

RODOLFO KUSCH

# ESBOZO DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA AMERICANA

## INDICE

|                                                     |  |
|-----------------------------------------------------|--|
| Prólogo .....                                       |  |
| 1. Concepción del pensamiento .....                 |  |
| 2. La mitica en el pensamiento popular .....        |  |
| 3. Mito y racionalidad .....                        |  |
| 4. Los arquetipos de la economía popular .....      |  |
| 5. Lo amado en el pensamiento .....                 |  |
| 6. ¿Qué pasa con el amor? .....                     |  |
| 7. Lo humano en América .....                       |  |
| 8. La importancia del lugar histórico .....         |  |
| 9. Fenomenología de la alienación .....             |  |
| 10. El ser humano como juego .....                  |  |
| 11. Juego y prácticas de lo humano en América ..... |  |

*Hubo su tiempo, a través de todo este trabajo, la necesidad de encontrar nuevas fórmulas de pensamiento, que en su aplicación enmarquen nuestro verdadero modo de habitar esta América, quizá con la sospecha de que dicho modo hace a nuestra privada y auténtica universalidad.*

Maimará, 1978.

R. KUSCH.

# 1. — GEOCULTURA DEL PENSAMIENTO \*

Un diálogo es ante todo un problema de interculturalidad<sup>1</sup>. La distancia física que separa a los interlocutores y las vueltas retóricas para entenderse, refieren a un problema cultural. Entre los interlocutores tiende a haber una diferencia de cultivo, pero no en el sentido del grado de culturalización logrado por cada uno, o sea de que uno sea más culto que otro, sino ante todo en el estilo cultural, o más bien, en el modo cultural que se ha encarnado en cada uno. Se trata entonces de una diferencia de perspectiva y de código que marcan notablemente el distanciamiento de los interlocutores en un diálogo y cuestionan la posibilidad de una comunicación real.

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 encada con residuos culturales.

El concepto de cultura está tomado aquí en otro sentido que el corriente. Me refiero al que empleara en un trabajo anterior<sup>2</sup>. Cultura no es sólo el acervo espiritual que el grupo brinda a cada

\* El trabajo de campo que ha dado pie a este capítulo fue realizado en la Universidad Nacional de Salta durante el año 1975 e incluye en el siguiente espacio: Sara San Martín de Dávalos, Leonor Miramón de Figueroa, Raquel Cornejo de Lanza, Betty L. T. de Valle, Silvia R. Gozálvez, Liliana Masdel, Carmen Ramírez R. María Fernanda Sola, José Enrique Fresno F., Juan Miranda A., Tomás D. Vázquez y Alicia Linares.

<sup>1</sup> El problema de la comunicación está referido a la transmisión de un mensaje. Esto hace a la lógica de la comunicación pero no a la efectividad de ella. En el caso de un diálogo el problema no se reduce sólo al mensaje, sino a la existencia de los interlocutores.

<sup>2</sup> Véase KUSCH, R.: *Geocultura del hombre americano*, Ediz. Cactus Camibero, Buenos Aires, 1976.



uno y que es aportado por la tradición, sino además es el beliarre simbólico en el cual uno se refugia para detener la significación de su existencia. Cultura implica una defensa existencial frente a lo nuevo, porque si carecieran uno de ella no tendrían elementos para hacer frente a una novedad insuperable.

De ahí que a la cultura no habría que tomarla sólo como acero, sino también como actitud, de tal modo que pudiera llenarse con elementos no tradicionales, incluso con referencias simbólicas halladas en el momento, que hacen a una diferenciación frente al intelectual, y que adquirieran en el momento del diálogo el valor de partes culturales con las cuales uno se define frente a él.

Además, detrás del problema de la cultura así enfocado se da otra cuestión: cómo lo es la de lograr un equilibrio existencial, una zona de habitualidad en la cual uno se siente seguro. En realidad se trata de concebir sentido a lo que nos rodea y ello sirve de apoyo en tanto uno enfrenta a un interlocutor. Lo primero lo trata en el trabajo arriba mencionado, cuando hace referencia a la posibilidad de determinar qué ocurre con el hábitat real de un sujeto o de un grupo étnico.

La ecología de un hábitat, así como el hábitat, son variables siempre por el pensamiento del grupo, y éste se encarga de vestir con un paisaje cultural al hábitat en cuestión. En el fondo hay una captación del hábitat por el pensamiento del grupo, de tal modo que éste asienta la rigidez cultural.

Ahora bien, esta sobre-determinación de lo cultural tiene dos consecuencias importantes. En primer término desaparece la indole propia del hábitat por cuanto éste siempre está sometido a una cultura. Esto constituye una incongruencia sostenida, bajo las pintas culturales impuestas, no sólo por el grupo, sino incluso por la ciudad. Porque ¿qué es ciudad, sino una propuesta cultural más, proveniente de un Occidente que ordena la realidad según una determinada perspectiva?

En segundo término dicha sobre-determinación señala la importancia que al pensamiento del grupo adquiere para comprender todo lo que se refiere al mismo. 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.

Por ejemplo desde este ángulo se explica toda clase de resistencias que el grupo ofrece a la intersección del mundo exterior. Una propuesta económica se estrella contra el cierre cultural del grupo. Y la propia cultura de éste tiende a proporcionar elementos para resistir cualquier modificación.

A nivel metodológico cabe considerar entonces desde un punto de vista geocultural que existen unidades estructurales que apelan a lo geográfico y lo cultural constituyendo una totalidad difícil de penetrar, a no ser que la misma unidad proporcione los medios para hacerlo.

El acceso a una unidad geocultural tendrá que realizarse con medios inéditos, uno de los cuales consiste en el estudio del pensamiento grupal. El pensamiento es siempre el núcleo seminal que proporciona los contextos simbólicos con que se vislan la realidad y el quehacer cotidianos. Lo meramente sociológico, en tanto constituye una descripción del fenómeno a partir de su pura visualidad, o de lo que sea evidente, no logra captar los elementos imponderables y específicos de un grupo. El pensamiento en cambio es entrecruzado, por una parte, por las decisiones prácticas del grupo frente al medio geográfico y, por la otra, por el saber tradicional acumulado por las generaciones anteriores. La estructura sociológica sirve sólo para suponer una falsa posibilidad de abordar el grupo a propuestas occidentales, en cambio el análisis del pensamiento del grupo obliga a que dichas propuestas sean turnadas por las del propio grupo.

Es más. El concepto de unidad geocultural lleva incluso a cuestionar filosóficamente la posibilidad de un saber absoluto al modo como lo propone el pensamiento occidental. El saber absoluto de Hegel, es un saber condicionado por la cultura y las circunstancias políticas de la Alemania de su tiempo. La idea de un pensamiento resultante de una intersección entre lo geográfico y lo cultural conduce al problema filosófico de la incidencia del suelo en el pensamiento y abre, por consiguiente, esta pregunta: ¿Todo pensamiento sufre la gravedad del suelo, o es posible lograr un pensamiento que escape a toda gravedad? Esto lleva a una fundamentalidad del pensar y ésta, por su parte, al encuentro del pensar



con su suelo. Pero aun dado el condicionamiento del pensamiento por el suelo, ¿se podría determinar desde aquí un pensamiento absoluto?

Si se logra fundar la observación de que todo pensamiento es naturalmente dividido y tiene su suelo, cubría ver en qué medida dicha gravedad crea distintas formas de pensamiento. Quizá se podría ampliar entonces todo lo que se refiere a una antropología del pensamiento, en el sentido de no establecer *ad hoc* un pensamiento así llamado universal, sino de descubrir en la gravedad del suelo, o sea en el suelo que lo sostiene, un cuadro real del mismo que abarque todas las variantes de su modo de ser universal. Y esto simplemente porque lo universal deformado, no es ni universal, ni deformado, sino que constituye la restitución de un modelo real.

Pero para ello es preciso ampliar el horizonte de comprensión. Si en Occidente las soluciones por una razón de eficiencia, consisten en superar la controversia o la distancia entre los individuos aceptando su aislamiento y convirtiéndolos, como en el caso de la explotación económica del hombre, en hombres totalmente costeados, en el cual ocurriría incluso las doctrinas así llamadas revolucionarias, entonces la solución americana apuntaría a lo contrario.

En América no es la configuración del hombre lo que está en juego, sino la relación interhumana vista por dentro, al margen del mundo de las cosas determinables. En cierto modo es algo similar a la intersubjetividad de Husserl, que da como *a priori* la existencia de una relación entre individuos.

Entonces en vez de la dignificación de soluciones sociales, que apuntan a una comunidad externa, la cual siempre tiende a tener todos los caracteres de lo contractual, se da una comunidad interna que se ubica al margen de la conciencia, como no *a priori* que parte de la inconsciencia social y que hace realmente a la coherencia del grupo. La búsqueda de esto mismo es fundamental. Si no se encuentra esto no vale la pena efectuar un análisis antropológico-filosófico.

Es lo que tendría que flotar en todo trabajo de campo en América. Hace a la "política" a seguir, a un por qué hacer antropología en América. Y es que la pregunta "¿qué es el hombre?" de

Kant, tiene un segundo significado porque trata también de nuestra participación en la idea del hombre, en tanto una noción respondiendo a esa pregunta. En el fondo supone la búsqueda de un nuevo modo de pensamiento o de figura, quizás una lógica de la negación, como dije en otros trabajos, que implica un redimensionamiento del hombre.

Ahora bien ¿en qué medida esto está condicionando geográficamente en América? Afirmar que la geografía condiciona el pensamiento sería muy superficial. Pero éticamente significa a nivel hipotético que algo más profundo ocurre, y que no lo conocemos y que caracterizamos el problema con el término suelo.

Ante todo, 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 el hábitat, y esto existencialmente al domicilio. La geografía comprende las irregularidades reales, como los accidentes de la tierra. Por eso lado apunta a un modo de estar ahí, al "para vivir", o sea al hábitat, al modo simbólico en el cual se instala el ser.

Eso produce la cultura, como un modo peculiar de cultivo para hacer frente al entorno. La cultura es entonces un modo simbólico que para la instalación de una vida. Ese modo simbólico constituye el así llamado suelo. Pero el suelo no tiene cabida en filosofía, al menos tradicional, pero incide por su ausencia. El suelo no hace a lo empírico como el Ego de la Plata, sino a la función de moldear o mejor de deformar, y en el fondo corresponde la función de lo absoluto. Por eso lo que crece sobre *a priori* la fuerza razón, sufre una ruptura y, por consiguiente, una deformación. En cierto modo el suelo, en su ausencia perceptible, pero también en su presencia impensable, es lo que deforma la institución de lo absoluto, o sea el supuesto ámbito propio de la filosofía. Por su parte, dicha deformación es la restitución de un modelo real, ya que lo absoluto es tal siempre para otro suelo, no para el nuestro. Falta el absoluto propio. Esto conduce a una limitación de la filosofía 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 rescató a través de la deformación, o sea describe el fundamento, o *Grund*, en el sentido de sostén.

A la filosofía, al fin de cuentas, sólo le corresponde detectar



el eje fundante o esencial en torno al cual tiende un margen de racionalidad, porque si se limita totalmente a lo racionalizable no comprende todo el fenómeno. Pero eso último ocurre siempre con un filósofo académico que, por ser colonial, no comprende un filósofo propio que debe ir de lo declamatorio hacia lo absoluto.

De ahí la importancia de la geocultura. 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.

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 lo sirve de sostén, en su doble faz como deformación pero también como fundamentación.

La idea del fundamento en la filosofía es, en realidad, un derivado del concepto de suelo, en el sentido de "no estar más", de estar pando en el suelo, o de estar, como *stare* o estar de pie (Stehen en alemán). Y este estar pando es un estar dispuesto ante la circunstancia a fin de poder instalar la existencia.

Esto conduce a un pensamiento con adherencias empíricas que generalmente lleva al ensayo o a la praxis, y lo aleja a uno de la filosofía. Es el pensamiento pegado al suelo, pero donde se alivia el hilo de lo esencial, entrecruzado con la circunstancia del estar mismo.

Pero así visto el problema, todo lo que hace a la cultura no pasa de ser un episodio menor dentro del pensar en general. Quizás lo propio de la filosofía entre nosotros ha de ser, ya no su escasez 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 del filósofo hace a la filosofía imitativa. En el defecto en suma habrá de darse la verdad, o en otras palabras, nuestra verdad siempre deforma lo que se pretende instituir finalmente. En este sentido no será difícil volver a Hegel por ejemplo, ya no para encontrar un maestro de la filosofía, que ha dado en muchos aspectos la estructura total de un filósofo, sino para

ver en qué medida el también consiste en una deformación local de un filósofo que lo trasciende. También Hegel fue tirado por la gravitación del suelo en la misma medida en que nuestra lectura de Hegel podría imponerle nuestra propia gravedad.

Fernando Roselli propone la posibilidad de una geografía cultural, en el sentido de que hay una predisposición, o forma de darse o de estar, lo racional deformado por lo no racional del paisaje.

Por eso en realidad se piensa a partir de cómo se come aquí, de qué se produce, de lo tradicional que condiciona todo quehacer, todo acto enredado en el poder ser, pero invertido como ser de la posibilidad que es, pero que está condicionado por la cultura que abarca todo lo que hace al estar, como ser visto-muerto, y que no se puede hacer mejor ni peor, porque sólo se está aquí y ahora.

¿Qué pasa entonces con una praxis real? Lo dicho referente a la filosofía contiene el esquema general de lo que habría que hacer en terrenos menores, más próximos a la realidad. Digamos por ejemplo: ¿qué ocurre cuando enfrentamos un grupo humano?

Todo grupo humano estructura su pensar en torno a símbolos. A través de lo simbólicamente degradado del símbolo se advierte la propuesta filosófica. Esto no supone una modificación de la filosofía, sino simplemente una redimensión de lo que es esencial, y que sirve de posible eje al hecho de vivir, dentro de una misma línea propia.

Se trata de encontrar el pensamiento popular como si se apareciera a ver de vuelta ingenuamente una realidad. Es lo que se tomó en cuenta en el método empleado en el trabajo que sigue. Ante todo se consideró que el pueblo no vive su cultura como un simple entretenimiento, sino como una forma de concretar en una fecha determinada, o en un ritual cualquiera, el sentido en el que intrínsecamente decausa su vida. Es lo que hace que el pueblo pueda tener también algo así como una filosofía.

Esto no supone una determinación de lo que es filosofía, pero sí la afirmación de lo que hace a una actividad filosófica, que consiste en el vivir de un sentido en el cual se instala la vida del grupo. Este sentido, por su parte, puede remontarse a las últimas



causas y llegar en un alto grado de conceptualización a una concepción religiosa.

Ricoeur habla de "una nueva problemática propia del plano del discurso" y se refiere a la importancia del decir. Hace referencia a esto cuando considera que "lo esencial del lenguaje no se encuentra más allá de la clausura de los signos". Si bien el lenguaje se puede entender como la consecuencia de una combinación que resulta en una estructura, simultáneamente se da además otro nivel donde, desde el decir, se puede rastrear una ontología del lenguaje, o mejor una ontografía del discurso, en el sentido de algo que concierne visiblemente lo que podría tener consistencia en él.

Para el método empleado resulta importante esto último. Al cabo de una fenomenología de la existencia es posible justificar la vigencia de un horizonte simbólico que estructura al discurso. El decir no apunta entonces a la palabra, sino que se da antes, como quiere Heidegger, en la articulación del significado. Para su parte, se entiende en este autor desde el ángulo del proyecto o la posibilidad de ser del existente, y a su vez este último surge a partir del tiempo de ánimo. Sólo a partir de una conciencia de la caída puede entenderse en toda su profundidad el decir. La palabra es compensación de algo, es siempre un punto tendido hacia una mayor posibilidad que remite la caída. La caída es el momento desentendimiento del decir, y entre la caída y el decir se da la articulación del horizonte simbólico. Por su parte la caída cabe entenderla en el plano del pensamiento popular, como desgarramiento o como enfrentamiento a algo opuesto que provoca la pugna de restablecer un equilibrio, una liberación o una unidad integradora. Entonces el simple salido se articula desde un horizonte simbólico, que a su vez se estructura a partir de la caída.

La palabra refiere a una compensación de la caída en el sentido de lograr un centro simbólico que supere el desgarramiento. ¿Qué significa la búsqueda del centro? Es la elección donde lo ontográfico se transforma en ontológico, donde se pulsa el umbral del ser a partir de la deformación.

Cuando un infernante nos habla del feo, por ejemplo, se puede tomar su discurso como un simple inferno, pero el discurso en sí refiere a un sendero que del ser recorrido para lograr un centro. Podría suponerse que en todo discurso gira un tercer plano

de posibilidad en torno a la búsqueda de un centro como tiria Eriad.

La penetración se hace desprovisto paulatinamente el eje de la intención. No es difícil que al final de lo dicho se dé toda la consistencia requerida por el hablante. Todo lo que se hace gira en torno a un afán de encontrar un fundamento, algo así como el ser o lo divino y en todo caso lo no pensable, pero que puede desvelarse y que sin embargo, no obstante ser inmediato, se oculta. Siguiendo a Ricoeur el supuesto del método implica que el pensar se instala desde ya en el ser.

Finalmente, podemos decir, parodiando a Heidegger, que la palabra es la casa del ser, pero sólo de aquello de lo cual se tiene conciencia, o sea de lo pensable del ser, pero que la verdad se esconde en lo impensable del ser, en lo que escapa presumiblemente a la posibilidad de tener conciencia, y por consiguiente a toda definición.

Se habla a partir de la tiniebla para ganar la conciencia, pero con el agravante de saber que la conciencia no puede apagar toda la verdad. Siempre queda en la tiniebla la posibilidad de una verdad mayor.