollo. El ser humano es pensado como un ser capaz de transformación, y que su existencia sólo dependerá, exclusivamente, de sus habilidades para controlar y dominar la naturaleza y sus emociones. Todo se traducirá a sus componentes, a su facticidad, reduciendo la experiencia vital, a una explicación razonable; permitiendo, por medio de la razón instrumental, la calculabilidad del costo o el beneficio de rentabilidad, la optimización del ideal de progreso humano.

350 Op. Cit. Larraín. Pág. 40.

351 Villoro, Luis. *El Poder y el Valor. Fundamento de una ética política*. Fondo de Cultura Económica. México. 1997. Págs. 196-197.

La cultura se comprenderá en función de la rentabilidad, la producción, el beneficio que le pueda brindar al hombre en la medida en que éste sea capaz de convertirla a sus deseos: a sus causas y efectos. La cultura se convierte, por tanto, en bien de consumo, en un hedonismo material, el “fetichismo de la mercancía” del cual nos hablaba Marx. La razón y la cultura, se convierten en un medio auxiliar de la ideología del progreso, se piensa que sólo una concepción de la razón o que sólo un modelo cultural es capaz de asentar los beneficios de dicha ideología. La función ideológica, de la mano de la razón, estará centrada en un pensar la exclusión, a partir de la negación de todo aquello que no permita desarrollar dicho ideal progresista.

De ello, no es difícil desprender que el mundo culto (fetiche cultural), valore de sobre manera el saber hacer; un saber que atiende a la “afectación” del mundo, a la modificación y a la enajenación a través de la acción. He aquí nuestro problema, la excesiva racionalización del mundo y su consecutiva reducción, ha hecho de la cultura y el pensar (razón), instrumentos con los cuales se desconstituye la realidad y el sujeto: el existir sin existente (‘la soledad desolada’), tal como nos los recuerda Lévinas.

Cabe la pregunta: ¿Acaso la racionalización de la realidad, trajo consigo la instrumentalización del mundo de la vida, y desde ella, comenzamos un proceso de diferenciación y racionalización sistémica que nos llevó a justificar el mundo socio-cultural desde la exclusión? La ensambladura de nuestras verdades y su correspondiente seguridad, al parecer, se esgrime desde la fórmula mágica de que todo es falso en el fondo. El miedo y su negación surge cuando el ser humano se enfrenta a la incomprensión de su existir, puesto que ha desalojado de su realidad aquello que le permite afrontar el mundo y su vinculación con él a través de la relación simbólica con lo sagrado. Yace aquí una operatividad singular que lleva al sujeto a la negación de la exterioridad por el puro hecho de mantener un cierto grado de seguridad sobre sí mismo, en torno a una miseria que le sofoca, pero extrañamente se aferra, justificando la solución de su propio abandono: ¿no es esta la ‘hostilidad de la cultura’ de la cual nos habla el psicoanálisis freudiano?

En esta operatividad, que puede ser comprendida como un cuerpo de creencias que forman un sistema organizado, rigen el comportamiento socio-histórico del ser humano. Este cuerpo de creencias, deviene a la constitución de una manera particular de interpretar y entender la realidad, a saber:

- a). se presenta como valores objetivos, los cuales responden (solucionan) a los intereses y necesidades de los sujetos;
- b). se ufana de brindar protección y reconocimiento, en otras palabras, de compartir su poder, validarse, legitimarse, legalizarse;
- c). da respuestas al orden deseable de quienes participan de sus valores;
- d). se ostenta que ‘lo bueno’, ‘la verdad’, ‘el conocer’ es todo aquello que permite el mantenimiento del sistema como objetivamente valioso;
- e). refuerza la cohesión racional en su interioridad y el poder hacia lo exterior, expresado en el dominio o en la obtención de éste;
- f). sustenta su supremacía en la negación del otro, para situarse, resguardarse, mantenerse y dar respuestas a su condición de ser.

No ha de sorprendernos que el ideal de transformación que se instala en el mundo ciudadano se logre a través de un escamoteo racional, que dé sustento y solución a la desidia de quien tiene miedo a pensarse. De ello puede hablar la actual política educativa presente en Chile; todos sus principios y finalidades están construidas en el mantenimiento de este sistema, de esta operatividad del pensamiento: el comprender a la cultura como un conocimiento de carácter identitario (instrumental).

II

«No es cierto que la tierra sea redonda. Es larga: acuérdate, hijo, que hemos andado siempre a lo ancho o a lo largo del mundo.»
(José María Arguedas. *Los ríos profundos*.)

Escribir sobre el sujeto del filosofar, puede parecer anquilosado: el hombre ya ha “pasado de moda”. Hoy nos levantamos con un rostro virtual en facebook, realizamos un “servicio” vestidos de ciudadano y nos dormimos entre las ofertas de la televisión nocturna. El hombre es sólo un producto; el filosofar, su re-producción.

Sin embargo, en este juego de las representaciones, donde los simulacros se han convertido en una extraña y hedonista forma de resistencia, la experiencia filosófica aún se instala en la perspectiva de nuestras circunstancias. La *circum-stantia* de la cual el pensamiento ortegueano vino a ensanchar y alargar la mirada al mundo; del mismo modo como lo hace la obra de José María Arguedas.

La experiencia filosófica es por excelencia liberadora. La liberación no es una respuesta a los problemas, como tampoco es un accidente social, político o individual. No es un atributo, el predicado o lo adjetivo de una conducta subjetiva o intersubjetiva; es más bien una actitud de desprendimiento, abandono, sacrificio. La liberación es la acción de “salvar las circunstancias”, la *ex-posición del estar más que la im-posición del ser*. El matiz de saltarse lo establecido, de lo normado; es sólo una consecuencia de esta actitud, mas no funda la exterioridad a la cual está ex-puesta. No es una cuestión de grado ontológico —como bien lo observaban las reflexiones bergsonianas—, es decir, no vale más uno que el otro como si de una jerarquía se tratara; sino del lugar y la circunstancia que cada uno ocupa en la experiencia. Si bien uno está volcado hacia sí mismo, el otro, a su des-ubicación. Uno actúa como fundamento, sustancia; el otro como simple referencia, testimonio.

La gravitación en la cual se mueve el pensamiento de la liberación, está instalada en la exterioridad que ‘pesa’ como ‘cultura’. Ésta es quizá la idea más innovadora de la reflexión kuscheana. Si la filosofía de la liberación cultivó la idea de un ‘nuevo sujeto’, arraigado a su quehacer histórico-político-social, para Kusch, la “liberación de la filosofía” consistía en des-ubicar al sujeto del antropocentrismo cultural presente al interior de la filosofía misma y la cultura ciudadana, para re-ubicarla en la exterioridad de un pensar: el “sujeto popular”; la pregunta por “el sujeto del filosofar”, no será por tanto una tal que interroge al sujeto ni al objeto de la pregunta, no es una pregunta que se realiza desde una disciplina del conocimiento (una suerte de epistemología del saber); sino más bien, sobre la ubicación del sujeto, el lugar que le corresponde en la reflexión filosófica desde una perspectiva geocultural. Dicha pregunta, se piensa en términos culturales y no en términos de la conciencia; es decir, se expresa desde un lugar en que se re-ubica al sujeto en otro pensar.

No es verdad que ‘el mundo’ pueda pensarse sólo en redondo, y redonda han de ser sus definiciones. ‘El mundo’ también puede pensarse como ancho y largo; desde la extensión, la explanada en la que se abre camino. Por un lado, se piensa en términos de formar un mundo, como una construcción geométrica; por el otro, se piensa en términos de deformar el mundo; como un *graffiti* en el blanco rectangular de la muralla. La ‘exterioridad deformada’ de la expresión cultural que se concretiza grávidamente en una manera de crear y pensar, y que da cuenta de una forma de preguntar y dar respuestas a la convivencia diaria.

III

Cultura y exterioridad

La cultura no se ubica ni el sujeto ni el objeto, es ‘externa’ a toda condicionabilidad consciente y objetivista. No es un producto epistémico (del modo a como lo comprendía Foucault), así como tampoco un relativismo subjetivista. La cultura no cabe en los principios de una Teoría del Conocimiento; y si así fuera, sería nada más que una construcción explicativa, lógica y racional de la ‘realidad cultural’ (o si se quiere, una representación mental: la metafórica caverna platónica). Asimismo, no es una construcción mediática, comunicacional, por más que sea económicamente rentable. La cultura no es un bien de consumo, del modo como lo es la Educación en Chile.

Decir que la cultura es una situación (*factum*) social, histórica o política es reducirla sólo a una manifestación, a una circunstancia a la cual hace referencia pero que no la constituye integralmente. No es que se encuentre más allá de estas presencias, como quien cambia de perspectiva para mirar lo mismo; ni siquiera es una frontera o margen que delimita el mundo de la civilización o de la barbarie. La cultura externaliza al sujeto, despojándolo de su individualidad, hasta el grado de “perder su subjetividad”, su ‘calidad de sujeto constituyente de mundos’. Se nos instala como contenido sin presencia, sin portador. La des-ubicación adquiere consistencia fuera del juego de la subjetividad. Cuando la cultura deja de ser ‘propia’ y se transparenta en la alteridad impersonal de ‘lo otro’. La cultura es ‘alteración’, ‘invalidéz’.

La expresión deportiva “estar fuera de juego”, es quizá la expresión más lúdica para hacer patente la des-ubicación en la cual se encuentra la cultura. En cierto sentido, la cultura siempre hace trampas; no se adapta del todo a las reglas del juego del sujeto y por eso su transitoriedad y relatividad, no remite a una ubicación precisa, clara, definida, sino que actúa como referencia: ‘estar fuera de lugar’. No sólo se rompen las reglas del juego, sino que al mismo el “sujeto” queda desconstituido, alterado, invalidado.

Lo que se des-ubica por tal, es la validez del sujeto que nunca logra determinarse fuera de las reglas del juego subjetivo; lo que se altera es la ‘sustancia’

del sujeto, *cambia hacia otro*; la invalidez de la ex–posición, de este ‘estar fuera de lugar’, no es encontrarse al margen de la norma, sino de ubicarse fuera del lugar que ocupa la norma, en la ‘exterioridad de la validez del sujeto’ (el sujeto de derecho):

“Por eso mismo no hay valores absolutos, sino valores relativos que dependen del organismo animal dentro del cual se juegan. La comunidad responde por una justicia vital que restituye la vitalidad, y no sólo los derechos de cada hombre.”³⁵²

Decir exterioridad es asumir la transitoriedad del ser: “No escuchar al ser como punto de partida metafísico, sino es escuchar al otro como punto de partida ético, por no decir antropológico.”³⁵³

De lo que se trata entonces, no es instalar un punto de fuga hacia donde proyectarnos, sino de asumir la invalidez del punto de vista. Renunciar a la perspectiva de un sujeto constituyente e intentar aproximarse a la desconstitución del sujeto, en términos de estar ex-puesto, ubicarse fuera de sí, externamente: des-ubicado.

Cuando el cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala, dibujó el “mapa del Perú”, en él sólo estaban retratados los caminos recorridos entre una comunidad a otra, los cerros cercanos y algunas señales orientadoras. Un ‘mapa de vida’, el trazo espacial de la experiencia vivida, la memoria, el recuerdo y los lugares donde se conjugaron la ‘intimidad’ con el ‘mundo’. Sin dudas, que existe una distancia —a veces insalvable— con el ‘mapa político’, territorial, normativizado; quizá porque este último es simplemente una abstracción, una entretención ideológica del pensamiento, como un ajedrecista, donde todo queda reducido a una racionalidad subjetiva que piensa el mundo desde los casilleros de un tablero de ajedrez.

352 Kusch, Rodolfo. *América Profunda*, en Obras Completas. Vol. II. Editorial Fundación Ross. Rosario. Argentina. 2000. Pág. 225.

353 Kusch, Rodolfo. *El Pozo de América*, en Obras Completas. Vol. IV. Editorial Fundación Ross. Rosario. Argentina. 2000. Pág. 32.

Identidad: absurda distorsión

Pensar la cultura en Latinoamérica: es sostener la absurda distorsión que opera en el léxico filosófico-político-jurídico al señalar a la *identidad* como el objeto propio de la cultura. La distorsión de observar en la *identidad* un ‘objeto político (poder)’ por ontonomasia. No es de extrañar que, en su incesante balbuceo, lo que se intenta nombrar siempre está engrillado a términos como individuo y sociedad, totalidad y particularidad, identidad y singularidad, origen y finalidad. Lo absurdo es pensar que la calidad de sujeto, es quién viene a entregarle un orden, una unidad, una subjetividad, a través de una ‘conciencia identitaria’; de esto se ha alimentado la “política filosófica”: pensar que la *identidad* es una suerte de “*subjetividad más basta*”, del mismo modo como se analiza a las comunidades de naciones, económicas, políticas e incluso culturales: pensar la identidad desde un sujeto no sólo *constituido*, sino que también, *constituyente*.

La *identidad* es una propiedad de los sujetos, que los une, los determina o los califica como pertenecientes a Lo Mismo, ‘lo común’. Políticamente, será aquello que se “produce” en su unión, o si se quiere, en su sustancialización. La *identidad* siempre, es Más, nunca Menos. Algo que se agrega a la naturaleza de los sujetos, haciéndolos más sujetos: sujetos identitarios, del mismo modo como sucede con la noción de sujeto comunitario. La absurda distorsión opera haciendo de los sujetos, seres que pertenecen a una entidad superior o mejor que la simple identidad individual, pero que, en el fondo, no es más que un simulacro, una representación, un dispositivo de poder (Foucault), la ‘perversión del deseo gregario’, como diría Deleuze³⁵⁴.

El hecho simple, de que la *identidad* es algo *propio* a todo sujeto, nos indica que dicha “propiedad” refiera a ‘algo en común’. Lo *común es propio* a cada uno de sus miembros, es propiedad de cada uno en común: de uso personal.

Roberto Espósito, pensador italiano, nos señala la paradoja de atribuir un significado a lo que es *común* (que hace al Humanismo, a las comunidades, a los movimientos sociales), el cual difiere de su origen histórico. Lo común está abierto a lo público, pérdida de lo privado, lo general, lo colectivo, y aún más, lo particular, lo personal. Al *munus* de común, Espósito pondrá una especial atención, puesto que en él observa una “caracterización social” (*onus, officium*,

354 Véase Gilles Deleuze-Félix Guatari. *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. 2ª reimpresión castellana. Editorial PAIDOS. Barcelona. España. 1998. Páginas 29-42.

donum). Llamará su atención en que las dos primeras de estas caracterizaciones, se instalará una condición de obligatoriedad: “una vez que alguien ha aceptado el *munus*, está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya sea en términos de bienes, o en términos de servicio (*officium*).”³⁵⁵; mientras que en la tercera (*donum*), hace referencia al «don que se da porque *se debe* dar y *no se puede* no dar.»; es decir, “No implica de ningún modo la estabilidad de una posesión —y mucho menos la dinámica adquisitiva de una ganancia—, sino pérdida, sustracción, cesión: es una «prenda», o un «tributo», que se paga obligatoriamente.”³⁵⁶

El término ‘común’, es entendido como ‘el tributo que se paga obligatoriamente’, la sustracción de aquello que se considera como ‘lo más propio’: la subjetividad. En este sentido,

“no es lo propio, sino lo impropio —o, más drásticamente, lo otro— lo que caracteriza a lo común. Un vaciamiento, parcial o integral, de la propiedad en su contrario. Una desapropiación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse.”³⁵⁷

En lo común no existe la propiedad de ser Sujeto: No sujetos, o mejor, ausencia de lo propio; y que por tal cae en un “afuera”, en la exterioridad radical de lo impropio: puro existente, un cuerpo sin órganos —como lo expresara Antonin Artaud.

Ex-posición e im-posición

Esto que llamábamos anteriormente como des-ubicación, no hace justicia a la magnitud que implica pensar a la exterioridad como ‘cultura’. Como dice la jerga popular, implica “perder pie”, perder seguridad en lo inamovible y trastabillar hasta procurar no caerse. Para Kusch, el desamparo (al cual responde el pensamiento popular) en que el ser humano se encuentra en el mundo, lleva al sujeto a crear una resistencia en términos contrarios: la comunidad cumple la función de amparo y sobre este “deseo de arraigo” se crea lo que conocemos como cultura. La exterioridad como ‘cultura’ es comprender a la comunidad como una estrategia para la vida, o si se quiere para seguir viviendo. Más que un

355 Roberto Espósito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina. 2003. Pág. 27.

356 Ibid. Pág. 28.

357 Ibid. Pág. 31.

des-ubicarse, implica un sacrificio. Sacrificar ‘lo personal’ y vivir ‘al amparo de lo común’: *lo inválido*. La cultura, del mismo modo como la comunidad, no son una propiedad de los sujetos, es impropia; así como tampoco es una cuestión personal, es impersonal: anónima, una *nueva carta de ciudadanía: un remitente sin portador*.

Esto puede parecer radical. Emmanuel Lévinas observó sus reticencias cuando interpreta en el término hay (il y a): un existir sin existente. El simple

““el-hecho-de-ser-arrojado-a...” la existencia. Es como si el existente no apareciese más que en una existencia que le precede, como si la existencia fuese independiente del existente y el existente que se halla arrojado no pudiese jamás convertirse en dueño de su existencia. Justamente por eso hay abandono o desamparo.”³⁵⁸,

es así como toma cuerpo la idea de un existir sin existente, sin sujetos, al margen de nosotros mismos. El Ser es aislarme mediante el existir.

Lo que se nos propone es que la soledad en la cual se ve envuelta el existir, será el centro orientador de la problemática levinasiana: ligar lo “arrojado” (existente) al mundo (existencia). El existir sin existente es «algo sin intencionalidad, sin relación»³⁵⁹, absolutamente intransitivo, es la “unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir.”³⁶⁰ “La soledad procede del hecho mismo de que hay existentes. Concebir una situación en la que la soledad fuera superable significaría experimentar el principio mismo del vínculo que liga al existente a su existir.”³⁶¹ En otras palabras, significaría que no sólo **hay** hechos, sino que también **hay** acontecimientos en los cuales “el existente contrae la existencia.”³⁶²

Lévinas nos llama a cuestionar la idea de identidad de aquel “existir que es controlado por el existente idéntico a sí mismo, es decir, solo. Pero la identidad no es únicamente una salida de sí, sino también un retorno a sí mismo.”³⁶³, como el viaje de Ulises: volver a Lo Mismo, el viaje de la soledad. Es quizás frente a este desamparo, cuando Kusch observa el problema de la soledad que funda a todo existencialismo, la angustia del existir. La respuesta del pensamiento occidental fue la Libertad. En América Latina, fueron las “Comunidades de Base”

358 Emmanuel Lévinas. *El tiempo y Otro*. Ediciones Paidós Ibérica S.A. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona. España. 1993. Pág. 83.

359 Ibid. Pág. 80.

360 Ibid. Pág. 82.

361 Ídem.

362 Ídem.

363 Ibid. Pág. 93.

de las cuales hablaba la Teología de la Liberación. Para liberarse del problema de la soledad, el abandono, el miedo, el habitante de estas tierras operó en términos comunitarios, sobre la base de un carácter ético como el amparo, a distinción de la ‘comunidad constituyente’ que opera en términos políticos como la identidad y la libertad. Ambos ejes (identidad y libertad) serán respuestas diferentes frente a su situación histórica, a pesar que la pregunta por la “angustia del existir” es la misma. La liberación consiste en cierta forma en percatarse de dicha situación y comprender que la libertad y la identidad corresponden a las suturas de un sujeto para evitar su desconstitución (su herida), pero que en el fondo no es más que proyectar la necesidad de ‘seguir vivo’ sobre la base de sus propias fuerzas. La liberación no tiene este carácter personal. Liberación no es liberarse, sino sacrificio. Sacrificar la libertad y la identidad es caos y también creación de otra respuesta. Liberación: *el deseo inválido de la ética*.

“Esto” que somos, en cada caso uno mismo y todos al mismo tiempo; “esto” que “se da” bajo la designación de “existencia”; abre la crítica levinasiana: “*esto*” que trae la “*caída*”, al mundo. Pudo haber sido cualquier cosa, un árbol, una piedra, una montaña, o como nos narra la cultura mapuche, unas migajas de pan que se le escaparon a los dioses mientras comían; pero no, cayó en este margen de posibilidad en que el ser se manifiesta a través de nuestra existencia. Sin embargo, en “esto” no hay nadie; no hay un cara-a-cara con el ser humano. En este Hay, “se da” la organicidad pura de la impersonalización: un puro ser sin determinación, sin nombre, un verbo impersonal:

“Tras esta destrucción de las cosas y los seres, queda el «campo de fuerzas» del existir impersonal. El hecho de existir que se impone cuando ya no hay nada. Es un hecho anónimo: no hay nadie ni nada que albergue en sí esa existencia. (...) Irremisible existir puro.”³⁶⁴

“Es lo que hay” —como dice la jerga popular chilena desde la década de los noventa—: cuando la existencia queda determinada a su carácter de impersonalidad, cuando no-pertenece a ninguna relación de pertenencia, y sin embargo, “*hay algo*”. El “hay”, así como “lo común”, atentan contra nuestra subjetividad y la supuesta producción de relaciones que de ella se constituyen, puesto que es una invitación a la pérdida de subjetividad, más que a su afirmación; quizá por ello, siempre “Hay Menos” de lo que se espera; y sin embargo, Hay (a pesar de todo): un presente sin presencia, pero vivo.

364 Ibid. Pág. 84.

Para pensador lituano, en el eterno presente del **hay**, no existe la salvación, puesto que carga con el temor a la proximidad, de la “impropiedad del amor”; el mundo deja de ser residencia y el tiempo es un presente que no hace acto de presencia, no tiene portador: “El hay es todo el peso que grava la alteridad soportada por una subjetividad que no la funda.”³⁶⁵, en cierta forma, es estar condenado *a un mundo sin amor*, de la misma forma como lo está condenado un esquizofrénico³⁶⁶: el hay es la anulación de ‘lo humano’, la subjetividad que no funda, el no-sentido.

La extrema soledad que nos expone Lévinas, es la soledad sin dios, una soledad metafísica; quizá por este motivo todos sus esfuerzos fueron por intentar re-ubicar la metafísica, no desde una perspectiva ontológica —al modo heideggeriano—, sino desde una visión ética. En América Latina, la metafísica no es ajena a la soledad, quizá por eso nuestra soledad no es individual, no es un acto propio de una subjetividad; es más bien fruto de una comunidad y su relación con sus creencias: las estrategias para vivir. Si ha de pensarse una metafísica en América Latina, quizá habrá que comenzar a pensar en una inmanencia que *ex-pone* y no una trascendencia que *im-pone*. Si la construcción de la subjetividad se *im-pone* en el mundo, no es sólo una cuestión biopolítica, es también un problema ético. Lo que fundamenta a la ética es lo que se *ex-pone* cuando la vida se convierte en un dispositivo de poder político-ideológico, donde la totalidad de la vida se piensa en términos políticos, de intereses subjetivos. De esto sabemos bien en América Latina, basta con recorrer los últimos cuarenta años de historia para percatarnos de la idea foucultiana de biopolítica.

Es quizá, al interior de esta última idea, desde donde surge la comprensión del término liberación, el deseo ético de *ex-ponerse* al (des)amparo, esto no funda libertad, sino el deseo de vivir que pesa en la comunidad así también como en la soledad.

Si comprendemos a la comunidad como un espacio impersonal e impropio, donde el sujeto queda *ex-puesto*, ¿cómo es posible establecer una relación en la soledad del existir, tal como nos lo sugiere Lévinas?, más aún, ¿si la comunidad, así también como la cultura, son actos abiertos a la diversidad que no fundan una subjetividad —entendida en tanto identidad—, qué sentido puede crear

365 Emmanuel Lévinas. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme, S.A. Salamanca. España. 1987. Pág. 244.

366 Ver Capítulo: Amor y Locura. Págs. 99-117, en Otto Dörr. *Espacio y Tiempo vivido. Estudios de Antropología Psiquiátrica*. Editorial Universitaria. 1ª edición. Santiago de Chile. Chile. 1996.

un sujeto desconstituido o mejor, cómo se crea una lógica del sentido desde la ausencia del significado del sujeto?; ¿es posible hablar de comunidad sin sujetos?

Me parece que la discusión aún sigue instalándose en términos de una filosofía política, donde la pertenencia, la identidad, lo propio, lo común son centros constituyentes de relación política, ellos delimitan las posibilidades de la relación instrumental en función de los intereses de una subjetividad que no funda totalmente la relación humana. De lo que se trata quizá, es volver a establecer una relación significativa entre la política y la ética, y no la secularización a la que estamos acostumbrados a pensar este tipo de problemas. La ex-posición a la cual el ser humano se arroja a las relaciones, no es una situación trascendente, sino más bien inmanente a su existir, es decir, a la relación entre la vida humana y su existir. En ello no existe ni siquiera un sentido que dé forma argumental o analítica sobre nuestro existir, quizá simplemente es una constatación de lo dado, dispuesto a la creación del vivir. En este sentido, la vida comunitaria se construye sobre la base de una ética del deseo, desde el cual el ser humano crea las posibilidades para que el existir no pierda o agote su movimiento. Sin embargo, hablar de una ética del deseo es en cierta forma una herejía filosófica. Los estudios de la filosofía observan en la ética un dominio, una pertenencia, una propiedad particular del conocimiento filosófico, y sin embargo, la filosofía misma no tiene una ética. Hablar de una ética del deseo es ex-propiar la ética a la argumentación filosófica y traspasarla al deseo de existir (vida) de todo ser humano. En esto radica la importancia de la comunidad, en el sostén vital que posibilita el existir de todos quienes se ex-ponen al deseo de vivir.

Este deseo, posibilita en las ‘estrategias de vida’ y ‘tácticas de vida’ que cualquier ser humano tiene que realizar para seguir viviendo. Las tácticas son aquellas que están acordes a un sistema, sea éste a nivel económico, político o cultural, es el nivel técnico del vivir, el método que se emplea para conseguir un fin concreto: lograr el éxito, el reconocimiento, la notoriedad o si se quiere para ‘ser alguien’ en la vida; el otro, recurre a mecanismos de subsistencia básicos: un conjunto de acciones que operan para lograr un fin: vivir. Una se adueña de la categoría vida; el otro intenta seguir vivo; uno quiere ‘sentirse vivo’, el otro simplemente ‘estar vivo’. Si en uno la idea sistémica de política se mantiene, el otro la distorsiona: lo sistémico lo modifica en una operatoria y la política, en una estrategia. No ha de extrañarnos que los primeros hablen de una “política de vida”, mientras que los otros, quizá sólo hablen de un “saber

vivir”. La política cotidiana es la que se abre camino en una relación comunitaria, una estrategia de vida, en la que el ser humano se encuentra lejos de una política de vida, es un “sujeto político” diferente, como diferente es también su pensamiento.

Bibliografía

- Abellán, J. L. La Idea de América. Origen y evolución. Ediciones Istmo. Madrid. España. 1972.
- Agamben, Giorgio. La potencia del pensamiento. Adriana Hidalgo editora S. A. Buenos Aires. Argentina. 2007.
- Auat, Alejandro. Hacia una filosofía política situada. Waldhuter, Editores. Buenos Aires Argentina. 2011.
- Batista Libânio, João. Teología de la Liberación. Editorial Sal Térrea. España. 1989.
- Benjamín, Walter. Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia. Traducción de Pablo Oyarzún Robles. Editado conjuntamente por Universidad ARCIS y LOM Ediciones. Santiago de Chile. Chile. 2002.
- Boff, Leonardo. Teología desde el lugar del pobre. Editorial Sal Térrea. España. 1986.
- Bordas de Rojas Paz, Nerva. Filosofía a la Intemperie. Kusch. Ontología desde América. Editorial Biblos. Buenos Aires. Argentina. 1997.
- García Canclini, Néstor. Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Editorial Grijalbo, S.A. México. 1990.
- Casalla, Mario. América en el pensamiento de Hegel. Admiración y Rechazo. 1ª edición. Catálogos Editora. Buenos Aires. Argentina. 1992.
- Cerutti Guldberg, Horacio. Filosofía de la Liberación Latinoamericana. 2ª edición. F.C.E. México. 1992.
- Collingwood-Selby, Elizabeth. Walter Benjamín, La lengua del exilio. 1ª edición. Editorial ARCIS-LOM. Chile. 1997.
- De la Corte Ibáñez, Luis. Memoria de un compromiso. La Psicología Social de Ignacio Martín-Baró. Editorial Desclee de Broker, S.A. España. 2001.
- Deleuze, Gilles. ¿Qué es la filosofía? Editorial Anagrama. Barcelona. España. 1993.
- Deleuze, Gilles - Guattari, Félix. El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia. 2ª reimpresión castellana. Editorial PAIDOS. Barcelona. España. 1998.
- Dos Santos, Theotônio. La Teoría de la Dependencia. Balance y perspectivas. 1ª Edición. Plaza & Janes. Buenos Aires Argentina. 2003.

- Dörr, Otto. *Espacio y Tiempo vivido. Estudios de Antropología Psiquiátrica*. Editorial Universitaria. 1ª edición. Santiago de Chile. Chile. 1996
- Dussel, Enrique. *América Latina: Dependencia y Liberación*. Fernando García Cambeiro. Buenos Aires. Argentina. 1973.
- Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 4ª edición Editorial Trotta. Madrid. España. 2002.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. 1ª edición. Fondo de Cultura Económica. México. 2011.
- Ellacuría, Ignacio – Sobrino, Jon. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. 2ª edición. Vol II. Editorial Trotta, S.A. Madrid. España. 1994.
- Espósito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu editores. Buenos Aires. Argentina. 2003
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. Editorial Desclee de Brouwer, S.A. Bilbao. España. 2001.
- Freire, Paulo. *La importancia de leer y el proceso de liberación*. 18ª edición. Traducción de Stella Mastrangelo. Siglo XXI editores. México. 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Ediciones Sígueme. Salamanca. España. 1999.
- Gadamer, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. 2ª reimpresión. Editorial TECNOS (Grupo Anaya, S.A.) Madrid. España. 2003.
- Gissi B., Jorge. *Identidad Latinoamericana. Psicología y Sociedad*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 1989.
- Gorz, Adré. *Miserias del presente, riqueza de lo posible*. 1ª edición en castellano. Buenos Aires. Argentina. 1998.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Ediciones Sígueme. Salamanca. España.
- II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Iglesia y Liberación Humana (Los documentos de Medellín)*. Edición autorizada por el CELAM. Edición conjunta de Editorial Salesiana y Editorial Don Bosco. Santiago-Chile, Cuenca-Ecuador. 1971.
- INODEP. *El mensaje de Paulo Freire. Teoría y práctica de la liberación*. Fondo de cultura Popular. 1972.
- Kusch, Rodolfo. *Obras Completas*. Fundación Ross. Argentina. 2000.
- Larraín Ibáñez, Jorge. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. Chile. 1996.
- Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme, S.A. Salamanca. España. 1987.
- Lévinas, Emmanuel. *El tiempo y Otro*. Ediciones Paidós Ibérica S.A. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona. España. 1993.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. 4ª edición. Ediciones Sígueme, S.A. Salamanca. España. 1997.

- Metz, J. B. – Wiesel, E. Esperar a pesar de todo. Conversaciones con E. Schuster y R. Boschert-Kimmig. Editorial Trotta, S.A. Madrid. España. 1996.
- Metz, Johann Baptist. Dios y Tiempo. Nueva Teología Política. Editorial Totta, S.A. Madrid. España. 2002.
- Mignolo, Walter. Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Prólogo y selección). Primera edición. Ediciones Bellaterra. S.L. Barcelona. España. 2015
- Morandé, Pedro. Cultura y modernización en América Latina. 1ª edición. Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile. 1984
- Negri, Toni & Hardt, Michael. Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio. Random House Mondadori, S.A. Barcelona. España. 2004.
- Negri, Toni. Del retorno. Abecedario Político. 1ª edición en Argentina. Traducción de Inés Bértolo. Buenos Aires. Argentina. 2003.
- Ortega y Gasset, José. “Intimididades”, en Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América. Alianza Editorial, S.A. Madrid. España. 1981.
- Pagano Fernández, Carlos María. Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino. Editorial Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Serie Monografías. Tomo 26. Editor Raúl Fornet-Betancourt. 1999.
- Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. 2000. Pág. 201
- Rahner, Karl. Tolerancia – Libertad – Manipulación. Editorial Herder. Barcelona. España. 1978.
- Reyes Mate, A. La razón de los vencidos. Editorial Anthropos. Barcelona. España. 1991.
- Ricoeur, Paul. El conflicto de las interpretaciones. Ensayos sobre Hermenéutica. 2ª reimpresión. Traducción Alejandrina Falcón. F.C.E. México. 2008.
- Ricoeur, Paul. Finitud y Culpabilidad. Taurus ediciones, S.A. Madrid. España. 1969.
- Ricoeur, Paul. Freud: Una interpretación de la cultura. Traducción Armando Suárez. 8ª edición. Siglo XXI editores, S.A. México. 1990.
- Ricouer, Paul. La Memoria, la historia, el olvido. 2ª edición en español. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. Argentina. 2008.
- Salazar Bondy, Augusto. ¿Existe una filosofía de nuestra América? 11ª edición corregida. Siglo XXI editores. México. 1988.
- Salazar, Gabriel – Pinto, Julio. Historia contemporánea de Chile II. Actores, identidad y movimiento. 1ª edición. LOM Ediciones. Santiago de Chile. Chile. 1999.
- Sánchez Rubio, David. Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina. Editorial Descleé de Brouwer, S.A. España. 1999

- Sartre, Jean-Paul. El existencialismo es un humanismo. Ediciones Orbis, S.A. Buenos Aires. Argentina. 1980.
- Scheler, Max. El idea de hombre y la Historia. Editorial La Pléyade. Traducción de Juan José Olivera Buenos Aires. Argentina. 1974.
- Sobrino, Jon. Fe y Justicia. Editorial Desclée de Broker S.A., España. 1999.
- Sobrino, Jon – Alvarado, R. (eds.) Ignacio Ellacuría. “Aquella libertad esclarecida”. Editorial Sal Térrea. España. 1999.
- Sols Lucia, José. La Teología Histórica de Ignacio Ellacuría. Editorial Trotta. Madrid. España. 1999.
- Touraine, Alain. Crítica a la modernidad. 2ª reimpresión. F.C.E. México. 2006.
- Trías, Eugenio. La edad del espíritu. Ediciones Destino, S.A. Barcelona. España. 1994.
- Varios Autores. América Latina: Integración por la Cultura. Ed. Fernando García Cambeiro. Colección Estudios Latinoamericanos. Buenos Aires. Argentina 1977.
- Varios Autores. Estudios Interculturales, Hermenéutica y Sujetos Históricos. Editores Ricardo Salas Astráin – David Álvarez V. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez. Santiago de Chile. Chile. 2006.
- Varios Autores. Fuentes de la cultura Latinoamericana. 1º edición. Tierra Firme. F.C.E. Compilador Leopoldo Zea, Vol. I-II-III. 1993.
- Varios Autores. Kusch y el pensar desde América. Compilación Eduardo A. Azcuy. Colección Estudios Latinoamericanos. Editorial Fernando García Cambeiro. Buenos Aires. Argentina. 1989.
- Varios Autores. La nueva frontera de la teología en América latina. Edición preparada por Rosino Gibellini. Ediciones Sígueme. Salamanca. España. 1977.
- Varios Autores. Márgenes de la Justicia. Diez indignaciones filosóficas. Grupo Editor Altamira. Buenos Aires. Argentina. 2000.
- Varios Autores. Religión edición de José Gómez Caffarena. Editorial Trotta, S.A. Madrid. España. 1992.
- Vega Delgado, Carlos. Cuando el cielo se oscurece (Samán arkachoe). Historia de vida, testimonio alacaluche de Alberto Achocaz Walakiel. Editorial Aleli y Cia. Ltda. Punta Arenas. Chile. 1995.
- Villoro, Luis. El Poder y el Valor. Fundamento de una ética política. Fondo de Cultura Económica. México. 1997.
- Zea, Leopoldo. Introducción a la Filosofía. La conciencia del Hombre en la filosofía. 1ª reimpresión. Universidad Autónoma de México. México. 1993.
- Zea, Leopoldo. La Filosofía Latinoamericana como filosofía sin más. 14ª edición. Siglo XXI Editores. 1992.

Bibliografía Electrónica, Revistas, Artículos

- Cerutti Guldberg, Horacio. Diccionario de Filosofía Latinoamericana. http://www.ccydel.unam.mx/PensamientoyCultura/Biblioteca%20Virtual/Diccionario/1_presentacion.htm)
- Revista de Cultural Ñ. Año II. N° 91. Buenos Aires. Argentina. 2005
- Revista Filosofía Latinoamericana. Biblioteca “Fr. Mamerto Esquiú” (Ed. Castañeda). 1975.
- Revista Venezolana de Información, tecnología y Conocimiento. Año 4: N° 3, Septiembre-Diciembre 2007.
- Reyes Mate, A. “Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa (¿puede Europa pensar de espaldas a Auschwitz?)”. 1ª Conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March. Lunes 7 de abril de 2003.
- Solari, Enzo. “Sobre la filosofía de la religión en América Latina”. Realidad 103. 2005. Pág. 140. <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4cbc-704d795afsobrelafilosofia.pdf>
- Scannone, Juan Carlos. “Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación”. <http://www.wafyl.org/scannone.pdf>
- Vides, David. “Historia de las ideas y pensamiento de E. Mounier en América Latina”. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario. Pág. 51-52 [<http://www.personalismo.net/PDF/0808/50PersySoc.pdf>]
- Walsh, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. Construyendo interculturalidad crítica, 2010, vol. 75, p. 96.

Escritos de Rodolfo Kusch

Utilizamos dentro de la investigación las siguientes abreviaturas. Los textos se encuentran contenidos en las Obras Completas de Rodolfo Kusch ya contempladas en la bibliografía.

- AP	América Profunda.
- APar	América Parda.
- CHPA	Charlas para vivir en América.
- EAFA	Esbozo de una Antropología Filosófica Americana.
- Ens	Ensayos.
- IPD	Indios, Porteños y Dioses.
- GH	Geocultura del Hombre Americano.
- LogNeg	Una lógica de la negación para comprender a América.
- MVP	De la Mala Vida Porteña.
- PA	Pozo de América.
- PIPA	El Pensamiento Indígena y Popular en América.
- SB	Seducción de la Barbarie. Análisis hierético de un continente.

Interpretaciones en torno el sujeto del filosofar en el pensamiento de Rodolfo Kusch, se publicó en formato de libro digital en el portal institucional de la Universidad de la Serena y el Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa en Septiembre de 2020. El maquetado, diseño de portada y contraportada estuvo a cargo de Andrés Jerónimo Pérez Gómez.

Interpretaciones

*en torno al sujeto del filosofar en
el pensamiento de Rodolfo Kusch*



Centro Regional
de Formación Docente
e Investigación Educativa

