

Dibujo de tapa: Copia hecha por el autor de una piedra existente
en el Museo de Tiahuanaco (La Paz, Bolivia)

© Editorial Fundación Ross
Córdoba 1347
2000 Rosario - Provincia de Santa Fe
República Argentina

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

I.S.B.N. 950-9472-82-4

RODOLFO KUSCH

OBRAS COMPLETAS

TOMO III

GEOCULTURA DEL HOMBRE
AMERICANO



EL MIEDO DE SER NOSOTROS MISMOS

EL MIEDO A PENSAR LO NUESTRO

El estancamiento del filosofar entre nosotros, la imposibilidad de adelantar, o emprender un filosofar, se debe seguramente como suele decirse a una ausencia de técnica para ello. El general la técnica para pensar viene al cabo del proceso y no al principio. El filosofar mismo es, en cierta manera, independiente de la técnica para filosofar. ¿Pero por qué entonces el requerimiento de una técnica?

Quizá ocurra lo mismo que con el pensar popular. También ahí se da una técnica, o al menos el requerimiento de ella. Pero en este caso el problema se invierte. La técnica es requerida, cuando hay bloqueo, o urgencia, cuando hay inseguridad, o sea que aparece como una exigencia posterior.

La situación del pensar culto y del pensar popular parecieran simétricamente invertidas. Si en el pensar culto 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*.

Esto no implica una división sino más bien una falsa

elección de dos elementos que se correlacionan. Es natural que haya correlativamente un *algo* y un *cómo* en el decir, pero no es natural que ambos se distancien y se sobrevalore el *cómo* sobre el *algo*.

Volviendo al filosofar, el problema intrínseco de esta actividad no es de mera técnica, o sea del *cómo*, sino también de un *algo* que se constituye. Aquí cabe la pregunta ¿en qué medida en el pensamiento popular, por ejemplo, se constituye el *algo* mucho antes que el *cómo*? Cabe preguntar ¿qué es lo que se constituye, desde qué fondo, con qué base, con qué fundamento? Y he aquí quizá la primera respuesta. El pensamiento popular constituye antes que todo 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.

Si afirmáramos que el pensamiento popular es genuino y original, en el sentido de *ab-origene*, entonces diríamos que el pensamiento culto invierte la dirección, en vez de apuntar al *algo* del decir, apunta al *cómo*. Es la distancia que media entre Plotino y Kant. Si el primero comienza con una reflexión ética y a partir de ahí recién le preocupa el conocer, el segundo comienza con una reflexión sobre el conocimiento, y a partir de ahí recién la ética. La misma observación hace Ricoeur. Para rescatar toda la dimensión del mito en el mundo moderno debe invalidar en parte la propuesta kantiana o, lo que es lo mismo, pensar al revés de los enciclopedistas. Ellos pusieron en primer término la técnica. ¿Por qué?

¿Pero qué entendemos por técnica? Aparte de lo que

se suele decir al respecto, digamos, para lo que queremos expresar aquí, que la técnica implica esencialmente una puesta en práctica de lo que se espera. Con la técnica se cierra un círculo. Se reitera lo sabido antes que lo dado. Se trata, por ejemplo, en una técnica de extracción de minerales que consiste en sacar a la naturaleza el mineral que ya conocemos y que necesitamos.

Por eso la técnica se aplica. Pero siempre se aplica a algo que se deja aplicar, en un universo blando, ya conquistado, que no coincide totalmente con todo el cosmos. Por eso en el planteo técnico no aparece nada nuevo. Se reitera, se redundante. Quizá por eso la técnica es preferida. Quizás conviene tener una técnica para no encontrarse con lo inesperado. ¿Es que detrás de la técnica hay miedo?

Si uno piensa en el filosofar impuesto por las generaciones liberales con su academicismo, uno termina por concluir que sólo se enseñó técnicas, pero ajenas, y como eran técnicas para filosofar y eran ajenas no debían ser usadas, de ahí entonces la actitud esterilizante de lo académico. Quizás de ahí nuestra limitación y nuestra esterilidad filosófica.

Pero entre nosotros se agrega otra cosa. No se piensa, porque no se tiene una técnica, pero ante todo porque se tiene miedo. El montaje de una nacionalidad como la argentina y como las otras de Latinoamérica, tiene que haberse montado sobre el miedo de que todo es falso en el fondo. Por eso hay que sostenerlo, por eso hay que tener técnicas, y, si no se las tiene, no se piensa, y como no las tenemos entonces nuestro filosofar no es más que

una reiteración de la filosofía misma y nuestras estructuras son repetidas. Se enfrenta el caos para encontrar lo previsto. Y para garantizar esto se usan técnicas. Con esto se mata el tiempo, porque se sustrae la posibilidad de la novedad. Se pierde el miedo a que lo que aparezca sea otra cosa. De ahí nuestra educación. Se educa a los jóvenes para pre-ver, ver antes, saber ya lo que se da, y así detener el tiempo, evitar el engorro del sacrificio.

Veamos más. Elaborar técnicas es trabajar con lo visual. Con lo visual se reduce cualquier aspecto no visible. Por eso el marxismo. Esto constituye cadenas de visualidades, posibilita técnicas y cubre siempre el margen de lo no visible. En suma, dice lo mismo. Pero por eso también el marxismo hizo estragos entre los sectores medios. Somos sectores temerosos. Pero también de ahí un tecnicismo enfermizo que se infiltra incluso en los sectores no marxistas. Nuestros sectores medios no se libran por eso nunca de ser marxistas, porque en todo caso lo son al revés, pero con las mismas mañas de los marxistas, aunque se consideren de derecha o de centro. Es el caso de cierta fobia contra el indigenismo, por ejemplo. Ser indigenista en el siglo XX y en Argentina es estúpido. Ya no hay indigenistas en ningún lado de América. Lo peligroso es, en cambio, los que tienen miedo al indigenismo. Este miedo al indigenismo que, curiosamente después de la muerte de Perón, empieza a cundir, ¿no será una forma de desvincularse como clase media de la problemática del pueblo? Muchos creen que con la muerte del general tendremos ahora piedra libre para infiltrar un cierto elitismo de sectores medios y hacer

bajo el rótulo de peronistas lo que los marxistas pretendían: dirigir al pueblo. Pero esto es evidentemente traicionar a Perón.

Pero volvamos a la filosofía. Esa traducción de la problemática a lo visible para lo cual nos ayuda la técnica, traducción que nos sirve para lograr cierta capacidad de manipuleo de los medios y de la realidad, hace precisamente que se pierda el filosofar. Servirá en todo caso para hacer filosofías, lo cual no es lo mismo que filosofar ya que se concreta sólo al recuerdo de un sinnúmero de técnicas acumuladas a través del tiempo en un mundo como Occidente que fue precisamente el creador de la técnica.

El filosofar así es no más que un manipuleo técnico. De ahí la suposición de que pudiera haber una profesionalidad de filósofo: pero una profesionalidad enquistada, autosuficiente que a nadie sirve en América. Por eso, ser filósofo, si cabe hablar de él, entre nosotros, no consiste en una actividad extra-universitaria, sino que tiene, para subsistir, que realimentarse constantemente en la universidad misma. Así, sólo el estado puede amparar una actividad-estéril en sí misma, o mejor esterilizada y aséptica por una reiteración académica y por el miedo de los sectores medios que no quieren asomarse a la calle.

Ocurre con la técnica lo que, como dice Heidegger, ocurre con la ciencia ya que, igual que ésta, se refugia en lo visible, en el ente. Es que la actividad técnica implica un miedo a perder la visibilidad de lo dado ante los ojos, o ante la mano, donde la mano no opera, sino que

el ojo contempla, pese a toda proclama de dinámica y progreso.

A propósito he aquí la otra paradoja. Si bien lo técnico implica una actividad constante y un por decir así "progreso", sin embargo éste se basa en lo estático, en lo inmóvil, en un fondo fijo. La actividad del técnico supone desde siempre la inmovilidad de los fines de la técnica. Se inmoviliza para sujetar, para reiterar. Se extrae en suma siempre el mismo mineral, porque, si no, se pierde tiempo y dinero.

Aquí entraría la lógica de la negación, que nos diría que la afirmación así tomada es falsa. Su destino es caer igual. ¿Y qué significa esto? Pues enfrentar el miedo que asoma ante la imposibilidad de lograr técnica alguna. Porque no es cuestión de mediar los problemas, sino que todo radica en que realmente no somos élite, que no podemos serlo, que nuestra propuesta es nefasta. Esto se agrava en política. Cualquier técnica de movilización popular es falsa, porque siempre encubre la finalidad elitista de lograr, por ejemplo, la unidad para nosotros a costa del pueblo.

Pero el problema se agrava. Porque se quiere adquirir técnica, pero no se sabe para qué. Hay al final una falta de fines que conduce al juego. Esto se debe a la constitución misma de nuestra nacionalidad. Hemos sido formados sobre la ruptura de la continuidad biológica entre sector medio y pueblo. Por eso ante los momentos de crisis por el poder universitario se plantea la reiteración de lo técnico, y lo mismo pasa en la filosofía. En este juego siempre es preferible ser un recién egresado, for-

mado por profesores liberales, a los cuales se les asigna el papel de maestros, porque esto mismo facilita el ingreso a la universidad y la persistencia del juego, el juego de ver cómo uno nunca asume toda la verdad del país, ya que logra escamotearla, y crea constantemente antidotos, especialmente en la política, para creer que se está movilizando al pueblo o haciendo su filosofía, sin tener nunca una noción clara sobre esto.

No hay un proyecto peronista para la universidad. ¿Por qué? Porque somos sectores medios. Y aun como peronista, cómo cuesta cambiar la cara a la Universidad. Logramos sólo las variantes tibias pero no la peronista que es más profunda.

Pero ¿en qué medida la des-visualización y la destecnificación de la filosofía puede lograrse alguna vez? Seguramente tomando en cuenta la estructura misma del juego, o sea eso que hace que el juego consista en el movimiento malabar de lo visible pero siempre sobre aspectos invisibles, o simplemente no vistos.

Es que el juego mismo tiene una parte no lúdica, que hace a su propia esencia. El juego se desempeña sobre un filo. Ese filo tiene de un lado el juego, del otro su propia negación. Ahí se da lo que no se podría jugar nunca. El juego en eso encubre lo contrario, lo que no podría decirse en otros términos sino a través del juego mismo, donde éste sirve precisamente de máscara. Esto y no el juego es lo que hace que una técnica no sea totalmente reiterativa, y que sea en cambio circunstancial. Quizá de alguna manera se refiere Heidegger a esto cuando

habla de la Kehre o vuelta a la SAGE o mito de la historia del ser.

Es la historia del regreso o retorno. El salto al revés, hacia atrás pero que se adelanta. Un salto hacia lo embrionario, lo *ab-origine*, que hace a la verdad de lo que tiene que ocurrir y acontecer hacia el futuro.

Ahí se abre la sospecha de una reconexión con lo popular. Pero he aquí que el salto a lo popular es un salto grosero, hacia lo embrionario filosófico, porque se da detrás de lo técnico mismo, pero con algo peor que ello, un "detrás" que se sitúa adelante, como algo que debemos hacer, pero que por su carácter aparentemente regresivo lesiona nuestra ansiedad burguesa, porque se interna en lo que no se ha hecho visible aún, precisamente porque la misma técnica lo impide.

Por ejemplo, la izquierda niega simplemente la posibilidad del filosofar. Es el motivo por el cual se habló alguna vez de la miseria de la filosofía. O también se puede tejer la novela, al modo de Levinás, sobre el Otro, su rostro, pero situado siempre a nivel de técnica filosófica, o sea en el plano donde los sectores medios se refugian para no sentir el miedo que los acosa provocado por el pueblo mismo, donde el Otro nunca es totalmente el pueblo.

En suma, hemos perdido a fuerza de técnica la posibilidad de abarcar todo el área que debemos comprender como filósofos. De ahí el juego, de ahí el reingreso a la universidad, de ahí el refugio en los cargos burocráticos. Todo esto es también filosofía, pero de la peor para una toma de poder.

Es que somos débiles frente a la totalidad de lo que deberíamos pensar. De ahí la importancia de lo simbólico pero a nivel pueblo. 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 distancian el *que* del *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?

Pero hay otra cosa en el enfrentamiento con un *que* sin acento. Es el recobrar el miedo del cual deberíamos curarnos como sectores medios. Ahí comprenderíamos al fin el sentido real del voto, por ejemplo, del pueblo por Perón.

Veríamos la política como un juego secundario creado por nuestra perspectiva elitista en ese afán de incorporarnos a la política. Y al ver esto sabríamos calibrar mejor el resultado. Negar lo político para recuperar nuestra integración al pueblo. Pero ahí sucumbe toda filosofía. O, mejor dicho, la ganaríamos en cuanto reconocemos que lo racional carece de autonomía. Porque pensemos cuánto de imperialismo de clase media tiene la racionalidad. Y si no fuera así, habría hermandad, en suma, comunidad organizada, ésa que no logramos constituir.

EL SABER Y EL MIEDO

Hacia el siglo XVIII se inventa la enciclopedia y, como se sabe, ella abarcó una enorme cantidad de tomos. Se diría que en un momento dado el hombre descubre que la realidad exterior se puede connotar y entonces realiza esa empresa consistente en consignar en innumerables páginas todos los datos de ese mundo. Y qué había pasado ¿es que el hombre anteriormente no la había visto? Seguramente le pasó al hombre lo que nos pasaba cuando éramos adolescentes. Ibamos a la biblioteca para consultar alguna palabra en el diccionario Espasa-Calpe, y a medida que hojeábamos el tomo correspondiente a lo que buscábamos, mirábamos furtivamente las otras palabras, y nos entraba entonces un extraordinario deseo de saberlo todo. Quién no se habrá planteado en esa edad, un plan, aunque transitorio, para leerse todas las cosas, digamos tres libros por día hasta llegar a ser todo un sabio. Claro está que nunca llevamos a cabo ese plan, pero qué rara plenitud sentíamos cuando uno pensaba siquiera en la posibilidad de realizar este esfuerzo.

Hoy, ya maduros, nos ha quedado la idea de que, si bien no podemos abarcar toda una enciclopedia, al me-

nos hay en sus innumerables tomos, una letra de imprenta muy clara, una posibilidad inmediata de revisar cualquier conocimiento y adquirirlo.

En nuestra cultura americana se esgrime mucho ese saber de enciclopedia. Ha de ser influencia francesa. Entre nosotros el que cita datos precisos, aunque sólo haya leído una enciclopedia menor, pasa por ser el hombre que sabe. Se diría que los hombres del siglo son los que tienen memoria. Y nosotros no lo creemos. Resentidos a veces por la brillantez de algún citador profesional, solemos decir incluso que la memoria no va siempre acompañada por la inteligencia. Es natural que tengamos que defendernos de alguna manera.

Evidentemente el exceso de conocimientos de un sujeto nos incrementa el sentimiento de inferioridad. Nos sentimos seriamente mutilados ante el saber de los otros. Pero algo nos dice que no estamos errados. Es más. Es una modalidad que se viene imponiendo desde la misma escuela. El examen concebido como una exposición de "lo que se sabe" nos lleva a los profesores a aplazar sin más al que nada sabe.

Pero qué es lo que tenemos que saber, he aquí nuestro problema. Y es curioso que éste se plantee en un siglo en el que las imprentas no dan abasto, las librerías están abarrotadas de libros y los diarios informan constantemente sobre datos culturales y científicos. Es un siglo en el que rige mal o bien la libertad de pensamiento y se dan conferencias y se tiene un acceso gratuito a la universidad.

Sin embargo nos sentimos descontentos. Generalmen-

te nos ubicamos en una corriente, y somos marxistas, existencialistas, neopositivistas lógicos, ocultistas o lo que fuere, y en cierta medida resolvemos el problema. Pero sin embargo hay más. Aunque seamos una de estas cosas falta algo. A la larga llega el momento en que nos hacemos la pregunta sobre si ser marxista, o existencialista realmente significa saberlo todo. Advertimos entonces, en cierta medida, que nos hemos colgado un cartel y que falta mucho por saber.

Evidentemente pertenecer a una de esas corrientes supone asumir cierto saber que procura ser exhaustivo. Además esas corrientes no se sostendrían si no abarcaran un saber general. Lo que varía en esto son los medios o el punto de partida. Así el marxista ha de usar una lógica infantil, el existencialista mantendrá una desazón primaria, el neopositivista, cierta precisión de máquina IBM.

Lo cierto es que esta pluralidad de doctrinas nos hace sentir como si estuviéramos revestidos de etiquetas, y descubrimos que hay muchos aspectos de nosotros mismos que no están contemplados. Es más, la ubicación, lo sabemos, siempre es parcial, como si estuviéramos a medias en algo, y falta algo de nosotros que no hemos logrado incorporar. Se diría que hay como una externación del saber, seguramente porque el saber mismo se complicó. Pero siempre estamos como sujetos pasivos ante el saber que llega, que penetra y se deposita.

Claro está que hubo una acumulación de varias generaciones en el saber y de ciertas materias científicas como la electrónica, donde hay que saber sin más, o al

menos siempre consultar lo que se ha acumulado en ese campo para "estar al día". Estamos acostumbrados a un saber acumulativo y cuantitativamente visto, en un mundo también de cantidades. Y no es extraño esto, porque entra en una modalidad de ser hombre en medio de una sociedad competitiva y coincide con el afán de ubicarse, así como el de tomar posiciones. Es un saber para tomar posiciones y además un saber entendido en términos de acción, se sabe para algo: ya sea para lo que piensan de uno o ya sea para arreglar un circuito electrónico. Hay en esto un saber de remiendo o sea un saber para redondear nuestra capacidad de estar al tanto de la realidad, o sea de redondear nuestra plenitud de dominio. Somos individuos y nos ven como tales y debemos responder. Claro que son plenitudes parciales, que recién se recobran en la totalidad de una sociedad. Está el técnico en electrónica, el profesor de matemáticas, el de hidráulica y entre todos tratan de hacer marchar la sociedad. Pero, razón de más para afirmar que este saber parcial, entendido como consulta o como remiendo, no es el saber de uno mismo. Por ejemplo, el profesor de hidráulica es mucho más que su ciencia, y pensamos que la cultura trata de remediar esto, en tanto completa al individuo pero también aquí obramos por parcialidades, siempre queda al margen una gran parte de nosotros mismos. Realmente, ni lo que llamamos cultura nos brinda un saber total.

Se dice que la cultura se asocia a un cultivo del individuo. Se cree incluso que la cultura tiene cierta autonomía estructural y se impone al hombre. ¿Para qué? Pues

para su realización. Y nosotros qué pensamos al respecto. Pues que no es así. Cultura cotidianamente, supone un saber de libros y de datos igual que en el caso de la ciencia. El mejor ejemplo es la librería. Entrarnos en ella y siempre sentimos nuestra inferioridad frente a tanto saber volcado en el objeto libro. Seguimos viviendo la enciclopedia científica a nivel de cultura. Es más. Se piensa que ese saber acumulativo que se da en la enseñanza y que se cristaliza en la librería es una ventaja del siglo.

En verdad debemos afirmar que quien mejor anda en estas cosas es el snob. Vive de la novedad que viene de afuera, responde sensiblemente a la publicidad, y como es natural no se especializa. Le criticamos su superficialidad, pero lo cierto es que hace bien. Incluso su euforia en cultivar no la cultura, sino a los hombres cultos, y el sentir especial fruición en conocer a Sartre personalmente y no en leer su obra, se debe a un defecto del siglo.

Lo que en el siglo XX se llama cultura, se reduce entonces a un simple fetichismo. Y no está mal. El snob cultiva primordialmente un sentimiento de totalidad, y no le importa llenar a éste con datos, ni tampoco justificarlo. Le basta con leer la última novedad. En cierta manera se siente a sí mismo, y agrega a este sentimiento el papeleo de la cultura, o trata de cotejarse con Sartre, quizá más que nada porque sabe que su sentimiento de totalidad es el mismo que usó Sartre para escribir sus libros. El snob en este sentido es un pionero de una venganza que habría que obrar contra el enciclopedismo del siglo xx. Y el que no es snob ¿qué hace? Pues redondea su intimidad con una especialidad lateral. El profe-

sor de hidráulica, por ejemplo, juntará estampillas, el médico será además un buen jugador de tenis. Son compensaciones que en el fondo no sirven para nada. Tampoco ellos se enfrentan y apenas redondean su soledad, y la ponen más en evidencia frente al asedio exterior. En este sentido el snob al menos se venga. El siente que es más importante que la cultura misma. De ahí que no la conozca, sino que la use. ¿Para qué? He aquí el problema. ¿Será sólo para sentirse ubicado? Precisamente lo más criticable es que transforme la aventura de la cultura en una aventura de *ser alguien* con poca cosa. Pero eso no lo redime de ser profundamente cobarde para enfrentarse a sí mismo, y abandonar su papel de payaso de la cultura. En eso evidentemente le hace la concesión un poco abyecta al siglo. ¿Y qué habría que hacer? Pues, enfrentarse. ¿Y cómo?

Precisamente el snob es un ejemplo de la falta de solidez interior de nosotros mismos, y además es el fenómeno extremo de ese antagonismo que en nuestro siglo se advierte entre hombre y mundo exterior.

Sin embargo, si decidiéramos ver qué pasa con nosotros tendríamos que enterarnos antes qué es lo que deberíamos saber. Si se trata de un saber del mundo interior nos encontramos con que cuando queremos averiguarlo nos hablan de libido, de reflejos condicionados, de conducta, de la necesidad de adaptación, de complejos de inferioridad, de desubicación. ¿Y todo esto es lo único que sabemos? Pero analicemos estos términos. Hablar de libido es hablar de energía, un concepto físico-matemático. Decir que interiormente estamos hechos

de reflejos condicionados, es hablar de las observaciones que Pavlov hizo con los perros, convertidos, en suma, en objetos, como una forma superficial de traducir en términos bidimensionales un organismo viviente.

La conducta, por su parte, supone evidentemente una visión exterior, pero en tanto uno es un objeto como uno de esos que tiraba Galileo desde la torre de Pisa. Si se agrega a ello el concepto de desubicación, se piensa en la crítica que un autor japonés hacía a la cultura occidental cuando advertía que nos veíamos como objetos que se entrechocaban entre sí, en un mundo sin vacío, y digo más, con cierto horror al vacío, excepto el vacío físico, que al fin y al cabo es un vacío de cosas. Y no hablemos del complejo de inferioridad, que al fin de cuentas es visto como un mecanismo trabado que debe ser aligerado. En suma, usamos para el mundo interior un lenguaje de cosas exteriores.

¿Tendrá en esto la culpa la corriente de enciclopedistas que preparó a la Revolución Francesa? Tenían ellos una especial fruición en ver al mundo como un espectáculo, según dice Waelens, y nosotros incluidos en ese mundo como cosas, sometidos a un lenguaje físico-matemático porque no podía ser de otra manera.

Esto no importaría si realmente nos sintiéramos en ese nivel. Pero sabemos que no es así. ¿Cuándo? He aquí la fuente de todas las verdades y de todo caos: la vida cotidiana. Nace un hijo, muere un familiar, triunfamos en un examen, tenemos amargura o alegría, todo esto qué es. Pues, debe ser "estar no más", y es curioso que para ese estar no hay explicación, fuera de esos míticos

"porqué" con que encaramos nuestra vida diaria y que, al fin y al cabo, nada explican. Hemos otra vez en la polaridad de *estar no más* y *ser alguien* y con un estar que no sabemos qué es, pero que es profundamente vivido por nosotros en Sudamérica. 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 leídos al fin de cuentas en las cuatro líneas de algún libro de divulgación. ¿Y eso está mal? No, porque se hizo costumbre.

Como sudamericano no tengo menos que confesar que por una parte esgrimimos un saber de datos de enciclopedia, y por la otra una especie de saber del no saber, el de nuestro puro estar, del cual no sabemos en qué consiste, pero que vivimos sin más. Seamos sinceros: aunque esgrimamos el psicoanálisis, nos reímos un poco de sus simplificaciones, y cuando nos hablan de nuestra patología política, pensamos en el fondo que ella forma parte de nuestra honda modalidad. Somos en esto profundamente mentirosos y simuladores. Hacia afuera jugamos nuestra perfección a la manera de los snobs, hacia adentro, simplemente cambiamos de registro, y es como si pasáramos a un mundo que, como decimos, a nadie le interesa. ¿No somos individuos acaso? Para eso nos sirvió la lección del individualismo europeo: para ocultar la parte antieuropea. ¡Ah, si los europeos supieran! Pero no está mal, si lográramos alguna vez explicar esta reversión que hicimos, habremos de asumir nuestra misión americana.

Y tenemos miedo de mostrar la verdad. En el ángulo occidental lo de adentro dicho entre comillas es "poco", y es preciso ser "mucho más". Cualquiera tiene amarguras, cualquiera tiene pesares, he aquí el criterio.

Y podríamos exponer esto en términos semifilosóficos. El saber del "estar no más" no está previsto en la enciclopedia. Es preciso entrar en esta última, y como no tenemos ganas, pues entonces nos movilizamos, mediante la competición, para llegar a ser alguien, y como no tenemos pautas culturales propias, pues entonces asumimos con simulada fruición la enciclopedia. De esta manera consagramos una cultura mentirosa en cierto modo para que los turistas nos critiquen.

Y peor aún, cuando alcanzamos ese nivel además nos ensañamos con nuestra vida diaria, y decimos que todo el mundo la vive y la cuantificamos. Una heladera eléctrica, una casa mejor introducen la estratificación en eso de estar no más. Y aparece el estar mejor y el estar peor. A eso le llamamos progreso, quizá también ascendencia. Lo cierto es que nos colocamos arriba usando el contacto carismático del siglo de la enciclopedia, para sustraernos al mero estar en América.

Pero, hay un estar bien en la casa, pero también hay un estar mal en la calle, donde asoma el miedo, ese miedo original de haber nacido. ¿Y nuestro saber de cosas es para no tener miedo? De ninguna manera, la humanidad ya no tiene miedo decimos, y si lo tengo en la calle, pues llamo a la policía y se acabó el miedo. Realmente construimos un mundo sobre el acabamiento del miedo, gracias a los enciclopedistas. Pero qué rara dimen-

sión del remiendo tiene esto. Un tratado de electrónica, o un programa de filosofía cargado con las últimas novedades europeas del caso, de cualquier universidad sudamericana, no remedian el miedo sino que lo simulan.

La verdadera dimensión de estar no más debe ser entendida a nivel del miedo. 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.

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 afuera, sabemos, y sabiendo nos domiciliamos 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?

Cuando revisé el concepto de amauta, me encontré con el término que trae Bertonio, *amaotta*, y me llamó la atención la segunda parte de la palabra *otta*. ¿Será *uta* en aymará, o sea casa? El amauta entonces se vincula también al *domo*, del domicilio. Otro término como *utcaitha*, también del aymará, nos dice algo parecido. Significa estar y pareciera también un estar en casa, por la primera partícula, *ut*, que seguramente también será *uta*. En quechua, *tiyani* significa habitar, pero también estar. ¿Será que el indígena sabía de estar? Y qué estar era

ese, pues un estar de matriz como lo significa la otra acepción de *utcata*.

Entonces, si fuera así, el domicilio en el mundo, como diría Heidegger, lo encontramos nosotros con las cosas, movidas casualmente de la piel para afuera, mientras que el indígena, quien no creía en el mundo, lo encuentra de la piel para adentro. ¿Y en qué términos? Pues de matriz, o crecimiento.

Pero veamos otra idea. Amauta no sólo se vincula a un señor que enseñaba, según el Inca Garcilaso, astrología, historia y otras cosas a los jóvenes de la nobleza inca, sino, según se desprende del vocabulario, también adivinaba.

Tenemos un sentido peyorativo de la adivinación. Recuerdo una señorita que en Chipaya se hizo adivinar la suerte. Estuvo callada un rato mientras hablaba el *yatiri* o brujo. Luego, al salir, se descargó e hizo notar que no creía en esas cosas. Es nuestra reacción natural. Era universitaria y llevaba encima un mundo explicado como lo llevamos todos y eso implica un mundo sin azar.

Cómo vamos a creer en el azar si el ritual en Chipaya sólo consistió en unas hojitas de coca, tiradas en el suelo, dos cruzadas representando a Cristo, otras tres simbolizando el problema consultado y al fin, el *yatiri* que va echando las hojas restantes encima de las anteriores.

En los himnos quechuas recopilados por Cristóbal de Molina, aparece una palabra *yachacuni*. La traduce Molina por "crecer". En un vocabulario de Santo Tomás, significa "hacer crecer la sementera". Debió ser un viejo término que con la influencia del sacerdocio adquirió

otro significado que se pierde al poco tiempo de la conquista. Ya en Holguín significa sólo "dejar efectuar", pero en su forma *yachani* es saber. En suma, se trata de saber y crecer. Y qué es crecer. Es seguir el tiempo medido por los dioses para llegar no se sabe a qué. *Huñay*, otro término quechua significa crecer y eternidad. Pero ¿será realmente eternidad, o es sólo la culminación del crecer?

El término *huañuy* significa muerte o desmayo. Pero agregando un adjetivo como en *huañuy allin*, significa *bonísimo*, como traduce Holguín. La misma palabra extrema la cualidad de un adjetivo. Y cabe preguntar, ¿será que la muerte también incrementa, totaliza, o mejor dicho, hace crecer, lo que es bueno, muere *bonísimo*, lo que es malo, muere *malísimo*? ¿Y a qué viene todo esto? 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 en *bonísimo*.

¿Y por qué se resistía la señorita universitaria, en la misma medida como lo haríamos nosotros también? ¿Advertiría quizá de que no se trataba solamente de unas hojitas de coca ensuciadas en el suelo y mantenidas por el *yatiri* con la mano levantada? ¿Y si no era la coca de qué se trataba? ¿Será de eso, que se da, de la piel hacia adentro, de ese saber del crecimiento de la propia sementera? Es probable. Y es más. También puede ser que no supiera qué hacer con su miedo, porque no sabía siquiera, hacia dónde se crece. ¿Y hacia dónde era? Pues hacia arriba de la mano del *yatiri*, donde estaban los

imponderables, así llamados dioses, que movían las hojas. Ellos acudieron a la tercer echada, y decían la última parte, esa que casi no se entendía, que nos hablaba de un futuro, pero que en el fondo nos revolvía el miedo de estar no más, ése, al cual habría que contestar simplemente con un saber del crecimiento, a nivel de muerte, ése que nos hace responsables de tener uno mismo lo obligación de incrementar esa simple cualidad que uno es, de la piel hacia adentro. Apenas lo imponderable, bueno o malo para morir *bonissimo* o malísimo. El *yatiri* ya no era Galileo que tiraba cosas de la torre de Pisa para ver su velocidad. Era más bien la encarnación de los dioses que nos tiran al mundo para ver cómo crecemos, *huiñanchej*, de vuelta hacia la eternidad, con nuestra carga de bien y de mal, por encima de esa línea de trasmutación que representaba la mano del *yatiri*.

¿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 ésos 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. Y el juego de adivinación de la coca no es, en todo esto, más que una pantalla hecha con humildes hojitas, como para dar un reposo visual, que al fin de cuentas se vuelve a perder, cuando los dioses, por encima de la mano del *yatiri* dijeron a la tercera vez lo que siempre dicen: "Ven, eres poco, pero crece. Aquí, encima de la mano del *yatiri*, sa-

brás lo que eres". Y también dirán: "Ayúdanos. Si nosotros caemos, qué será de ti".

Realmente es natural que la señorita universitaria se haya resistido. No era ese el mundo habitual en el que nos desplazamos. Al salir sentiría ella quizá nuevamente la felicidad de ver y saber del mundo exterior, las cosas, las chozas, la gente, el cielo y la tierra. En suma, la enciclopedia perceptiva del mundo. Al fin y al cabo ese mundo sensible sobre el que pusimos la ciencia y la seguridad, cuando nuestros abuelos, saliendo del medioevo, también lleno de *yatiris*, confeccionaron la enciclopedia y dijeron éste es el mundo y no otro, pero claro está, de la piel para afuera, el mundo del saber, de un sujeto ante un objeto, el mundo comerciable en el que la ciencia cuantifica los datos que regala el objeto y contempla cómo se las arregla el sujeto para ganar la seguridad.

¿Pero no podemos hablar de inseguridad a nivel de enciclopedia? Quién sabe. Desde el siglo XVIII hasta ahora, hasta este mundo marginal en que estamos viviendo, en el fondo del cual simulamos culturas que no son nuestras, nos obsesionamos ya no con una cultura occidental, sino con los residuos que ella ha echado sobre nosotros, como si fueran al fin de cuentas inocentes hojitas de coca. Porque ¿qué es una enciclopedia, en tanto pretende encerrarlo todo? No más que un juego de azar para tener también, pero de la piel para afuera, un momento de reposo. Pero ¿cómo el juego humilde y un poco sucio de la coca es lo mismo que una enciclopedia limpia y encuadrada en cuero? Todo lo que sale de la mano del hombre no deja de llevar el residuo de su mi-

sería. La coca juega de la piel para adentro, la enciclopedia de la piel para afuera, pero es el mismo juego. La coca juega por encima de la mano del *yatiri* hacia la realidad. Viene de una línea de transmutación donde se dan los imponderables dioses. Y la enciclopedia no juega más que a nivel de la simple hoja, pegada al suelo. Pensemos que la ganancia del siglo veinte no consiste mucho más que en haber sustituido a los dioses, que están sobre la mano del *yatiri*, por las leyes físico-matemáticas. En esto nuestros sabios tienen una gran desventaja sobre los amautas. Han petrificado la coca, y nos pegaron al suelo. De ahí el problema de cómo encontrar a los dioses entre tantas cosas. Sabemos que todo lo que pone el hombre entra en el azar. Y ¿adónde conduce el azar del mundo exterior? Lo tenemos pegado a la piel, quisiéramos crecer y no sabemos cómo. Si hasta hemos puesto nuestro propio crecimiento en el progreso de las cosas. Y ¿quién nos libra de este enredo? Pensemos sólo que siempre llevamos encima esa vida pegajosa que nos replantea los antiguos miedos. Si fuéramos máquinas sería más fácil. Pero no lo somos. Ni siquiera entendemos realmente el heroísmo que había detrás de la enciclopedia. ¿Qué hacer entonces? Porque es evidente que nos están llamando. Deben ser los dioses del *yatiri*. Pero esta vez nos dicen: "Eres realmente poco, mucho menos que un enciclopedista. Pero mira, nos hemos caído contigo, ayudémosnos, y subamos juntos".

EL MIEDO A SER INFERIOR

Guaman Poma es un cronista indio que en el siglo XVI escribió una extensa crónica en la cual se quejaba del maltrato de los españoles. Una vez terminada, la envía al rey de España, pero parece que nunca llega a destino. A principios de este siglo Pietschman la descubre en la biblioteca de la universidad de Copenhagen. Realmente es curioso que este manuscrito sea hallado en plena *belle époque*. Se diría que Guaman Poma estaba destinado no al siglo XVII, sino al siglo XX, quizá para darnos de improviso una visión, si no auténtica, al menos distinta de lo que piensa un indígena.

Hay quien habla de las coincidencias significativas. En el caso de América estas cosas se dan. Un manuscrito plagado de errores, con dibujos ingenuos, con una anacrónica protesta por los males causados por los españoles, tiene que resultar extraño hoy en día.

Por ejemplo, es manifiesta la ingenuidad, pero también la ternura con que Guaman Poma describe al astrólogo filósofo. "Indios astrólogo —poeta que sabe del rueda del sol y de la luna y clip (?) de estrellas y cometas— día (?) domingo mes y año y de los cuatro vientos

del mundo ora para sembrar la comida desde antiguo. Indios que los indios filósofos astrólogos que saben las horas y domingos y días y meses año para sembrar y recoger las comidas de cada año." Se trata evidentemente de una especie de *huatapurichi*, como llaman a los brujos en el norte de Bolivia, cuya función es la de interpretar el curso de las estrellas y el paso del sol, a fin de determinar el régimen de siembras y de cosechas. Pero lo vemos como alejado, y en cierta manera aprisionado por una serie de creencias un poco tórpas, en las cuales nosotros no creeríamos hoy en día, en suma, no lo vemos libre.

En este sentido, un ingeniero, por ejemplo, es mucho más libre, ya que dispone del mundo a través de sus matemáticas y de su conocimiento. Lo decimos además: es "superior" y además "útil". El astrólogo es "inferior" y desde nuestro punto de vista "inútil", porque nadie habrá de consultar las estrellas o el curso del sol para construir un puente. Tenemos la impresión de que América, en el fondo, nos da productos de esa índole, catalogados siempre como "inferiores", especialmente cuando invocamos nuestro siglo XX.

Hay en la historia americana ejemplos parecidos, en los que se advierte este desnivel, entre lo que Occidente traía y lo que era América. Jesús Lara ha publicado un manuscrito importante referente a la muerte de Atahualpa. En este manuscrito se relata un curioso episodio. Valverde le frece la Biblia a Atahualpa, pero éste, como no la conoce, la huele. Oler un libro sagrado es evidentemente torpe. Podría invocarse que Atahualpa no

tenía porqué conocer la Biblia, pero, sea como fuere, indica un margen de inferioridad.

Lo mismo ocurre con Moctezuma. Cuando Cortés llega a México, aquél, a fin de congraciarse con el español, ya que lo identificaba a éste con el dios Quetzalcóatl, le envía cuatro vestidos que eran otras tantas reencarnaciones de Quetzalcóatl, uno por cada uno de los elementos, el aire, el fuego, la tierra y el agua.

Todos estos ejemplos indican un evidente desnivel en el cual vemos a América. Lo americano en sí está situado siempre en un margen de "inferioridad" frente a nuestro mundo, que en cambio es "superior".

América toda está estructurada sobre este criterio de lo superior y lo útil, por una parte, y lo inferior e inútil, por la otra, y esto está confirmado por la experiencia diaria. Caminamos por la calle y vemos indios, campesinos y cholos, y todos ellos, aunque seamos muy democráticos y muy comprensivos, siempre hacen algo que no hacemos nosotros. En cierto modo huelen Biblias, usan los cuatro elementos y creen en astrólogos filósofos. En suma, se trata de un pasado ya superado por nosotros. ¿Por qué? Porque tenemos un criterio ascensional. Por ejemplo, ese ingeniero fue a una institución, estudió, hizo sus sacrificios, y hoy es todo un científico. Aplicó el criterio de lo superior incluso a su vida cotidiana y ya no toma en cuenta a ésta. Vive obsesionado con sus problemas matemáticos y sus construcciones. ¿Por qué? Porque no sólo está en un nivel superior, sino también porque esto último es lo útil. Útil para

qué, pues para el medio ambiente, para la sociedad, y también, por qué no decirlo, para la humanidad. Nos construimos la vida poniendo señales a cada trecho, como línea de transmutación, todo como una cadena, a saber: el secundario, la universidad, el buen casamiento, la propiedad, las construcciones, la política y al fin una muerte honrosa, que no importa mucho, porque al fin de cuentas a todos nos llega. El criterio de *ser alguien* sirve de catalizador.

Ahora bien, no hacer esto es *dejarse estar*. ¿En qué nivel? Pues, quedarse en el nivel del astrólogo, o sea en el de la vida cotidiana, quizá con el mismo peligro de volver a oler Biblias o a creer en los cuatro elementos. Y es curioso, la vida cotidiana ha quedado en el plano del mero estar. ¿Y cómo va a haber una filosofía que arranque de ahí? Es natural. Es preferible una filosofía para ingenieros. Lo importante es ser como el ingeniero, dominar la realidad, la piedra y los hierros, y además, a través de la labor profesional, conseguir el dominio del medio ambiente, por intermedio de la política como culminación.

Cuando cierta vez me despedí de mis alumnos de Oruro, en el discurso de despedida les hice mención del cuento del burro. Un muchachón campesino andaba con su burro por el campo. En una de esas el burro se sienta y no quiere caminar. El muchachón inventa entonces lo siguiente: le sujeta una caña a la espalda, de tal modo que sobresalga más allá de la cabeza, y en la punta, que da ante el hocico, ata una zanahoria. El burro ve la zanahoria y quiere alcanzarla. Como es natural nunca lle-

ga a ella, aunque su intento hace que cumpliera con lo deseado por el muchachón: el burro empezó a caminar.

El burro es feliz. Porque él sabe que sentado o caminando, ya sea antes del episodio de la zanahoria o después, siempre se sentirá íntegro. Tomará en todo caso el episodio de la zanahoria como un ejercicio. Después de todo no está mal caminar. Lástima, pensará, que tendrá que acceder a la voluntad del muchachón. Pero no importa.

¿Y nosotros? pues en nosotros es diferente. Como sudamericanos aprendimos a caminar por incentivación, y a diferencia del burro, nos asustamos cuando estamos sentados. ¿Y qué pasa cuando estamos sentados? Pues, se destruye, por ejemplo, la ciencia. Veamos. ¿El ingeniero realmente conoce la piedra y los hierros?, y, además, ¿conocerá también el ambiente humano en toda su extensión y profundidad? Veamos un poco el milagro de la conciencia. Si no la tuviéramos, seríamos como las plantas y no sabríamos siquiera que la piedra es tal, ni que delante nuestro hay un hierro. ¿Y en dónde llega a saber el ingeniero tantas cosas? Pues nada más que dentro de su conciencia. Y es más, él hace como si supiera. Supongamos el caso de ser él el más brillante de los ingenieros. ¿Qué sabe él? Pues una ciencia que trata de conocer la realidad, como si fuera posible de ser conocida. Lo suficiente en todo caso como para que ese pequeño conocimiento sea útil a su gente. ¿Y a su gente hasta dónde la conoce? También dentro de su propia conciencia, no más. Y ahí mismo enredado con su vida, la de sus padres, la de su casa. Juzga y sabe sólo dentro de su conciencia.

Pero, entonces, ¿qué es ciencia? Pues no más que una estadística. Lo que un científico sabe no es más que lo que se comprobó en el laboratorio, y sigue una ley que nuestra inteligencia comprende. Porque puede haber leyes que no comprende nuestra inteligencia. Vivimos apenas el 60% de los datos de la realidad, la comprobable. ¿Y la otra? Pues de ella nada sabemos. Por qué se nace, por qué se muere, por qué hay cosas, eso todo es un misterio, no lo arreglamos diciendo que todo el mundo nace y muere y ve una realidad. No es una explicación esta última, es simplemente una comprobación.

Hartmann decía que la realidad cognoscible tiene un límite, ya que la ciencia llega a un transobjetivo. Pero hay una zona, el transinteligible, que no podrá ser capturado. El motivo está en la antinomia entre sujeto y objeto. Para conocer un árbol hasta su última esencia, yo tendría que convertirme en árbol, y el árbol en mí. Imposible. Quizá devorando el árbol podría resolver el problema, pero tampoco llegaría a mi conciencia, sino al estómago. El problema de la ciencia y del conocimiento es desagradable, porque allí nos damos cuenta que estamos muy solos frente a la realidad. Realmente, quizá, diría desamparados, o mejor, sentados. Por eso hemos puesto encima de esa realidad una cortina de humo, una gran actividad para ser alguien. Pero he aquí que aunque seamos alguien, nadie podrá decir realmente qué somos. ¿Por qué? Porque vivimos un itinerario exterior, el del señuelo. Se *es alguien* mediante las cosas de afuera, como en el caso del ingeniero, y además se *es alguien* para que los otros me vean. Yo mismo no sé lo que soy.

En este sentido somos alquimistas. Quisiéramos transmutar el plomo en oro mediante la actividad. Se dice que la alquimia es la antecesora de la ciencia y nos reímos de esos alquimistas que ingenuamente querían transmutar plomo en oro. Pero no nos reímos de ellos porque eso sea imposible, sino porque había que buscar los medios para hacerlo. El mito popular de la alquimia sigue viviendo en nosotros. Nuestra alquimia consiste, pues, en la angustia de no *dejarse estar y ser alguien* a costa de lo que fuera. Y esto ya está a un paso de la magia. Cuántas veces transformamos el plomo en oro con ponernos un traje nuevo, o con pintar el frente de la casa, o con recibirnos de ingeniero. Lo hacemos porque hay que hacerlo. Pero, ¿sabemos acaso para qué? Y no se trata de un "para qué" que se pueda resolver, sin más, con decir que todo el mundo lo hace, o que es para todo el mundo. Hay un punto donde falla la magia. Se da en eso de estar todos los días, sin más, durmiendo, comiendo, yendo por las calles de siempre a la oficina, escuchando la radio, hasta que aparece la primera arruga, hasta que el hijo se hace grande y lo desconocemos de pronto, hasta que los otros van ocupando nuestro lugar, y al fin en esa etapa final en la que se vive del recuerdo, y es imprescindible contar grandezas para que nos crean que realmente *fuimos alguien*.

Evidentemente algo falla. Usamos una magia de segunda mano, que nos fue prestada en algún momento de nuestra historia, y que la seguimos detentando porque así se hace internacionalmente, como la de ser ingeniero. Pero falta magia para la vida diaria. A medida que

volveremos a ella nos topamos con la desnudez de ser hombre sin más, y vemos cómo ocupan nuestro lugar los otros siempre más activos y más emprendedores. Es como si nos hubieran sacado a dar un paseo, y al final de nuestra vida nos encontramos nuevamente en casa frente al miedo a vivir.

¿Y esto no es acaso un poco indio? Sólo que el indio o campesino sabe qué hacer con el miedo. Cuando cruza un zorro, tiene miedo, y lo resuelve buscando al brujo que exorcice esa contrariedad. El indio sabe lo que es tener miedo a flor de piel y todo lo que pensó está dicho en ese término, como una solución del miedo, y un enfrentamiento del mismo.

Sin embargo, podemos afirmar que somos libres y que, por lo tanto, no vamos a retornar a un miedo que ya fue superado por esta civilización occidental. Pero, ¿cuándo somos libres? Veamos. Cuando voto es porque creo en el candidato o en el partido. Cuando afirmo con énfasis "yo creo que", es casi seguro que ese pensamiento está condicionado por lo que me enseñaron, o simplemente porque quiero destacarme en una reunión. Quizá sólo sea libre cuando tengo dinero o instalo un negocio. Ya lo dijo Hegel, aparte de la libertad teológica de elegir entre el bien y el mal, se da la de disponer de la propiedad. En lo restante, simulo ser libre, pero me hallo profundamente condicionado por mi ambiente. ¿Pero qué pasa? Parece no más que estamos sentados. Y esa es la raíz de nuestro complejo de inferioridad. Nos vemos en ese aspecto demasiado monstruosos, hasta inventamos mitos malditos. Los mismos bolivianos en Buenos Aires se embo-

rrachan siempre diciendo que eso es ser boliviano. Nosotros los argentinos tenemos mitos parecidos, tenemos el mito del compadrito. ¿Qué es esto? ¿Será una forma de dar rienda suelta a un aspecto de nosotros que no comprendemos y que entonces lo esgrimimos como un mito nacional? Pero es evidente que con esos mitos nos inventamos un cuento para cuando estamos sentados. Pero qué diferencia monstruosa con pueblos que supieron estar sentados siempre. La cultura china anterior a los Han ¿no es acaso una cultura sentada? ¿Y qué decir de la cultura quechua y aymará? Ellos no necesitaban inventar el mito de la borrachera o del compadrito para justificar que estaban sentados sin más. Sabían lo que significaba estar y sabían enfrentar su miedo.

Pero es evidente que nos avergüenza estar sentados en un siglo XX en el cual todo el mundo tiene que correr detrás de la zanahoria. El que no hace esto, incurre en lo que en Europa se llama la "peste blanca" o sea la esquizofrenia. Es la consecuencia natural de un repliegue excesivo de un sujeto que se ha sustraído a una cultura, cuyo estigma es la salida de sí, el vuelco en las cosas.

Y he aquí que las culturas antiguas son esquizofrénicas, pero en tanto enfrentaron toda la dimensión de ser nada más que un hombre sentado, y con el consiguiente control consciente de esa visión. Eran esquizofrénicos como lo era Van Gogh, quien al fin de cuentas, igual que Nietzsche, se resistía a la Europa burguesa de su tiempo, la época de Biedemeier como dice Alfredo Weber, la del empresario de fábricas. ¿Y por

qué la enfermedad? ¿Será sólo un capricho de Van Gogh, o de Nietzsche?

Fue una enfermedad oportuna. De ambos salen corrientes plásticas y filosóficas que alimentan el pensamiento de la primera mitad de nuestro siglo. ¿Será que la enfermedad supone una reserva del individuo que a su vez contiene una advertencia con proyección histórica? Si así fuera, nuestro complejo de inferioridad, nuestro proverbial resentimiento de sudamericanos debe tener una razón de ser. Ha de ser seguramente que la psique nos advierte así que lo que nos quieren imponer no está bien, y que los enfermos no somos nosotros, sino ellos, los que se creen los dueños del siglo. Pero si así fuera cabe también anotar la profunda cobardía que tenemos nosotros para enfrentar nuestro propio resentimiento y liberar de ahí las energías necesarias e imponer al fin nuestra verdadera concepción de las cosas. Advirtamos solamente que este mismo sentimiento de inferioridad proviene de que no nos resulta desagradable el juego de los dueños del siglo. Al fin y al cabo por ese lado conseguimos en Sudamérica las diputaciones, las prebendas, las diversiones fáciles del club nocturno, y los galardones internacionales, recibidos al fin de cuentas por no haber tenido la valentía de mostrar toda la energía que encubre nuestro complejo de inferioridad. Basta en este sentido ver la transformación psíquica que sufre un habitante de aldea del fondo de nuestra Sudamérica, cuando se traslada a la capital de su país. Desubicación mental, desenfreno sensual, desintegración son los síntomas más evidentes. Realmente no valía la pena de que ese ciuda-

dano tuviera un complejo de inferioridad. No lo supo usar.

Y es natural. A medida que ascendemos nos creemos individuos de una sociedad contractual, perdemos de vista la comunidad y terminamos por disponer lo que "yo quiero". Pero la historia se venga. Ese resentimiento que aflora a nivel del campo en toda Sudamérica ha de ser el que al fin de cuentas habrá de dar sus frutos. Pero ya no a nivel de individuo sino de historia. Cuando en Argentina triunfa Rosas, se desahoga el resentimiento de los negros que lo respaldaban. Y si bien eso fue abortado, se repite el mismo fenómeno con Perón. Son fenómenos patológicos, pero que traen consigo un sentir de pueblo. En Bolivia no creo que sea difícil encontrar fenómenos paralelos. Los pueblos son muy sanos, mucho más que nosotros los integrantes de una clase media intelectual y dirigente.

Pero, al fin de cuentas ¿qué tenemos que hacer para asumir toda nuestra dimensión humana en Sudamérica? ¿Acaso tenemos que oler una Biblia, o adorar los cuatro vestidos de Quetzalcóatl? Puede ser. Pero oler la Biblia, como hizo Atahualpa, no es oler un libro como creemos nosotros. Es mucho más. Es oler a los dioses y esto por su parte significa además tener a los dioses a flor de piel, que al fin de cuentas es la consecuencia natural de enfrentar el miedo. Un magnífico trabajo de un sacerdote católico sobre la religiosidad de los aymarás en Carangas así lo indica. La adoración de las torres, la frecuencia de los sacrificios, la sacralización constante de los utensilios diarios, las mismas supersticiones su-

ponen eso; es la amarga épica de la vida cotidiana con su miedo a flor de piel y que debe ser resuelto. ¿Para qué? Pues para vivir sin más, a nivel de tierra, siquiera para cumplir con esa primera etapa de amarga épica de haber venido al mundo. ¿Y nosotros hacemos lo mismo? ¿Y los cuatro vestidos? Pues sin irnos tan lejos y explicar el mundo de los aztecas, quedémonos en este mundo quechua y aymará. Santacruz Pachacuti pinta en un modesto y humilde dibujo a una pareja humana en el centro y encima los cuatro elementos: el fuego, la tierra, el agua y el viento. Claro que no vamos a creer en eso, pero cuando se contempla el dibujo y se observan todos los otros elementos ahí agregados, se advierte que no somos ajenos a eso. No serán los cuatro elementos, pero es el esquema de la desintegración el que flota sobre la pareja.

Si consultáramos a la psicología profunda diríamos que esos cuatro elementos son representaciones arquetípicas que provienen del infraconsciente. Pero eso nada explica. La verdad es que lo que dibuja Santacruz Pachacuti es la miseria de ser hombre.

Realmente qué rara y heroica manera de asumir toda la desnudez de estar en el mundo. Y es más, con un símbolo que como el de los cuatro elementos, ponen en evidencia la neurosis de haber nacido, el hondo miedo a la desintegración. El mismo que tenemos nosotros, sólo que no sabemos qué hacer para no desintegrarnos. Porque aquello del afán de *ser alguien* sabemos bien, es mentira.

Nosotros dibujaríamos a un hombre solo, sin mujer y

sin los cuatro elementos. ¿Por qué? Porque nos creemos individuos, y porque ya no hablamos de los cuatro elementos. Pero, ¿y el complejo de inferioridad? ¿No será que está condicionado también por representaciones provenientes del Inconsciente colectivo? ¿Somos libres en nuestra conciencia? ¿Nada nos ata? Y además, ¿somos realmente individuos? ¿No nos debemos más que a los contratos firmados, como diría Rousseau? Y más aún ¿tenemos derecho de ponernos en técnicos de clase media intelectual y opinar de cómo tendría que ser Sudamérica? ¿Tenemos delante una sociedad y una cultura que podemos manejar como las piezas de un tablero de ajedrez?

Pero veamos un poco. Esto es lo que creemos cuando nos incentivan como en el caso del burro, o sea cuando caminamos. Pero no sabemos nada de cuando estamos sentados. Santacruz Pachacuti estaba sentado. *Runacay* en quechua significa "hombre ahí", o sea que su esquema responde a una profunda visión de lo que el hombre es cuando está sentado, y se mira.

Y he aquí el problema de mirarnos para ver lo que somos. Cuánta valentía se necesita. Eso no lo arreglan ni la violencia, ni la máscara, ni los títulos. Realmente cuando Guaman Poma califica de filósofo al astrólogo, está dándole a ese término algo que nosotros no incluimos en filosofía. Se trata de cierta comprensión del vivir cotidiano. ¿Sabemos algo de esto? ¿Tenemos algún dato sobre lo que somos al margen de nuestra inteligencia que usamos precisamente para ser buenos ingenieros? Cuando la propuse a un marxista inteligente hace poco,

que era preciso retomar el flujo de vida del pueblo mismo, aunque sea a las cholas del mercado, me dijo que una chola piensa de una manera y la otra de otra, por lo cual nunca sabríamos lo que habría que hacer. Así pensamos a nivel de clase media intelectual. Desconfiamos siempre y nos detenemos en el juicio claro, pero sería importante vivir la confusión. Claro que para eso se precisa fe. Y por qué desconfiamos, ¿porque nos falta fe o porque la tenemos en exceso? Y retornamos al motivo de nuestro complejo de inferioridad. Creemos demasiado, por eso no logramos creer en nada y simplemente nos dejamos llevar por los señuelos. No hay nada en este mundo delimitado y reglamentado, algo, que nos suscite la fe. Quizá por eso odiamos con tanta facilidad.

¿Será por eso que Sudamérica es el continente de las revoluciones, porque éstas sirven para canalizar nuestras tremendas ganas de creer, aunque sea por dos o tres días?

La verdad es que vivimos la mitad de nuestra humanidad y no sabemos qué pasa con la otra. Tenemos que ser educados, aculturarnos, pero es por el lado de afuera, y ¿qué pasa por el lado de adentro?

¿Hay otra forma de salir? Los psicólogos dicen que cuando hay un complejo que retiene el libre juego de la inteligencia es conveniente que ese complejo se libere o se sublima. ¿Y qué saldría? Pues he aquí que no sé: quizá el caos. Por eso tenemos miedo. Nada quedaría en pie. ¿Pero estamos seguros?

Pero es que pensamos sólo en términos occidentales. Empleamos un criterio de causa y efecto. ¿Acaso hay

otro criterio? Ibarra Grasso hace notar la importancia del término quechua *huiñay* que significa crecimiento y también eternidad. Es más, me pareció que todo el pensar indígena se da en términos no causales sino seminales. Piensan haciendo crecer. Pero he aquí el problema. ¿Esto realmente es propio del indígena? ¿Estamos seguros de que no hacemos lo mismo? Mientras somos alguien y estamos enredados en las cosas, indudablemente que no, pero cuando nos sentamos, como el burro, y vemos nuestra pura vida, nuestra condición de estar no más ¿qué pasa? En mi primer libro desarrollé la idea de cierta vegetalidad del hombre sudamericano. Más aún, diría que 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. Y ¿por qué la borrachera y la distracción? Porque tenemos miedo, porque esa zona marginal de la cultura occidental no nos habla de eso. Y además lo vemos como si se tratara de oler Biblias o de pintar los cuatro elementos.

Pero pensemos sólo que Oriente y Europa han detentado el mismo concepto y que éste fue creciendo hasta que en el Renacimiento descubrieron que los objetos caían y no crecían. Ahí la cultura occidental, especialmente en sus zonas marginales como en Sudamérica, se enfrió, era una cultura para cosas y no para hombres. Pero aquí estamos entre hombres y no entre cosas. Un objeto en occidente siempre cae de arriba hacia abajo, como dijo Galileo. Pero debe haberle quedado un sentimiento de culpa porque le falta a esa caída el retorno,

según el cual la cosa vuelva a ascender. A nosotros, como nada tenemos, no nos cuesta. El mundo no nos pesa, y si nos pesa como a Galileo, será porque se nos dio por *ser alguien*.

Y he aquí que llegamos al final. No hay duda de que, sin embargo, sigue habiendo indios por un lado y por el otro cohetes interplanetarios. Realmente ante esto dan ganas de *ser alguien*. ¿Para qué? Pues para que lo tomen en cuenta a uno cuando den pasajes a los habitantes de Sudamérica para ir a Marte. Pero pensemos una cosa. Para ir a Marte es preciso trasladarse en el espacio o sea cambiar de paisaje. Pero nunca cambiaremos el paisaje de nuestra miseria interior, ese complejo sin enfrentar, eso de estar con un pie en la verdad, y ser demasiado cobardes para comprenderlo. Esta convicción también irá con nosotros a Marte. Realmente, siendo así, conviene que sean otros los que se vayan, porque les va a pasar lo mismo, llevarán auestas, igual que nosotros, su miseria, o más, su misterio, el de no saber qué es *estar no más*. A nosotros nos conviene que nos quedemos. Porque recobrar esa otra parte, la del complejo, como sospecho yo, la del *huiñay*, o de los cuatro elementos, es mucho más importante que ir a Marte, es en cierta manera encontrar el límite del mundo. Y en esto le sacaremos una gran ventaja a los astronautas.

Allá, hacia el filósofo astrólogo de Guaman Poma tenemos que hacer un viaje mucho más importante, el que nos lleva hacia las raíces de nuestra existencia.

EL MIEDO Y LA HISTORIA

Uno de los factores que precisamente ponen a nuestra aparente inferioridad sudamericana sobre el tapete, es la historia. La historia consiste en una especie de línea recorrida por la humanidad en la cual se da un abajo y un arriba, y ese arriba está colocado un poco más allá de donde estamos nosotros. Es lo que creemos de la historia y nadie nos va a convencer que no es así. Desde un mundo chino, del cual sabemos sin más que ha inventado el papel y la pólvora, pero que no supo utilizarlos, pasando por un nebuloso Medio Oriente, por una espléndida Grecia tan esgrimida por la Francia burguesa del siglo pasado, por una Edad Media oscura, cuya gleba, con la cual nos identificamos siempre, era vendida con tierra y todo, hasta el movimiento ocurrido en las ciudades europeas, que culmina en una Revolución Francesa, a consecuencia de la cual viene la revolución industrial, y la democracia, y la libertad de votar, todo eso es una sola línea impertérrita en la cual nos vemos obligados a insertarnos. Hoy ya no podemos decir que podemos hacer una historia al margen, es muy difícil. La historia, así concebida y reiterada por la enseñanza, nos

convence que no podemos ser ajenos a ella. Es más, estamos incluso convencidos de que nuestro sentimiento de inferioridad habrá de desaparecer recién cuando nos pongamos a la altura de esa evolución, pero una altura tal como la de ser nosotros los promotores de ese mundo y tener, por ejemplo, algún día, una gran industria que lo abastezca, en la misma medida como ahora lo hace Estados Unidos y Europa con nosotros.

En este terreno hemos hecho incluso una topografía de la historia. Tenemos una especie de asiento donde se promueve la historia de América. La ciudad es uno de esos asientos. En ella decimos "todo es posible" y esa posibilidad se extiende en dimensión de hacer historia, de alentarla y promocionarla. ¿Cómo? Pues haciendo política. El político remienda en cierta manera todo aquello que entre nosotros no parece entrar en la historia. Hace promesas de promoción, de construcciones, de ayuda y siempre con un ojo puesto por donde va la historia. El político es un factor dinámico que promueve en cierta medida, nuestra incrustación en la misma. Es más, nuestras ciudades grandes, especialmente las capitalinas o si no las que están sobre las costas, son las que concentran un mayor número de posibilidades en este sentido, porque tienden a facilitarnos un cuarto de hora para nuestra vida, a fin de introducirnos en ese proceso histórico e internacional. Es, al fin de cuentas, el destino de nuestras repúblicas. Fundadas alrededor del 1800 llevan como factor catalizador, precisamente, esa incentivación que nos moviliza en el sentido de una historia que hemos dado en llamar universal.

Y en todo esto no cabe la rebelión. Se trata de una

historia volcada en hechos, y los hechos científicamente estudiados nos asedian y nos convencen que la línea arriba señalada es la única.

Ahora bien, ¿es esta realmente nuestra verdadera historia? Tenemos un canon para responder a esta pregunta. Nuestras historias son accidentadas porque están regadas de exabruptos de toda laya. Pero, pensamos y nos enseñan además, que se trata de episodios negativos, movlizados por individuos, también negativos, quienes, ya sea por falta de cultura, o por tener criterios demasiado demagógicos, han perdido la posibilidad de darnos una historia espléndida y nos han retardado un poco. Pero no importa, habremos de seguir y no faltará mucho para entroncarnos con la historia y marchar al paso de las grandes naciones.

Por eso cuando salimos de nuestras ciudades y contemplamos nuestros pobres provincianos que nada hacen y que se enquistan en sus prejuicios sin incorporarse en la historia, los compadecemos. Y no hablemos del indio o del campesino, de quien, uno realmente no sabe, cómo hará para asumir el mismo proceso, dinámico y creador, en que estamos nosotros los ciudadanos.

Pero algo debe andar mal en todo esto. Hacia principios de siglo Estados Unidos de América llega a ser la nación más desarrollada. Hacia mediados del siglo pasado, Sarmiento y Alberdi claman en Argentina por sustituir a los criollos por anglosajones, como única salida para lograr esa incorporación al ritmo en que vivía la humanidad, y hoy en 1976 nos han calificado de subdesarrollados. ¿Qué ocurre? ¿Somos incapaces de incorporarnos al ritmo de la humanidad? ¿Podríamos justifi-

caros diciendo que no hemos "sabido" hacer bien las cosas, que, mejor, hubiera sido ser colonizados por anglosajones? Lo cierto es que nos hemos quedado atrás y no sabemos qué pensar, porque ni siquiera podemos afirmar que nuestra historia es diferente. La historia es una ciencia que constata los hechos y éstos son inmovibles. Y he aquí nuestro desamparo en la historia. Volteados por los hechos no tenemos más remedio que poner murallas a las ciudades, pensar que en ellas tenemos un estilo de vida al cual no habrá de incorporarse nunca el campesino, y decir que éste está cargado de miedos y que nosotros no los tenemos. La prueba está en que uno les ofrece todo y éstos se resisten. Pero si ni siquiera saben invertir su dinero como me informaron en Carangas. Se diría que son inferiores y analfabetos. Entonces es natural que haya murallas, que nuestras ciudades sean espléndidas y también que todo lo referente al campo sea desolador. De un lado todo y del otro nada. De un lado la seguridad de estar con un pie en la historia y del otro en un mundo nebuloso, del cual habrá que esperar siempre lo peor, por ejemplo, que cualquier caudillo arree a la gente para hacernos mal, para sustraernos al proceso en que estamos encaminados. Realmente ¿qué hacer? ¿Acaso hay algo del otro lado? ¿Acaso en el imperio incaico se dio siquiera algo mejor que esa historia que detentamos? Veamos un residuo de las creencias del mismo. Guaman Poma, seguramente a nivel folklórico, escribe alrededor de 1600 una historia católica entroncada con la Biblia y dibuja la primera pareja, Adán y Eva, y traza todo lo que la Biblia dice con referencia al nacimiento de la humanidad. Pero en una

de éstas corta su narración para relatar la leyenda de las cinco edades. "Los primeros llamados *uariuiracocharuna* lo edificaron - y *uariruna* - y *purunruna* - *aucaruna* - *yncaprunan* - y desde la conquista se le han entrado aquitalle los caciques y mandones sus títulos y posiciones que han tenido de sus antepasados - los dichos pobres yndios - y así se van ausentando todos ellos y no hay remedio en este reino... [porque] ninguna generación de español cristianos... jamás comieron en pública plaza ni tuvieron fiestas en ellas como los indios de este reino y que todos sus parientes de aquel ayllu o parcialidad - a de dalle de comer a los pobres".

Es más. Imbelloni descubre que los reyes llamados Pachacuti no existían. Dice que el término *pachacuti* era un título que se identificaba con ciertas épocas paralelas a las de las cinco edades y que señalaban el momento en que el tiempo y el espacio y la tierra debían resolverse.

Evidentemente esto no es historia, es más bien la muerte de la historia por cuanto estas concepciones nos hacen notar un hondo subjetivismo, llevado por el miedo, casi como si se hubiese relegado la historia a los dioses.

Cuando se revisa el *Popol-Vuh*, la biblia maya, se advierte precisamente que los dioses se reúnen para juzgar o experimentar con las humanidades que van creando. Hacen una y la destruyen, así cuatro veces, hasta que se les ocurre hacer una quinta humanidad con el maíz, que parece que resultó ser buena porque al fin hablaban con los dioses.

Esta vinculación entre dioses e historia es nefasta.

Un marxista diría que debió ser el residuo del feudalismo, pero yo diría más bien, que debió haber alguna época en que los dioses manejaban la historia, simplemente porque así debió ser.

Pero hoy no tenemos dioses y debemos pensar que estamos solos y que debemos sin más esgrimir capitales, herramientas, objetos, para entrar al fin en la historia. Sólo así nos sentiremos dueños de la historia y habremos de moverla. Lo sabemos nosotros, y lo sabe además cualquier gobierno, porque éste tiene que manejar la nación en este sentido. ¿Cómo? Pues manejando hechos, y si no los hay, creándolos para que sean el pasto de los historiadores y para que éstos construyan las historias en el futuro.

Antes, los dioses manejaban la historia, hoy, desde la Revolución Francesa, la historia es manejada por nosotros. Hemos relevado a los dioses. Pero la historia no anda. Sentimos en América que ella se nos escurre a nuestro lado y que son los otros los que la hacen y nosotros estamos aquí sin hacerla. Apenas si algunos de nuestros ministros son nombrados en algún organismo internacional y puede incidir en ese proceso vigoroso y tremendo a fin de aportar algo a la historia, pero andamos sin historia. En suma, o la historia está errada, o quizá la historia es exclusiva de Occidente y América no la tiene.

Cierta vez viajando entre de Buenos Aires a La Plata, en 2ª clase, un inmigrante decía expresiones sumamente irreverentes contra los próceres de mi patria. Evidentemente, era cuestión de hacerle notar su irreverencia y decir, como solemos hacer en estos casos, ¿por qué no

se vuelve a su patria? Pero, mi misión profesional de pensador me lleva a evitar estas reacciones fáciles. Estoy obligado a pensar, entonces, ¿por qué al fin y al cabo este inmigrante tenía que respetar nuestra historia? Este inmigrante representa una realidad que debe ser analizada. Se le imponía una historia y, naturalmente tenía la libertad de negarla. Y no está muy lejos de nosotros. ¿Acaso la respetamos nosotros? Nuestro Río de la Plata, en este sentido, se halla sumamente desarraigado y creo que lo mismo debe ocurrir a nivel de clase media en todo el resto de Sudamérica. Seamos sinceros. Yo, personalmente llevo diecisiete años de profesor y conozco el peso de la historia a través de innumerables actos con asistencia obligatoria.

En qué margen de soledad y despojo se desarrollan esos actos. Ahí estábamos, obligados, y también un poco negados buscando entre todos restituir algo que no logramos abarcar. Algo ocurre en esto. ¿Es que ya somos un pueblo viejo y estamos en crisis, o es que estábamos buscando algo profundo que no logramos concretar, debido, quizá, a la misma asistencia obligatoria? Pero debe haber más. ¿Por qué, cuando se reúnen grandes poblaciones en nuestro continente existe un mayor fervor por los símbolos del fútbol, por los artistas de cine o por los simples caudillejos que por la historia patria? ¿Será que la historia exige una especie de catarsis a la cual no llegan los analfabetos? ¿Y qué clase de catarsis? Pues la de manejar los documentos como objetos a fin de encontrar los hechos incontrovertibles, todo eso con objetividad, o sea como algo alejado de uno mismo. Pero ¿no es esto precisamente crear una especie de irresponsabili-

dad frente a la historia, según la cual ella es algo ajeno a nuestra vida diaria, reglamentada por instituciones académicas e historiadores consagrados?

Puede ser que el mismo texto de historia, en forma de libro, con sus muchas páginas y sus muchas palabras nos han creado ya desde la niñez una cierta aversión que culmina en aquellos actos. No puede ser eso historia. Algo más falta. No puede ser historia un cúmulo de palabras, con hechos científicamente estudiados que nos sobrepasan y que nos pesan porque nos confirman constantemente nuestra inferioridad ante países míticos que fueron tomados como ejemplo.

He aquí que estamos nuevamente en la vida cotidiana, con todo el peso de las cosas encima. Y no está mal. Si Descartes trataba de evitarla, y mediante una duda metódica procuraba evitar los residuos de su vivir diario para encontrar un principio incommovible a fin de fundar su racionalismo, nosotros haremos al revés. Nosotros trataremos de encontrar la verdad incommovible en lo cotidiano, pero en un terreno elemental. Digamos ese en el que vemos aquel libro de historia metido en la biblioteca y no queremos tomarlo. Es el momento en que la historia nos pesa, en que la vemos reducida a una carga de palabras distribuidas a lo largo de páginas densamente pobladas. Y digamos que ese momento en el cual nos pesa todo, donde no cabe la evasión, donde estamos sin más mirando por la ventana para ver lo que sucede, y nos preguntamos el porqué de muchas cosas. El porqué de la historia, el porqué de estar aquí en Sudamérica, casi como si sintiéramos el absurdo de haber nacido en esta parte del mundo, con las manos va-

cias, y sentimos que nada hicimos, que sólo escuchamos el palpitante de la sangre, y de la respiración, eso de estar no más y recobramos el miedo. ¿Como el miedo antiguo de los Pachacuti y de Guaman Poma? Peor. Sin el peso de los dioses y en uno de esos momentos en los cuales sentimos el peso de nuestra libertad. Esa de creer que el gobierno es malo o bueno, proponer las modificaciones del caso, hacer cosas, iniciar empresas. Una libertad en suma que nos sirve para disponer de todas las cosas, y tiranizar un poco, e imponerla ahí donde los otros sientan nuestra tiranía.

Se trata del aburrimiento de la libertad, de esa libertad exterior en la que disponemos de cosas y hombres, sin saber qué pasa con nosotros mismos. Ahí sentimos ante todo el mundo de la palabra, en su sentido chino, la palabra-cosa con que nos hemos revestido, eso mismo que Cassirer llama el universo de los símbolos. Un mundo disponible que, sin embargo, gravita sobre nosotros. Es lo que, en suma, dijo Whorf, un universo lingüístico abstracto e imaginario usado como punto de referencia, con que revestimos nuestro quehacer, que nos lleva siempre afuera, sin saber en el fondo qué ocurre con nosotros, y que incluso se hace cargo de nuestra intimidad, hasta el punto de hacernos creer de que sólo por pereza nos extendemos la mano para tomar el libro de historia.

Pero entonces ¿por qué no lo tomamos? ¿Será nuestro sentimiento de inferioridad que nos advierte que toda historia será siempre una historia de hechos, de descubrimientos, de expansiones en la cual se ocultan los períodos oscuros o inferiores y se destacan, en cambio, los

grandes momentos de producción de este siglo XX fatigoso y desubicado, todo esto encarado más bien como una historia de cosas antes que del hombre? Pero veamos ¿quién realmente es capaz de vivir una historia así? Cuando Gusdorf analiza la historia de Francia, advierte que Julio César, Vercingetorix, Napoleón, o sea los ídolos de la nacionalidad, son vistos por el pueblo de una manera muy diferente de como lo exponen los historiadores. ¿En qué nivel se desplaza Napoleón, por ejemplo? Pues en el nivel de un personaje mítico, que llevaba siempre la mano sobre el pecho, que debió ser útil a Francia, no se sabe por qué, que llevó a gloria de las armas francesas hasta hacer rabiarse al león de la isla y luego, sufrió una injusta prisión, como seguramente dirá el francés medio, "así pagamos siempre nuestra gloria". Se trata en suma de un Napoleón vital.

Y esto nos lleva a reflexionar. ¿Se dirá que para el pueblo y también para nosotros, todo lo que no entra en este esquema es arrastrarlo como un penoso residuo que no entronca con la vida sino más bien con un quehacer interesado, cuya superioridad radica no mucho más allá de una producción industrial y comercial de objetos para lograr un bienestar que no nos convence?

Sentimos al mundo así llamado "moderno" lleno de cosas que sobrellevamos como residuos y en el cual no cuenta la participación de nuestra vida. Y por eso vivimos una vida colectiva en la cual restitimos a cada instante el mito, en forma subversiva, para mantener no obstante ese lugarcito que se nos ha brindado un poco por milagro, sin saber en el fondo qué partido tomar. ¿Síntoma de inferioridad? Quizá. Pero una rara inferioridad

que en suma nos da, especialmente aquí en una zona marginal de occidente, la convicción de no estar errados del todo. De ahí también la doble polaridad, los extremos entre los cuales oscilamos, entre el conocimiento técnico de cualquier rama de la ciencia por una parte, y por la otra la falta absoluta de toda ciencia hasta el punto de no ser capaces de tomar el libro. Y es más, hasta podemos trazar un paralelo, entre una ciudadanía que busca su inclusión desesperada en el ámbito de la perfección occidental, tomada casi a nivel de reino divino, y la constante presencia de un pueblo silencioso al cual sencillamente no le importa en qué andamos. ¡Pero si también nos gusta el cine y ver el Napoleón con la mano en el pecho, a quien lloramos cuando, a la hora y media de proyección, lo vemos traicionado por sus amigos y encerrado en la prisión con la mirada rebelde! ¿Qué buscamos realmente? Por un lado quisiéramos extremar nuestra inteligencia y concertar una vida en el mejor de los planos, y por el otro, sin embargo, nos dejamos atrapar por viejos arquetipos, así llamados por la psicología profunda, a los cuales, aunque nos mutilen la mente y nos tornan menos inteligentes, sin embargo les damos curso en la oscuridad del cine. ¿Es que quisiéramos también asumir un sacrificio? Es indudable. Depende, claro está, del terreno: a ocultas en el cine, ya que todo el mundo lo hace, o sino en público y pomposamente para que nos vean además como objeto, con narcisismo. Pero es inútil, sabemos que eso no dura.

De cualquier modo es extraño que una cultura como la nuestra, la occidental, montada sobre la lucidez, precisamente nos lleva a buscar cosas ilúcidas. ¿Por qué

será? Y digo más. Nos urge ver lucidez en América. Pero ¿somos realmente valientes al asumir la lucidez propuesta en el siglo XX? ¿O no será más bien que ese afán de lucidez es exclusivo de nosotros, como pueblos marginales? ¿Somos capaces acaso de mantenerla sin más? ¿Acaso la mantienen en el pueblo creador de la lucidez como es el de occidente? Y si no fuera así, cabe preguntar ¿de dónde proviene el afán de volcarse en lo contrario, el mundo tenebroso de los mitos, precisamente en un nivel cultural de donde habían sido extirpados? Volvamos otra vez la mirada a ese residuo de lucidez que encarna el indio y analicemos el término *pacha* que entra en el vocablo Pachacuti.

Según José Imbelloni, este término significa en quechua "superficie (horizonte o suelo), plano o piso (superior, medio e inferior), espacio en tres dimensiones, cuerpo o astro en que vivimos, universo, espacio temporal (segmentos), edades del mundo (como las cinco edades de Guaman Poma), épocas históricas, y finalmente la vida humana y la del universo en su expresión espacial y temporal". En suma, este vocablo parece referirse a un concepto que es anterior a lo que nosotros, analíticamente, hemos separado en dos categorías, la de tiempo y espacio, algo, en fin, que se sitúa antes de un mundo "objetivado", o sea de tercera persona, algo más propio de lo que llamamos sujeto, y que implica una unidad previa a una percepción de las cosas. Se trata de un tiempo y de un espacio subjetivado, o sea propio, que se refiere seguramente a un habitat existencial, en donde "mi" tiempo y "mi" espacio se funden en el hecho puro de vivir aquí y ahora. Comprende en suma el tiempo de

"mi" vida, "mi" oficio, "mi" familia, y en este lugar, el de "mi" comunidad. Todo esto implica naturalmente una visión indiscriminada de la realidad exterior, la cual, por su parte, es incorporada al sentimiento vital, quizá en ese nivel tan usado en filosofía alemana como lo es el "Gefühl", que, traducido, significa algo así como sentimiento.

Es en suma el habitat del sacrificio diario. ¿Y no es esto lo mismo que ocurría con el Napoleón inventado por el francés medio? ¿Y qué Napoleón es este? Pues, el Napoleón que asume el sacrificio nacional y que además, revuelve el tiempo. ¿Como Pachacuti? Evidentemente. Pero, en suma, ¿qué encierran Pachacuti y el Napoleón popular? Pues, el verdadero sentido de la historia. La historia que irrumpe en la vida cotidiana, porque la sentimos como vida. Y ahora bien, ¿qué es vida? Pues no hay vida si no hay muerte y transfiguración. No valoramos tanto la paz y el bienestar como la posibilidad de un gran sacrificio. Esta historia no pesa, porque es la historia que se sobrelleva sin más, ya que entra esquemáticamente en la penosa tarea de un vivir cotidiano.

Se trata de un Napoleón *Pachacutizado* que se convierte en un símbolo subjetivo peligrosamente alejado de toda ciencia, en esa impresión de alarido angustioso que en el fondo representa todo su esquema. Encierra el intento de cortar el tiempo, de vivir ante la posibilidad de que se acabe el quinto tiempo, el último en el que siempre se vive. Un símbolo histórico así, está montado sobre el miedo. Pero un miedo digno, el del despojo de ser hombre en suma, cuando ninguna cosa puede ya compensar el miedo, casi como si estuviera de boca al

mundo y viera que los objetos ya no tienen validez, simplemente porque es absurdo de que haya mundo, ya que éste no es más que la resultante de una caída de los dioses, quién sabe por qué fatalismo. Ahí no puede haber sin más una ciencia histórica, sino la pura vivencia de eso que me afecta, siempre a nivel de vida, el afán de sacrificio que se proyecta como un cono sobre lo que pensamos como historia, y convierte a ésta en una teogonía. Y un Napoleón puesto en este rango, es digno de crédito, porque es lo mismo que uno, uno mismo convertido en el afán de sacrificio pero asumiendo toda la comunidad. Por eso el francés medio rescata el Napoleón de la historiografía y lo incorpora en una iconografía cotidiana.

Pero he aquí la diferencia. Mientras el afán de sacrificio estaba en el mundo incaico en primer plano, en nuestro mundo se vive como algo subversivo. Por eso el peso de la historia. Y es más. Hoy consumamos el ideal de vida en la realización de nuestra acción en las cosas, cumplimos el trabajo sin más y hemos terminado; antes, en cambio, la acción no tenía fin, se topaba con el caos, el vacío del mundo en suma, donde no había cosas, sino como dice Bertonio en su vocabulario aymará, apenas interrogativos, *cunasa* o *yaa*. Era el topamiento con el miedo, un enfrentamiento con el solo hombre, que ni cuerpo tenía, apenas el término quechua para el mismo, el simple *ukhu* o pozo interior, cavidad en donde palpítaba el único regulador, el *soncco*, el corazón. De ahí el Pachacuti como un sacrificio cósmico en donde todos entraban.

¿Y hoy por qué no entramos? Pues porque hacemos

algo que el indio no hacía. Nuestra tradición occidental nos enfrentó con las cosas y entonces provocó la apertura paradójica del tiempo. Antes el *pacha* lo reunía todo, hoy, al cabo de la experiencia occidental, no sólo hay un espacio sino también dos tiempos: uno finito y pequeño y un tiempo infinito que flota encima. Un tiempo de hombre, sobrellevado subversivamente, en el cual escondemos nuestros episodios menores de nuestra vida cotidiana, con nuestra fe y nuestra amargura, y un tiempo mayor que se nos escurre, pero que nos impone la hora, el reloj, o la misma historia que nos cuentan. Es en suma la contradicción entre lo finito y lo infinito, un desgarramiento del cual nos vengamos cuando nos inventamos un Napoleón popular.

Ahora bien, ¿eso del *pacha* es realmente algo que se dio antes y que ya no se da hoy en día con la misma intensidad, a no ser en un simple Napoleón subversivo? Veamos. Cuando no quiero tomar el libro de historia de mi biblioteca, llevado quizá por mi sentimiento de inferioridad, ¿será sólo porque no quiero cubrir el espacio que me separa de la biblioteca, o no será más bien porque pienso en un tiempo mío, una especie de *pacha*, que no debe ser mezclado con el tiempo frío de la historia? Es posible que sea por esto último. Pero entonces el *pacha* ya no es algo pasado, propio del mundo inca, sino que se da hoy en día y adentro de nosotros. ¿Y esto cómo es posible? ¿Acaso la historia de los incas no ha pasado ya? Pensemos sólo que los quechuas designaban con ese término *pacha* un fenómeno muy humano que nosotros hoy en día no tenemos registrado aunque lo vivamos siempre. Además esa historia que demuestra rotunda-

mente el paso del tiempo y el supuesto progreso debe ser más bien invención de alguna máquina infernal, o de hombres trasladados a un nivel de máquina como lo ocurría a la burguesía europea cuando inventó esta historia objetiva, a fin quizá de no verse, o peor aún, de cubrir sin más y con apremio esta distancia maldita y esa soledad que media entre uno mismo y el libro de la estantería. Además, ¿quién realmente hace frente a ese pozo que me separaba del libro? Debemos sospechar que en ese gesto de no leer el texto debe haber un afán mágico de revolver el tiempo, para sentir el impacto de algo innombrable —en un siglo en el cual todo se nombra— y sentir la incitación de no sé qué zona a fin de que asome algún cataclismo y uno sienta a los dioses a flor de piel. Pero para eso habrá que tener ya no un corazón occidental, sino sin más un *soncco*, o corazón, ese raro símbolo en el cual el indígena une los opuestos, la lucidez y la ilucidez, el día y la noche, la parte clara de un juicio y la parte oscura del mismo. ¿Por qué? Porque así era el mundo, por una parte el hombre con su *soncco* y por la otra una especie de Jurakán o corazón del cielo, pensando también como un conglomerado de noche y día, de claridad y tinieblas, en suma el misterio en sí y redondo de todo el vivir. En realidad, la totalidad del hombre.

Y esto no lo vivimos nosotros mismos, sino simplemente —y no deja de ser un privilegio— en dimensión geográfica, entre grandes ciudades que quieren ser lúcidas pero que están al borde de un mundo ilúcido, donde todavía alienta el *pachacuti* y el *soncco* del indio, casi como si fueran la otra mitad del universo, alentado como

por una lógica inversa de un hombre volcado hacia adentro. ¿Y en estas condiciones podemos ser totalmente lúcidos? Es lo que proponen Eliade y Jung, quienes recomiendan una integración psíquica, y para entender esto, sin embargo sorben el ejemplo precisamente del mundo primitivo, donde todavía hay rituales para esa integración. ¿Y nuestros rituales dónde están? He aquí que tenemos miedo de asumirlos, porque estamos en la paradoja de un lúcido terror de no querer recobrar la otra parte, si no es con el colectivo y risueño permiso de una borrachera transitoria o un hermoso y prosaico partido de fútbol.

Realmente en esto de la historia habrá que hacer lo del brujo. Cuando da vuelta un recodo en la montaña y se topa con un pico nevado, recobra el miedo, nombra a este "abuelo" y lo adora. ¿Eso está mal? Pensemos que nuestro verdadero mundo, o sea que la parte que nos falta está en el misterio de saber, si cuando cerramos los ojos, el mundo existe todavía. ¿Acaso estamos seguros de que sigue existiendo? Pues bien. Lo que el brujo sobrelleva es la montaña que queda cuando ha cerrado los ojos. Ese es el "abuelo". Es un poco la montaña capturada. ¿Por qué? Por cierta urgencia de sacrificio, en suma, una manera de invertir la polaridad, de no quedarse afuera con la montaña de piedra, sino adentro, con una montaña simbolizada y devorada, que asume lo que el mismo brujo no se atreve a ver, toda su raíz vital, donde todos guardamos el terror original. El brujo en este sentido juega una totalidad de hombre, a nivel del *pacha* y del *soncco*. ¿Y qué distancia hay entre el brujo y nosotros? Pues la distancia que media entre tener los ojos

cerrados y tenerlos abiertos. Con lo primero entramos en otro mundo, con lo segundo sólo vemos cosas.

Pero lo primero ha de ser la solución. Con un simple cerrar los ojos, asoma ese viejo mundo y recobramos la verdad, una verdad mayor que lo que llamamos historia. A ésta le falta el hombre y es muy difícil esquivarlo. Recién ahí, con los ojos cerrados, comprenderemos que, si bien no se trata de recobrar el mito de un *pachacuti*, lo cierto es que el verdadero tiempo histórico está enredado en mi vida, es uno mismo quien lo revuelve, o vive su vida como si revolviera el tiempo, casi como si siempre estuviera ciego, sólo porque esa es la verdad y no otra. Y el tiempo se revuelve no con mi muerte como supone un existencialismo decadente, sino con mi realización. Ese punto donde decimos, he cumplido con lo que me he propuesto en mi vida, ya no me importa morir. Desde este punto de vista recién tendremos nuestra propia historia, que es al fin y al cabo la gran historia, la de todos los días, la que encierra la miseria de estar no más, con un afán de sacrificio que no sabemos de dónde viene. ¿Y qué valor tiene ante esto la iconografía, los hechos objetivamente dados, el examen exhaustivo de las fuentes? No más que el de una pequeña historia. ¿Y por qué pequeña? Pues porque apenas habla del sacrificio de los otros, que ya no interesan porque lo importante es mi propio sacrificio con los ojos cerrados.

Es más. Se diría que historia no desplaza su acontecer sobre la línea infinita del tiempo, sino, como expresa el término *pachacuti*, se desplaza más bien sobre un esquema de hombre, pero en lo que realmente es hombre, como lúcido y no lúcido, en una totalidad que incluye lo

claro y lo tenebroso, y siempre a nivel de una comunidad que supo asumir su sacrificio.

Ahí comprenderemos recién que una Revolución Francesa tenía que ocurrir porque era imprescindible recobrar la parte lúcida de hombre, pero también comprenderemos que un Tupac Amaru, o un levantamiento cualquiera de indios, también es imprescindible porque es preciso recobrar la parte no-lúcida del hombre. Y si la historia oficial no registra esto último será simplemente que peca por exceso de lucidez, y eso también se paga en algún momento.

Pero pensemos también que la verdad de la historia está en ese Napoleón popular, porque al fin de cuentas es lo mismo que el símbolo de *pachacuti*, o que la quinta edad de Guaman Poma, todo ello surgido de un apelmazado enredo, por una parte entre lo que hoy llamamos vida cotidiana, y antes era vida sin más, y por la otra la historia. Ya en ese punto ni vale la pena escribirla siquiera, porque ahí se ha realizado el gran sacrificio, el gran ritual, la realización donde se dice todo, y eso no vale la pena registrarlo, ya está en mano de los dioses y ellos sabrán agradecerlo.

LA CAÍDA PARA LOS DIOSES

Cuando murió Gardel en Colombia, o Kennedy en Estados Unidos, o se suicidó Marilyn Monroe o, en el último caso, el de la muerte del Che Guevara, evidentemente se sufrió un proceso muy curioso. En el caso de Marilyn Monroe hubo incluso gente que se suicidó, en el caso de Gardel se levantó un verdadero mito que todavía se vive con toda vigencia en una Buenos Aires de ocho millones de habitantes, y lo mismo ocurrió con las otras figuras.

Nosotros como clase media intelectual, los consideramos como fenómenos en cierto modo superficiales. La tarea cotidiana nos absorbe y nos asombra incluso de que las muertes aquéllas hayan tenido esa repercusión. En estos casos pensamos que hay que seguir adelante y que no hay tiempo que perder.

Por eso nos resultaría difícil comparar esas muertes pomposas con la de Tunupa o la de Cristo. Tunupa pertenece a un pasado precolombino evidentemente superado, y América tiene que seguir adelante. Y el mismo Cristo, si no fuera por la minuciosa teología que se ha tejido en torno a él, el hondo significado histórico que ha

tenido en Roma o entre las hordas bárbaras de la Europa de los siglos V y VI, quizá, si no fuera por todo esto, tampoco creeríamos hoy en día en él.

En cierta medida vivimos un mundo sin dioses. Por ejemplo, si reiteráramos lo que hizo Cristo incurriríamos en un craso anacronismo, similar al que describe Dostoyevsky en su novela: nos tomarían presos. Existe contradicción entre el mundo y los dioses. Es más, entraríamos en el grave problema de perder el tiempo, porque nadie nos creería ya. Lo mismo pasaría si quisiéramos, en un tono menor, pasar por Gardel. Realmente, lo decimos: el mundo moderno tiene que ser otra cosa. Es el mundo de la ciencia y de la precisión, que tiende hacia el futuro una amplia perspectiva de posibilidades infinitas, y que además nos brinda toda clase de comodidades. El mundo moderno está montado sobre una línea de satisfacción que se inicia en la Europa de los siglos XIV y XV y que seguramente no habrá de terminar sino en algún lejano planeta con todos los adelantos de la ciencia.

Por eso, en cambio, comprendemos el sacrificio de Madame Curie, así como el de tantos científicos caídos en plena batalla por sus ideales. Ellos no eran dioses sino hombres, que se han sacrificado para darnos una vida mejor. Así lo dice la historia de nuestros textos escolares, en donde no se habla de dioses sino de un Napoleón que ha sido profundamente humano.

De cualquier modo es curiosa la repercusión que esas muertes tienen sobre nosotros. Pero ha de ser en una zona a la cual no damos mucha importancia. ¿Y en qué

zona será? Diariamente decimos "yo pienso", "yo escribo", "yo hago". Por ese lado somos ciudadanos que cumplimos con sus deberes. Es el caso del profesor que realiza su tarea, el oficinista que cumple con su trabajo, el médico que atiende sus enfermos, el religioso que realiza su oficio. ¿Y somos exclusivamente así, un puro yo que cumple?

Hay una zona del sentimiento de la cual poco sabemos. Tenemos de esta zona más bien una experiencia diaria más que técnica. Sabemos, por ejemplo, que cuando hablamos con el jefe y le informamos sobre lo que hicimos y le decimos que sí a todo lo que él dice, en el fondo sentimos molestia por tener que acceder a su mandato, o tenemos que reprimir la aversión que experimentamos hacia él, o, sino, deseamos sinceramente que él reconozca nuestro sacrificio. Todavía ahí somos un yo que siente, aunque sea al revés y en contra de lo que hacemos todos los días. Pero basta con esgrimir, pese a esto, una sonrisa, incrementar nuestros modales, dar unas palmaditas confianzudas y poner la voz en falsete para que nada ocurra y nuestra relación con el jefe siga en buen estado.

Pese al terreno de la afección, donde se dan los resentimientos o las simpatías, el amor o el odio, somos un yo que actúa y que, para actuar, reprime. Además, tenemos nuestros propios héroes. En nuestro mundo se puede llegar a ser todo un héroe de la ciencia. Para ser Madame Curie es preciso ante todo estudiar química en la facultad, alquilar luego un cuartucho y llenarlo de probetas, y así comenzar con las experiencias, hasta

que un carro lo pise a uno o el radio le destruya las entrañas. Se trata, en suma, de un camino viable, que, a diferencia del de los dioses antiguos, no requiere nada en especial, sino simplemente eso mismo que hace el buen oficinista, decir "yo quiero" y ya está. A los cinco años será incluido con su fotografía en la historia de la ciencia y habrá alcanzado la gloria. Todo como un premio al cumplimiento y a la perseverancia. En eso Madame Curie, un oficinista, o un humilde comerciante tienen algo en común, el esfuerzo y el sacrificio por el bienestar. Estamos viviendo indudablemente una vida en la cual el sacrificio se visualiza. Y es más, existe incluso la previsión de alcanzar, previa determinación de la vocación, un camino de satisfacción como el de Curie, y lograr así una santidad científica.

¿Y los que no optamos por nada? Pues pensamos en que, si quisiéramos, lo haríamos igual que Curie. Pero mientras tanto seguimos en la oficina, un poco en una oficina-mundo, haciendo el quehacer menor de todos los días, con nuestras peleas con el jefe, las amonestaciones del caso, la competencia con nuestros compañeros y comentando las noticias de los sacrificios científicos, que nosotros haríamos también si quisiéramos. El siglo XX seguramente nos brindaría la posibilidad de hacerlo. Ya no es necesario andar cargando una cruz por el camino como lo hacía Tunupa al estilo indio, ni como Cristo al estilo romano.

Ahora somos felices, porque el bienestar nuestro se ha logrado y, si no, que lo demuestre la historia. Ella marcha hacia la inteligencia y la razón. Que no nos ha-

blen de otra cosa, y adelante. Dejemos las leyendas de los dioses caídos para las religiones antiguas, para los jugadores de fútbol o del volante, para los cantores accidentados o los héroes políticos. Fincamos nuestro cambio en la evolución histórica.

Pero ¿la historia ha pasado realmente? Como ya dijimos, América es un mundo de contrastes. No es sólo el continente de los paisajes contradictorios, con montañas y llanuras, cúspides y precipicios, sino también es contradictoria con sus razas. Por un lado una ingente ciudadanía civilizada y por el otro un campesinado con antiguas herencias. ¿Y eso qué significa? Pues que la historia no ha pasado. Porque, ¿qué significa tratar a un campesino en el norte argentino o en el altiplano?

Recuerdo cierto episodio ocurrido cuando conocí a José Mamani. Era un campesino de la estancia Kollana, cerca de Toledo. Estaba acodado sobre la pirca de adobe y miraba hacia lo lejos mientras nosotros lo acorralábamos con preguntas. Quien en realidad hablaba con nosotros era el hijo. Sabía castellano y debió hacer la conscripción y conversaba con nosotros demostrando cierta confianza en sí mismo. Y ahí estábamos, por una parte nosotros como universitarios, manteniendo cierta objetividad, y ellos convertidos en un objeto digno de estudio. Había un metro de distancia, pero que adquiría una alta significación. Era la distancia de una cultura a otra.

De vez en cuando, el abuelo se daba vuelta y contestaba a nuestras preguntas y lo hacía con cierta sonrisa. Una sonrisa siempre es útil cuando no se quiere decir lo

que realmente se piensa o, en general, cuando no se quiere hablar. Se diría que el abuelo, a raíz de nuestras preguntas, lentamente iba penetrando zonas de olvido de donde sacaba el dato que necesitábamos. Así nos contestaba sobre el *ayni*, sobre el *ayllu* y mil cosas más. Pero la verdad es que no quería hablar. A la larga empezaban a aparecer las simplificaciones del caso. Cuando se le preguntó por las creencias religiosas, no dijo más que "soy católico", cuando eso no era verdad.

Pero recuerdo la mirada cuando volvía a acodarse sobre la pirca. Ahí, pese a todo, parecía estar diciendo para sí "la sementera y la lluvia es mucho más importante". Dijo incluso que antes había unas papas muy grandes y hoy ya no. Se diría que el mundo hubiera envejecido con él, pero que era su verdadero mundo. No valía la pena seguir preguntando. Él mismo nunca había tomado conciencia de sus costumbres. Quién sabe de dónde vendrían. Sólo había que cumplirlas.

Así fue que alguien tomó la ofensiva y preguntó por la bomba hidráulica. Su rostro se volvió más imperturbable. Parecía intuir que algo de cierto debía haber en eso de la bomba. Ahí aprovechamos. era al fin y al cabo nuestra especialidad, ésa que consiste en recomendar cosas. Había varias instituciones que podían ayudarlo. Seguramente poniéndose de acuerdo con otros vecinos podría comprar una bomba y con las cuotas de todos, la pagarían al cabo de cierto tiempo.

Miré en torno. La puna era seca y árida. Las ovejas flacas. Era una causa suficiente para comprar la bomba. "Ella le va a engordar los ganados", le decíamos. "Le

va a favorecer. Hágalo. Vaya a Oruro y visite la institución del caso." El hijo, para quedar bien con nosotros, decía un poco hacia adentro: "Sí, vamos a ir". Luego, un silencio pesado. El abuelo miraba la puna. ¿Qué miraría?

Ya no quedaba más nada por preguntar. Nos fuimos. A lo lejos veía cómo el cielo pesaba sobre los *putucos*. ¿Qué pensar del abuelo? Quizás el hijo lo está convenciendo ahora y le dirá: "Abuelo, estamos en otra época. Estas cosas hay que hacerlas, Los gringos tienen razón". Pero el abuelo sacaría un poco de coca, y *challaría* su alcohol y no contestaría. ¿Qué pensar? ¿El abuelo pertenece a un mundo donde la bomba hidráulica carece de significado? Entonces hay una frontera entre él y nosotros, ésa que se marca con el silencio y se incrementa cuando el abuelo no compra la bomba. Nuestros utensilios no pasan así no más al otro lado. Realmente estamos a punto de decir "indio bruto". Pero qué pasaría si no lo decimos. He aquí el problema. Sin utensilios ¿qué hacemos? El abuelo por lo menos recurre a un rito. ¿Y nosotros? Descendemos un poco al despojo. El abuelo, al rechazar el utensilio, se mantiene en un nivel cultural de egipcio o chino, cerca de cuatro mil años atrás. ¿Y nosotros? Pues he aquí la cosa. Sin el utensilio ¿en dónde nos colocamos? Ya no es el yo que decide y acciona y ofrece bombas hidráulicas, sino que es muy anterior, casi por debajo del yo. Ahí el yo desaparece y estamos apenas, como dije en otro libro, en un acumulativo y desesperado "pa'mí". Ahí no tenemos más remedio que decir "indio bruto", ¿Por qué? Porque el insulto es un

recurso mágico para modificar la realidad. Y, además, porque al advertir nuestro despojo, ya no somos nosotros los que modificamos el mundo, sino al revés, el mundo nos modifica a nosotros. El insulto es el último recurso para modificar el mundo, pero es cuando ya nos sentimos atrapados, casi como en una matriz. Es como si dijéramos: "Mire, abuelo, nos han enseñado que una bomba hidráulica es importante, le exigimos que la acepte. Si no lo hace, piense, ¿qué haremos?" Es que nos sentimos psíquicamente como cuando nos echan del empleo, porque ya nada somos al margen de la acción; apenas lo que el padre y la madre quiso hacer de nosotros, con la herencia de la familia, los primeros juegos de la niñez, a raíz de lo cual, a modo de una mísera rehabilitación, solemos decir: "Los Fulanos somos así". Pero es inútil. Ahí no sabemos qué decir, ahí odiamos el mundo, ahí realmente tenemos miedo. Un miedo ante el mundo y un afán de amparo. Ahí ni siquiera tenemos un ritual, como que siempre nos reímos de ellos. Ahí estamos, en suma, quizá mucho antes de los 4000 años de evolución. Sin yo, sin hacer, solos, y peor aún, sin poder encontrar dioses caídos con quienes codearnos. Por ahí decimos: "Quiero saber la verdad". Pero es inútil. Nadie nos responde.

Por eso, saludar a un campesino es como si saludáramos a una parte de nosotros mismos que no hemos superado. ¿Y la historia? Pues no ha pasado. Usufructuamos la historia cuando esgrímimos bombas hidráulicas o grabadores. Pero detrás estamos nosotros con 4000 años de atraso. Antes del abuelo aquél.

Y es inútil que digamos que una fábrica, un cohete interplanetario, son una manifestación de la superioridad de una civilización. ¿Dónde hacemos la fábrica y el cohete? ¿Desde el "yo digo", "yo pienso"? Pareciera que sí. ¿Y la otra zona no interviene? ¿La del miedo, cuando ya no decimos yo hago? De los pilotos que tiraron la primera bomba atómica, uno se suicidó, el otro terminó alcoholista, un tercero se metió de monje. Son formas del miedo. ¿Cuál fue el error? ¿Haber creído que no se trataba nada más que de la bomba? Pero parece que se trataba del hombre también. He aquí que estamos otra vez ante el hombre. Y ya no es el hombre que hace o que piensa, sino el hombre a secas. Es el hombre que, por un lado, tiene un montaje visible de la vida, y, por el otro, carece totalmente de montaje en aquella parte que no se ve de su vida. La parte visible se llama cohete, cultura occidental, progreso, la parte invisible se llama apenas Gardel, Kennedy, miseria, residuo y miedo. Luz o sombra. O mejor, ciudadanía honoraria, y miseria campesina. Es lo mismo. Los símbolos no cambian la verdad. No estamos en el mejor de los mundos, estamos en América, entre polos opuestos, adentro y afuera de nosotros, sin historia esgrimida por maestros aplicados, ni funcionarios de organismos internacionales que necesitan dólares para reforzar su fe en la conciencia. Estamos como al principio, esperando algún verbo, que puede llamarse presupuesto o religión, da lo mismo. Pero estamos al comienzo, ¿qué hacer?

Ante todo, ¿qué pasa con esos héroes muertos? ¿Sentimos por ellos una simple simpatía? Sin embargo la cons-

ternación es mucho más profunda. ¿No será en el fondo un sentimiento de culpa? ¿Y ante qué? Al fin de cuentas no fuimos los causantes ni de la muerte de Kennedy, ni de la de Gardel, ni la del Che Guevara. Ellos han caído porque así tenía que ocurrir. Además, en este caso siempre somos cumplidores de todas las normas que exige nuestra sociedad, y ¿por qué vamos a sentir culpa? Pero lo cierto es que la sentimos. ¿Acaso yo cometí algo a través de Gardel, de Kennedy o de Marilyn Monroe? ¿No somos todos los individuos independientes y del tal modo que la muerte de uno es un acontecimiento totalmente ajeno a la vida del otro? ¿O será en realidad que ellos asumieron algo que yo no me animo a asumir? ¿Qué será?

¿Qué misterio hay en el sacrificio de Osiris, de Cristo o del mismo Tunupa, por tomar un personaje más cercano? Pagan con la vida una plenitud lograda. La moralidad y el mensaje de Cristo, el canto total de Gardel, la plenitud del sol en Osiris. Además, la muerte que les sobreviene es una muerte grande, que atrapa a todos los que se enteran de ella. Y es más, ellos se transmutan con la muerte y siguen presionando, como dioses, sobre los que quedamos en vida. Se diría que han tomado la muerte casi como realización. Cruzan, en suma, una línea de mutación que parece milagrosa. Si es así, entendemos la culpa. ¿Consiste en no haber cruzado la misma línea? ¿En haber quedado aquí por debajo de ella?

Evidentemente hemos transferido el tema de los dioses caídos a hombres que sólo han dado un tropezón. Si los héroes caen sobre la estela de los dioses caídos, no-

sotros caemos un poco más acá. Es cierto que en cambio hemos ganado la prolongación de la vida media del hombre, pero también sobrellevamos como precio una medianía de oficina. Hemos burocratizado la posibilidad de la caída y cualquiera puede ser Madame Curie. La mutación queda relegada a un tercero que se ha sacrificado, y que se manifiesta en un nivel de subversión, en rueda de amigos, en la soledad del cuarto o a nivel de periódico.

He aquí que creímos vivir en un mundo donde los dioses ya no molestan, ni se caen, ni hay que adorarlos. Pero los dioses siguen cayendo. ¿Cuándo caen? ¿Cuando decimos "yo trabajo, yo opino, yo gano plata"? No. Caen cuando no dejan ni trabajar, ni opinar, ni ganar plata, caen ahí donde ni "yo" somos, en una zona donde tenemos miedo. Es peor, llevamos adentro la posibilidad de no creer en los dioses, pero, y eso es lo espantoso, también llevamos adentro el sentimiento de culpa cuando caen. Ya no será Tunupa o Cristo, sino apenas Gardel o Kennedy. ¿Por qué este reemplazo de los dioses por nuestra miseria de creer que no caen más? Porque lo cierto es que siguen cayendo y nosotros creyendo en ellos, o al menos, rubricando con un silencio o una apagada frase la caída cuando decimos, por ejemplo, de Gardel "pobre tipo". ¿Quién es el pobre tipo? ¿Gardel o nosotros? He aquí el dilema. ¿No será que hay dioses que caen todavía y que nosotros somos demasiado cobardes para caer? Peor, no nos han dicho cómo hay que hacer para caer. Nos dijeron sólo: "Aquí tienes la máquina de escribir". "Escribeme el informe", o "llena las letras de

cambio". Y cómo deslizamos en este escribir mísero de todos los días en la oficina, nuestra historia del dios caído, cuando decimos, aunque en un plano de miseria, "sabrá el jefe que en el fondo soy un dios caído"? "No lo debe saber. Es un hombre frío. Entonces tendré que cambiar de corbata, o mañana le contesto mal, o pondré aquí una coma porque sé que a él no le gusta." Somos dioses caídos porque ponemos una coma. Nada más somos. Ya hemos perdido la lección. Vivimos un mundo donde la mutación se ha escamoteado y entonces cambiamos la coma para hacer rabiar al jefe.

Y esto es visto en chico. Pero en grande la cosa es peor. Una forma de ser un mísero dios caído en este siglo moderno, es la de ser maestro y creer que al campesino hay que enseñarle la apetencia del automóvil, la compra de los tejidos de la ciudad, y que sepa leer y escribir. No sabemos por qué lo hacemos así, ni qué heroísmo ponemos en esto. Pero debe ser el mismo heroísmo que ponemos cuando cambiamos la coma. ¿Qué hacemos realmente? ¿Lo hacemos acaso a raíz de un serio examen de dónde estamos situados y de qué es el hombre? No. Sólo un poco por receta, y eso acompañado con una cobardía de asumir todo el mito del dios caído. Nos han dicho que los dioses no caen, y así nos hemos quedado con los brazos cruzados, porque realmente nos hemos creído que este siglo veinte había resuelto todos los problemas y que ya no hay ni Tunupa ni Cristo. Y lo peor es que realmente nosotros somos Tunupa porque obligamos al campesino a lavarse todos los días y a leer y a escribir. Eso nos cuesta, seguramente nos debe cos-

tar igual que cuando Cristo fue clavado en la cruz. o Tunupa descuartizado por Makuri.

Evidentemente pasa lo que dijo Heidegger. Cuando él examina la razón última de nuestra existencia occidental, demuestra que la pregunta que hacemos por los dioses no puede ser respondida. Es como si el casillero de los dioses hubiera quedado vaciado. No hay dios sino un ser vacío, y no hay solución, sino enfrentar el tiempo, a los efectos de cumplir con todo. Con esto consagra eso que pensamos cuando estamos en la oficina, o sea que el mundo depende de nuestro esfuerzo y no hay dios que valga, apenas el jefe que nos reta si no trabajamos.

Y si en lugar de Dios ponemos a Gardel o Kennedy o el Che, ¿qué pasa? Pues debe ser que no somos lo suficientemente cultos. Tendría que haber un programa de alfabetización trascendental que nos sea aplicado después de saber leer y escribir, y que consista en no confundir ya a Dios con Gardel ni con Kennedy ni con el Che, y creer, en cambio, en esa línea de satisfacción que es la historia y que nos muestra la iconografía de hombres que han sabido sacrificarse por nuestro bienestar. Pero ¿no habíamos quedado en que los dioses ya no existían? Ah, pero Napoleón es hombre, y Curie es mujer. En cambio, uno no sabía nunca si Cristo era dios o era hombre, ni menos qué era Tunupa.

Se diría que somos víctimas de un equívoco, el mismo que ocurrió cuando durante la Revolución Francesa se paseó por las calles de París a una señorita con un gorro frigio que personificaba a la Diosa Razón. Los nuevos ciudadanos proclamaron entonces su ideal. Pero en la

dimensión del disfraz. La cosa consistía en que en adelante había que comportarse como si la razón prevaleciera. Detrás de la razón estaba la epidermis del hombre, y detrás de la epidermis el resto, incluso la sinrazón.

Es lo que hemos heredado. Desde aquel disfraz hasta hoy se dio la culminación en una máquina electrónica. Fue la ganancia. Pero sin epidermis, como un producto neto de la razón convertido en objeto, enfrentado con nosotros. ¿Y nosotros? Pues, detrás de la epidermis, mirándola. ¿Nada más que mirando o usando? Pero ¿por qué ponemos al lado de la máquina a los dioses caídos? ¿Sólo por un folklore ciudadano?

Cierta vez un *yatiri* o brujo me relató que había presenciado un ritual curioso que realizaba un *chamakani*, que es el superior de los brujos en Bolivia. Un *chamakani* suele hablar con los *mallkus* o picos nevados y el *yatiri* vio cómo el *mallku*, en forma de una sombra amorfa, avanzó en plena noche a hablar con el *chamakani*. Una vez realizado el ritual, el *mallku* se retiró lentamente, saludó a cada uno de los presentes y se fue. No supo decir el *yatiri* cómo era el *mallku*, sólo le quedó el espanto de haberlo visto. Pensemos que se trata de algo así como si el Illimani, de pronto, en forma humana, con toda la potencia de su altura, se dirigiera a nosotros, nos saludara y se fuera luego.

Ahora bien, ¿qué diferencia habría entre el *yatiri* y nosotros? Pues, en que él ve y nosotros no. Él sabe de los dioses, y nosotros los inventamos. ¿Y para qué sirve saber de dioses? Pues he aquí el secreto. Un dios ha

cruzado cierta línea de mutación. La experiencia del *yatiri* está por sobre la mutación, con un pie en lo que no se sabe y se teme. Él supo asistir el espanto original de ver un dios. ¿Y nosotros? ¿Inventamos los dioses para ver el espanto, o para mutarnos, además? He aquí el misterio de la culpa.

Pero, podemos decir también que lo que el *yatiri* ha visto es simplemente su propio espanto. Y ¿qué pasa con nosotros cuando vemos una máquina? ¿Estamos seguros de ver nada más que un objeto, o se trata más bien de un espejo revertido de lo que el hombre piensa? ¿No es acaso una máquina el pensamiento traducido en metal? Y veamos más. ¿Por qué la máquina está hecha de metal? ¿No será para que no recobre el espanto, y para que el espanto se quede nada más que en el hombre?

Y he aquí la diferencia real entre el *mallku* y la máquina. El *mallku* nos enfrenta con el espanto, y la máquina trata de no mostrarlo. Pero veamos más. ¿Por qué realmente el abuelo no quería aceptar la bomba hidráulica? ¿Será que sabía que para vivir, primordialmente era preciso enfrentar al *mallku* y no a la máquina, casi como si la vida consistiera en ese enfrentamiento y consiguiera ahí toda su plenitud, y que la máquina no remediaba el problema porque era demasiado chica para un propósito tan grande?

Y es más, volviendo al tema de los dioses caídos, ¿cuál es el verdadero significado de los mismos? Gardel, Kennedy, Che Guevara ¿no serán, en el fondo, los caminos que emprende el abuelo aquél, hasta la visión del

mallku, pero en menor escala, sólo como espantos menores, ocurridos un poco dentro de los episodios de todos los días, caídos ahí como pequeños *mallkus*, no tan grandes como el Illimani, sino igualitos a nosotros, en cierta manera de acuerdo con el prejuicio del siglo, donde todo tiene que ser humano para ser entendido? Lo cierto es que siguen cayendo, y que en ellos quisiéramos enfrentar un espanto original, mucho antes que la bomba hidráulica o la máquina electrónica.

Y henos entonces aquí esta máquina y allá el *mallku*. Son dos caminos de la humanidad. Por una parte el camino del miedo y por la otra el camino de las cosas. Por un lado el uso de la inteligencia hasta su extremo, la razón y, por el otro, ese miedo que uno siente cuando pierde el empleo. Ahí el comienzo y acá el fin. ¿Y por debajo? Pues la parábola del hombre. Es, al fin de cuentas, el tercero conciliador, el que captura las diferencias y supera las contradicciones. El espanto hizo que el hombre creara las máquinas, según dicen los historiadores. ¿Y la máquina? Crea el espanto si se trata de la máquina de Hiroshima. Y para el espanto se requieren rituales. Estamos en lo mismo.

Entonces, el problema parece ser el de saber. Pero ¿qué? Sabemos de circuitos de máquinas, hay libros al respecto. Existe incluso toda una epidemia de bibliotecas populares que proveen de esta clase de libros. Circuitos exteriores, en suma, como si no hubiera espanto, pero hay otro saber, el del circuito del espanto. ¿Y quién sabe de eso? Quizás aquel abuelo que se caíaba. No sabría de circuitos de máquinas, pero sí del circuito del

espanto, el que conduce al *yatiri* y, a través de él, al *mallku*. ¿Y en qué consiste?

En cierta manera en asumir otra vez el caos original, sin las recetas de la ciencia del siglo veinte en que nos hacen creer, ni en la felicidad propagada por gaseosas internacionales, ni las recetas burocratizadas de instituciones religiosas. Se trata de encarar el problema del enfermo reconociendo su enfermedad. Y la nuestra es demasiado humana.

Para entender el circuito del espanto es imprescindible asumir la reversión y pensar que la línea de satisfacción que estamos viviendo como occidentales no es más que la satisfacción de tener dos timbres más y una heladera eléctrica. Que mi honorabilidad tiene una gran carga de cinismo, que si me han dicho que no hay dioses caídos, pues que los hay. Que si creemos en la ciencia es porque tenemos el mismo miedo que los campesinos sienten cuando no llueve. En suma, que estamos en un mundo de contrastes malditos, que arruina a la historia y el bienestar, casi como si viviéramos la edad de los auca runa, como pensaba Guaman Poma.

Es el mundo del contraste, pero como si se reencontrara la serpiente con su cola. Como si la historia no hubiera pasado. Si en Occidente la historia es el cálculo de un tiempo de superación del miedo, nosotros ya no podemos pensar lo mismo. Estamos de boca al pasado y esto es como si el pasado estuviera presente. Estamos sin historia. Ni siquiera podemos convertir a ésta en un itinerario de sucesivas y escalonadas satisfacciones del hombre. La historia se nos ha pegado a la piel y ya no se

desarrolla afuera sino en la tensión de la propia vida. Entonces es preciso hacer frente realmente a nuestra insatisfacción, ésa que no se trata sólo de cumplir con lo que nos han ofrecido, las buenas leyes de nuestras hermosas repúblicas, o tomar conciencia de que no queremos incurrir en la beatitud de creer que en una librería se resuelven todos los conocimientos. Es preciso hacer frente a la insatisfacción de ser un puro hombre en un siglo construido para hombres satisfechos.

Pero ¿cómo? Ya lo dije. Cuando el *yatiri* adora una montaña, la convierte en *achachila*, o sea que ya no ve la montaña sino un abuelo. Al fin de cuentas, pasa lo mismo con la máquina. Los técnicos pueden trabajarla, y armarla sobre un plano de rigurosa objetividad, pero en el fondo hacen una elaboración parecida a la que se requiere para hacer un *achachila*, pero convertido en un circuito metálico. El proceso no ha salido de la pura conciencia. Pero si tampoco sale la acción de ella. Qué es actuar en el mundo, sino moverse entre los fantasmas de mi propia conciencia. Los enemigos, los amigos no se dan en la realidad sino sólo en nuestra fe. ¿Acaso no nos sorprendemos a veces cuando un amigo se pasa al bando contrario? Y es más. Cuando la acción apunta a la construcción de una máquina, con eso sólo no hacemos más que clavar nuestra conciencia a un mundo supuestamente práctico, pero que no pasa más allá de ser un símbolo. Y ser práctico ¿qué es, sino encubrir el hondo deseo de no ver los fantasmas que nos acosan?

Queramos o no caemos en lo mismo que el *yatiri*, convirtimos la montaña en un símbolo, lo suficiente para

que, en el caso del *yatiri*, reciba su ofrenda, y en el caso nuestro, que no tenemos ofrendas, sea reemplazada la montaña por la máquina. Es más, nunca la humanidad vio la montaña, sino sólo su poder. Siempre ha vivido el mundo como si no fuera más que un inmenso hombre, con su miseria y su grandeza, y yo en el medio queriendo moverlo, para convertirlo en mi cara, a fin de estar bien y en paz. Si no fuera por esta magia no seríamos hombres sino animales.

En ese sentido la experiencia de la máquina no pasa de ser más que un detalle. Es apenas el callo de ese hombre-mundo. Por eso es preciso renovar la que hizo el *yatiri* desde siempre cuando convierte la montaña en abuelo. ¿Por qué? Porque nos falta nuevamente ver las raíces de la vida que ahí asoman, el circuito del espanto en suma.

II APROXIMACIÓN A UNA GEOCULTURA

EL PUNTO DE VISTA GEOCULTURAL

Es curioso que el mar no haya constituido un problema para la cultura argentina. Las menciones que se hacen del mar durante la colonia son en general de un tipo centralizante. Se trata de defender la colonia de invasiones y entonces había que tomar las medidas del caso. De ahí los viajes de Biedma y del piloto Villarino. Pocas veces se hacen concesiones para la explotación del mar proplamente dicho, o para ejercer sobre él un dominio. Esto hace pensar que hay dos formas de referirse al mar, una se refiere a su condición de simple lugar de fácil acceso, y la otra es tomarlo en sí mismo como un ente explotable o de instrumento de soberanía.

En general ha predominado siempre el primer criterio. ¿Por qué? Seguramente por la formación de la cultura popular en Argentina. Ante todo, lo tecnológico depende evidentemente de lo cultural. Si lo cultural es eso que tiene raíces en la vida cotidiana y que alberga gestos y actitudes y a partir de ahí da pautas para nuestro quehacer superior, esa cultura así entendida forzosamente habrá de condicionar incluso el comportamiento de la nacionalidad frente al mar.

Pero entre nosotros hay que pensar los fracasos a partir de una escisión entre una cultura popular y otra que no lo es. Y nuestro comportamiento nacional depende de una cultura mediterránea, y no es otra que la popular. Es más, nuestro país está constantemente presionado por la cultura popular.

La Argentina tiene sus raíces culturales en su mediterraneidad, mal que nos pese a nosotros los porteños. Al principio fue el eje del litoral que termina por encontrar su sede en Asunción. En segundo término el que se aglutina en torno a los valles calchaquies, y, finalmente, el que penetra por Chile y se ubica en Cuyo y que tiene serias injerencias en los anteriores. Los tres ejes condicionan la geocultura argentina, especialmente la popular, y repercuten en todo sentido a través de toda la historia argentina. Constituyen el sostén principal del federalismo, se eclipsa después de 1853, pero vuelve a darle el poder a Roca, para que, luego de varias vicisitudes, reaparezca con la fuerza principal del peronismo.

Recién con el cuarto centro geocultural, o sea Buenos Aires, se concreta la fisonomía que consideramos hoy como Argentina. Promovida desde los virreyes borbónicos en adelante, convertida en una empresa aduanera, y sometida a los intereses internacionales, inicia, como es natural, un ritmo contrario a la cultura popular. Mejor dicho, se convierte en el factor culturalizante y colonizante por excelencia, que termina por dominar los resortes más importantes de la República. Desde Rivadavia que proclama en 1812 "el pleno goce de los derechos del hombre en sociedad", pero en el sentido iluminista, como si

perteneciéramos a la sociedad francesa de la época, pasando por Sarmiento con su criterio específico sobre la civilización, hasta Roca o el desarrollismo moderno, todo ello está condicionado por el cuarto eje geopolítico Buenos Aires.

A raíz del incremento que empieza a tener Buenos Aires se convertirá en un país híbrido. Y digo híbrido porque a partir de la injerencia de Buenos Aires, transformada en centro geopolítico, comienza a perderse la coherencia interna de la nacionalidad y se produce una distancia irremediable entre clase dominante y clase popular. Ya no hay diálogo entre la propuesta civilizadora y el lenguaje que habla el pueblo. Si el pueblo sigue su ritmo biológico de una cultura mediterránea, Buenos Aires a partir de 1853 habla de un ritmo mecánico de asimilación progresiva de formas culturales extrañas con las cuales la cultura popular no tiene nada que ver y que incluso rechaza.

La irrupción que ejerce Buenos Aires y su sentido distorsionante se advierten en que no logra un diálogo armónico entre la propuesta de civilización tal como la exigía la burguesía occidental y la infraestructura de la Argentina en ese tiempo. Pensemos que el concepto de "frontera" o de "desierto" que debe ser "conquistado", era una creación de Buenos Aires, cuando indica el grado de ruptura de la falta de conexión con la infraestructura. Se trataba del criterio de una minoría fuertemente impactada por la segunda revolución industrial europea, y que estaba dispuesta a imponer su criterio aun cuando no hubiera posibilidad de hacerlo.

Lo que, por ejemplo, en la época de Rosas era entendido aún como una posibilidad de armonía, ya no lo es en época de Roca. Rosas, según Marfany, habla en 1823 de las relaciones pacíficas que él mantenía con los indios en tanto guardaba "3 mil indios de todas las edades viviendo en los campos de mi administración particular, de los que ya algunos están trabajando en la ciudad y campaña". Esa misma posibilidad de diálogo es rota, en parte, por el mismo Rosas, pero mucho más, por Roca. Y era natural. Buenos Aires, como centro geocultural, llevaba en su misma ubicación la necesidad de romper el diálogo.

Vaya esto como un primer aspecto del problema. Pero veamos ahora un segundo aspecto. ¿Cómo podríamos concretar la oposición entre la cultura popular constituida en la mediterraneidad argentina y las pautas culturales que traía consigo Buenos Aires?

Para contestar esto en forma drástica cabe mencionar un ejemplo extremo. Un recaudador de impuesto, Garcé Diez, visita en el siglo XVI al reino de los Lupacas, situado a las orillas del lago Titicaca. En su informe hace notar, no sin cierto escándalo, que no lograba concebir por qué los indígenas no querían vender sus tejidos directamente al español, sino que preferían seguir la costumbre ceremonial de entregárselos al jefe de la comunidad, a fin de que él arbitre las medidas necesarias para el caso. Aduce a esto, como entendemos nosotros, que los indígenas habrían de beneficiarse si hicieran lo propuesto por él. Demás está pensar que éstos prefirieron durante mucho tiempo continuar con su costumbre y

nada pudieron hacer los españoles, de tal modo que la oposición de aquellos decretos vencía cuando se debilitaba la coherencia interna de la tribu.

Cualquiera de nosotros pensaría igual que Garcé Diez, en el sentido de que no conviene la costumbre si ella perjudica los intereses económicos. Pero América ha sido creada para perjudicar los intereses de los economistas, simplemente porque la economía no es pensada en términos americanos. Una costumbre entra en la cultura y no se modifican las culturas como si se tratara de un mecanismo.

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

¿Pero es posible lograr este cambio sin más como quien mueve una palanca y lograr torcer así el rumbo de la costumbre? En primer término, el marxismo no ha incorporado desde su base la etnografía por cuanto, según Lévi Strauss, ella estaba en pañales en la época de Marx y, además, el mismo Lévi Strauss afirma que el futuro de la humanidad habrá de progresar hacia una sucesiva sujeción a un gran determinismo natural. Agrega el mismo autor que el marxismo se reduce a una interpretación de lo que ocurre en Europa occidental desde el siglo

XIV hasta nuestros días, lo cual no debe aplicarse a todas las fases del devenir humano.

Por todo ello en el caso argentino estamos condenados a retomar el problema tal como se da. Si hemos delimitado la diferencia entre una cultura nacional mediterránea de base popular y otra de importación, pues nos vemos obligados a profundizarla para ver recién desde qué punto de vista tenemos que seguir adelante, y encontrar en todo caso una solución, especialmente en este tema que nos ocupa: de por qué Argentina no sale al mar.

Habíamos planteado la diferencia entre dos concepciones del mundo diferentes. Ambas funcionando según lógicas opuestas: por un lado, García Diez daba valor al trabajo, y decía qué debía hacerse con él. Se fijaba entonces en el tejido y recomendaba algo muy concreto en el sentido de que los indígenas debían modificar su trato comercial. Por el otro, el pueblo, sumido en la privación de su existir puro, en el que teme más el no tener cosas y pocas veces se tiene. Una especie de horizonte ocupado la más de las veces por la plegaria, en la cual no cabe sino comportarse ceremonialmente para lograr las cosas, ya que, de la otra manera, se perdía la posibilidad de tener algo.

En suma. Por un lado en Buenos Aires la lógica blanca con la euforia de la afirmación, del otro una lógica negra, el pueblo con el pesimismo de la negación, como dos lógicas simétricamente inversas. El pesimismo de la negación irrumpe en 1820, en el gobierno de Rosas, en Yrigoyen, en Perón. La euforia de la afirmación se da sólo en figuras, como Belgrano, Rivadavia, Sarmiento,

Mitre, la oligarquía del 30 y muchos otros más, hasta llegar a esta psicosis de economistas, sociólogos actuales que creen realmente que con su simple afirmación habrán de determinar qué pasa con el país.

Pero es más. Por un lado una concepción prekantiana que no prefiere objetos sino rituales, y por el otro un mundo que los estudia, los distingue como objetos y hasta elabora un tiempo y un espacio para ellos. Pensemos que el tiempo y el espacio en la cultura americana siempre son abolidos, si no se entiende el sometimiento al caudillo, o la simple falta de ganas de hacer una industria.

Por un lado una cultura que consiste, como toda cultura, incluso europea, en lograr habitar el mundo, domiciliarse en él y considerar entonces el contorno como motivo de expansión natural, incluso hasta el punto de elegir el mar si fuera necesario; y por el otro un mundo que no hace esto sino que carece de centro, por ser ajeno al país, y que ante el fracaso prefiere la violencia para imponer sus criterios.

Es como la oposición entre un estilo centrífugo que se va radiando de su centro y un estilo centrípeto que busca un centro que no encuentra. El drama argentino es que no logra coordinar lo que es la infraestructura popular con lo que se da arriba. No coordinamos la decisión de la minoría con la decisión popular. Por eso, la crisis de nuestra política. No logramos tener precisión política, porque política es decidir sobre el apoyo popular, y si decidimos en economía no lo hacemos sino desde el gabinete, sin el pueblo que avale esa decisión.

No nos enseñaron ni nos muestran a través de la historia la posibilidad de armonizar la decisión con la voluntad popular.

Por eso creo que todo este quehacer económico es otra forma de coloniaje. Buenos Aires ha reinstalado un país centripeto similar al de la colonia de la primera época. No hay mucha diferencia entre la Buenos Aires de Rivadavia y la de los primeros conquistadores. Al cabo de 300 años se trataba de buscar medidas políticas estructuralmente parecidas, aunque divergentes en su contenido a las de la colonia. Todo lo que va desde el 53 en adelante estaba montado sobre esa base. No se trataba de fundar ciudades, porque ya estaban fundadas, sino que había que instalar fábricas, que es lo mismo. El proceso se cumplía en otro plano pero era el mismo. Se reiteraba en territorio argentino un proceso europeo que allá costó muchos siglos de evolución y que aquí debía apresurarse con unos cuantos decretos o con una economía y una tecnología ajenas al ritmo biológico del país.

Pero es inútil que nos devanemos en especulaciones si no nos acompaña el pueblo. Éste da la base energética para nuestras especulaciones. Por eso fracasamos como intelectuales y fracasa por supuesto nuestra enseñanza. No logramos ser eficientes en nuestras especulaciones. Decimos qué hacemos con el mar pero no sabemos cómo ocuparlo realmente, simplemente porque el pueblo no lo hace. ¿Pero es que vamos a esperar la decisión popular para esto? En el fondo no toleramos al pueblo. Desde Sarmiento hemos pensado que hay que educar al soberano. Pero no era así, el soberano en momen-

tos críticos encuentra, muy a pesar nuestro, su caudillo a quien educa y a quien impone a los pequeños grupos de economistas utópicos.

Por eso, todo lo referente al mar no deja de ser utópico. Como que no es un problema económico aún, sino primordialmente político. Y decir problema político es algo tan complicado en nuestro país como el hecho de tener que buscar una coherencia interna que todo el quehacer de las generaciones desde el 53 en adelante no ha querido buscar. Y digo más. El problema argentino es un problema de coherencia interna mucho antes que el de la explotación económica o tecnológica, mal que nos pese. Es así como el tema del mar nos lleva previamente al problema del pueblo. Vaya esto como una simple advertencia.

LA CULTURA EN AMÉRICA

El panorama cultural de América es penoso. 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 el otro lado 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.

En medio de ese cuerpo cultural campean las sociedades integradas por los contribuyentes prósperos, que pagan sus impuestos y exigen a los ministerios una educación eficiente, pero occidentalizada, y que concluyen por burocratizar el saber y los programas de estudios con una nefasta influencia francesa de principio de siglo para fabricar doctores estereotipados y desarraigados.

Y entre los contribuyentes están los intelectuales y los artistas que no saben cómo buscar su propia voz en la inmensidad de influencias, y que concluyen por no crear nada. Ante ese panorama es preciso revisar el concepto de cultura.

La cultura

Nuestro concepto de la cultura, como todo lo que concebimos, es siempre algo exterior. Puede ser tomado en su sentido antropológico cuando se refiere a la cultura como entidad biológica. Es cuando hablamos de cultura aymará o francesa o china. Por otra parte, colocamos bajo el término de cultura al quehacer intelectual y artístico que se desarrolla en las ciudades. En ambos casos el concepto de cultura se concibe como algo que está ante los ojos. Pero ya mismo en esta visión interior de la cultura, en tanto vemos otras culturas como la del campesino, no podemos menos que advertir, incluso técnicamente hablando, que un individuo cualquiera no consiste sólo en una unidad biológica concretada en su cuerpo, sino que el límite de su razón de ser trasciende a este cuerpo y se prolonga en su cultura. Un hombre no es sólo su cuerpo, sino también su manera de comer, su forma de pensar, sus costumbres, su religión, o incluso su falta de religión.

Y es curioso cómo nosotros, como clase media, no nos sentimos muy comprometidos con ninguna clase de cultura. Ha de ser una cualidad propia de toda clase media, ya sea la americana, la china o la francesa. La clase media, por razones económicas y sociológicas, sufre una rara agudización de la objetividad, quizá como una mala herencia del cientismo francés del siglo XIX. Las cosas que vemos nunca nos comprometen, sino que sencillamente las vemos afuera y les aplicamos un estereotipado criterio de causalidad para neutralizarlas.

La sociedad de consumo

Pero esto ocurre porque tenemos de la cultura la visión propia de una sociedad de consumo. Nuestra principal actividad no es cultural sino económica, o, mejor dicho, la cultura entra también en el consumo, ya que supone instituciones, objetos, como ser libros, cuadros, o discos que deben ser adquiridos o regalados. Es la causa por la cual la cultura en nuestra sociedad se convierte en algo secundario.

Porque si la cultura fuera una actividad primaria y fundamental, sería sencillamente un desastre. Ello supondría ante todo la neutralización de la economía. La cultura se desplaza en un ámbito de cualidades y no de cantidades. Además no se detiene en cosas, sino en ritos. Es sobre todo funcional, recién después institucional. Por ejemplo, según la estética moderna un cuadro no es bello de una vez para siempre y por toda la eternidad. Eso de la belleza es un invento de la burguesía europea después de la toma del poder en el siglo XVIII. La belleza fue rescatada del mundo griego, donde tenía otro sentido, para identificarla con el arte renacentista, porque no se sentía la burguesía capaz de crear un nuevo arte. Y además permitía subvertir el arte a la sociedad de consumo. ¿Y lo bello qué era pues? Pues no más que armonía exterior a nivel decorativo, con falta de compromiso y de denuncia y por ende, un objeto fácil de consumo, como que se colocaba en el comedor donde se reunía la familia, y que, en razón misma de su belleza, no debía cortar la digestión. Así piensa también nuestra pequeña

burguesía americana. Tampoco ésta se suma a la cultura si no es como institución. La burguesía crea museos, salas de concierto, o habla de eternidad y universalidad sencillamente para ratificar que arte es materia de consumo y no de creación. De ahí nuestra crisis cultural. Es que la burguesía pareciera sospechar que la cultura no es algo quieto. ¿Será que advierte su sentido revolucionario?

Revolución de la cultura

Pero esto no se entiende por el lado de lo que siempre se dice sobre cultura. Se entiende sólo a nivel del artista. El artista sabe que el arte es sacrificio mucho más que obra, porque cuando hace arte, especialmente ese artista que no crea para el consumo, sabe que el arte es sacrificio, de tal modo que cuando termina un cuadro no pretende haber creado una belleza para siempre, sino que le acosa de inmediato la angustia por crear un nuevo cuadro. No hay paz en la cultura, como que no hay belleza, ni tampoco universalidad, como pretenden los que no entienden nada de arte.

En este terreno pasa lo mismo que con la cultura del indígena. Algunos antropólogos pretenden que una cultura se conoce haciendo un recuento de los objetos culturales del indígena. Craso error. Es un criterio propio de la burguesía norteamericana. Ésta no sabe que la cultura indígena no es estática, sino dinámica. Su valor no se da en el inventario, sino en la función. Puedo des-

cribir un sacrificio de sangre, pero el sentido real de éste aparece recién cuando yo mismo lo efectúo para resolver un problema vital de mi comunidad. La cultura indígena es una cultura ritualizada. Por eso los indígenas nunca recuerdan bien en qué consiste ella. No tienen el inventario de su cultura. ¿Por qué? Porque su cultura está en función de su sentimiento de totalidad y éste no se expresa sino en un ritual. Sólo así el indígena consigue afirmar sus raíces existenciales.

Y en el caso del arte, en nuestra cultura americana, pasa lo mismo. Los objetos culturales, como un cuadro, encarnan un sentimiento de totalidad en una obra. Y la totalidad que pensaban mis padres es diferente a la totalidad como la concibo yo. De ahí que la obra muera. Dar valor a la simple obra es introducir el arte en el mercado de consumo. Los surrealistas después de la primera guerra, le pintaron bigotes a la Gioconda de Leonardo da Vinci. Evidentemente el arte muere. Sólo la burguesía lo conserva. La belleza de la Gioconda es relativa, existe sólo convencionalmente para la burguesía. A mí personalmente no me dice ya nada. Mi generación exige otro arte. Si no pienso así estoy haciendo el juego a la pequeña burguesía, que en razón de su objetividad, huye de toda clase de compromiso, y para ello convierte al arte en un bien de consumo.

Pero, ¿cómo es eso? diría alguien: cuando escucho a Beethoven ¿debo hacer lo que hace el indio y repetir el rito de la creación de la música? Nadie lo haría ¿verdad? Pero he aquí la paradoja del arte. El que realmente escucha música y no anda, como las maestras gordas, suspi-

rando por una música que no entienden, o mejor, en el que sabe escuchar, en el fondo repite la música a nivel ritual. Es uno de los misterios del arte, que el buen burgués no conoce. Éste sólo consume y no ve otra totalidad que lo que se le ofrece como utensilio manual. Y 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. Lleva la revolución a la alcoba, precisamente ahí donde nos creíamos seguros de todo compromiso.

Americanización de la cultura

Todos tenemos conciencia de que en América se están transformando la sociedad, la política, el hombre. Pero la transformación cultural no se ha de entender como una nueva instalación de auditorios, bibliotecas o teatros. Esto es simple labor de funcionarios públicos que siempre harán maravillas en esto, porque al fin de cuentas necesitan justificar sus sueldos.

La transformación cultural es más honda. Ante todo, querramos o no, la cultura tiene que americanizarse. Pero esto mismo no se entiende totalmente si se concibe la cultura como algo exterior. Podríamos aducir en este sentido, que existen grupos de presión que simplemente por inercia no quieren que esto ocurra. Esto es en parte cierto. Por un lado está la derecha cultural que tiene perfectamente organizada la opinión literaria y artística

y que siempre busca serios antecedentes especialmente occidentales para llenar su honda falta de decisión cultural. Pero también existe la izquierda que no ha superado una mala lectura de Politzer, y cree que por ese lado esquemático y elemental habrá de saber qué pasa con la cultura. Ambos son los principales obstáculos de una americanización de la cultura.

Pensemos sólo que si la revolución social triunfara, la izquierda hará lo mismo que en Rusia. Obligará a que el arte sea realista. La izquierda tiene miedo a la revolución de la cultura. No por nada Marx negaba a la filosofía. Porque él, al igual que la burguesía europea, no quería que se revuelva la intimidad sucia, esa que ocultamos esmeradamente. Por eso la revolución por las armas es un juego de chicos comparado con la revolución cultural.

Pero veamos ante todo qué es esto de la americanización. Se suele sostener un americanismo emblemático, lírico y muchas veces delirante, como esos que siempre buscan antecedentes asiáticos o europeos para el mundo americano, motivados quizás justificadamente por un resentimiento natural que tenemos los sudamericanos contra los que no nos dejan crecer. Pero es natural que lo americano no brotará del resentimiento, sino de la verdad que sepamos asumir. ¿Les cabe, entonces, a los países más americanos como Paraguay, Bolivia o Perú la misión de salir al encuentro de una posibilidad de reencontrar definitivamente la propia voz? Pero no cabe duda que aun en estos países existen pesados prejuicios que impiden ver en qué consiste América. No se remedia

el encuentro con lo americano preguntando al indígena cómo es América, ni tampoco en repetir un inveterado folklorismo como se suele hacer. Hacer esto no es más que cubrir con máscaras la propia y desnuda cara, y elaborar una cultura americana por el lado de afuera, incluso con la velada intención de no comprometerse en el fondo con la suciedad del indígena, ni con la miseria que yace en el fondo de América.

He aquí la paradoja. Una cultura americana no ha de consistir en ver alguna vez un cuadro y decir que ese cuadro es americano. Lo americano no es una cosa. Es simplemente la consecuencia de una profunda decisión por lo americano entendido como un desplazado 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. ¿Y qué saldrá de esto? No lo sabemos. Es absolutamente imprevisible. Y es esta misma decisión un poco hacia el absurdo, la que impide que haya hombres que la asuman. Es la consecuencia de nuestra sociedad burguesa. Ésta nos dice cómo hay que hacer para reunir dinero, pero no nos da, ni puede darnos, garantías para saber qué pasaría si nos decidiéramos por América. Siendo una clase altamente dinámica en economía, es absolutamente inoperante en los fines que trascienden esa economía. Por eso anquilosa visiblemente en toda América los medios de expresión. Prefiere una cultura oficial y burocrática antes que iniciar la creación. Evidentemente la burguesía teme ver su propia miseria y la cultura revoluciona la máscara que se ha colocado.

Reflexión cultural

Veamos por qué. El arte participa en parte de la reflexión. Cuando Husserl habla de la reflexión en filosofía dice que ella consiste en la inversión de la corriente del pensamiento cotidiano, de tal modo que si veo un árbol no me conformo con la simple percepción, sino que, al reflexionar, puedo terminar por pensar en qué consiste ver un árbol, porqué hay árboles y peor aún, por qué en suma estoy reflexionando. He aquí lo difícil. ¿Quién es capaz de hacer esto?

En el altiplano por ejemplo nadie piensa. En Buenos Aires tampoco nadie piensa. ¿Y por qué no? Porque la reflexión queda en sus comienzos. Siempre hay algún esquema exquisito, e importado, que impide que dicha reflexión llegue a sus últimas consecuencias. Es así como remediamos la reflexión con ser un funcionario honorable, pero que trampea al Estado, o con ser patriotas aunque no sepamos de historia, o en ser antropólogos con delirios interpretativos para no ver nada, o en ser organizadores de instituciones mesiánicas porque no podríamos tolerar la visión de nuestra verdadera índole, al margen de nuestra actividad. Detrás del hermoso y fácil papel de ser marxistas, especialistas, patriotas o ejecutivos, está siempre un último rincón donde nos preguntamos por lo que somos realmente, y donde no vamos a recibir ninguna respuesta. Esa es la suciedad de la cual hablaba. Es el rincón de miseria que tratamos de cubrir inútilmente con la teología venida a menos, o con un marxismo de segunda mano, o con una antropología de-

lirante. No hay en esta cultura marginada de occidente que vivimos aquí en América alguna repuesta en este sentido. Pertenece a una cultura que se ha hecho fuerte por la violencia, porque hizo la revolución industrial del siglo pasado, y que nos lleva, por eso sólo, a creer que todos los problemas se van a resolver sobre esa base exterior de inventar nuevos objetos, o de mover a los hombres como si lo fueran. Nosotros no sabemos nada de nosotros mismos. No nos dijeron nunca qué somos como entes culturales. No sabemos siquiera en qué consiste la cultura y, además, y es lo peor, nos falta jugar el último papel detrás de la cara del ejecutivo, del organizador de empresas mesiánicas o industriales. No lo ha previsto occidente. Realmente ahí cabe para nosotros los sudamericanos sólo una revelación, alguna última verdad para no ver esa miseria final que significa ser un nada más que algo humano.

Me van a perdonar por haber llegado a este extremo, pero es la consecuencia de pensar, y, quien no ha pensado nunca en su vida y ha sido siempre un buen sacerdote, o un buen técnico, o un buen izquierdista o un buen facista, ése habrá de asustarse de este extremo. ¿Por qué? Porque éste es el punto último donde caemos al margen del mundo útil, o mejor, al margen de esta sociedad de consumo en que vivimos, donde incluso se consume la fe en Cristo, o el desarrollo o la misma cultura.

Esa visión desgarrada de nosotros mismos como sudamericanos no se puede consumir, la sociedad no lo acepta, no sirve, es inútil como diría Heidegger, y no sabe-

mos cómo jugarla. He ahí nuestra tragedia. Pero es precisamente ahí de donde debemos arrancar para crear una cultura americana. Porque ahí se dan dos caminos: o la autoeliminación, porque la sociedad de consumo se encarga de invalidar esa pregunta, o asumir toda la decisión cultural. Entonces a partir de aquí cabe crearla. Y eso es lo mismo que crear el mundo de vuelta, al margen de una América aluvional poblada de inmigrantes como Norteamérica y Argentina o de ideas importadas como se da en el altiplano.

¿Y por qué no creamos el mundo de vuelta? He aquí la cobardía que tenemos los sudamericanos. Andamos siempre con armas para jugarnos la vida, pero somos cobardes para enfrentar nuestra misión creadora. Decimos en estos casos: "Pero no sé cómo hacerlo". Es que esto no se enseña. Europa surgió de una voluntad cultural salvaje, sostenida por bárbaros analfabetos, precisamente cuando los medios económicos eran desastrosos. Jung dice que los alemanes son salvajes recién incorporados a la civilización. ¿Y cuándo asumimos nuestro propio salvajismo? La actividad cultural es la única que no deriva en cosas, sino en creaciones. Ahora bien, si llegáramos a crear entes culturales desde este ángulo de miseria y frustración en que nos hallamos, recién habremos de crear una cultura sudamericana, y eso más que nada, en el altiplano donde pertenecer a la clase media, y ser un profesional o sacerdote o intelectual es el más dramático y misero de los papeles. He aquí una vez más el sentido revolucionario de la cultura. Las transformaciones que debe sufrir no dependen sino de nosotros. ¿Quién es capaz de hacerse cargo?

En realidad para hacer esto nos falta superar al campesino. Siempre me acuerdo de un brujo de Tiahuanaco quien me expresó que el sentido de su mundo se concretaba en la fórmula *ucamau mundajja*, "el mundo es así". Su manera de ver el mundo consistía en sustraerse al acontecer y por ende, a sus cosas. La respuesta era leal. ¿Y qué diferencia habría entre este brujo y la de un folklorista que creyó llegar a la última verdad de su misión porque ha fotografiado un objeto folklórico? Pues muy grande. El campesino aquel está ante el abismo del mundo y ante él trazó un límite que separa su pura y elemental humanidad del mundo. El folklorista en cambio no sabe de abismos, sino de cargos que conseguir, algún libro que publicar, y no se hace ninguna pregunta a fondo. Él mismo pensará para qué hacerla, si todo habrá de seguir igual, incluso su adhesión casi patológica a los objetos, su inveterada incapacidad y cobardía para reflexionar. Él no sabe del sentido revolucionario de la cultura. Es demasiado cobarde para enfrentarlo. Aunque tiene una sola cualidad, y es que al margen de su ubicación como hombre de la clase media, de alguna manera cree en el suelo. Éste es el único que da sentido a la revolución que implica la búsqueda por una cultura ¿Es que la cultura real, aparte de ser revolucionaria, tiene otra dimensión que la fija tremendamente al lugar en que estamos?

El verdadero sentido del suelo

Detrás de toda cultura está siempre el suelo. No se trata del suelo puesto así como la calle Potosí en Oruro,

o Corrientes en Buenos Aires, o la pampa, o el altiplano, sino que se trata de un lastre en el sentido de tener los pies en el suelo, a modo de un punto de apoyo espiritual, pero que nunca logra fotografiarse, porque no se lo ve. En cierto modo el pobre Marx lo denunciaba en cuanto era un claro producto de una pequeña ciudad alemana, y también lo denunciaba Descartes quien estaba profundamente comprometido, aun sin saberlo, con la Francia de Richelieu.

Y ese suelo así enunciado, 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 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, aunque se trate del altiplano o de la selva. 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. Si por un lado es la más cruel de las revoluciones porque nos desnuda totalmente (pensemos en la desnudez de Van Gogh), por el otro es el definitivo domicilio en el mundo, como que tiene por misión una nueva creación del mundo. Realmente no deberíamos entender las transformaciones, sino en este único sentido que brinda la cultura, como algo que apunta nada más que a mi vida aquí y ahora.

Hemos llegado al final. De lo dicho cabe hacer un resumen. La cultura significa lo mismo que cultivo. Pero no sabemos qué cultivar. No sabemos dónde está la semilla. Será preciso voltear a quien la está pisando. Pero pensemos también que esa semilla está en nosotros. Es lo que me quiso decir aquel brujo de Tiahuanaco. *Ucamau mundajja*, "el mundo así es". La semilla está de este lado del mundo. Realmente un brujo indígena sabe de estas cosas mucho más que nosotros. Nosotros sólo sabemos alfabetizar. Es un papel muy pobre. Tendríamos que decidirnos por el brujo indígena. Hagámoslo por América.

GEOCULTURA Y DESARROLLISMO

La afirmación de que el desarrollo debe mutar el ethos popular, no tiene una base realmente científica, sino que refleja a lo más un propósito. En este sentido cabe aducir no sólo una prueba empírica según la cual en el altiplano se tropieza con numerosas dificultades cuando se intenta dicha mutación, sino también las dificultades que surgen ante una errónea apreciación del concepto de desarrollo y los preconceptos que lo suelen acompañar.

Ante todo cuál es el significado del término desarrollo. Desde el punto de vista semántico pareciera referirse a un movimiento que parte de un estado de cosas y procura llegar a otro, considerado como una meta. Pero esto mismo no puede efectuarse en forma mecánica y menos como resultado de un manipuleo externo de los elementos que favorecen el desarrollo. Cuando se habla del desarrollo de un joven, se hace referencia a ciertas condiciones que lo han favorecido, pero también a un proceso autónomo basado en las condiciones biológicas de dicho joven.

Existe entonces un aspecto interno y otro externo del desarrollo. Pero el interno predomina sobre el exterior.

Lo que está "arrollado" o "enroscado" debe desarrollarse, en el sentido de desenroscarse. Y esto no se debe entender como un proceso mecánico, sino como evolución biológica, lo cual le confiere al sujeto en desarrollo una marcada autonomía. Es como si la movilidad arriba indicada siguiera un plan, en cierto modo un código, o una entelequia, de tal modo que, si se desarrolla una planta no puede obtenerse sino también una planta, pero desarrollada y no un animal. Esta ha de ser la condición de todo desarrollo y es lo que la euforia desarrollista de las décadas del 50 y 60 no han podido comprender. Los teóricos de ese movimiento se basan exclusivamente en los aspectos exteriores del desarrollo y, entonces, como es natural, nada les cuesta afirmar que es imprescindible "mutar el ethos" del pueblo.

En este error incurren autores tan importantes como Paulo Freire. Este autor manifiesta una actitud realmente favorable y comprensiva hacia el campesino. Tiene conciencia muy clara sobre la dimensión del "arrollamiento" por decir así, (o condiciones reales) en que vive el campesino, pero no saca de ahí todas las consecuencias del caso. En última instancia termina por proponer también, aunque con una gran habilidad, una mutación del *ethos* popular. Como lo hace con un conocimiento completo y profundo del tema ofrece un frente más amplio para elaborar una crítica seria a esta forma de encarar el desarrollo.

Ante todo cabe hacer notar que Paulo Freire pretende promover el desarrollo mediante la educación. Esto de por sí ya es falible. No se puede educar en general. Se educa a alguien para que se adapte a una comunidad y

al sentido de la realidad que es propio de ella. Hay entonces una educación propia de la cultura hopi por ejemplo, y otra propia de la occidental. Y si Freire insiste en que hay que inculcar al campesino el ideal dinámico de la transformación de la naturaleza, el sentido de la educación que él esgrime ya no sirve ni para la cultura hopi ni para la aymarã, ni para la quechua, sino sólo para nuestra cultura occidental. Es más, incluso el hermoso concepto de educar a través de la libertad del sujeto, es estrictamente occidental. Olvida Freire que toda educación tiene un hondo sentido local que se pone de manifiesto cuando se traspone la cultura que le corresponde.

Paulo Freire se coloca evidentemente en el tope de lo que podemos concebir como educación, pero no podemos evitar que ese tope corresponda estrictamente a lo que nosotros, como ciudadanos occidentalizados, concebimos como tal. Y es natural que así sea. Freire se debe a su comunidad y difícilmente, tratándose de una acción específica como es la de educar, podrá evadirse de esta misión. Por eso describe bien al campesino pero no lo toma en cuenta, ya que lo occidentaliza con su ideal educativo.

Pero no es éste el único error que comete. Por ejemplo, es curioso el sistema binario de clasificación que utiliza en su exposición. Dice, por ejemplo, que "la posición normal del hombre en el mundo, como un ser de la acción y de la reflexión, es la de admirador del mundo". Un poco más adelante califica esta posición como "alejada" de la naturaleza para agregar, luego, que los campesinos "se encuentran... de tal modo *cerca del mundo natural* que se sienten más como 'partes' de él que como

sus transformadores". Ante todo cabe dudar sobre si llegó a saber cuál en la posición normal del hombre: de si ésta ha de ser *alejada* o transformadora del mundo. De cualquier manera el sistema de clasificación de Freire obra en el ejemplo citado por exclusión y consiste en determinar primero lo que nos pasa a nosotros frente al problema, en este caso el "alejamiento" de la naturaleza o distancia respecto al mundo, y luego introducir en el otro término la posición campesina sin analizarla mucho. De este modo, si nosotros hacemos algo que es "blanco", los campesinos harán automáticamente algo que es "negro". El segundo término obra como un muladar en el cual va a parar el caso. Lo mismo pasa con otros términos opuestos como "doxa" y "logos" o como magia y ciencia, y tantos otros más. Esto se debe seguramente a la actitud de Freire como educador. Se educa en nuestra cultura para la luz y ésta se instala en nuestra sociedad acompañada por los ideales de conciencia, objetividad y libertad, y todo lo que no entra en esto, pasa al opuesto. Este método lo lleva desgraciadamente a pasar por alto las importantes observaciones que hace sobre los campesinos. En una forma parecida en antropología, Lévi-Strauss y sus discípulos también oponen los términos, y cuando tocan temas que violentan su marxismo, como ser el de la desviación de la praxis en el rito, despachan a este último también al muladar.

Evidentemente, Freire obra a la manera de los desarrollistas por mutación, aunque lo hace con la dignidad de un gran investigador. Es natural que la ciudadanía sudamericana no se permita, ni siquiera en nombre de la ciencia, tomar en cuenta al campesino en el

terreno de una absoluta objetividad. Investigar en este terreno significa muchas veces —si no siempre— sacrificar los esquemas progresistas de nuestro ambiente ciudadano, y esto pocos lo logran.

Por ejemplo, ¿desde qué punto de vista puede afirmar Freire que el campesino, por carecer de conciencia crítica, no llega a la determinación de las causas ya que, según dice, se siente parte del universo y sumido en un ámbito mágico?

Dice en una parte de su libro: "En el Nordeste brasileño, es muy común combatir la plaga de gusanos ochando tres palos, en forma de triángulo, en el lugar más castigado por éstos. En el extremo de uno de los palos hay un clavo en el cual el campesino inserta uno de los gusanos. Los demás gusanos con 'miedo', se retiran en 'procesión' entre un palo y el otro".

Ahora bien, si el campesino advierte que los gusanos le arruinan la cosecha será porque ejerce con toda evidencia una conciencia crítica. Ésta consiste en haber objetivado el problema, o sea, para hablar el lenguaje de Freire, se "alejó" de la naturaleza, aunque en sentido contrario, hasta ese límite donde ya no forma "parte" de ella, a fin de determinar la causa del mal, y luego pensó en un remedio. La única diferencia entre el campesino y nosotros en este caso, estriba en el remedio, pero no en la actitud crítica. Es ingenuo pensar que existan grados en la actitud crítica de tal modo que, extremando ésta, se llegará al producto químico. El sistema de los tres palos y el producto químico son equiparables porque pertenecen a ámbitos existenciales que tienen, cada uno de ellos, estilos propios de comportamientos. Pensamos,

además, que el campesino consultó al brujo y de ahí entonces el sistema de los tres palos. Nosotros, en cambio, consultamos al técnico y si bien éste no nos va a aconsejar el mismo sistema, de cualquier modo nos dará una sustancia equis, de la cual nada sabemos y nosotros la aplicaremos a los gusanos. El comportamiento estructuralmente es el mismo, sólo difiere el contenido.

El problema está en saber por que el campesino prefiera consultar al brujo y no al técnico, ha de ser porque lo primero es lo *habitual* para él, y decir esto es mucho. El mismo Freire hace mención de la existencia de un código que lleva al campesino a dar solidez y coherencia a sus comportamientos habituales. Pero Freire no saca las últimas consecuencias de esta afirmación. Propone, sin más, la problematización a fin de que el campesino adquiera el nuevo método. Si es así, casi sin decirlo, Freire propone una mutación de códigos, o sea el paso de una cultura a otra, sin profundizar la crisis existencial que ello trae consigo. En este punto falla el método.

¿A título de qué Freire señala la necesidad de que el campesino trueque sus métodos? Pues para sustituir un procedimiento mágico por otro que sea científico. Si se tratara sólo de los gusanos, es indudable que en este cambio el campesino podría beneficiarse. Pero no contempla el hecho constatado de que ciertos remedios de la farmacopea indígena son eficientes, por lo cual, en este caso, la actitud supuestamente mágica pareciera responder a una serie de comportamientos científicos.

Además, ¿se conoce con toda exactitud los límites que separan a la magia de la ciencia? La diferencia era muy clara para los positivistas franceses de mediados del si-

glo pasado. Pero hoy en día las cosas se han complicado. Un físico como Pauli considera que la comprensión de la naturaleza no se hará solamente con un criterio de causalidad sino también de sincronicidad; precisamente ese mismo criterio que lleva a un campesino a reunir tres palos para que los gusanos se retiren en "procesión". En este punto ya no se sabe quién está errado: si Freire que critica al campesino, o si realmente lo está éste porque no acepta las sustancias químicas para combatir al gusano. El problema pareciera derivar a otro mucho más amplio.

La resistencia del campesino no se debe a que no tiene conciencia crítica, ni a que no vea causas, ni tampoco a que practica aún la magia porque se siente aún "parte" de la naturaleza. Esta no es toda la verdad. La resistencia se debe ante todo a que lo respalda no sólo un código, sino un organismo cultural, en el que imperan criterios perfectamente conscientes y críticos, pero regidos según otro tipo de apreciación de tal modo que, si Freire insiste en que ellos utilicen métodos producidos por la ciudad, es porque le urge —no sólo a él, sino al cuerpo social al cual pertenece— *incorporar al campesino a la vida económica de la ciudad*. Esto lleva a la sospecha de que el problema del desarrollo no es sólo del campesino, sino primordialmente del ciudadano sudamericano. La urgencia de desarrollo por parte del ciudadano lleva a atribuir al campesino el papel de oveja negra del progreso de la ciudad. A esta conclusión se llega cuando predomina el educador sobre el antropólogo. Pero es que sólo invirtiendo los términos se logra dar sentido a la educación. La antropología es mucho más "real", en el

sentido de corresponder más a un estado de cosas, que la educación. Ésta no es más que una función y no sirve para resolver problemas sino dentro de un cuerpo cultural. Podrá haber una educación dentro de la índole propia del campesino, pero esto, por supuesto, no entraría en los intereses ciudadanos de Freire.

Entonces, cabe preguntar: ¿Acaso el campesino está obligado a contribuir al progreso tal como lo entiende el hombre de ciudad? Es curioso que en el caso del altiplano, el campesino se haya mantenido al margen de la cultura occidental. ¿Cómo explicar esto sino por su notable coherencia cultural para cuya comprensión no existen aún en Sudamérica criterios acertados?

Por ejemplo, uno de los argumentos centrales de Freire y también el de los desarrollistas a ultranza, es el de la oposición entre *hombre y naturaleza* y la predicación consiguiente de que la misión del hombre, el punto en el cual éste asume toda su libertad y toda su realización, estriba en el hecho de que su destino es transformarla. La idea es antigua. La puso en vigencia el positivismo de Comte, pasó luego a la praxis política a través de Marx y hoy se halla ampliamente popularizada. La idea pertenece al orden de las clasificaciones binarias, pero no opuestas, ya que cuenta con un concepto intermediario como lo es el de la *necesidad*. Ésta lleva al hombre a transformar la naturaleza. La idea constituye la base de nuestra cultura occidental. Pensemos que de ella parte toda una filosofía de la acción y adquiere, en el ámbito de la filosofía, la dimensión espléndida que le confirió Heidegger al mezclar el ser con el tiempo. El mismo Freire saca de esta mezcla un gran provecho, porque pareciera

no concebir a un hombre sino en dimensión dinámica. También los desarrollistas parten del concepto de un deber-ser dinámico del hombre, basándose en que éste es un ente necesitado. Llegan incluso a afirmar, no sin maestría, que el único medio para lograr su ser es mediante la técnica. Coinciden, en este sentido, con el mismo Heidegger.

Pero no cabe duda que la oposición entre el hombre y la naturaleza, y la consiguiente lucha por las necesidades y, finalmente, la transformación de ésta, no pasa de ser un mito que refleja, en gran medida, un prejuicio propio de la cultura occidental. Y digo prejuicio, porque no existe una absoluta conciencia de que el hombre realmente esté llamado a transformar la naturaleza. La transformación es relativa. Si hacemos estallar a la tierra con una bomba de hidrógeno, apenas si habremos transformado una milésima parte de la naturaleza.

La verdad es que la naturaleza sólo es usada para consumo interno de la sociedad humana de tal modo que todo lo referente a la transformación no pasa de ser un mito. Si fuera así ¿qué finalidad tiene este mito? Pues no más que a tener tensa nuestra voluntad en el quehacer menor en el fondo de la ciudad, y tomar conciencia de la necesidad del esfuerzo, en sociedades donde la anomía crece a la par de su densidad.

Constituye un mito catalizador, provocador de acción y de aliento, para remediar esta progresiva anomía en el cual nos va sumiendo la evolución de la civilización occidental. Porque nadie, en el fondo de la ciudad, se siente realmente transformador de naturaleza. Lo dije en un artículo anterior. Las transformaciones se las relegamos

a las oficinas especializadas y haríamos muy mal en querer hacer la transformación por nuestra cuenta.

Además, uno piensa si esta transformación mítica no es inculcada a la masa y, además, a los campesinos, en el fondo, para transferir a terceros la convicción profunda de que no somos totalmente los transformadores de la naturaleza. El mito, desde este punto de vista, responde a una psicosis colectiva de la burguesía sudamericana que sustituye en parte, y en razón quizá de un temor colectivo, la angustia ante un juicio final, parecido al que se esgrimiera a fines de la edad media europea.

De ahí que, si se hace cargo al campesino de esta transformación, se comete un error, porque el buen campesino, en mayor medida que el hombre de la ciudad, está realmente transformando la naturaleza. De modo que si lo acusamos, ¿no será porque en el fondo le asignamos el papel de víctima explotada ante una labor que no hemos emprendido totalmente, ni en Sudamérica, ni en el resto del mundo occidental? Y esto, ¿por qué ocurre así? Pues ha de ser porque el mito de la transformación canaliza de alguna manera la tremenda sensación de inseguridad en que vivimos en la ciudad sudamericana.

No podemos evitar el punto de vista fenomenológico en este terreno. La naturaleza, quiérase o no, sólo es un contenido de conciencia, de cuya realidad podría dudarse en última instancia. Si bien esta afirmación no tiene por qué ser atribuida a un idealismo decadente, nos abre la puerta para resolver un problema metodológico. Porque sólo en tanto consideramos a la naturaleza como conte-

nido de conciencia, habremos de comprender por qué el campesino "ve" de otra manera a la naturaleza que nosotros, y coloca entonces tres palos para ahuyentar a los gusanos e insiste en rechazar los productos químicos. Precisamente en este "ver" de otra forma las cosas resulta imposible, por no decir nocivo, eso de mutar el ethos de un pueblo como pretenden los desarrollistas, o de inculcar el mito ciudadano de la transformación de la naturaleza como quiere Freire. Una mutación real sólo se podría llevar a cabo sustituyendo los sujetos y eso es inhumano.

El concepto de la transformación de la naturaleza no abre sino que cierra la posibilidad de comprender lo que pasa con el mundo indígena. Lévi-Strauss, por ejemplo, y en especial Verstraeten inician, desde un punto de vista estructural, una amplia comprensión de la cultura "salvaje", como la denominan los franceses. Pero como ambos autores son marxistas y parten del concepto de un enfrentamiento de hombre y naturaleza y, por consiguiente, de un especial concepto de la necesidad, es natural que terminen por preguntar, como buenos occidentales, el motivo por el cual el pensamiento "salvaje" no llegó a la praxis, aun cuando los sistemas de clasificación producidos por éste parecieran, como lo define Lévi-Strauss, pero rechaza Freire, un pensamiento de lo concreto, o sea, de la naturaleza. Y lamentarse de eso, no obstante los sesudos exámenes del mundo "salvaje" significa calificar a los primitivos como marxistas abortados, lo cual es gratuito.

El mito de la transformación, reducido a la interacción entre hombre-necesidad-naturaleza, responde a una

abstracción y, por consiguiente, corre el riesgo de ser falso. Y como es una abstracción europea, sirve sólo para calcular los remedios que deben arbitrarse, pero sólo para el ámbito occidental y no para los campesinos. Éstos, como suponemos todos, tienen necesidades. Pero es curioso que no siempre acepten las soluciones que los agentes del desarrollo les proponen ¿Por qué?

Si se toma en cuenta el ámbito existencial en el cual vive un sujeto, cabe afirmar, a las luces de un examen fenomenológico, que no ha de sentir necesidades durante todas las horas del día, sino eventualmente. Sería normal que siempre las sienta. Si así fuera, como es lógico, perdería la razón. Por eso cabe pensar que todas las necesidades, mal o bien, tendrán su respuesta.

Los chipayas, por ejemplo, tienen una situación económica que desde el punto de vista de la economía occidental es absolutamente indigente. Pero esto mismo no quiere decir que no hayan encontrado respuestas para sus necesidades. Crían chanchos y ovejas y, además, se alimentan con una pequeña raíz que crece en la zona. Si bien su alimentación no llega a cubrir las calorías que exige el organismo humano (de acuerdo con los cálculos occidentales), sin embargo, han encontrado una forma de cubrir, aunque rudimentariamente, sus necesidades. Es evidente que desde un ángulo lógico cabe destacar una *necesidad*, pero también una *respuesta* que se correlaciona con aquélla. Dice Lévi-Strauss al respecto que "en las denominadas sociedades primitivas... nos encontramos ante sociedades más ampliamente libres con respecto al determinismo natural en el sentido de que el hombre y las condiciones de su existencia están

todavía esencialmente determinadas por sus sueños, por sus especulaciones, y que a causa del bajo nivel económico, el hombre goza con respecto a la naturaleza de una autonomía mucho más vasta que en el futuro", porque en este futuro *ve una humanidad como la nuestra* que apunta a "una esclavitud progresiva... al gran determinismo natural". Es la distancia que media entre los chipayas y nosotros.

Ahora bien, si los chipayas han encontrado respuestas para sus necesidades, dentro siempre de una coherencia cultural propia, ¿qué sentido tiene descartarlas por deficientes y aconsejar, como se ha hecho, a que se trasladen a Santa Cruz o que mejoren su ganado y siembren sus tierras, o sea en sustituir las propias soluciones por ajenas?

¿Se podrá desintegrar sin más la cultura chipaya, aislar analíticamente el tipo de respuesta a su necesidad, y sustituirla por otras que parecen "más convenientes" desde el ángulo occidental? Se diría que el aislamiento de la necesidad por abstracción, atrae consigo una cierta fe en la mecanización de las respuestas. Por eso, cuando se aconseja el traslado de los chipayas a Santa Cruz, se responde a esa mecanización de las respuestas. Y esto no es fomentar el desarrollo, sino sustituir el desarrollo chipaya por el occidental. Es incurrir en lo que previene Oscar Lewis, o sea, ver el problema de los chipayas a través del tamiz de la clase media ciudadana.

La abstracción analítica tiende a ir acompañada por el prejuicio de que lo abstraído (*la necesidad* en este caso) es apenas un componente de una totalidad (o sea la cultura chipaya), de tal modo que concibe a esta totalidad

como constituida por acumulación y no por una especie de coherencia orgánica. Entonces ve a la cultura chipaya como un cúmulo de cosas, entre las cuales se encuentra, entre otras, la necesidad, lo que, como es natural, lleva a pensar que las respuestas a ellas son perfectamente trocables.

Ahora bien, si el criterio de desarrollo es erróneo porque siempre se topa uno con la dificultad de mutar, habrá que emprender otro camino consistente en no ver sólo el hombre sino también la cultura constituida por él. Esto lleva al problema de la índole de la cultura. Radcliffe-Brown dice que la palabra cultura "no denota realidad concreta alguna sino una abstracción". Este autor rinde culto, de esta manera, al neopositivismo anglosajón. Lévi-Strauss, en cambio, considera que puede ser tomada en cuenta. Pero si bien la investigación moderna no considera a la cultura como una totalidad orgánica y supraindividual tal como la pensaba el romanticismo alemán, como ser Frobenius, Espengler o Spranger, y luego los culturólogos posteriores, como el caso de Gräbner, sin embargo en Sudamérica cabe restituir ese concepto. Y resulta eficaz porque ayuda a comprender de alguna forma, por ejemplo, la conducta específica del campesino del altiplano. Por eso, si la cultura no se acepta como entidad biológica, habrá que tomarla, al menos, como un código que brinda al individuo una coherencia de sentido en su existir.

En nombre de ese código, las necesidades de un chipaya no pueden ser entendidas en forma aislada, sino dentro de la coherencia cultural del mismo. Asimismo cabe pensar entonces que existe un tipo de necesidad

propia del chipaya y otra, propia de un integrante de la clase media ciudadana. Para este último la necesidad es remediada con el pan, la máquina y los traslados turísticos, y para aquél, en cambio, con el pan y los rituales.

De esta manera y con referencia al desarrollo conviene insistir en que existe una forma exterior de entenderlo y otra interior. Ambas formas se distancian en la misma manera como se diferencia el *entender del comprender*. Este último compone, totaliza, aquél, en cambio, desarma y desmonta las piezas.

Ahora bien, la importancia del código cultural se advierte en el juego existencial que se entabla cuando el agente de desarrollo enfrenta al campesino. El encuentro de ambos no se comprende si se lo considera como el enfrentamiento de dos sujetos, sino, al menos por parte del campesino (como también lo advierte muy bien Freire), como a partir de una identidad entre yo y mundo. A las luces de una investigación moderna no existe el yo en forma aislada sino fundido a su habitat. Por eso, la actitud existencial de un campesino es negativa cuando se le enfrenta al agente del desarrollo. El agente en sí pasa a incorporarse a lo *otro*, eso que se da ante el *yo*, que si bien está íntimamente ligado a éste, sin embargo es visto como algo que no es el *yo* y que, por eso mismo, se da en términos de hostilidad.

De ahí entonces que la primera reacción del campesino sea de recelo en términos de "qué quiere este hombre de mí". La novedad propuesta por el agente desata en el campesino un mecanismo afectivo por la irrupción inhabitual del agente. A su vez, la afección especialmente en este caso, abre, como dice Sartre, un conocer y un

valorar en términos absolutos, según los cuales el rechazo es, en lo más profundo, total. Por este lado se entiende la negativa aymará, la que a través del "janiwa" se cierra a toda clase de comunicación.

Pero como esta situación no puede sostenerse ilimitadamente, el campesino recurre a su código natural, o sea a sus "costumbres". Este mismo término no encierra toda la dimensión real del problema. Recurrir a las "costumbres", o decir "son costumbres de nuestros antepasados" implica, ante todo, retomar un mundo habitual ante la presencia in-habitual del agente de desarrollo, a fin de recobrar el fundamento de su existir, el código cultural en suma. ¿Por qué? Pues porque el código cultural brinda la posibilidad de ser, el proyecto de su existir, su realización, que no tiene por qué terminar en la tecnología. Y esto se da en el sentido contrario de lo que el agente cree traer consigo. Si éste recomienda la instalación de un servicio o la confección de una cama, lo hará de acuerdo al código cultural occidental, en el que aquellos objetos están justificados por una racionalización de la necesidad, hasta el punto de considerarlos "naturales". El campesino pensará todo lo contrario. "Natural" para él será no tener servicio, ni cama, porque su código no los incluye.

También la siembra en determinada época del año y no en otra, los *samiris*, o el respeto de la *nayra* u ojo de la papa, están reglamentados por el código natural, o sea que sirven de jalones para normar y valorar el quehacer cotidiano para facilitar la existencia del campesino, su pro-pección hacia el futuro a fin de cumplir con su vida. Y es más, el código cultural brinda al campesi-

no un domicilio en el mundo, con proyectos habituales con los cuales el existir en sí se torna viable y no se deshace en angustias.

Y es más. Agreguemos a esto que también el agente del desarrollo siente su domicilio bajo el amparo de su institución y, detrás de eso en el mundo habitual de su ciudad, respaldado por la cultura occidental. En este sentido el campesino y el agente se equiparan, la problemática existencial los uniforma pero los separa el contenido del código cultural. Y no se puede mutar un código por otro.

Ahora bien, ¿en qué consiste la índole especial del código cultural del campesino? Sin entrar en detalles, ya que gran parte de dicha peculiaridad la exploré en publicaciones anteriores, cabe mencionar la comprobación de los puntos importantes que efectuara a raíz de las clases pasadas con los campesinos del altiplano en la Universidad Técnica de Oruro, sobre el pensamiento de éstos.

Mi propósito era constatar los datos recopilados en investigaciones anteriores y, asimismo, ver si aceptaban o no lo que yo creía que eran las líneas generales de su sentido de la vida. Durante las dos primeras clases fue sumamente difícil lograr con ellos una comunicación. Lo atribuí al orden conceptual en el cual yo me desplazaba, aun cuando solía acompañar con dibujos muy concretos mi exposición.

Recién en la tercera clase conseguí por parte de ellos una amplia participación. Mi exposición giró a grandes rasgos en torno a los siguientes conceptos.

1. Descripción de la vida cotidiana del campesino, en

especial haciendo notar el enfrentamiento con una naturaleza demasiado fuerte.

2. La concepción del hombre entre los campesinos, que pareciera consistir en hacer especial hincapié en el *chuyma* (o corazón) como centro de la personalidad, desde donde se promueven los juicios y las valoraciones.

3. La ausencia del sentido del cuerpo, ya que especialmente en quechua aquél es denominado *uk'u*, o sea cavidad interior.

4. La denominación antigua que, según Bertonio, tenía el *ayllu* (o comunidad), y que era *hatha*, término éste que significaba también "semilla de todas las cosas".

5. Las vinculaciones entre los términos *hila* (hermano), *hilarata* (término éste aportado por ellos y que significa "el que se destaca"), *hilakata* (jefe de ayllu) e *hilaña*, crecer.

6. La ausencia de un tiempo uniforme y eterno, ya que en quechua, según Ibarra Grasso, *huiñay* (eternidad) también significa crecimiento.

A raíz de estos ejemplos centrales, así como muchos otros vinculados con ellos, les demostré que la concepción del mundo de ellos tiene una especial preferencia por los acontecimientos más que por los objetos y, además, que todo lo conciben en términos seminales de crecimiento, ya que el hombre, las plantas y el ayllu, todo esto, se vinculan con conceptos que hacen referencia a dicha seminalidad. Finalmente, concreté esta forma de ver el mundo con la expresión *ucamau mundajja* (el mundo así es) que me expresara cierta vez un *yatiri* de Tihuanaco.

Los campesinos parecían confirmar mi exposición y,

en ciertos momentos, incluso intervenían a fin de redondear determinados puntos de la misma. Pude observar asimismo cierta sensación de plenitud en ellos cuando logré comunicarles estas ideas. De cualquier modo, el curso sirvió para confirmar en gran parte que el código cultural del campesino es, evidentemente, diferente al que esgrimimos como clase media ciudadana.

Para comprobar cómo este código funciona en el ambiente rural cabe mencionar lo recopilado en un trabajo de campo efectuado también en el mismo año. Se llevó a cabo en la localidad de Eucaliptus, distante unos ochenta kilómetros al norte de Oruro. A unos mil metros de dicho lugar existe una especie de meseta y sobre ella, ante unas construcciones, un *yatiri* de nombre Tata Mauricio, suele officiar un ritual.

Las construcciones consisten en un calvario situado cara al sur, con tres cruces y tres nichos, en uno de los cuales hay también una cruz. A unos pocos metros hacia el este, hay otra circular de un metro de alto hecha con ladrillos de adobe. Esta última es denominada Anchanchu, que, según Paredes, es una deidad siniestra que causa males, habita parajes desolados y se relaciona con el huracán, con los remolinos de viento y con los temblores de tierra. Suele estar figurado por un hombrecito anciano pero muy fuerte, que atrae a sus víctimas y les da muerte.

El ritual en sí se divide en dos partes. La primera, que dura hasta las doce del mediodía, se desarrolla ante el calvario y en ella se manipulan misterios que representan a los santos, al Señor, a la cruz, pero también bastones de mando y otros símbolos. La segunda parte se rea-

liza cerca del Anchanchu. En este caso el *yatiri* utiliza elementos negativos, como mesa negra, *chiuchis*, cigarrillos, huevos, etcétera.

Culmina el ritual con un sacrificio de un cordero al cual se le arranca el corazón todavía palpitante y, finalmente, se efectúa una comida ritual de la carne del mismo. Los huesos, como se suele hacer en estos sacrificios, son incinerados.

Pero lo curioso del caso es que este santuario apunta primordialmente a sacrificar los camiones nuevos. Éstos son colocados entre el calvario y el Anchanchu y en ellos se deposita también una masa o preparado ritual, así como el corazón obtenido durante el sacrificio.

Ahora bien, si seguimos a Freire podríamos pensar que la compra del camión y su utilización comercial corresponden ya a una visión causalista y aculturada. Sin embargo, lo cierto es que no obstante la aculturación, el camión es sacralizado mediante un ritual. Freire denominaría a este procedimiento como un simple "baño purificador". Pero su significado pareciera más hondo.

Pensemos, ante todo, que las construcciones en cuestión hacen referencia, por una parte, a un dios positivo denominado Gloria, en este caso dedicado a la Virgen y, por el otro, a un dios opuesto como lo es el Anchanchu. El esquema en sí corresponde al mismo que se utilizaba en la religión precolombina, en la cual, según pude averiguar, existían también dos divinidades opuestas, una el Pacha-yachachic y otra vinculada al Guanacauri. A su vez, entre ambas se colocaba el *kaypacha*, o mundo de aquí, con su acontecer, como lo simbolizaba el camión. Se trata de una concepción que varió en el conte-

nido pero no en el arquetipo y esto hace notar que la actitud mental, o apertura hacia el mundo, sigue siendo la misma.

Por este motivo, mucho más que un "baño purificador", como quiere ver Freire, se trata ante todo de una aculturación al revés. El ritual en sí me hace notar la absoluta supervivencia de un código cultural que no sólo contiene un pensamiento que se expresa en términos seminales, originados quizás en el mundo agrícola, sino que también extiende ese pensar a los utensilios que provienen de la cultura occidental, como lo es el camión. Se trata, en suma, de un sincretismo religioso y cultural, en todo caso efectuado a medias, ya que mantiene con toda firmeza el punto de vista del campesino. Como se ve, ambas experiencias, la de las clases como este trabajo del campo, señalan supervivencia de un ethos cultural. Y no sólo esto. Además, sirve para comprobar que el código cultural campesino no ofrece problemas para su desarrollo interno, como lo demuestra el caso de Eucaliptus; en cambio, sí puede ocasionar serios prejuicios para la supervivencia de los campesinos, planear un desarrollo que pretenda "mutar el ethos".

En suma, no cabe duda que el desarrollo trabaja sobre una contradicción que no logra resolver. El desarrollo, especialmente si apunta a recobrar a la persona, mucho más que al individuo, no puede planearse unilateralmente, desde el punto de vista occidental, sino que tiene que tomarse en cuenta el punto de vista del sujeto a desarrollar, en este caso, el campesino.

Por eso, previo a la acción del desarrollo, es preciso investigar no la acción a desplegarse, sino ante todo la

contradicción que esa acción genera en cuanto se toma en cuenta la índole propia de la cultura indígena. Porque es inútil que se planee una acción sutil como la que propone Freire, o más inquisitorial como la de DESAL (Santiago de Chile), porque uno y otro no hacen sino perpetuar la contradicción, sin resolverla, ya que obran mediante la supresión del sujeto a desarrollar. Por eso resulta muy poco científico Veckemanns cuando afirma lograr "la libertad del otro, solamente a través de sus valores científicos y tecnológicos", por ejemplo. Esto suena bien para nuestros ideales de clase media pero carece de sentido para un campesino. Una acción desarrollista no puede sino derivar en la generación de poblaciones marginadas, o en la retracción de comunidades indígenas que prefieren perpetuarse en su miseria antes que perder el sentido de su vida.

¿Cuáles han de ser entonces, las bases para un desarrollo real? Muy difícil y demasiado prematuro sería enunciar un plan completo. Pero, de cualquier forma, creo que es imprescindible tomar en cuenta ya determinados puntos.

Ante todo, el desarrollo en el altiplano no puede efectuarse sino sobre la base de que existen dos culturas, una campesina y otra ciudadana, y que es preciso tomar muy en cuenta el código cultural de aquélla.

Además, toda acción desarrollista debe planearse sobre la base de una seria crítica de la cultura occidental y marginada de la cual se parte. Porque, pensemos, ¿puede una sociedad competitiva como la nuestra, minada por un sin fin de problemas, servir de modelo para integrantes de la otra cultura? La sociedad brasileña por la

cual lucha Freire, y de la que hace una amarga descripción en uno de sus trabajos, quizá demasiado pobremente inspirado en Fromm, ¿no es acaso, como la nuestra, una sociedad totalmente amorfa desde el punto de vista occidental? Ante las dos posibilidades que se esgrimen como sociedades ideales para el mundo moderno occidental, la cristiana por un lado, y la socialista por el otro, ¿no será que un verdadero plan de desarrollo debería crear un nuevo modelo de sociedad que reabsorba las contradicciones en que se debate Sudamérica?

Pensemos sólo, primero, que aún no se han investigado determinados aspectos de la vida campesina, a fin de averiguar en qué dimensión nos puede servir como ejemplo inspirador para esta deficiente vida ciudadana que vivimos en América y, segundo, ¿será nuestro destino parecernos realmente a Occidente?

Para lograr este último punto es muy importante creer un poco menos en el desarrollo, a fin de no tomarlo como un deporte mesiánico y creer, en cambio, un poco más en el hombre que se escuda detrás del campesino. Pensemos sólo que la impermeabilidad demostrada siempre por el campesino en el altiplano es una simple manifestación de una hostilidad que la misma América ha demostrado siempre a nuestros planes de gobierno o de partido. El problema del campesino no es, en el fondo, un problema propio de él, sino nuestro, el de la burguesía americana acomplejada, estéril y desubicada.

III ONTOLOGÍA CULTURAL

TECNOLOGÍA Y CULTURA

Comenzaremos con la filosofía, porque pienso que nuestro problema americano no consiste en que nuestra realidad es indómita, sino antes bien en el hecho de que no tenemos formas de pensamiento para comprenderla.

Por eso hemos precedido nuestra exposición por una advertencia filosófica, y por consiguiente quiero aclarar en qué sentido tomaré la filosofía. Quizá no podría tomarse el término mucho más allá que como una forma especial del *pensar*, en tanto este pensar, desde el punto de vista etimológico, implica el concepto de *pesar*. 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 sí de esta manera pudiéramos de alguna manera advertir el sentido de lo que ocurre.

Si quiero construir una máquina para mejorar la bomba de agua, naturalmente me coloco en el plano del tecnólogo y, por consiguiente, requiero una ciencia y delan-

te un objeto que debo construir. Pero en el campo filosófico se trata de hacer la reflexión sobre el contenido de conciencia, y meditar sobre cuál es el sentido que tiene la acción de hacer una máquina.

Claro que esto tiene sus consecuencias. No puedo pensar, en el sentido de pesar lo que acontece, si no concibo, desde el punto de vista filosófico, una fusión entre sujeto y mundo. No puedo ir más allá de mi vivencia.

El hecho de hacer una máquina no se explica sólo por la utilidad que ella nos brinda. Esto sería un plano superficial. Se trata de reflexionar sobre este tema en un plano más profundo, en donde me sumerjo en un horizonte de mayor comprensión, por cuanto nos encontramos con nuestro propio existir en todos sus otros aspectos, en los que se esconde el motivo por el cual en última instancia hago la máquina. Se trata de recuperar de esta manera el horizonte quizá demasiado humano en el cual se desplaza la técnica.

Hacer una máquina no es entonces filosóficamente fundamental, sino que lo es el que, primero, estemos nosotros, y segundo, que querramos hacer una máquina. La máquina se convierte en un episodio de nosotros mismos. Puedo evitar esto último y residualizarlo, en el sentido de desecharlo, pero con eso nada resuelvo, porque lo cierto es que tengo que tolerarlo. La prueba está en que mi existencia puede incluso incidir en la máquina, por el simple hecho de no querer hacerla, y no habrá máquina.

A esto me conduce el pensar que me brinda la posibilidad de encontrar el grado de gravitación del hecho de

estar haciendo una máquina, pero claro está en mi más pura e irremediable subjetividad, pero donde sin embargo recuperó los grados de verdad de mi quehacer. Y sólo a partir de esa subjetividad, situada a su vez aquí en este lugar en el cual estoy condenado a existir, preguntaré por cultura y época.

Cultura y época es lo mismo que decir cultura y ciencia, o cultura y tecnología. En el plano de la generalidad o de la abstracción, la cultura, tomada como lo hacemos a nivel antropológico, implica siempre algo recesivo residual respecto a la tecnología. No se toleran ambos campos. Destacamos a la tecnología o la cultura, pero difícilmente implicamos una en otra. Tomamos generalmente cultura como entretenimiento. Pero eso hace al quehacer dentro de una cultura. América es pluricultural.

En general, cultura implica una ubicación, pertenece a una comunidad y presenta aspectos peculiares que hacen que distintas culturas se diferencien entre sí. En este sentido la tecnología, como es un producto de nuestra época, es algo general que trasciende las fronteras y que, al contrario de las culturas, es esencialmente dinámica.

Mencionaré a este efecto, y con el fin de encarrilar el tema, un episodio, que, si bien no es totalmente significativo, sin embargo encierra gráficamente el problema central de cultura y tecnología aquí en nuestra América.

En un libro mío, publicado en México hace algún tiempo, dedico todo un capítulo a un episodio que me había ocurrido cuando realizaba mi trabajo de campo en Bolivia. Le insistimos a un campesino aymará que compre

una bomba hidráulica, porque era evidente que la necesitaba. Tenía una pequeña majada de animales flacos y sucios que pastaban en una altiplanicie seca y árida. Le dijimos que había una oficina del Estado boliviano que le facilitaría el crédito necesario. Además, todos los integrantes de la comunidad podrían pagarla a plazos, de tal modo que no tendría mayores problemas económicos.

La proposición era alentadora y conveniente. Sin embargo, el campesino no nos contestaba. El hijo, que estaba más adaptado a la cultura occidental, se limitó a balbucear una respuesta, y lo cierto es que no querían comprar la bomba.

El caso indudablemente es aislado, pero hondamente significativo. Es probable que encontremos otros campesinos que no actuarían de esta manera. Sin embargo, hace muchos años que se insiste y los indígenas aymarás siguen en las mismas condiciones que antes. No hay manera de inculcarles una tecnología para facilitar su trabajo y mejorar sus condiciones.

Ahora bien, en vista de este episodio iniciemos una demostración por el absurdo. Partamos entonces de la tesis de que América no tolera una tecnología y que aquí naufragan todas las presuntas universalidades que solemos manejar. Y hagamos así porque entonces es probable que logremos profundizar el problema.

Ante todo, lo que se cree que hay que decir sobre el tema, suele darse en un plano excesivamente consciente. Desde la época del Descubrimiento, hasta la fecha los procedimientos que se basaban en lo que lúcida y

conscientemente se debía decir y hacer no tuvo resultados. El obstáculo parece radicar en la peculiaridad de nuestra América. Es claro que algo debe ocurrir cuando España no logra españolizar totalmente a América, ni la Iglesia pudo cristianizarla, ni la burguesía europea y norteamericana pudo convertirla totalmente en un mercado de consumo, ni las doctrinas revolucionarias, marxistas o fascistas pudieron encontrar campo propicio, y por consiguiente tampoco la tecnología, por más bien intencionada que sea, podrá imponerse totalmente, sino con violencia, y no con la euforia de la coincidencia.

Supongamos también que quien diga lo contrario, lo hará porque no conoce a América y porque la ve como una tierra de nadie donde todo lo podemos introducir, desde planes de educación hasta programas marxistas, desde máquinas hasta la vestimenta patentada en el extranjero.

A esto podemos agregar una tesis social y es que creemos que podemos hacer cualquier cosa en América, porque pertenecemos a una clase media, muy pequeña aunque muy heroica, formada a la occidental, y que se refugia en las plantas urbanas para defender su tesis. Occidente nos provee para ello de un material ponderado y consciente, desde la lógica matemática hasta los programas de desarrollo.

Por esta vía del absurdo incluso podemos utilizar la jerga de los fiscalistas, y pensar que existe una intersubjetividad popular que se contradice con la nuestra. Esto va a la segregación muy clara entre las clases medias y las populares. Y pensemos lo que esto signifi-

ca. Si lo que afirmara Popper sobre la intersubjetividad como condición de la ciencia fuera cierto, podríamos sospechar incluso un nuevo ordenamiento de la ciencia.

Ciencia, según Ernest Nagel, no es más que "una empresa humana compleja que, por medio de métodos fidedignos, se aplica a la obtención de cuerpos de conocimientos formulados", pero nada más. Y un ámbito cultural difiere de otro porque el código que usa puede ser diferente y cada código puede dar una distinta ciencia.

Y para continuar con esta demostración por el absurdo deberíamos adoptar como principio metodológico el concepto de cultura. América se resiste por motivos culturales a cualquier presión de otras culturas porque tiene implícita una cultura propia. Por este lado el absurdo se nos agrava.

Es que una tecnología no puede darse sino como apéndice de una cultura. Si consideramos la técnica para fabricar un arco y una flecha, hacemos una abstracción porque la sacamos de la cultura que los fabrica. No cualquier cultura fabricaba arcos y flechas porque para hacerlo necesitaba determinadas pautas culturales que la llevaban a fabricarlos, de tal modo que si las pautas eran diferentes hacían un bumerang o un hacha de piedra.

La tecnología está entonces condicionada por el horizonte cultural en donde se produce. Uno necesita una máquina para una determinada finalidad que se relaciona con el lugar, el tiempo y las necesidades de una determinada comunidad. Eso es lo natural. Es difícil concebir una tecnología que crea máquinas universalmente, al margen de una utilidad contingente y manifiesta.

De modo que a la defensa de la tecnología habría que restarle el margen de universalidad un poco mítica con que la utilizamos.

Y hay más. La creación del utensilio tampoco es exclusivamente contingente y episódica, sino que es la consecuencia de una necesidad profunda que se instaura por un proceso de gestación cultural. En este sentido la gestación de una máquina y la de una obra de arte participan ambas de las mismas características.

Habíamos supuesto que la tecnología está vinculada a un lugar determinado. No podemos separar del lugar y del tiempo exacto a la tecnología. Diríamos que no hay tecnología sin ecología cultural perfectamente determinada, porque no haríamos un puente donde las condiciones ni las necesidades estén dadas.

Pero si esto ocurre con la tecnología, ¿se podrá decir lo mismo con la ciencia? Pues si la tecnología es un apéndice de la cultura, lo es también la ciencia. Cuando Popper afirma que la verificabilidad de una proposición sólo se puede encontrar en el campo de la intersubjetividad, estamos en lo mismo. La verificabilidad de un fenómeno cultural, entonces la ciencia, igual que la técnica, también dependen de la cultura.

En general, todo lo vinculado con la episteme es considerado desde el ángulo filosófico como algo que hace al hombre en su totalidad, pero no es sino algo secundario frente a esa totalidad del hombre, y a su vez, la totalidad la logra el hombre sólo con su cultura, aunque se trate de un bosquimano.

Claro está que si juzgamos a la ciencia por el uso de la lógica matemática eso no hace sino al uso de la cien-

cia, pero no a la índole de ésta. La prueba está en que no es lo mismo cuando se hace el experimento. Éste se efectúa en un aquí y un ahora, en donde, querramos o no, inciden pautas locales, las necesidades del grupo y ante todo la intervención del hombre, en suma, un ente cultural.

Lo mismo ocurre con los grandes descubrimientos científicos. Cuando Blumenberg trata de definir qué pasa con Copérnico, hace notar cómo influyeron en él no las ideas científicas de la época, sino el humanismo, y además prueba que su concepción científica estaba íntimamente vinculada con la escolástica. Basa su afirmación en que en 1320 aparece un comentario sobre la *inhaerens virtus* de los sacramentos, según el cual éstos "no requieren para su eficacia el contacto inmediato con la divinidad" y que por eso aparece la noción física de los astros como cuerpos que se mueven "como de por sí mismos".

El mismo humanismo no aparece como una manifestación de la universalidad del hombre, sino más bien como un estilo de pensar que estaba perfectamente condicionado en Europa por el pensamiento anterior. Si así fuera habría una razón ecológica por la cual Copérnico había descubierto sus leyes. No sería entonces muy paradójico pensar que la ciencia se halla también, igual que la tecnología, condicionada por una cierta ecología cultural. Esta es una idea común para el historiador de la cultura y también para el filósofo de la historia.

Por vía del absurdo hemos llegado al punto en que tenemos que afirmar que la cultura es prioritaria, y que ella engendra su tecnología. Y que esta tecnología que

usufructuamos no es nuestra. Son objetos más que técnica lo que importamos. Pero, ¿qué pasa con nuestra cultura? Si nuestra tecnología responde a una ecología ajena a nosotros, lo mismo pasa con nuestra cultura. No tenemos una cultura nacional. Nuestra cultura es incoherente porque carece de integración. No hay continuidad en el tiempo de su evolución. Se encuentra como sectorizada a nivel popular con características que no se prolongan en un ámbito superior. Arriba se hacen cosas que nada tienen que ver con lo que se espera abajo. Quizá de ahí se expliquen los conflictos políticos, el estado de convulsión de nuestra República que no vacila en seguir importando soluciones de afuera porque cree que somos una parte de una así llamada cultura universal. Pero aún así cabe pensar que el problema argentino es de nuestro suelo y no creo que las soluciones vengan totalmente de afuera. Por la misma razón que no puede venir de afuera todo lo referente a la tecnología. Con ambas importaciones fomentamos la segregación y la incoherencia social y, por consiguiente, la falta de base sólida del país. La ausencia de una cultura manifiesta y de una tecnología constituyen la paradoja del país.

He aquí nuestra misión de escritores. Desde un punto de vista cultural ser un escritor no es diferente a ser un hombre de ciencia. Podemos considerar que son dos actitudes que comprenden dos polos de un mismo eje. Ambos giran en torno a una totalidad, en el plano de la creación. Pero si el escritor lo hace con un código amplio, el hombre de ciencia lo hace con un código restringido. Ambos giran en torno a la necesidad del grupo,

quizá más amplia en la del escritor, pero la de la ciencia equiparable a aquél. Depende de un tipo de necesidad que responde cada uno de ellos.

Y va el último punto. Una cultura no es una totalidad rígida, sino que comprende además una estrategia para vivir. Una producción literaria, un ritual mágico, o una máquina son formas de estrategia para habitar mejor el mundo. Por eso detrás de la ciencia, querramos o no, hay política. Pero en el sentido de una política como una estrategia general para la vida.

Como ven, quisimos hacer una demostración por el absurdo, para probar que todo lo referente a la ciencia es real, y nos hemos encontrado sin embargo con verdades gruesas. Realmente se diría que Brouwer tenía razón. Me refiero a cuando según dice Blanché, advertía que de la doble negación y del absurdo no se puede demostrar ni la afirmación, ni la contradicción, porque "entre lo que se ha demostrado falso y lo que se ha comprobado verdadero, hay un lugar para lo que no está ni verificado ni reconocido absurdo". Claro que si le hubiéramos hecho caso a Brouwer entonces habríamos llegado a la afirmación pero de lo que no queremos afirmar. Si lo hubiéramos hecho habríamos perdido la totalidad del pensamiento, por cuanto, en nuestro caso, al tratarse de América era importante lo que en ella se niega, aunque se trate del campesino boliviano que no acepta la bomba hidráulica. No nos olvidemos que el problema de América es el problema de lo que existe en ella y no el de la lógica. Por eso era importante invocar la filosofía a la antigua, porque, dada su imperfección lógica, nos per-

mitía afirmar lo que teníamos que afirmar, y decir esto a partir de un pensamiento totalizador, que tolere la contradicción.

Se trata de buscar el peso del existir en América y eso sólo se logra totalizando. Y para hacer esto es necesario incluir quizá el tercero que Aristóteles había excluido, aceptar contradicciones, tomar a éstas como un simple episodio lógico pero no existencial. Va en esto nuestra profesión, si se quiere llamarla así, de escritores.

Se escribe en término de las contradicciones, pero se hace lógica para evitarlas. El escritor acepta el caos, el lógico lo excluye. Por eso el escritor está más cerca de la realidad. Registra a ésta en una dimensión mayor, desde el ángulo del peso, y no le importa si este peso es definitivo o transitorio. Y esto ocurre así porque el escritor escribe para encontrar una estrategia para vivir en el fondo de su comunidad, el lógico y el tecnólogo componen sus fórmulas sin tomar en cuenta ninguna estrategia. El escritor representa siempre su cultura, el lógico y el tecnólogo, tal como los entendemos hoy, son el producto de una cultura occidental.

Por eso el escritor, en tanto implica una totalización puede abarcar la "babidad" de que habla Carnap. Mejor dicho como escritor, uno podría advertirle a Carnap cómo él escabulle el misterio de tener que analizar la posibilidad de que pudiera pensarse en la "babidad" que él toma con sorna. Y es más, el escritor probablemente encontraría con facilidad que la estrategia para existir que explora Carnap es más pequeña que la estrategia para vivir que se propone explorar el escritor, aun cuando es

más nebulosa desde el ángulo lógico, pero más totalizante. Por eso no le choca al escritor lo metafísico. Esto, lo metafísico, es lo mismo que aquello de lo cual Brouwer huía, o sea "lo que no está ni verificado, ni reconocido como absurdo", pero que pudiera ser condicionante para encontrar en momentos dados, no la verdad o la falsedad rotunda que no le hace al hecho de vivir, sino el verdadero peso del vivir que nunca es totalmente falso ni totalmente verdadero en sí mismo, sino que es totalmente verdadero en la cultura propia. Es lo que hace a la cultura. Por eso no es "científico" el trato de ella, porque no es definible, ni se puede inferir falsedad o verdad. El *Martín Fierro* está escrito entre la falsedad y la verdad, y da lo que un sistema lógico no puede dar, que es una estrategia para vivir o, mejor, la imposibilidad denunciada por el pueblo de que no lo dejan vivir. Esto, claro está, es nebuloso pero pertenece a otro orden de otra falsedad y otra verdad. Es el orden nebuloso de un vivir también nebuloso, que sin embargo hay que aclarar, seguramente a las luces de otra lógica. Pero, ¿quién lo hace? Por ahora eso está en manos de los políticos.

Ahora bien, si la tecnología es un apéndice de la cultura, ¿habrá que preguntar al escritor sobre cómo hay que encarar la tecnología? Y vaya otra pregunta. El pensamiento que condiciona a la tecnología es demasiado tímido comparado con todos los mecanismos del pensar humano, por ejemplo, los que entran a funcionar en un creador, o simplemente en un campesino aymará cuando hace sus rituales mágicos o explica su mundo.

Realmente, como se sabe poco al respecto, una forma de recuperar un pensamiento totalizador habrá de ser imponiendo un método que en homenaje a Carnap le llamaría método "báblico". Consiste en negar, y negar toda clase de afirmaciones, al único efecto de recuperar el vivir mismo, pero el nuestro, en América. Pero para lograr esto debemos superar un prejuicio. Se trata de ese afán de lógica y de ciencia instaurado ya por Platón cuando hizo referencia a la diferencia entre "doxa" y "noesis".

El paso de la opinión a la inteligencia se debía, como dice Sócrates, a que aquélla no se puede definir con exactitud y que es ciega, lo cual no ocurre con la última. Es lo que siempre se viene repitiendo en el pensamiento occidental. Pero eso se dice aquí, en las universidades americanas. En Europa, "doxa" y "noesis" están más cerca. Tienen una continuidad cultural. Y el problema nuestro es que vivimos de la noesis occidental y no sabemos nada de nuestra doxa, porque la segregamos. Pero resulta que el vivir es doxa, o sea opinión, y lo es la cultura. ¿Se ha encontrado, acaso, la lógica local de nuestra "doxa"? Pensemos sólo que si la encontráramos sabríamos al fin lo necesario para vivir y no crearíamos superestructuras pedagógicas mediante las cuales pretendemos "orientar" nuestra vida americana con tecnologías importadas, ideas políticas también ajenas, o ciencias rigidamente trasladadas. Y pienso más. ¿El verdadero destino de la ciencia futura no consistirá quizá en recobrar la lógica de la "doxa"? El estructuralismo nos conduce a eso en cierta manera.

Ahora bien, como el problema de América es el pro-

blema de la opinión, en tanto en ella simbolizamos lo que realmente necesitamos cotidianamente, cabe usar un método de la negación. En el fondo no es una herejía matemática, sino que se trata sólo de cobijar bajo el "valor continuo de verdad" o, mejor, la probabilidad que implica el 0 de falsedad, como diría Brouwer. Tratemos de encontrar entonces el peso o consistencia en la ceguera de la doxa, porque sólo ahí está la secreta índole de nuestra cultura.

Y esto es necesario porque en el caso de América tenemos que reconocer, para quien ha andado por ella y quien realmente y no teóricamente ha querido desarrollarla, que las soluciones que ella requiere aún no son vistas, porque la consistencia de América, su verdadero peso, es aún inconsciente, pero tomando esta palabra en el sentido de Lévi-Strauss, sencillamente como no pensada aún.

Por otra parte, la solución de un problema cultural como el nuestro es tan difícil que no podemos encontrar continuidades conscientes para analizar el problema y digitar las partes que nos convienen. No se puede planificar la creación artística porque la técnica que se usa no implica la totalidad del problema. Por eso es importante que en vez de partir de la afirmación de la tecnología partamos de la negación.

Entonces, el problema de la tecnología no es el problema de cómo la podemos afirmar, sino de cómo podemos negarla. Porque, ¿qué pasa si negamos la tecnología? Evidentemente perdemos, en primer término, un entretenimiento consciente del cual todo el mundo parti-

cipa, y que hemos hecho nuestro, para poder jugar además un papel consciente.

Pero hay otra cosa en esta negación de la tecnología, y es que su negación implica además evitar todo lo referente a la manera como se presenta. ¿Es que podemos aceptar sin más los postulados de una tecnología que no es la nuestra? Este aspecto de la negación nos lleva a la índole misma de la tecnología y es la función real de la misma. Eso será porque las pautas de su cultura la aceptan. Hay en la tecnología una funcionalidad que es lo que hace que haya tecnología. Pero neguemos incluso esta funcionalidad y encontraremos el otro elemento, o sea una necesidad para satisfacer. Esto reduce considerablemente el sentido de la tecnología, lo cual es saludable porque me indica que nos tiene que obseder el uso de la misma.

Pero, qué hacer cuando las Naciones Unidas en un informe del 27 de junio de 1972 dice "la humanidad comparte un destino común sobre un planeta de reducidas dimensiones". Cuando nos enteramos de un ideal de tamañas proporciones es natural que no nos detengamos en el episodio del campesino boliviano que acabo de mencionar. Pero tenemos que discutir sobre qué pasa con la cultura nacional y no la mundial, simplemente porque no es posible que se invoque el tema del globo terráqueo para que yo tenga que tolerar una tecnología que no sea funcional.

Reiteremos entonces el problema original de donde partimos. Estamos ante el hecho de que el campesino aymará no va aceptar la bomba hidráulica, que ésta no

se vende, y que el campesino seguirá con sus ovejas flacas. Estamos nuevamente ante la desnudez del problema.

Ahora bien, pero por qué ocurre esto. Evidentemente la operatividad de la tecnología se ve coartada por un hecho cultural. Y es lo que llamamos el aspecto residual de la cultura, por la cual el campesino no acepta la bomba hidráulica y por lo tanto se margina.

Pero, ¿realmente se margina? Marginarse supone salirse del hecho de concretar sus costumbres, su creencia, su cultura. En realidad lo vemos nosotros marginado, pero esto no ocurre con el campesino. Él se mantiene en lo suyo, dentro de su cultura. Intentar lo contrario y pretender, por ejemplo, que hay que concientizarlo, sería caer en otro mito, el que había levantado Pablo Freire.

Con esto caemos de nuevo en el defecto mayor de cualquier tipo de discusión sobre el tema. *No podemos digitar* conscientemente el problema. Seguramente, habría que recurrir también a la realidad, como a algo imprevisible y esperar qué pasa con ella. Pero esperar qué, si precisamente podría ser lo contrario; ellos, los campesinos aymarás, esperan de nosotros otra cosa. Esperan su salida al mundo *con sus propios medios*, y no que nosotros los saquemos de su mundo.

Como vemos habría que evitar en la discusión sobre el tema de la Cultura y la Tecnología el exceso de conciencia. Quizá no sea totalmente consciente la solución del problema, quizá sea lo imprevisible del hombre lo que solucione la cosa. Y esto va a la cultura en general. No podemos negarla porque si lo hiciéramos no tendríamos

al hombre. ¿O es que habría que negar a éste también?

Pero, ¿qué pasaría si lo negamos? Pues se negaría lo humano exteriormente pero quedaría lo esencial. Los marxistas dirían que quedaría su necesidad de comer, yo prefiero decir su posibilidad de habitar, de tornar habitable al mundo, de domiciliarse.

Por este lado terminamos en que ese requerimiento de habitar es prioritario y que negando éste nos quedaríamos con nada, algo así como el fin de la humanidad.

La cultura es entonces prioritaria a la tecnología y no existiría ésta sin cultura, lo cual ya nos lleva a otro punto. Si todo lo referente a la tecnología viene fundido a una cultura, surgiría otra sospecha. Si se discute sobre tecnología sin subordinarla a la cultura, se podría pensar en una forma de imperialismo, porque la tecnología tal como la aceptaríamos pertenece a otra cultura y no a la nuestra. Podría ser cultura rusa o cultura europea liminal, como lo es la norteamericana.

Hace poco Heidegger dijo lo siguiente sobre la tecnología. Hace una distinción entre un pensar de cálculo y un pensar de meditación. Destaca la importancia de la así llamada era atómica. El mundo entero se ha convertido en un gran estanque en el cual en cualquier momento y en cualquier lugar se puede liberar la energía, y depende del hombre que ello se haga a favor o en contra de él. Pero dice estas frases que son significativas. Todo lo referente a la tecnología montada en la era atómica implica objetos. La cuestión ha de estar en incorporar esos objetos a la vida cotidiana, pero de una manera tal

de dejarlos simultáneamente afuera de ella. Sólo así en ese estado habremos de advertir el verdadero misterio que trae consigo la tecnología. Se trata de recuperar el sentido del milagro de la ciencia y de los objetos nuevos, pero como un misterio que aún se nos permanece oculto, como que están ocultas en estos momentos las nuevas bases sobre las cuales se asentará el hombre del futuro.

Pero claro está que esto sólo lo lograremos en tanto sustituimos el pensar de cálculo por el pensar de meditación. Dice él que el peligro de la tercera guerra mundial a base de liberación de energía atómica no es tan grave como el hecho de que el hombre se quede sólo con su pensar de cálculo y pierda su pensar de meditación, y ya no logre ver el verdadero misterio inherente a la técnica y, por consiguiente, ya no le interese buscar el nuevo suelo sobre el cual tendrá que montar su existencia. Y aquí viene lo más importante. Qué es este pensar de meditación o el simple meditar, pues sin más que un pensar recordando, un pensar de esto que somos aquí y ahora, en este pedazo de la patria y en este momento del mundo. Son sus palabras textuales. Un pensar así cuesta, porque exige ejercicio y artesanía, y además sería un pensar que no sirve para la praxis pero que pudiera esbozar la posibilidad de la nueva base que nos sustente. Hasta aquí Heidegger.

Ahora bien, no nos cabe el placer de pensar con esta melancolía propia de un pensador veterano. Así piensan los que han creado la tecnología como ente autónomo y abstracto. En cierto modo aquí en América tendríamos

que postergar esta melancolía y revisar qué pasa con nuestra cultura nacional. Se trata de descubrir nuestra propia ecología cultural, pero no como un trabajo de simple investigación socio-estadística, porque esto siempre trae detrás alguna trasculturación nefasta para nuestra cultura, sino que es necesario recuperar nuestra moralidad dormida para saber hacer frente en qué aspectos una tecnología montada en el hemisferio norte no suprimiría culturalmente al hombre argentino. Y esto sólo lo puede hacer una cultura nacional.

Lo que dijo Heidegger lo leí hace poco. Hace un año yo había hecho una toma de campo fonomagnética de un criollo jujeño. Me dijo lo mismo. No se oponía al desarrollo ni a la tecnología, pero exigía la restauración y el reconocimiento de un otro orden del existir, el mismo que utiliza Heidegger cuando emplea la palabra meditación y la califica como hertzhaft, o sea de corazón, término éste que, al fin de cuentas, también se dice en quechua. El pensar va vinculado al tema de lo emocional. ¿Y mencionar estos temas es incurrir desde el ángulo del pensar de cálculo en una actitud realmente residual e involuntaria? Ustedes dirán.

En este estilo de pensar de meditación no puedo más que mencionar cosas inútiles, como diría Heidegger. Pienso entonces que una cultura tiene en su esencia su razón de ser en algo que es muy profundo, y que consiste en una estrategia para vivir, que un pueblo esgrime con los signos de su cultura. Cultura es una política para vivir. Todo lo que se da en torno a la cultura, como ser la costumbre, el ritual mágico, la producción literaria, in-

cluso la tecnología o la ciencia tienen que responder a esa estrategia para vivir aquí y ahora. Ahí no valen las universalidades. Es el mundo de lo particular. No cumplir con esta estrategia para vivir de nuestro pueblo es fomentar nuestra incoherencia nacional y, por consiguiente impedir formas de vida entre nosotros. Por ese lado, tan lejos de todo neopositivismo lógico, es probable que el campesino boliviano, o el santiagueño acepten la bomba hidráulica. Pero para lograr esto conviene advertir, como dije al principio, que el problema no radica en nuestra realidad, sino que radica en nuestros esquemas de pensamiento. Creo sinceramente que somos nosotros los que tenemos que modificarnos, porque sólo así la realidad americana encontrará su justo cauce.

En resumen. No tiene sentido esgrimir la tecnología como utopía. Ella no es algo autónomo, sino que depende de la cultura que la genera. Ahora bien, si *cultura* es estrategia para vivir en un lugar y en un tiempo entonces también es *política*.

Pero una política en este sentido, en un continente como el nuestro no puede ser política digitada, tecnificada como son las fórmulas a las que estamos acostumbrados. Ha de ser política en su sentido profundo como algo que consiste en despertar un ethos. Y hacer esto es un milagro. No se logra con las buenas razones de una burguesía pensante. En América es cuestión quizá de caudillos. No sé si después de eso vendrá la tecnología. Creo que sí, pero será funcional al fin.

CULTURA Y LENGUA

Creo que en América se plantea con la lingüística un problema que se da en toda especialidad. Se diría que una especialidad no dice todo lo que necesitamos saber en América. Falta algo más en el discurso científico. Toda ciencia está constituida con un criterio de objetividad y coherencia que no mella su estructura, pero, la cuestión en América se refiere a la realidad misma, para la cual aún no está dada la ciencia. Si nos atenemos estrictamente a la lingüística conoceríamos todo lo referente a la estructura del aymará, pero todo lo que hace a su destino como idioma aborígen lo adivinaríamos en el nivel de lo que se cree comúnmente en círculos burgueses y diagnosticaríamos quizá su desaparición paulatina. La simple lingüística no puede pronosticar una desaparición. Debemos acudir además a un criterio sociológico, histórico o antropológico para saber qué ocurre. Pero tampoco éstos nos sirven. Por eso, sería conveniente acudir a otro criterio quizá extracientífico como el de la política. Se trata de gobernar mejor nuestra polis, y con ese criterio no hacer un pronóstico sobre la extinción del aymará sino pensar lo aymará por dentro y llegar a la conclusión de que quizá esa extinción no ocurra.

Si decimos política decimos liberación. Y liberación de todo lo americano. Por eso hay que hacer preceder a la especialidad por una reflexión que sea filosófica para que lo político tenga consistencia. Es posible que un criterio filosófico que preceda a la consideración lingüística no vea en el futuro la extinción despiadada de grupos étnicos sino quizá su constitución como miembros de una comunidad organizada.

Pensemos sólo que podemos aplicar a nosotros el mismo criterio que nosotros aplicamos a los aymarás. Tal como están los factores de poder en el mundo actual no sabemos si a nosotros los latinoamericanos o a los hispanohablantes nos pasará con el tiempo lo que se cree que pasará con los aymarás.

Por eso el problema es nuestro como latinoamericanos en la misma medida en que lo es de los aymarás hablantes. Se trata de hacer preceder una consideración científica por una consideración política, y ésta vertebrada filosóficamente. ¿Por qué? Pues porque el punto de vista filosófico forzosamente tiene que entroncar con esta voluntad de gobernar nuestra propia polis, de salvarla a los efectos de que nuestra comunidad sobreviva en el futuro.

Pero toda visión política carece de sentido si no tenemos conciencia de una praxis concretamente delimitada. Y a su vez esta praxis debe surgir de una profundización del hecho del lenguaje.

Por eso antes de hacer un trabajo lingüístico, a nivel científico, tendría que hacerse una ontología del lenguaje, es decir una reflexión filosófica sobre el lenguaje mismo.

Se trata de ver a través del lenguaje qué pasa con el hombre que lo habla. Ahí el problema trasciende lo científico y abarca una totalidad. Toda actitud científica supone un pensamiento de nosotros como sujeto frente a una ciencia sacada de un objeto que está enfrente y en el caso lingüístico hay que recuperar la totalidad existencial de ese objeto.

Por otra parte no sabemos si hemos logrado o no el sujeto científico que pueda elaborar realmente la ciencia de un objeto. Ciencia es la delimitación del objeto, su descripción y el descubrimiento de sus leyes. Luego viene una praxis de esa ciencia. La ciencia no es un elemento independiente de la praxis del existir mismo. Es que las cosas se complican. No sabemos qué hacer con la ciencia lingüística, porque como praxis de nuestro existir nos lleva a un estado crítico de nuestra constitución de sujetos científicos. Es importante entonces tomar en cuenta nuestra duda sobre nosotros mismos como sujetos científicos, someter todo a una reflexión y hacer esto aquí en América a los efectos de sacar toda la eficiencia del conocimiento científico propiamente dicho.

Hagamos una reflexión que hiciera en algunos de mis trabajos. La ciencia no es un descubrimiento de la humanidad, es una creación de Occidente y en tanto es local exige su estructuración. La ciencia como determinación de objetos como descubrimiento de leyes del universo, es un hallazgo de Occidente dentro de un proyecto político del propio Occidente. Pero como todo hallazgo, que por supuesto tiene toda la eficiencia del caso, se realiza sobre una parte del universo, el de los objetos, el

universo óntico, no el otro que no es óntico, o el que no logra ser determinado. La ciencia es un quehacer como diría Hartmann del patio de los objetos, y lo que no logra ser convertido en objeto no puede ser objeto de ciencia. No por nada deja para el transinteligible lo no determinable.

Ciencia es exploración del ente pero sobre la negación del ente. No es ente todo lo que se da en el universo. Lo esencial del mundo es su dualidad dialéctica entre ser y no ser. Esto empequeñece a la ciencia y agranda la necesidad de que la lingüística debe ser sometida a una reflexión filosófica.

Diría que la ciencia renguea por su totalidad. Es una totalidad lograda sobre la razón misma, pero no al margen de la razón. Hay ciencia de cosas delimitadas, pero no hay ciencia aún, de la totalidad. Por eso queda aún a la filosofía el descubrimiento de una racionalidad de la totalidad. ¿Y esto a qué conduce? Pues, si desde el ángulo de una ciencia como la lingüística podemos encontrar una delimitación del quehacer y, por consiguiente, el diagnóstico de que el aymará desaparece, desde el ángulo de una totalidad filosófica quizá encontremos lo contrario, o si no, al menos otra salida, que es la que buscamos.

¿Qué ocurre cuando alguien habla? Hay un estado de ánimo. Hay una posibilidad de ser que tiene que ser explicitada, y hay una articulación del sentido ya dada antes de hablar. Es a lo que hace referencia superficialmente Schaff cuando habla del aspecto social del lenguaje.

El habla se da en un clima existencial. Es lo que se llamó el co-encontrarse, el co-comprender y la articulación de sentido que se da siempre ya antes del decir mismo.

Esto lleva a otro aspecto. Lo que se dice es lo tético, lo factual, el acontecimiento. Por ejemplo, "la mesa es marrón". Es un algo dicho, hace al contenido del decir. Pero esto no es decisivo. Lo dicho se da factualmente en un horizonte de indeterminación. Lo factual dicho se da sobre la posibilidad de no ser así, de no coincidir, de no ser verdadero en el sentido aristotélico. Está dado en el enunciado, pero podría no darse en la situación objetiva. Porque podría ser que la mesa no fuera marrón, que fuera más bien amarilla. Lo factual responde en general a lo que el grupo está acostumbrado a decir, y no a lo que se da.

Pero veamos, qué se dice realmente aparte de "la mesa es marrón". He aquí el problema. Se dice más o se dice nada más que esta referencia o señalación de una mesa marrón.

Pero lo factual así entendido es el problema de un área. En realidad sólo en ciencia se acostumbra emitir proposiciones que realmente coinciden con una situación objetiva. Todas las especulaciones de Carnap apuntan a clarificar qué es lo que ocurre con el juicio científico. Pero por supuesto eso no tiene nada que ver con la lingüística misma, ni menos con una ontología del lenguaje, ya que ocupa sólo un aspecto del problema.

Cotidianamente se dice mucho más que el contenido de una proposición y que no hace a la realidad factual

sino al hablante mismo. ¿Qué más es eso, si además no coincide con la realidad? Aquí nos sirve lo que Heidegger expone sobre la habladuría. En el hablar cotidiano el habla se habla a sí mismo y por eso flota existencialmente en el aire. No tiene fondo de verdad. Decir la mesa es marrón no interesa totalmente. Pero por qué se dice. Será porque en el decir del habla se dice más que su contenido que hace a la existencia de los hablantes.

Va en esto una ampliación del concepto de verdad. Una verdad dijimos es la coincidencia de lo expuesto del contenido con la situación objetiva, en el sentido aristotélico. Pero éste es un episodio de la verdad en general que hace al ser mismo del existente. Verdad en realidad es el ser de este existente que trasciende la verdad menor de la coincidencia con la realidad. Si digo tengo hambre digo algo factual.

Si preguntamos qué pasa con la circunstancia del hambre en nuestra cultura eso está respondido por todas las doctrinas sociales. Pero en el caso del indígena está contestada de otra manera. El hambre en el caso de los mayas está resuelta mágicamente con el mito de los hombres de maíz. Ahí hay una respuesta que mal que nos pese la tenemos que tomar en cuenta. La entendemos sólo en tanto tomamos la totalidad de lo que realmente se quiere decir. ¿Esto es realmente disímil? El hambre que se resuelve entre los mayas y entre nosotros comiendo, en un orden simbólico tiene respuestas diferentes, sociales en un caso y míticas en el otro. Es ese algo más que hace al ser del hablante. El decir supone un discurso. Pero el existente vive sobre la indeterminación

de un universo que se le escapa, su discurso se anula con lo contrario, el antidiscurso. El antidiscurso de "la mesa es marrón" es la posibilidad de que no sea marrón. Esta contradicción supone mucho más de ella misma. Diríamos que existencialmente hablamos sobre una oposición entre lo dicho y lo no dicho y que hace a una dicotomía existencial. El antidiscurso niega lo dicho, mejor dicho es lo opuesto, que invalida la posibilidad de que lo dicho sea todo lo que haya que decir. Es el secreto de la habladuría. Por eso en el hablar constante, el habla termina hablándose a sí mismo y por eso asoma el sin fondo del habla, o sea asoma la necesidad de un fondo donde recién se manifiesta lo que se quiso decir.

La oposición discurso antidiscurso tiene sus grados. Hay un área decisional, en el sentido de adoptar una decisión, como ser cuando se dice "dame el pan". Supone una referencia de que hay un pan y que se apunta al cumplimiento de una acción. El otro extremo es aquél en que se da la habladuría misma, donde el decir no agota lo dicho. Es el caso del relato de mitos. Es corriente que se diga que un indígena cuenta un mito de acuerdo con variantes y que éstas, aun contradictorias, no molestan al relator. El mito mismo es relatado en total inmersión de totalidad, donde puede contradecirse lo dicho mismo. Es que el habla se habla a sí mismo, pero flota en una articulación de sentido que trasciende a lo que se está diciendo, como dentro de un marco de totalidad.

Pero veamos un punto importante: ¿qué es lo que se dice al fin de cuentas? Lo que realmente se dice en el

habla implica evidentemente la incitación a una respuesta que trasciende lo dicho mismo. Y esa respuesta está dada desde siempre. El hablante requiere una respuesta mayor que tiene que ser total pero que parte de lo ya dado. Esa totalidad ya está dada en el hablante mismo. Desde el punto de vista psicológico está en un reiterado "ya sé", en un campo sociológico está la referencia a lo pensado y acumulado por una comunidad, y en un campo filosófico delimita el ser del existente condicionado históricamente.

Desde el ángulo psicológico podríamos agregar el tema de la emocionalidad, pero en el sentido de lo energético, que tiene su delimitación en lo estereotipado y arquetípico. En este sentido el habla en sí misma apunta a una respuesta que es lo habitual o arquetípico.

Me llamó la atención en el trato con los brujos aymaras o yatiris el término *waliquiwa* con que suelen acompañar constantemente su quehacer. Ante el hecho fáctico de la echada de coca, ese "estar bien" se refiere a algo más profundo que hace referencia a una totalidad, un equivalente que se refiere al estar del ser del existente y no a la cosa, o sea a la coca. Lo que está bien apunta a un estado, a la costumbre, a lo establecido. Refiere al bien respaldado por la habitualidad y esto a un modo de estar en el mundo, como domicilio. *Waliquiwa* implica entonces decir que seguimos estando domiciliados en el mundo, en el domo o casa en la cual nos cobijamos, donde conseguimos el amparo.

Hay en el proceso del habla, entonces, un referente que diría está antes del acontecimiento. Se refiere hacia

atrás, hacia el trasfondo que condiciona el existente, eso mismo que "es costumbre" cuyo significado es el habitar en el mundo. Las cosas en este sentido integran un amplio campo mántico, ante el cual se pregunta, pero cuya respuesta está detrás del interrogador, en el puro estar, muy al margen de ser.

Es una forma peculiar de ser. Este ser está condicionado por todo aquello de cómo se viene estando. Esta es la variante filosófica cuando se analiza la existencia del aborígen americano.

Todas las especulaciones occidentales sobre el lenguaje como casa del ser resultan inoperantes en el campo americano. Porque se trata del ser recuperado desde el habitar concreto, y este habitar recobrado en lo estereotipado o arquetípico. Es como si se disolviese la determinación del decir en algo opuesto, pero que es una determinación en otro orden, el de la simple costumbre, o sea el horizonte simbólico que está ya desde siempre, y a través del cual yo puedo ser, y sin el cual no puede pretender mi universalidad. Es, en suma, ese lugar donde se da lo que se suele llamar cultura. La cultura encuadra el horizonte simbólico y éste es el fundamento del existir mismo.

Si hiciese lo contrario y tomara en lingüística la palabra como fundamento, no haría más que trabajar con un residuo de un proceso total. El lenguaje no es comprensible sino desde el habla, éste a su vez desde el encontrarse o ánimo, y la posibilidad de ser que se encuadra en el habla, y en el horizonte simbólico donde se

articula el sentido. En todo esto la palabra se incrusta como un simple síntoma, pero no más que esto.

A partir de aquí recién se comprende al indigena, y quizá a nosotros mismos en América. Es lo que en un trabajo mio titulado "El Pensamiento Indigena y Popular en América" me llevó a tomar en cuenta el pensamiento de Stern. No entendemos lo americano si no consideramos, junto con las saliencias de la personalidad, o sea la palabra, las correspondientes entrancias, o sea el estereotipo del horizonte simbólico del hablante.

Esto nos lleva a ampliar el concepto de conciencia, por ejemplo. Se trabaja, en general, con el concepto de conciencia científica, que se pone como sujeto frente al objeto. Pero el real funcionamiento de la conciencia implica también su apertura mítica. La conciencia mítica sería la conciencia en su totalidad, según lo cual la conciencia científica constituiría sólo un aspecto.

Si así fuera todo lo simbólico, y en especial el horizonte simbólico a que hice referencia, adquiriría una mayor importancia. El símbolo, como dice Sebag, respecto al mito, no sólo da que pensar sino que también da que ser, en cuanto provee de totalidad, si se quiere emocional, y también arquetípica, a la conciencia.

El símbolo se sitúa entre la reificación y la determinación emocional. Es un complejo en cierto modo cosificado, que participa de la cosa y de todo lo que no es cosa, llevando en sí una respuesta profunda que hace a la existencia del sujeto. Se da entre el comportamiento útil y el in-útil o emocional, o sea entre la amaneidad y la no amaneidad de Heidegger.

Tiene además una referencia a lo sagrado en el caso del indigena que, en el caso del hombre moderno sería lo que decimos en filosofía la referencia al ser del existente. Totaliza el habitar, constituye además, a modo de simple promesa, el domicilio, y da en un sentido tautegórico y no alegórico una plenitud existencial.

Quizás cabe destacar en la constitución del símbolo los operadores seminales. Serían éstos muy parecidos a los operadores totémicos de Lévi-Strauss. Los operadores seminales son cargas simbólicas que orientan la articulación del sentido del habla. No clasifican como los operadores totémicos sino que distribuyen el sentido. Mejor dicho cargan de sentido el quehacer en tanto responden a la pregunta abierta por el habla mismo. Dicen lo que el habla no logra concretar.

Como vemos una ontología del lenguaje nos lleva forzosamente a una pregunta totalizante del existir mismo. Por eso me pareció importante la averiguación del horizonte simbólico del indigena a través del habla para ver en dónde realmente están los resortes que fundamentan su cultura.

De todo lo dicho podemos sacar algunas conclusiones. Por ejemplo, advertimos las dificultades con que tropezamos en la alfabetización. Alfabetizar supone la fijación del habla a nivel visual. En cierto modo se reifica el discurso y por consiguiente implica el ingreso del indigena a una sociedad contractual, frente a la cual un aspecto de su pensar se concreta en cosa escrita. Y como esta cosa escrita es la valedera, junto con la alfabetización se da la fijación y la uniformización de sentido. En

suma se instala un logos convencional que nada tiene que ver con el logos no escrito que encierra el sentido del existir del indigena. Se niega entonces con la alfabetización la posibilidad del mecanismo del antidiscurso, porque se alfabetiza un aspecto del existir. Es posible que esto se remedie en tanto la alfabetización va acompañada de algo así como un poetizar a partir del alfabeto mismo. Lo poético, o sea la *poiesis*, o sea la creación, podría reactualizar el horizonte simbólico del indigena, y por consiguiente reintegrar la totalidad de su existir. Pero claro está que si hacemos así la alfabetización se hace con un signo contrario a los intereses de nuestra cultura de sectores medios, lo cual me parece inevitable.

Si no se hiciera así y se dejara la alfabetización pura y simple en primer plano, se destruiría el horizonte simbólico, o sea se suprimirían las raíces culturales del alfabetizado por lo cual éste perdería como existente su domicilio en el mundo. Sería interesante hacer una correlación estadística entre el alcoholismo y la alfabetización. ¿No estaremos incorporando a nuestra sociedad hombres que fueron disminuidos una vez desarraigados de su cultura? No quiero decir con esto que la alfabetización no debe ocurrir, sino que es importante encararla desde otro ángulo. Sólo así la alfabetización habrá de tomar nuevos rumbos. La inclusión de la *poiesis* o la movilización cultural o la revitalización del horizonte simbólico puede dar mucho más que una mecánica alfabetización.

Pensemos sólo que nuestra cultura occidental no está constituida tampoco por sujetos fríos que son alfabetos

ni que obren exclusivamente tomando la escritura como cosa. También nosotros tendemos sobre la escritura nuestro propio horizonte simbólico a través de nuestro propio antidiscurso, de tal modo que de muy poco vale en realidad un libro escrito, pero sí vale en mayor medida las respuestas implícitas que el libro desprende desde su seno. Diría que también nosotros tenemos implícita una serie de coordenadas invisibles que hacen realmente a la eficiencia existencial de la escritura.

LA CULTURA COMO ENTIDAD

El concepto de cultura comprende una totalidad. Todo es cultura en el sentido de que el individuo no termina con su piel, sino que se prolonga en sus costumbres, en sus instituciones, en sus utensilios. "Cultura es una entidad vital" dice Spranger con referencia a Frobenius. La cultura tiene para Spranger sentido biológico. Entendemos esto como que ella constituye una *complementación orgánica* para el individuo. La aparición del tenedor, no es sólo la de un utensilio, como diría algún adepto positivista de Gordon Childe, sino que además es la consecuencia de "un modo de ser" que se concreta como tenedor. En otra cultura, como la china, ese modo de ser se da como palillo. Entonces los palillos y el tenedor, además de ser utensilios son dos modos diferentes de ser.

A su vez, el modo de ser de una cultura no se comprende totalmente a nivel consciente. La totalidad de la cultura abarca un margen de irracionalidad del modo de ser, ya que es "porque sí", porque seguramente "mis padres fueron así" o, como dicen los campesinos de Bolivia, porque "es costumbre". Se trata de lo opuesto a ser, o sea de un "estar aquí" o como dice Canal Feljóo, "sólo

hay seres-estado". De modo que la cultura implica por una parte la búsqueda de *ser* y por la otra la resignación a *estar*.

Lo mismo dice Spranger, pero con otras palabras: "Toda cultura arraiga en el seno de la naturaleza y en el complejo vital condicionado por ella". Hace además una referencia directa al concepto de suelo como base de una cultura. Pero también Husserl señala el mismo aspecto, incluso para la ciencia, no sólo cuando enuncia su idea de un mundo vital o de la vida en el cual se dan las condiciones para una ciencia, sino también en el famoso lapsus que comete en dos obras suyas. Me refiero a cuando en sus "Investigaciones lógicas" identifica al yo con la unidad de la conciencia, y cuando posteriormente rectifica esto para retornar a la idea de un yo puro. En realidad distingue entre un yo y un mi psicológico. O sea entre un aspecto activo y definitorio de la psique y otro pasivo y receptivo. Es como si dijera, trasladando esto a nuestro problema de la cultura, que por una parte somos conscientes de lo que culturalmente ocurre y por la otra vivimos, a nivel de un *mi* pasivo, toda una serie de pautas a nivel pre-consciente.

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 aquí ocurre.

Entonces la consistencia de mi vida no radica sólo en la parte de mi entidad que emerge del suelo, y que se interna en lo "universal", sino necesariamente también en lo que está sumergido en el suelo. Uno es el *ser* de mi consistencia, y el otro el *estar* de ella. ¿Y cuál de los dos sería prioritario, el estar emergido o sumergido? Si afir-

mo que lo es el primero será porque fugo de la realidad, y si afirmo lo segundo será porque la tolero pasivamente. El problema cultural propiamente dicho consistirá en conciliar los dos aspectos, encontrar el símbolo que reúna los opuestos.

Es natural pensar que los objetos culturales no vienen de la nada. Spranger hace claramente la distinción entre el espíritu subjetivo, que considera como un "complejo de acciones y sentidos que se da en el juego de los sujetos capaces de vivir o de crear un sentido", y el *espíritu objetivo* que comprende "los elementos del medio ambiente (comportadores significativos)". Ambos a su vez constituyen "un complejo vital único sustentado en dos polos". De modo que para comprender una cultura es necesario el sujeto que ve el sentido como también el que lo crea.

El sujeto cultural que crea sentido excluye por supuesto al sujeto biográfico, lo toma como potencialidad. No es Hernández como periodista o como político, sino como un simple gestor del poema. Por este lado un análisis así de la cultura pierde la imponencia académica de la cultura argentina, para recobrar la movilidad de ésta en el tiempo, y por consiguiente el esbozo de su posibilidad hacia el futuro.

Con el término *gestar* se hace referencia a un proceso en movimiento y el gestor, de ese modo, sólo menciona la acción y no el sujeto o individuo. No interesa entonces el individuo llamado Hernández que escribe un libro llamado *Martín Fierro*. Ambos sólo hacen referencia a las circunstancias de un fenómeno cultural, y no a la índole especial de la cultura nacional. Ésta se da por encima

de autores y de libros, pudo concretarse en el *Martín Fierro*, o quizá no se dio nunca. Podría entonces ser puro proyecto, y darse alguna vez en el futuro.

Para entender esto, es preciso aceptar que el sentido de una obra no se agota con el autor, sino con el pueblo que la absorbe. Autor y obra son las dos dimensiones que más se analizan, pero el sentido que tiene una cultura se da en una tercera dimensión del fenómeno literario. El pueblo como tercera dimensión es el que agota el fenómeno cultural. Si en el caso del *Martín Fierro*, el gaucho compraba el libro en la pulpería junto con la yerba y el azúcar, es porque el poema tenía una significación especial. Ésta, por su parte, ha de ser diferente a la que el autor ha puesto en la obra. El autor quiso hacer una crítica a un ministro pero al pueblo poco o nada le interesaba esto. Seguramente veía en la obra otra cosa, de la cual poco se ha hablado.

Esta tercera dimensión le confiere al fenómeno cultural su exacto sentido. 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. Es lo que quiso decir Spranger con la mención del sujeto que vive el sentido. Y aquel no puede ser otro que el pueblo.

Al tomar en cuenta una tercera dimensión del concepto de cultura, y ampliarlo en un área mayor de comprensión entramos en ese límite donde cultura se roza con algunas ciencias. Y la economía sería una de ellas, quizá la de mayor preocupación en el estilo de pensar nuestro.

La separación entre economía y cultura se debe más

bien a un criterio metodológico que propiamente científico. Se dice que ambas funcionan de distinta manera de tal modo que la ciencia es susceptible de concretarse en leyes de tipo matemático, cosa que no ocurre con la cultura. Pero éste es un prejuicio del siglo pasado cuando se pensaba que no podía haber ciencia si no era de acuerdo con el modelo renacentista de la mecánica universal proveniente de la fisicomatemática.

Por otra parte, la cultura en la misma época era considerada como resultante de un éxtasis de los creadores, o de la actividad pedagógica de los educadores. Ya vimos que la cultura implica mucho más, de tal modo que no puede encerrarse en sus resultantes sino que debe ser tomada en cuenta a partir de sus raíces, en suma, los gestores populares de la misma. La manera de robar, o de sonarse las narices entra también en la cultura.

En esta dimensión lo cultural es básico y lo económico constituye entonces un aspecto de aquél. Y esta imbricación se comprende mejor cuando se toma en cuenta cuál es en suma la base misma de la cultura. Se dice que la economía surge de la indigencia, lo cual es cierto. Esta indigencia se debe a la escasez o ausencia de alimentos. Pero por debajo de la cultura yace también la indigencia, pero en un grado más amplio que lo económico. Que nosotros veamos como prioritario la indigencia de comer es simplemente resultante de nuestra cultura occidental, donde el no comer está condicionado por los hombres en gran medida.

Pero visto el fenómeno de la cultura a las luces de la fenomenología, se advierte que aquélla tiene razón de

ser porque cubre la indigencia original de carecer de signos para habitar en el mundo. El sentido profundo de la cultura está en que ésta puebla de signos y símbolos el mundo. Y que este poblamiento es para lograr un domicilio en el mundo a los efectos de no estar demasiado desnudo y desvalido en él.

Desde este punto de vista la indigencia de no comer constituye un episodio menor. Y diré por qué. En las culturas que no son occidentales no prima la obsesión de comer como más bien la posibilidad de brindar un instrumental mágico para modificar el rumbo de las fuerzas naturales y lograr de esta manera el alimento. Éste está condicionado por fuerzas que trascienden al hombre. Por eso en toda cultura siempre se da una estrategia mínima para lograr el alimento.

Por eso, que nosotros creamos que el hambre es prioritario sobre la cultura, no es más que una consecuencia de nuestra propia cultura occidental. Porque la prueba está que cuando esta prioridad se quiere transferir a otra cultura fracasamos. Es la razón por la cual el marxismo no puede tener sino una vigencia muy superficial en los pueblos de otras áreas culturales. Por eso tampoco hay en América un marxismo ortodoxo sino pequeñas gentes que creen estar en el secreto del hambre pero que no logran transmitirlo cuando la ocasión lo requiere.

La cultura entonces surge de una indigencia del existir mismo, en tanto requiere una forma de encontrar sentido en el existir. La indigencia de no comer constituye una indigencia menor, que en todo caso se encuadra dentro de la indigencia mayor de estar existiendo. No por darle prioridad a la alimentación habremos de resol-

ver los problemas del mundo. Pero si habremos de resolverlo, si tomamos en cuenta el condicionamiento cultural que implica el hecho de comer. A nivel etnológico se prueba que el problema no es el de comer, sino el de recobrar la dignidad del comer. Y este es el problema de nuestra área sudamericana.

La dignidad se enreda en la ética de una cultura. Y para conocer esa ética habrá que recuperar las pautas o, mejor, tomar conciencia de las pautas culturales de esa cultura. Y hacer esto siempre con el cuidado de que no se resquebraje la coherencia cultural en la cual se mantiene el necesitado. Si no se hace así se corre el riesgo paradójico de que se destruye una cultura, o sea se comete un etnocidio por el hecho de dar de comer.

Pero esto conduce además a otro problema. Si como en el caso argentino, el desarrollo tecnológico es relativamente alto, ¿en qué condiciones hay que dar de comer, sin lesionar la dignidad del necesitado?

Una fuente de trabajo es siempre una fuente de transculturación, y por lo tanto una forma sutil de destruir voluntades culturales de la masa que utilizará dicha fuente para su sobrevivencia. Es posible por este motivo que el futuro argentino se construya mediante una febril tecnificación pero montado sobre una población cuya voluntad ética está neutralizada por la necesidad imperiosa de alimentarse.

Es indudable entonces que el problema no es exclusivamente de la masa que se transcultura, sino de élite que esgrime en nombre de una nación la tecnificación y la creación de fuentes de trabajo. El problema consiste en saber con qué eticidad se está tecnificando. En este punto

se plantea el otro problema de la cultura nacional, o mejor de la cultura que condiciona ese mejoramiento tecnológico. Pero, ¿puede hablarse de cultura a nivel nacional o en el sentido de público y colectivo, cuando los mecanismos que están creando esa salida así llamada moderna no responde sino a simples criterios de utilidad, de rendimiento económico (y aquí si una economía divorciada de toda eticidad cultural) no sólo nacionales y privados sino también de intereses extraños a nuestro ámbito? ¿Se puede destruir la eticidad propia de un pueblo, para crear una sociedad sin ética?

Esto ya deriva en uno de los defectos mayores del estilo de pensar occidental al que estamos acostumbrados aquí en esta zona liminal de occidente que, al fin y al cabo, es Argentina. Esto va al problema de una cultura para colonias que importamos junto con las maquinarias.

Y llegamos al último problema de corte evidentemente político: ¿en manos de quiénes tendría que estar la tecnificación del país? Porque si la generación de la Organización Nacional convirtió al país en una empresa agropecuaria, ahora corremos el riesgo de convertirla en una empresa tecnológica.

Como vemos, el problema de la cultura nos conduce al problema político, pero con la ventaja de que podemos prever el estilo de política que no puede ser sino en la línea de lo "nuestro", así dicho entre comillas, que por lo tanto no conocemos totalmente aún. Estamos otra vez ante el problema de la cultura nacional.

Tomado el problema de la cultura desde el suelo hacia arriba, y no como se suele hacer, desde arriba hacia

el suelo, veamos cómo se entiende a las luces de una filosofía de la existencia al artista y al autor.

Ante todo no se puede hablar en este punto de artistas o de escritores. Hacer esto sería incurrir en lo que Guerrero califica como "chismografía pequeño-burguesa". Lo que se sabe de estética a nivel cotidiano, es un poco la estética como teoría de lo *bello*, que está absolutamente perimida. Es preferible ver la estética desde el ángulo operatorio, o sea de hacer la obra, en el sentido etimológico de "*operar*".

En estética operatoria se considera que el autor de la obra es simplemente un ente que se "entona", o sea que se pone a tono con cierto significado de la totalidad que lo inspira. Esto lo lleva a tratar la materia ya sea la sensible como en las artes plásticas, o las palabras como en el caso de la literatura. una vez instalado ese sentido a nivel sensible u oral, el ente creador *vegeta* junto a su obra como uno de los tantos residuos no plasmados por el proceso operativo. El creador no es más que el *vehículo de una totalidad* que exige su cristalización o puesta en obra. Goethe no es entonces el autor, sino el mediador en la instalación de un sentimiento de totalidad que se instala a nivel palabra en el *Fausto*. A su vez los *contempladores* de la obra reconocen una totalidad que en el fondo habían estado *requiriendo*. El juego del arte es más un juego colectivo que individual. Y es más.

El buen gaucho que compraba el *Martín Fierro* en la pulpería, estaba en realidad requiriendo la totalidad de sentido de lo gauchesco encerrado en el poema, pero en una dimensión que trascendía lo gauchesco mismo y abarcaba al hombre en general. Es como si el gaucho

dijera: "No obstante ser yo un gaucho, este poema me concreta el destino como hombre, me dice en qué dimensión soy también totalmente humano, y en qué medida necesito lo gauchesco para ser humano". Es, al fin de cuentas, lo que también diría el alemán común cuando leía al *Fausto*. Recobraba con un símbolo local su humanidad.

Cuando Heidegger se refiere al cuadro de los zapatos de Van Gogh, hace notar que en el mismo se daba la totalidad, el sentido del vivir aldeano, a nivel obra. O, lo que es lo mismo, sale a relucir la desnudez del ser aldeano, la verdad universal de ser aldeano. Y esto únicamente con meros zapatos que pertenecen al horizonte simbólico de la vida aldeana pero que adquieren con el cuadro una dimensión universal.

Entonces no son los autores, ni los escritores, ni los artistas, los que crean las cosas llamadas obras como individuos, sino que las crean en tanto pierden su individualidad biográfica, y asumen el papel de una simple gestación cultural. Se es escritor o artista sólo porque primordialmente se es un gestor cultural, sin biografía, como simple elemento catalizador de lo que los contempladores requieren. En tanto se es *catalizador*, se lo es en el sentido que todos requieren, o sea que como gestor se es siempre popular, pero este término tomado en su acepción latina, como dice el diccionario, "*populus*": "todos los habitantes del estado o la ciudad".

El gestor cultural no es totalmente un personaje, sino más bien la fórmula en la cual se encuadra el auténtico creador, y que por eso da el sentido exacto de lo que pasa en general con la creación. Un creador no es más

que un gestor del sentido dentro de un *horizonte simbólico local*, en una dimensión que afecta a todos, o sea que es popular en tanto corresponde al requerimiento implícito de todos los "habitantes".

La gestión aparece cuando se toma en cuenta el problema existencial que subyace a la cultura. La vida es proyección que me alienta 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 instalo mi existencia. Con ese horizonte simbólico concreto creo un mundo habitual, sin el cual no podría sostener mi existencia. No sabría cómo vivir si no hubiera costumbres que son también mías, si no habláramos los mismos giros que yo también utilizo, si no pensáramos de nuestros proyectos de una manera similar, como se acostumbra.

Cultura se concreta entonces al universo simbólico en que habito. Pero este mismo universo tiene que estar jerarquizado e institucionalizado. Las instituciones sirven para mantener los modelos que mi cultura requiere. La iglesia, el estado, la enseñanza, son los que administran los modelos estables. A su vez, estos modelos tienen que ser sentidos como propios, generados por la propia cultura. En este sentido un modelo cultural no es más que la visualización o concretización de un modo de ser.

IV LA CULTURA EN BÚSQUEDA DE SU GEOGRAFÍA

FILOSOFÍA DEL TRABAJO DE CAMPO

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

Aquí cabe una aclaración sobre la óptica desde la cual se encara la cultura. Cultura no es una entidad estática u objetiva, como se la plantea, por ejemplo, en antropología cultural, sino que es algo disponible, y que existe únicamente en cuanto un sujeto la utiliza. Cultura es sobre todo decisión.

Por ejemplo, una cultura nacional nunca podrá ser vista como objeto, ya que difícilmente existe de esta manera. La cultura nacional está en el gesto y en la decisión de manifestarnos. Todo gesto es cultural, desde el insulto hasta el saludo. Y en este sentido también escribir un libro entra en lo gestual. Detrás está la decisión cultural, por la cual la cultura se constituye.

Por este motivo en todo grupo hay cultura, incluso en una 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.

Por su parte, la decisión cultural tiene sus límites. Uno inferior, que sería el suelo o 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. La oveja que se sacrifica en el altiplano es un acto cultural, por el cual el sujeto logra una totalización en cuanto integra el suelo de su habitat con el horizonte simbólico.

Considero entonces que el sujeto se totaliza con el gesto cultural y efectiviza así su cultura. 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.

Pero en Latinoamérica no somos el sujeto de la cultura, sino sólo sujetos pensantes. Sentimos que el sujeto cultural es otro, y ese otro presiona. Eso se advierte en los vaivenes históricos o en la política. El peronismo surge como una presión del sujeto cultural latinoamericano sobre nosotros, los sujetos pensantes.

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

Por eso, cuando asumimos el pensamiento para filosofar, sentimos la presión de lo popular, o sea nuestra impopularidad interior. No se trata de la impopularidad consistente en no ser conocidos por el pueblo, sino en lo que sentimos aun cuando el pueblo nos conoce. El pueblo denuncia la liminalidad de nuestro pensamiento.

Pero 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.

Somos entonces paradójicamente sujetos sin cultura, aun cuando la practiquemos. El otro, o sea el pueblo, se encarga de vaciar el concepto de cultura, lo convierte en una ausencia de algo que no logramos determinar. Sufrimos, en ese sentido, una disponibilidad cultural. Por eso nosotros, en tanto sujetos culturales, podemos adoptar cualquier cultura, incluso la oriental. Por eso también nos desintegramos en un sin fin de teorías. Por eso podemos tener en lo político diversas posiciones. Incluso esta disponibilidad cultural la confundimos con la libertad de pensar. Nos consideramos libres, pero nos damos cuenta de nuestra mutilación, somos sujetos culturalmente trancos, no efectivizados¹.

Y eso ocurre porque Occidente crea el objeto y además la determinación de lo objetual, o sea la ciencia. El

¹ La falta de efectivización cultural se advierte en la ausencia de valores propios.

pensamiento occidental gira en torno al qué, como lo óntico. Mejor dicho, lo óntico y lo objetual representan la originalidad de Occidente como cultura².

Ahora bien, nosotros recibimos el objeto, los productos definidos de Occidente, pero no la totalidad de la cultura occidental, o sea eso que hace a la autenticidad de una cultura, su suelo y su horizonte simbólico. Detrás del pensamiento crítico de una antropología de la finitud al modo de Foucault, o de una así llamada decadencia de Occidente según Spengler, siempre está la totalidad del sujeto cultural que completa su autenticidad, de tal modo que se permite jugar a la crisis sin creer en ella. Nosotros, en cambio, recibimos la crisis convertida en cosa sin la posibilidad del juego.

Pero lo objetual, ya se trate de una máquina, o de un libro, o de una idea económica —todo esto que no es más que el residuo que Occidente segrega de su decisión cultural—, se traslada a nosotros, se incorpora incluso como sociedad de consumo pero con una desventaja, no se logra importar el sujeto que asume la decisión cultural en Occidente. Leemos así cosas de Francia

² Véase mi libro "América Profunda", Ed. Hachette. Especialmente el capítulo titulado "Los objetos". Digo en la página 129: "Todo lo que se fue creando (en Occidente), correspondía a un solo aspecto de la vida humana, aquél que se desempeñaba en la ciudad y por eso la ciudad se fue convirtiendo en un *patto* de los objetos. Hartmann (Nicola) llama así a los sectores absolutamente comprensibles de la realidad. Pero lo que él afirma exclusivamente para la metafísica del conocimiento, sin embargo representa un curioso lapsus en el lenguaje filosófico y técnico, y denuncia una preocupación típica del occidental."

o Alemania, pero no podemos asumir el sujeto francés o alemán. Por eso somos sujetos culturales sin cultura. Por eso también, la seguridad sobre una decadencia de Occidente adquiere realmente verosimilitud entre nosotros.

Y eso nos torna vulnerables. Incrementa la presión del otro, o sea del pueblo. Por eso nos cuesta ser occidentales. Por eso las universidades se empeñan en instalar lo occidental entre nosotros, pero se termina siendo un occidental que se alimenta del olvido de las cosas aprendidas.

Nuestra dificultad de erigirnos en sujetos filosofantes se debe a que estamos sometidos a un *patto* de los objetos que carece de sujeto. El pueblo, en cambio, invierte la fórmula, es un sujeto que niega un *patto* de los objetos o mejor se sustrae a éstos. Somos víctimas de la importación de objetos pero éstos llegan sólo hasta la frontera donde comienza el pueblo. Y en tanto el pueblo se mantiene en una autenticidad cultural, porque logra efectivizar su sujeto cultural, ejerce sobre nosotros una presión silenciosa, por ejemplo, vota por Perón y dispone entonces de nosotros. La presión de lo popular es la presión de lo americano, y nos ubica, aun dentro de América, en una situación liminal.

En suma, tenemos aquí en América por un lado una cultura occidental que termina en el objeto con la borradura del límite, y por el otro una cultura popular totalizadora con un horizonte simbólico intacto y sin objetos³.

³ El pueblo invierte la importancia del objeto, mejor dicho, subordina a éste a su cultura, a la inversa de nosotros.

Esto hace a nuestra ansiedad científica en tanto quiéramos siempre determinar a nivel objeto las cosas de América, pero sufrimos siempre la actitud contraria del pueblo. De ahí el vacío sobre el cual nos desplazamos.

Queda entonces la tarea de asumir el sujeto filosofante de América, que no somos nosotros sino lo que llamamos pueblo, o el otro de Dussel, pero que en nuestro caso es el otro corporizado, real.

¿Cómo acceder a ese sujeto filosofante? Acceder no a un sujeto sino a un campo de problematicidad sería relativo. No podemos establecer "un sistema de inteligibilidad, racional, finito, unívoco, que da los límites de doctrina y el universo de su discurso"⁴. No es un campo que veamos delante y ante el cual podamos decidir. Sino que se trata de un problema anterior a nuestra condición de sujetos. Implica entonces una decisión que podría llevar incluso a la malversación de cualquier campo de inteligibilidad que situemos delante.

Y como no es un problema del objeto sino del sujeto, se plantea la necesidad del acceso al otro. Ante todo habrá de ser con la convicción un poco paradójal de que con este acceso pongamos en evidencia que cualquier elemento teórico corre el riesgo de ser falso. No es ingenuo en este punto hablar de un partir de cero. El partir

⁴ Saúl Karsz, "Lectura de Althusser", Ed. Galerna, pág. 60. Cabe advertir que el campo de problematicidad es un concepto excesivamente cerrado. Sería interesante establecer para el filosofar americano un *campo previo de realidad*. Sería el campo que ve la conciencia ingenua, anterior a la conciencia reflexiva. Recién desde este campo cabría inferir otro de problematicidad.

de cero supone la puesta entre paréntesis de todo lo que tenemos entre manos, porque así lo exige la interrogación del otro. Implica la ruptura de lo objetual, de lo científico. Mejor dicho, podemos utilizar ciencias para acceder al otro, pero éstas —como la sociología, la antropología, etc.— serán mediadas para lograr el objetivo final. De ahí la importancia del trabajo de campo como uno de los medios para determinar qué ocurre con el sujeto filosofante. En dicho trabajo el otro se convierte en símbolo, aun cuando pudiera aparecer como hombre real, pero ante el cual debo operar dentro de una hermenéutica que me dé el contenido del filosofar⁵.

Veamos un hecho concreto. Un hombre de cerca de 70 años, de nombre Felipe Cota, me refirió en Challavito (Bolivia), en agosto de 1970, lo siguiente:

Resumen de lo dicho por un campesino boliviano llamado Felipe Cota (70 años) en Challavito, en agosto de 1970

Es muy bueno estudiar nuestras costumbres.

En estos lugares, las costumbres están lo mismo no más. Eso es voluntario. No es forzoso. No todos podemos hacer esto. Y los que hacen lo mantienen igual no más. Otros hacen perder. Pero eso no está bien. Dios se puede enojar.

Todo va a que se pierda esto. Por eso nosotros así había sido decimos. Y tenemos que seguir no más a los hijos. Ellos de pequeños están bajo nuestra protección.

⁵ Véase mi libro "El pensamiento indígena y popular en América". Ed. ICA.

Pero de repente ya los vemos hechos hombres, y se van. Y a los ancianos nos botan. Y ellos, viendo otras cosas, ya no quieren volver donde nosotros. Ni hacen las costumbres. Dicen, qué sonceras son ésas. Hay que gastar dinero no más. Mejor es rezar no más y después irse a trabajar a la ciudad. ¿Qué vamos a hacer nosotros? Ellos se van a Oruro, a La Paz. No podemos decirles nada, porque los hijos de nosotros parecen ser más gentes que nosotros mismos. Si esto tiene que perderse, se perderá no más, digo yo. Quizás en un tiempo largo ellos vuelvan otra vez. Eso también pienso. No se puede hacer nada. Es su querer no más. Así es.

Nuestros hijos, a lo que leen, siguen. Y ahora nos dicen, papay, ¿qué sabes tú? Nosotros queremos saber más. Y seguir adelante, eso dicen. Además con nuestras costumbres no se gana nada. Y ellos quieren ganar. Y después dicen, haciendo nuestras costumbres, más pobres nos volvemos. En las fiestas haciendo comer a la gente, a quienes ni siquiera bien conocemos. Acaso no ves tú, que en la estancia están andando, hecho una lástima. Aquí no podemos ser gentes. Nunca llegaremos en la estancia a ser gentes. Así no más dicen.

Y después también nos dicen: Ustedes una lástima viven aquí. Ya no se les puede reconocer siquiera. Por eso me voy. Tú como viejito, estate no más aquí. No podrías vivir en la ciudad. Aquí en la estancia, aunque sea sufriendo un poco, estarás no más. Nosotros te vendremos a ver. Así no más dicen.

¿Qué podemos hacer? Después de haberles hecho cre-

cer. Desde pequeñitos nos dejan. Entran a la escuela. Aprenden a leer, después van al colegio, y nosotros ya empezamos a tener pena. Y nos aplasta la pena. Y pedimos al Altísimo que nos consuele. Entran a la ciudad ya están perdidos. Es verdad, aquí se muere de hambre. A veces da productos, a veces no produce nada. Y los que tienen terreno, también hablan de sus tierras. Ellos se atajan mucho. Pagamos contribución, diciendo.

El que tiene tierra es otro. Y están fuera del pueblo. El pueblo sólo tiene derecho a cien metros, pero ahora ni siquiera en esos lugares nos quieren hacer sembrar. Se atajan mucho. Por eso nosotros de las autoridades nos pedimos. Yo tengo mis lotes en Corque. Esto es de mi señora. Yo soy maestro en arreglar calzados. Yo soy yerno de este lugar. Y por eso me dejan vivir aquí. Y por eso también me han dado este lotecito. Por eso vivo yo aquí.

Aquí hay la fiesta del Justo-Juez. La otra fiesta es del Carmen.

En un tiempo el Señor era un ángel. Y entonces el ángel vivía. Luego viniendo ya a la tierra, se ha vuelto cuerpo, y eso es para que nosotros nos acordemos. Vino como paloma. Nuestra madre por esto es la virgen del Carmen. Ella vino a llenar todo. Ella nos puso en la tierra

Esa es la virgen. Nosotros conocemos, como un pequeño promontorio de tierra, y eso es para nosotros Markakollo. Este mundo está hecho por el Padre Eterno, y el Markakollo, dicen que es una continuación de él. Por eso, hacen una fiesta en San Andrés, que se mezcla con la fiesta de la virgen, para llenar mejor. También para que llueva. Todos esto pedimos al Markakollo. A la

Pachamama con una huilancha para que nos dé su bendición. Para el Señor sin killpa (sacar oreja) no más. Eso es para otros cargos (C).

Aquí hacen también (la killpa). En un rincón del canchón, o también a veces al medio de una chacra, de donde pueden mejor acordarse, de ahí hacen. Si no nos acordamos, del Markakollo y de otras cosas, no produce nada tampoco. Y si produce es muy poco. Con la virgen ocurre igual. Se encuentran los dos, se juntan (Markakollo y virgen) y después hablan. Son en forma de ayre no más. No vemos nosotros. Con el Señor Dios también con puro aire hablan.

Para que nuestros ganados vivan y vayan bien, hay que hacer siempre (*lutaña*). Porque aquí sufrimos muchos de agua. Si hubiera un estanque sería lindo. Por eso hacemos todas las costumbres, para tres (los tres), para el Señor, la Madre (tata y mama) y también para el niño (huahua). Toda la gente de por aquí hacemos las costumbres. Si no cómo nos pediríamos del Altísimo (*maisña*).

La Gloria Misa hacen. Los yatiris hacen. Pero hay también yatiris que no saben nada. A esos Dios no les oye. Porque Dios sólo escucha a los que se quieren bien. A esos solamente escucha.

La Gloria es como un ángel transparente. Se sacrifica una oveja. Es también parecido a una huahuita. A eso hay que pedirnos. Por eso ellos son 12. A todos ellos hay que pedirse. Porque era desde antes así. Y eso mismo sigue hasta ahora. Puede ser que los ángeles nos hayan hecho a nosotros.

Todos tienen nombre. ¿Acaso no ponemos a nuestras huahuas niños nombres? Igual también tienen ellos. Son seis hombres y seis mujeres. Así dicen los yatiri. Por eso yo también sé. A veces es en vano. Pero es mejor dar en conjunto para la Gloria.

Así se acuerdan nuestros abuelos. Con esto aprenderemos. Si no puede pasarnos cualquier cosa. El tiempo va al lado malo. Eso quieren decir. Ahora ya se está perdiendo. Nosotros mismos primero somos jóvenes, después envejecemos. Ese parecido le dan.

Puede ser que a nosotros nos haya creado la Virgen Inmaculada (Ilumpak). Es virgen.

La Madre Tierra es la que nos cría (cuida ~ señora criadora). Yo tengo también otras costumbres. Donde nosotros vivimos a ellos no más pedimos. Ese es nuestro nido (tapa) referente al hogar-domicilio. Unas veces agarramos solamente con rezo. Después cumplimos también con Dios, y Él nos da. Y estamos junto a él. Tenemos el corazón claro. Por eso es importante el rezar.

Está bien no más que me hayan visitado. Que se hayan recordado de mí. Les agradecemos mucho. Yo pediré de la virgen para ustedes. Para que siempre nos recordemos. Cuando la gente no nos entiende hay que decirles sí. No hay que ir a enojarse por eso.

La Madre Virgen de aquí es bastante estricta. Cuando sembramos el bien, Dios nos ve. También la virgen. Y rezamos para ellos. Sobre todo para que con su licencia o permiso podamos mover la tierra para sembrar, deshierbar. Para todo esto hay que pedirse (*mailthaña*). A veces con un rezo, a veces ofreciendo (*lokhaña*). Como

estamos criados por Dios y es la Virgen María que nos dio vida (pachamama wawachatan niño a quien se le dio vida). Como son ellos los que nos dan fuerza, desde arriba, y nosotros de aquí, con esto llenamos. Yo me alegro mucho de que ustedes hayan venido a preguntar esto. A veces la gente habla sin sentido. Cuando vamos a preguntarle algo. Pero hay que decirle bueno no hay que agarrar lo que digan ellos. Si hablan mal, se piden castigo. Ahora ya se está yendo a perderse. Por eso hay toda clase de castigos. Pero las costumbres siguen lo mismo (sobrevivir). Si unos quieren harán perder, pero otra parte no quieren hacer perder. Este mundo con qué esfuerzo estará parado. Nosotros por una parte, con nuestros rezos acomodamos, y por otra parte, con nuestros sacrificios, ofrecemos.

De la pachamama nos hemos levantado (toktaña) nosotros, y por eso volveremos a ella misma. Cuando envejecamos. Ella nos da toda la bendición (C), por eso también somos gentes.

(Los hombres de hoy ya no piensan así. Desvían su pensamiento. Se quieren ir a otro lado.)

Pero eso espíritu (C) no más es. El cuerpo está en la tierra. Pertenece a ella. El espíritu a la Gloria. Así es eso. El alma del cuerpo de todas maneras estará siempre en la tierra. De esta tierra nos hemos levantado.

(¿Entonces, nosotros los hombres, con cuerpo y espíritu vivimos?) Con nuestro entender (*amayña*) más, nuestro cuerpo, nuestra pequeña alma (C).

Con todo esto vivimos ahora, en este momento.

Si no tuviéramos espíritu ni alma, no seríamos hombres, ni nada.

Partamos de la tesis de que Cota es el sujeto que en América dice el discurso de su cultura. Y que somos nosotros los que debemos asumir el sujeto filosófico que toma el discurso de Cota para concretarlo en pensamiento. Pero Cota no dice lo que filosóficamente hay que decir, sino que todo lo que hace a la filosofía debe ser desentrañado de su discurso. Cota dice el significante, cuyo significado corre por nuestra cuenta.

Ante todo el discurso de Cota es propio de una conciencia mítica. Ésta a su vez caracteriza al pensamiento popular, y Cota representa el caso extremo de esa conciencia.

La característica principal de dicha conciencia mítica es que ella integra la totalidad del cosmos con cargas significativas. Éstas, por su parte, no son estáticas sino dinámicas. Los temas del Señor y de la Virgen polarizan la dinámica del conjunto, de tal modo que todo lo que está situado en el campo mítico logra dinamizarse de acuerdo con ciertos temas, como ser la siembra, las fiestas, etc.

Por su parte, podrían establecerse líneas de semantización por donde se distribuye la significatividad. Ellas parten de un nivel existencial medio, que es aquel en el que habita Cota. Es el nivel del *estar*, tomado esto como lo cotidiano y su habitat. A partir de aquí se abarcan dos planos, uno el del cielo y otro el de abajo. Hacia arriba se despliega el tema del Señor y de los Markakollos, o cerros del lugar. A nivel de *estar*, o sea de la existencia diaria, se desenvuelve el tema de la Virgen, y desde abajo operan las fuerzas oscuras que se traducen en el temor al castigo.

Todo a su vez está integrado y contiene toda la cotidianidad de Cota. Nada de lo incluido en el universo simbólico, encerrado en la conciencia mítica, está de más, sino que desempeña determinadas funciones. Incluso el quehacer cotidiano aparece como consecuencia de la totalidad. La siembra, la cosecha, es prevista no como una acción que apunta a la producción, sino como funciones derivadas del mundo sagrado, que por eso mismo deben ser cumplidas.

La distribución de la significatividad es sostenida entonces por un conjunto de cargas de verdad. Éstas hacen que la significatividad se expanda por el cosmos y cargue de sentido cada una de las partes: desde el quehacer menor hasta la creación del mundo.

Lo que llamamos realidad está en Cota condicionado por la significatividad de la conciencia mítica. El objeto en cierto sentido está mitificado, en tanto es sometido al proceso de significatividad, que condiciona la razón de ser del objeto. Por eso, si el requerimiento de lo sagrado monta todo el resto, el objeto es una consecuencia ritual de ese montaje. La realidad toda es una consecuencia de una mitificación, y convertida en mero apéndice ritual, al cual se recurre operacionalmente.

Es más, podríamos decir que la realidad es un acontecer de lo sagrado. El sentido de la realidad entonces se diferencia del nuestro, porque para nosotros la realidad es algo ajeno, cosificado y concreto.

Evidentemente entre Cota y nosotros hay una relación mediatizada por una distancia cultural. Son dos distintas culturas que se enfrentan. Si fuera así cabe

pensar que el simple hecho de indagar por Cota, ya implica una actitud que interesa a nuestra cultura. En segundo término, el instrumental que usamos para indagarlo, y que consiste en mencionar lo sagrado, por ejemplo, y hacer notar que la cosa es apéndice de lo sagrado, ya implica una visión prejuiciosa. Esto debemos tomarlo como una forma de entender lo que no es nuestro. Ya mismo el concepto de cosa en Cota es relativo y es prioritario entre nosotros.

Para ser objetivos quizá quepa una reflexión y es ésta: Cota utiliza en toda su plenitud su horizonte simbólico. El quehacer menor de la cosecha, la siembra, el mantenimiento del ganado, es condicionado por la totalidad de su horizonte simbólico.

Pero qué significa entonces detenerse, como hacemos nosotros, en el objeto. Un objeto es algo concebido como ajeno. Al menos en la conciencia natural así se da. Y en tanto es ajeno, es un límite también ajeno. Y para ver ese objeto necesitamos, a nivel ciencia, categorías. No puedo ver sin el esquema de causa-efecto. Incluso la así llamada constitución del objeto tiene algo de puesta frente al sujeto.

Y he aquí el problema. Quizá la novedad de lo occidental estriba en la constitución de las cosas, como dijimos, pero en tanto esta constitución impide ver el límite simbólico de la cultura. Se ve hasta la cosa. Y este ver hasta la cosa fue arbitrado por una antropología de lo concreto y de la finitud. Es el ver "algo" que hace que se vean objetos, y organiza ordenadamente la ciencia al modo europeo.

Pero eso mismo nos detiene antes de la posibilidad de la integración o totalización en nuestro universo simbólico. La posibilidad de afirmar entre nosotros son las de sentirnos totalizados a medias, en un "ser del ser ahí" que no se logra ni se aprehende, precisamente porque falta el límite simbólico de nuestra cultura, porque está borrado.

Pensemos que la pregunta por el mito, tal como se efectúa hoy a través de un Ricoeur, es una consecuencia de un retorno hacia algo perdido a consecuencia de la indagación de la finitud.

Pero Sebag hace un balance del pensamiento estructuralista y del pensamiento de Ricoeur y reúne las dos problemáticas, la de la semántica del mito y la de su estructura, para afirmar finalmente que el mito, pese a toda analítica, continúa dando que ser. Indagar esta posibilidad de "dar que ser" hace a América⁶.

Pero falta algo más. Decir que el mito da que ser, o que se debe instrumentar una hermenéutica para comprenderlo, o que el pensar se inscribe en el ser, o lo que se diga del mito no es asumirlo. ¿Pero qué significa asumir el mito como en cambio lo hace Cota? ¿Encierra el mito alguna X que pese a Eliade debe ser tomada en cuenta? Pero esta X llamada a veces ideología es precisamente la causal de la política en América.

Lo genuinamente político en América surge como en el caso del peronismo a partir de una decisión que escapa a la indagación occidental. Se proclama un líder a

⁶ Lucien Sebag, "El Mito: código y mensaje", en Cuadernos de psicología. Ed. Caudex.

partir de una base que no somos nosotros, sino el peón de campo. ¿Es ésta una salida mítica? ¿Es la constitución del mito que, en vez de desembocar en el ritual, como pretenden los europeos ordenadamente, desemboca nada menos que en una praxis circunstancial del voto?

Si así fuera tendríamos que empezar de cero. ¿Pero qué significa cero? Quizá consista nada más que un reordenamiento de lo ya esgrimido. Si ritual y praxis se funden, la X en que se convierte el mito encierra una clave importante. Falta verlo entonces desde otra perspectiva como en este caso desde lo americano.

Pero para ello se plantea un problema previo y es que lo fundamental de la crisis de Occidente es su ver "algo", o sea un ver óntico que especifica un tipo de "algo". El problema de América, en cambio, es, como en el caso de la X del mito, el de otro "algo" irreductible al occidental. Y porque ese "algo" no se conoce, es necesario llevar la indagación filosófica a un campo pre-óntico, incluso como capítulo olvidado por el pensamiento occidental.

¿Qué significa que la comprensión de lo americano implica entrar en un campo de pre-onticidad? Dice Heidegger "ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera". Ente es entonces la mención, pero la mención de cosa, de fijación, de aquello mismo que Whorf advierte como propio de las lenguas occidentales, que refieren siempre a una cosa o sustancia⁷.

⁷ Benjamín Lee Whorf, "Lenguaje, Pensamiento y Realidad". Barral Editores. Especialmente el artículo "La relación del pensamiento y el comportamiento habitual con el lenguaje".

Y lo americano pareciera librarse de esa limitación y evitar la cosa. El mismo Heidegger hace mención de lo que pasa, por decir así, detrás del ente, o como "paso atrás", según el cual "entre el ser de lo ente y el ente del ser se da la diferencia". "Ser y ente fueron encontrados desde la diferencia... en un aporte desalbergador y albergador de ambos."⁸

Pero agregaría a esto el concepto de que la diferencia es un operar, según el cual se entra en lo pre-óntico, en tanto es algo ya no visualizado en el campo de la metafísica. Desde este ángulo recuperamos la plenitud de Cota, ya que así se comprende la manera como puebla su universo simbólico, y además la importancia de la conciencia mítica.

Pero el concepto de diferencia está visto en Heidegger aun desde el ángulo de la voluntad de poder. En cambio, en el caso Cota podríamos saber de lo esencial de la diferencia, como una disponibilidad para lograr la inteligibilidad de lo americano, de tal modo que Cota es inteligible sólo a partir de su operar, y este operar visto en un plano de juego disponible, por aquello de Heidegger cuando dice: "la esencia del ser es el juego mismo".

Si tomamos a Cota desde ese ángulo nada decimos de él, lo cual nos lleva nuevamente al problema de cuál es la finalidad última de nuestra indagación, y de pensar si ella, en el fondo, no habrá de consistir en un no saber nada de lo que realmente pasa con Cota y menos con lo americano.

⁸ M. Heidegger: "Identidad y Diferencia".

Pero decir que no se sabe nada es una forma de no saber de cosas, pero sí un saber del operar de la diferencia. Lo americano habrá de ser un operar, como que América es épica. Además lo que estábamos diciendo de Cota es simplemente lo que nos dice del mito expuesto a nivel objeto al modo occidental. No entenderíamos lo de Cota, ni tampoco encontraríamos un elemento común entre él y nosotros, si no lo viéramos a Cota, por decir así, por dentro y no por fuera. Por este lado el operar de Cota, o mejor, la razón de ser de ese operar es el nuestro, o sea es constituyente. Y esto lo podemos afirmar por detrás de la fachada de objetos, en donde redescubrimos lo esencial del mito, la diferencia que es lo constituyente, y que es también lo imprevisible, lo no dicho, lo que la ciencia no puede determinar.

Es lo que deberíamos llamar, antes que razón de ser, una razón de estar, en el sentido de encontrarnos capturados por una nueva visión que pasa por detrás de la fachada objetual que impone Occidente. Un continente de no-cosas, que nada es para las determinaciones del pensar occidental, porque está antes de Occidente. Se trata de lograr una solidez desde el no ser nada como ontos, pero que está constituido con la consistencia que confiere la totalidad que Cota asume.

Esto nos lleva a pensar qué es lo que nos constituye. Pero para esto ya debemos abrirnos a una nueva concepción de ciencia mucho más abierta, al margen del criterio de finitud y en un sentido americano.

Porque por este lado Cota es universal, pero en su silencio. No tenemos instrumental para averiguar su

constitución. Pero es nuestra misma constitución. La prueba está en que el otro logra presionarnos. Y de nuestra parte presentimos la solidez del operar del otro, su épica, con una seguridad fundante que suele darse en cualquier revuelta popular.

Se sabe y se siente su operar, pero no se sabe el cómo de ese operar. Pero querer saber el cómo del operar responde precisamente a nuestra condición colonial, y que por eso no vale la pena de ser averiguado. Sentimos la épica del otro como un operar puro y es eso lo que debemos asumir.

Y pensar esto es asumir nuestra residualidad frente a Occidente, pero en tanto lo residual ha desaparecido en razón misma de nuestra totalidad, una vez tomado en cuenta nuestro universo simbólico, como sujetos, ya no pensantes, sino culturales. En ese punto ya no cabe siquiera destacar, por ejemplo, nuestra peculiaridad folklórica, ya que el folklore desaparece como categoría, en virtud de que el mismo, desde este ángulo, siempre es un ejemplo óptimo de totalización cultural. Es la diferencia que opera épicamente.

Pero también desaparece el concepto de pueblo. Éste fue puesto por la colonia, como determinación colonizante y con una finalidad imperial, que no existe en América, en razón misma de este diferenciar operando común al otro —y no al pueblo como concepto— y nosotros.

Se trata de asumir la propuesta de Cota —como sujeto filosofante— por nosotros —como sujetos pensantes—, pero que se concreta en asumir el operar épico diferenciante como un *Ereignis*, o acontecimiento apro-

piador, que nos proporciona el otro, y que nos constituye a nosotros. Y en tanto esto se dé, recién asomará la posibilidad de un filosofar latinoamericano. Así y sólo así lograremos el camino de liberación, una liberación que se va constituyendo épicamente hacia un nuevo ontos, y con el cual Cota tiene muchísimo que ver.

EL VACÍO INTERCULTURAL

El problema de la investigación no radica tanto en un procedimiento que consiste en encontrar la racionalidad en los objetos investigados, sino también, y eso mucho más en América, en ver hasta qué punto se logra tolerar una racionalidad diferente propuesta, en cierta medida, por el objeto. Esto se advierte especialmente en todo lo que hace al estudio de grupos humanos diferentes a la cultura urbana. En esto cabe incluir la Antropología, en tanto hace investigación de campo, lo cual implica metafóricamente la salida del cerco que pone la civilización.

Cuando se sale de ese cerco cabe la siguiente alternativa: o se reitera la racionalidad prevista en el objeto, en este caso el grupo humano o el informante aislado, o se extrema la investigación hasta ese punto donde surge una nueva racionalidad a partir del grupo humano, o sea del objeto.

Se diría que el problema de América es un poco el de tolerar, si cabe, posibles racionalidades diferentes, quizá para encontrar una racionalidad más profunda, o mejor, más próxima a nuestros conflictos. Esto mismo habrá de restituir lo que vitalmente se desgarró entre

nosotros, porque facilitaría la intuición de una coherencia interna que nivelaría los conflictos.

Esto mismo convierte a la investigación de una simple reiteración de una racionalidad prevista, en un problema de comunicación. Recuperar la racionalidad del sujeto observado, significa frustrar la propuesta inicial de la investigación para subordinarla a la posibilidad de una comunicación. Pero esto último no en el sentido de un mensaje que debe trasladarse al otro, sino en tanto que la consecuencia de la comunicación, mejor dicho, en su forma extrema implica la anulación en sí misma, porque desaparece la relación entre observador y observado y asoma la posibilidad de una convivencia en virtud de que el observado propone su racionalidad enredada en su propia razón de ser, en su propio proyecto vital y cultural. Es el caso extremo de la comunicación, porque ahí se vinculan los comunicados como dos plenitudes en una pura convivencia.

Para lograr esto conviene prever algunos supuestos para la investigación, por ejemplo el tomar en cuenta dos vectores que se dan cuando se analiza el fenómeno observado en el trabajo de campo, como así también una previa fenomenología del trabajo de campo que puede servir de fondo conceptual según el cual podría preverse la posibilidad de una comunicación como la señalada.

Con respecto a los dos vectores, cabe decir que son los que siempre se dan en el caso de todo informante. Uno es que resulta propio del investigador, especialmente del antropólogo que va desde el habitat, pasa por sus sistemas ecológicos hasta analizar en profundidad la for-

ma de supervivencia del grupo cultural. El habitat es considerado, en este caso, como el soporte material sobre el cual se monta el grupo cultural. El otro vector va desde el pensamiento del grupo cultural, pasando por su respectivo horizonte simbólico, hacia el habitat. En este punto aparece el paisaje propio del grupo que consiste en la interpretación que el grupo hace de su habitat.

Por consiguiente las distintas áreas son:

1) el pensamiento; 2) la cultura; 3) la economía; 4) el habitat.

Los dos vectores están concebidos, entonces, como ascenso o descenso según toman o no en cuenta el pensamiento del grupo.

Tanto un vector como el otro darán distintas perspectivas. Se supone que el vector que va desde el habitat al pensamiento corresponde a una postura así llamada científica. Sin embargo cabe averiguar si esa postura científica no responde también a un grupo cultural que en ese caso sería el de la cultura occidental.

Es de comprender que una movilización cultural de un grupo, así como toda acción sobre el mismo dependerá de un análisis a fondo de la concurrencia de los dos vectores.

A todo esto cabe hacer notar que el punto problemático del método se concentra en el conocimiento y análisis del pensamiento del grupo cultural. En éste se concentran, incluso, los problemas que surgen en toda Antropología aplicada. una correcta determinación y ubicación de dicho pensamiento lo puede dar únicamente una Fenomenología del trabajo del campo.

El concepto de trabajo de campo pertenece al ámbito propio de la antropología. Supone varios componentes: por un lado el observador o investigador y por el otro el observado. Ambos mantienen una relación que consiste en el conocimiento que debe realizar el observador del observado.

Esto implica un problema gnoseológico. Por parte del observador se trata de conocer un objeto. Ahora bien, si seguimos la idea de Nicolai Hartmann, este conocer supone grados sucesivos. En primer lugar se da el objeto, lo conocido; en segundo término, lo que falta ser conocido; en tercer término lo que todavía no es conocido o transobjetivo y, finalmente, lo que no es cognoscible o sea lo irracional o transinteligible.

Esto a nivel del trabajo de campo que realiza el investigador, podría reducirse a tres etapas que señalan las dificultades para llegar al conocimiento antropológico. En una primera etapa, se da lo fenoménico, donde se cree ver el objeto y que se funde con lo que hay que conocer de ese objeto: una pieza artesanal, por ejemplo. En una segunda etapa, lo transobjetivo, en el cual, por ser aún no conocido se concreta a las ideas o teorías o suposiciones que se hacen al respecto. En el caso de las relaciones de parentesco, y en la tercera etapa, así llamada irracional, lo transinteligible, que hace a la razón de ser misma de lo observado, más que irracional parece no racional y se refiere a algo fundante de todo lo anterior como ser la existencia de lo observado.

Según esto conviene tomar en cuenta ciertos supuestos metodológicos que comprenden las dificultades que

se presentan en la investigación de campo. En toda investigación corresponde suponer que se dan tres áreas sucesivas de penetración en un fenómeno estudiado antes de llegar a un conocimiento. Estas áreas son:

- 1) Área FENOMÉNICA.
- 2) Área TEÓRICA.
- 3) Área GENÉTICA.

1) El área FENOMÉNICA es lo que está a la vista de cualquier investigador. Coincide con la recolección de datos. La vestimenta utilizada en una danza, la factura de una artesanía, los implementos de un ritual mágico, etc., son susceptibles de una descripción objetiva. Lo mismo ocurre con una historia de vida, el sujeto es reducido a lo que manifiesta y esto es susceptible de una descripción como si se tratara de un objeto. En general todo método científico debe tomar en cuenta forzosamente esta área fenoménica, pero esta no hace a la totalidad del problema estudiado. Constituye más bien la exterioridad de dicho problema, aquello que se puede connotar pero que no da los aspectos profundos del mismo. A los efectos operatorios la consideración del área fenoménica comprende una etapa que podríamos llamar de recolección de datos.

2) El área TEÓRICA corresponde a la EXPLORACIÓN de posibles causas como también de posibles motivaciones no expuestas en el área fenoménica. Aquí se utilizan los medios que son indirectos. La ubicación de esta área es evidentemente transfenoménica. Por su parte la proporción de causas dan las diversas ciencias. Comprende

un saber previo de lo mismo. La Psicología, la Sociología, la Economía, posturas políticas diversas, suelen tener un código de causas que sirven teóricamente para fundamentar el área fenoménica. Existe incluso una ordenación o jerarquización de causas, podría pensarse sin más que la causación de tipo religiosa se ubica por encima de otra como ser la Psicología y ésta a su vez de otra que es la económica y así sucesivamente. En muchos casos responde la elección de cada uno de estos sectores a la ideología en vigencia. Metodológicamente corresponde a una etapa de exploración.

3) El área GENÉTICA corresponde a una hipótesis que se abre una vez pasadas las otras dos áreas. Supone la existencia de un punto central que sostiene la vitalidad del grupo. Afirmar este punto, por supuesto, implica una hipótesis sobre una causación última que escapa al pensamiento meramente científico. Comprende más bien un punto para cuya comprensión está mucho más dotada la Filosofía.

Se supone que a partir de esta área se realmente genéticamente la cultura de un grupo. A partir de aquí se comprende que una costumbre tiene ciertas características y no puede tener otras, o que una modalidad económica, por ejemplo, sea tal como se da. En esta área, metodológicamente se penetra a través del pensamiento, de ahí la importancia del análisis de éste a los efectos de la investigación en general. A su vez el acceso al pensamiento está determinado por el lenguaje, cabe hacer notar la importancia de todo esto a los efectos de una Antropología Aplicada.

Finalmente, incluso desde el punto de vista filosófico, esta área entra dentro de una problemática propia de una Antropología Filosófica, ya que predispone, no a la descripción del hombre, sino a la captación que hace del fundamento de lo humano mismo.

Desde el punto de vista del trabajo de campo, evidentemente esta última faz hace que en virtud del tipo de trabajo antropológico el observado deja de ser mero objeto y se convierte en sujeto, dado que se refiere a algo existente. A su vez, en tanto es existente tiene un proyecto o posibilidad de ser. Un proyecto que, en suma, se manifiesta como libertad. En ese sentido, lo transinteligible, o así llamado irracional, del punto de vista del conocimiento antropológico, se refiere a esta última constitución en última instancia de un sujeto libre que se concreta como un Otro, que es distinto del observado. Este otro encierra a su vez el misterio de su libertad a causa de la imprevisión natural de parte del investigador de saber qué es lo que ocurre con él respecto a su posibilidad de ser.

Pero en tanto esto ocurre, la relación entre el investigador y el investigado, o sea, entre el observador y el observado, que era de sujeto a objeto, se convierte en una relación de sujeto a sujeto. Aquí cabe hacer otra observación.

Ser un sujeto existente implica ser un ente pensante. El pensamiento, por su parte, se mueve dentro de un lenguaje y éste implica un horizonte simbólico. El horizonte simbólico se alimenta a su vez de una tradición, funciona dentro de un presente y facilita el proyecto ha-

cia un futuro. Hace entonces a lo cósmico, y en tanto integra un cosmos o sea un mundo, pero un mundo conocido y por eso habitable. Este fenómeno constituye la cultura en el sentido de que es cultivado por el sujeto. A su vez el sujeto se aferra a ello porque necesita lograr la suficiente habitabilidad o domicilio existencial. Contamina con sus símbolos su habitat, hace que la piedra, el árbol, la casa, el prójimo, tengan sentido. Crea así su propia economía, organiza sus instituciones, mantiene su lengua, a los efectos de mantener la constitución de su existir: lo que dijimos o sea, su domicilio en el mundo. A partir de aquí es donde la situación del sujeto investigador y del sujeto observado se complica dado que tanto uno como otro se encierran en su propia cultura. Una consecuencia de tener esa propia cultura hace que, por ejemplo, el habitat que tiene el sujeto investigador tiene un significado dentro de un horizonte simbólico que se diferencia del habitat que tiene el otro sujeto, el observado. En realidad, tanto uno como otro no viven un habitat sino que habitan un paisaje. Aun cuando el sujeto observador sea un investigador, ha sometido el habitat a un horizonte simbólico sostenido en este caso por la ciencia. Ésta también es en cierta medida una estructura simbólica, pero no cabe duda que un habitat como ecología o como economía, sometido a un horizonte simbólico, aun si está organizado por una ciencia, es en el fondo siempre, no un habitat real sino un paisaje. Entendemos como paisaje el habitat interpretado, sometido a un horizonte simbólico, aun cuando se trate de la ciencia.

Esto crea un problema de comunicación entre el sujeto observador y el sujeto observado, que se concreta en la diferenciación entre la cultura del sujeto observador y la cultura del sujeto observado. En virtud de esa diferenciación podría suponerse la existencia de un vacío cultural, un vacío sin significado, imposible de determinar por falta de símbolos. Esto hace, por ejemplo, que pueda haber entre el habitat-paisaje de ambos un habitat neutro, imposible de ser llenado.

Hay entonces un límite entre ambos, una tierra de nadie, un espacio intercultural que tiene una función determinante en la propuesta que el investigador se hace, la del poder acercarse y comunicarse con el observado siquiera a los efectos del conocimiento, o sea que la posibilidad de ser del observador como investigador, y la posibilidad de ser del observado que son propuestas de comunicación, no se encuentran, no se comunican por el vacío intercultural y en cierto modo existencial que existe entre ambos. Esto hace un problema existencial. Una posibilidad de ser que no se concreta, que se estrella contra una tierra de nadie, que llega a los límites simbólicos de su propia cultura y se disuelve en una zona de símbolos, y que por consiguiente se disuelve porque aparece la imposibilidad de saber qué pasa más allá del mundo conocido, o sea que se abre a la inhabitabilidad, a la falta de domicilio tanto del investigador como del investigado.

De ahí entonces otra consecuencia que hace al existir mismo. En el caso del observador o sea del investigador ello implica la posibilidad de trascender el vacío cultu-

ral, lo cual supone de alguna manera superar el modelo o la figura del imperio, porque comunicarse con el otro implica una reflexión a partir de la propia falta de domicilio angustiante sobre los propios principios culturales que llevan, por ejemplo, a investigar al observador.

Por parte del observado se plantea el mismo dilema: o sea por un lado la imposibilidad de cruzar ese vacío cultural para dominar al investigador y por la otra el predominio excesivo del otro aspecto regresivo en el sentido de un examen de los fundamentos de su propio domicilio y por consiguiente la paulatina y progresiva destrucción de su habitabilidad. Como ejemplo bastaría mencionar especialmente en el caso del investigador, que es el papel que siempre asumió Occidente, cómo dicha regresión de una posibilidad de ser que no se satisface totalmente en el imperio, hace surgir la así llamada Antropología Filosófica, como examen crítico que concluye en una Antropología de la finitud.

Por el otro lado, en cambio se produce el debilitamiento paulatino, o desintegración cultural progresiva de los grupos étnicos, como el matabo, el toba, etc. Ocurre entonces que una cultura como la occidental que termina en una así llamada "decadencia" de Occidente" pretende dar normas civilizatorias a una población americana también en decadencia.

Por este motivo se plantea la posibilidad de una Antropología Filosófica Americana. La situación de observado-observante es propia de América dada su pluriculturalidad. ¿Cómo se resuelve la oposición, entonces? Es evidente que una oposición de esta índole

sólo puede ser superada con una reflexión real sobre qué pasa con el hombre, pero pensada en América, y a su vez en el Centro-Sudamericano, por ejemplo. Esto por su parte podría llevar a una reflexión general también desde el punto de vista de la Antropología Filosófica sobre qué pasa en general con el hombre cuando éste se desgarran entre dos culturas. Es posible que para iniciar esta reflexión haya que contar con el concepto de finitud, tal como fuera esgrimido por el pensamiento occidental en autores como Heidegger, Foucault, Ricoeur.

En el trabajo que se presenta se ha querido recorrer esta falacia científica que supera la mera objetividad para ir a descubrir o al menos, sospechar lo humano mismo en una informante de Cerrillos-Salta.

Pero para lograr esto era preciso modificar el método de trabajo de campo. En vez de mediatizar la relación con la informante, se procuraba, por todos los medios, inmediatizar dicha relación de acuerdo al método arriba señalado. Se trataba en lo posible de no provocar o motivar las respuestas, sino en recibir la totalidad humana de la informante hasta ese punto donde instala su humanidad. Por supuesto que ante la ausencia de medios que motivaron esa instalación, debía contarse con algo que realmente contuviera esa totalidad humana. De ahí nada mejor que la grabación de un discurso hecho por un sujeto dispuesto a ello y que conservara todas las características del hablante.

MÉTODO

Para proceder al análisis del discurso debía usarse un método que estuviera de acuerdo con lo enunciado en la introducción, es decir, aquel punto donde lo meramente antropológico se disuelve en una antropología filosófica o sea ese punto donde el informante pasa de ser un mero objeto para convertirse en sujeto y finalmente ese sujeto se disuelve a su vez en lo puramente humano.

Según esto corresponde utilizar un medio que en primera instancia serviría de penetración analítica en el discurso mismo. Posteriormente se trata de ubicar en un proceso de análisis lo que se suele decir en materia de ideas o conceptos o teorías en cada caso, a los efectos de poner esto entre paréntesis y finalmente arribar al fondo seminal o mecánica misma propiamente dicha del pensamiento expuesto en el discurso. Estas tres etapas constituyen de por sí una línea de interpretación hermenéutica que apuntaría, por supuesto, a una antropología filosófica, por ejemplo la mención que hace la informante de la peonada en el sentido de que son pobres y humildes y que por eso no encuentran solución para su

enfermedad, podría ser interpretada desde un punto de vista económico. Sin embargo, si suponemos que detrás de esta mención pudiera haber una especial concepción de lo que es la pobreza para la informante y cuál es el sentido que tiene de la cura, el concepto económico se invalida, en el sentido de que debemos ponerlo entre paréntesis en virtud de que pareciera ser que la cura en sí, no hace sólo a la salud física del paciente, sino que tiene serias implicaciones como veremos con el concepto de salvación en el sentido religioso. No se trata con esto de encontrar, por decir así, áreas sucesivas de profundidad, sino más bien, de llegar a lo que en realidad no está en lo "profundo" sino que está en primer plano y hace a la verdadera mecánica y estructura del discurso.

Es indudable que en todo esto se produce entre el investigador y el discurso en cuestión, un espacio de interculturalidad y que por consiguiente el problema radica en captar la red de significados que corresponde, por decir así, a la cultura en cierto modo heterogénea que trasunta el discurso en cuestión.

El discurso fue motivado por una pregunta sobre la posibilidad de encontrar a alguien que cure, de ahí surgió el discurso de la informante que se concretó primero en la descripción y defensa de los MANOSANTAS. Hace algunos días había sido apresado por la policía un curandero de la zona y la informante consideraba al hecho como abusivo. Al tema del manosanta surgió luego una reflexión sobre la peonada de la zona mezclada con elementos escatológicos, luego una consideración sobre la

organización política del país condicionado por elementos religiosos.

Al cabo de esta primera parte, recién logró producirse un diálogo en el cual hizo referencia al Niñito Jesús que guardaba en la capillita. Ya adentro de ésta rezó. . . y al cabo de otro diálogo más o menos animado finalizó su discurso con un largo trozo en el cual resumía, en cierta medida, los principales elementos de su concepción del mundo.

LA CULTURA POPULAR COMO FUNDAMENTO PARA LOS SECTORES MEDIOS

Decir *cultura popular* implica utilizar por un lado, un concepto que es *cultura* y que responde a un objeto llamado tal, y por el otro un calificativo que es *popular* y que indica un nivel determinado. Entonces cuando se dice *cultura popular* se marca una distancia entre nosotros y ella. En cierto modo es verla por fuera, pero no por dentro. Se crea entonces un abismo.

En un seminario desarrollado en Salta fui partidario de pensar la cultura como acción. Cultura no es una cosa. El descubrimiento de la cultura como objeto de estudio fue efectuado por la burguesía occidental, quizá con los mismos fines con que nuestros sectores medios en Argentina pretenden usarlo: se objetiva para manejar y utilizar la cultura de otros. Objetivando se pierde el sentido real de la cultura, y se evapora la significación en torno a la cual se aglutina. Es inútil entonces que le traslademos el concepto de liberación. No sabemos si la cultura popular, como objeto, quiere liberarse, y si lo quiere, no sabemos en qué consiste dicha liberación.

Toda cultura tiene en sí misma una alta cuota de universalidad, mejor dicho logra universalizarse fácilmente. Cualquier peculiaridad de una cultura tiene, para los

integrantes de la comunidad que la sostiene, una validez universal. El "no" de un aymará está dicho universalmente, aun cuando contradiga nuestras costumbres. Por eso si objetivamos la cultura aymará, el "no" que dice un integrante suyo se empequeñece. Pierde su significación. Se localiza.

Entonces si no tomamos una cultura como objeto, habrá que tomarla como *decisión*. Cabe entonces la decisión cultural, y no el análisis del objeto cultural. Ahora bien, somos nosotros quienes podemos decidir, pero la decisión del pueblo es propia de éste. Conviene hacer la pregunta: si la decisión ha de ser nuestra ¿en qué términos queda la cultura popular? Y he aquí la cuestión: el pueblo americano nos presiona siempre. Es la característica de América. ¿Estamos entonces absolutamente seguros de no estar constituidos por la cultura popular? Si hay un abismo entre nosotros y la cultura popular es porque ese abismo se da en nosotros. Se trata de la distancia que especialmente aquí en América se marca entre nuestro quehacer consciente, en el así llamado patio de los objetos (Hartmann), y nuestra vida cotidiana. No hemos logrado el suficiente grado de autenticidad para trasladar eso que es cotidiano a nuestro quehacer consciente. Va en esto uno de los problemas fundamentales de nuestra colonización. Entidades como partido político, universidad, iglesia, estado, son los responsables de nuestro desarraigo, mejor dicho de nuestra incapacidad de reconectar con nuestras raíces. Ha de ser porque todas esas entidades fueron importadas. Pero van siendo bloqueadas por nuestras propias raíces: las nuestras y las del pueblo. Por eso nuestro quehacer consciente y

profesional es deficiente, comparado con el del occidental. Pero esto por su parte señala una plausible diferencia. En nuestro déficit está nuestra autenticidad.

De modo que conviene, a los efectos de lograr al fin una praxis americana, soslayar la pregunta por una cultura popular, y en cambio ensayar una decisión cultural. Cuando en el mismo seminario que había mencionado, intentamos, desde el punto de vista filosófico; el análisis de una puesta en acción de nuestra cultura, no digo argentina, sino simplemente local (o sea con lo que sólo tenemos entre manos), llegamos a la convicción de que por ese camino entraba lo popular como raíz, como horizonte inferior sobre el cual descansan nuestros comportamientos culturales e incluso nuestra aparato conceptual.

Toda decisión exige una fuente, y ésta está en la cotidianidad. De ahí arranca nuestra autenticidad cultural. Y en tanto recobramos nuestra autenticidad, habremos abordado realmente la liberación popular. Va en esto la paradoja de la actitud científica. Si objetivamos científicamente la cultura popular, borramos nuestro compromiso con ella aun cuando hablemos de liberarla. Cabe entonces ser pre-científicos y asumir nuestra condición real.

Por todo esto no creo que tenga mucho sentido la pregunta por los núcleos de emergencia de nuestra cultura popular. Esto es así porque en un horizonte vivencial, como el que estoy proponiendo, no cabe la posibilidad de distinguir entre lo erótico, lo político o lo religioso. Cada uno de estos rubros son casilleros de clasificación que responden a un criterio crítico de la antropología

occidental, pero que no rigen en el plano cotidiano. Ni nosotros cotidianamente, ni el pueblo sabemos dónde termina lo erótico, lo político o lo religioso. Ya mismo los estudios sobre mitos realizados en el mundo occidental, hacen notar que no hay tal clasificación. Con el mito se está tocando el tema de la globalidad del vivir mismo. Occidente necesita el rescate de esta globalidad, de ahí entonces la verdadera razón de la puesta en moda del tema del mito.

El tema del mito, el del inconsciente, el de la anti-materia, el de la nada, responden a una crisis del mundo occidental, en tanto éste ha nadado siempre en medio del ente y ha dejado la totalidad a la zaga.

Falta una antropología nueva que no reduzca al hombre en compartimientos estancos, sino que recobre a éste en su esencialidad. Para lograr esto quizá debemos confundir las lenguas como en la torre de Babel, porque no es importante que haya lenguas, sino que se trata de recobrar un habla original anterior a toda lengua que sirva de comunicación. Y ese habla nos lo da el pueblo.

Todo esto lleva a pensar que conviene superar ya el período crítico en el que nos hallamos embarcados. La crítica de lo ya dado no hace más que consolidar al enemigo. Todos estamos ya de acuerdo y por eso mismo debemos ensayar la palabra nueva.

Ahora bien, la experiencia de campo me ha hecho notar que lo nuevo que tenemos que decir, está en lo popular y en lo indígena. Éstos nos orientan en el planteo de un nuevo verbo. Ante todo, investigar en el campo popular e indígena no implica buscar algo ajeno a uno, algo que se pueda considerar como superado, sino que se trata de

un algo que encierra una faz importante de uno mismo, que, a su vez, podría generar un pensamiento nuevo. A no otra cosa apunta este empeño mío de trabajar en ese terreno con una óptica filosófica. Parto de la tesis, entonces, que preguntar por un pensamiento popular, encubre la posibilidad de descubrir un pensamiento propio.

Si en este avatar yo utilizo la antropología cultural no es para lograr una eficiencia. Una ciencia no tiene virtudes propias por ser occidental, sino que ella adquiere alguna eficiencia sólo por la presión que el pueblo americano ejerce sobre nosotros. Esto hace, por ejemplo, que la antropología se convierta apenas en un buen instrumento de aproximación, simplemente porque el pueblo suministra la revelación de sí desde el otro extremo del instrumento.

La investigación llevada a cabo de esta manera conduce a campos no conscientizados. Lo absurdo de un cabecita negra es el mismo absurdo nuestro, pero soterrado entre nosotros. El quehacer de un brujo en el altiplano encierra en parte nuestro propio quehacer. La así llamada cultura occidental nos ha cercado la posibilidad de asumir nuestro absurdo y el sentido real de nuestro quehacer. Por ejemplo, la afirmación de que el mito rige nuestro pensamiento, tal como ahora se está balbuceando en el pensamiento occidental, se pone sobre el tapete en cualquier trabajo de campo en América: el investigador sabe que no sólo el pueblo, sino uno mismo está en ese plano. Quizá le debemos a Lévi-Strauss el mejor aporte a esa sospecha. Una sospecha que resulta mucho más eficiente por cuanto podríamos descubrir en

América que la conciencia mítica es constitutiva de la conciencia en general, de acuerdo con lo que afirma Cassirer, pero en mayor medida que en Occidente.

El trabajo de contactar con el pueblo, más que trabajo antropológico lleva entonces a descubrir lo negado. Lo digo en el sentido como lo desarrollo en mi trabajo sobre "La lógica de la negación para comprender a América". Utilizo ahí las dudas que la negación ofrece para el pensamiento positivo en Occidente, y que fueran recogidas por la escuela intuicionista en matemática. La negación utilizada para América no responde entonces a una actitud metodológica, sino existencial. Mejor dicho surge de una reflexión sobre cómo podemos totalizar nuestro pensamiento, y asumir todo el pensar a partir de lo negado por la positividad occidental. Por ejemplo podrían descubrirse partes negadas de un modelo de hombre que nos resulta difícil perfilar, y que ciertos prejuicios sobre la positividad no nos dejan ver. El trabajo de campo abre ese modelo, lo cubre de significación. Por este lado podríamos ver por ejemplo el mito desde una óptica americana, y no enredado en las añoranzas vergonzantes de un Mircea Eliade o de un Ricoeur.

Ahora bien ¿qué le depara todo esto a la filosofía? Si queremos tomar un punto de inserción en la filosofía, y no andar demasiado desamparados con nuestro pensar, cabe decir que lo que en América debemos realizar es una hermenéutica de lo pre-óntico. ¿Por qué pre-óntico? Porque como ya lo señalé en mi libro "América Profunda", nuestro mundo está al margen del objeto y de los hechos. Por eso no nos podemos servir de la determinación intelectual o racional tal como lo solemos exigir. Por

otra parte lo pre-óntico pertenece a un área presentida por Occidente a través del psicoanálisis, de la mitología, etc., pero que no logra captar, precisamente por su requerimiento de lo óntico, al revés de lo que ocurre con América. El mismo estructuralismo pareciera ser un ensayo de someter lo óntico a un campo anterior. Llevado al campo de la filosofía, da en Lacan, por ejemplo, una manifiesta inversión de los términos, una especie de indeterminación de lo determinable, especialmente cuando se refiere a la constitución del sujeto en tanto éste busca a través de la cadena de significantes, el significado. No es extraño por eso que en América haya una constante disponibilidad de contenidos, de lo determinable, de lo óntico, según la cual podemos ser marxistas, o existencialistas, pero nunca llegaremos a la verdadera determinación de la índole peculiar de lo nuestro.

No cabe aquí una indagación exhaustiva de lo pre-óntico. No obstante corresponde señalar que se da sin más, por ejemplo, en la temática de la antropología cultural. Esta es una ciencia que estudia principalmente lo que ocurre más allá del territorio occidental. Trata de objetivar un campo pre-objetivo y esto último en el sentido de algo que no entra en lo occidental. Es una ciencia que tiene como misión determinar lo pre-óntico. Pero por eso también su función se revierte sobre lo occidental y constituye en muchos casos criterios críticos sobre los mismos contenidos del mundo occidental.

Lo que piensa un aymará es pre-objetivo por ser imprevisible, aun cuando luego resulta determinable desde el punto de vista científico. Pero a su vez la determinación de su pensamiento revierte, como traté de de-

mostrarlo en mi libro "El Pensamiento Indígena y Popular en América", hacia el pensar occidental un criterio crítico que hace que la misma determinabilidad científica pierda su estabilidad.

De esta manera cabe pensar que, cuando un lingüista como Whorf descubre determinados elementos en el hopi, no es porque en el idioma hopi éstos se den realmente, sino principalmente porque la exigencia occidental del autor explora en el hopi lo que no logra explicar en lo occidental. Cuando Whorf señala, por ejemplo, que la lengua hopi expresa acontecimientos, y que las lenguas occidentales expresan cosas, está diciendo algo que trasciende a la mera antropología. Quizá haga referencia a un ver más natural de mundo, y explora otra dimensión constitutiva del mismo, que va más acá de su constitución como cosas. De ahí el concepto de "corazón", en el sentido de mente, que establece la conexión con el corazón de las cosas, pero siempre con el predominio del acontecer sobre la cosa, o sea que predomina lo emocional sobre lo objetual. Esto es afirmable para el hopi, pero ¿no lo será también para lo occidental?

Si así fuera esto hace pensar que la verdadera estructura del mundo en sí mismo es puro acontecer, de tal modo que todo lo referente a la cosa, no es más que una manera de incrustar la cosidad en un mundo móvil y circunstanciado por el acontecer. Es lo mismo que dice Heidegger, aunque no referido al mundo, cuando pone de manifiesto la expectación con que instauramos en la realidad nuestra posibilidad de ser, regulada desde el temple, en la sospecha de que el mundo se reduce a un acontecer. ¿Pero un acontecer de qué? En última ins-

tancia, como ocurre realmente con el pueblo, de un acontecer de lo sagrado que norma en suma el significado del mundo donde, por ejemplo, el uso de un arado depende de un ritual. En un mundo así los objetos no son más que circunstancias sometidas a la presión de lo sagrado.

Sin entrar mucho más a fondo en este análisis, cabe decir que desde este ángulo entendemos la colonización, en cuanto ésta consiste en no advertir lo natural de mundo, y poblarlo en cambio de entes.

Ya dije algo así cuando destaqué en "América Profunda" que Occidente esgrime el patio de los objetos como su principal originalidad, como un área de determinación, de institucionalización de América. Todo el quehacer histórico de la invasión española, así como el de la implantación liberal, consiste en una instalación de entes como constitución, estado, organización nacional, etc. Y el hecho de que predomine entre nosotros el acontecer y no el ente, lo prueba el regreso de Perón que no fue provocado precisamente por el voto de los sectores medios, sino por el del pueblo. También lo prueba nuestra relativa incapacidad de no poder asimilar totalmente la tecnología, o que la racionalidad de la teología sea deformada sincréticamente por el pueblo como lo demostré en un Seminario de Teología realizado en Oruro. El pueblo se ha empeñado en desustancializar al ente a través de cuatro siglos de dominio. Por eso es difícil nuestra pretensión de resustancializar a América. El verbo de América es, en todo esto, evidentemente otro.

Analizar el acontecer como algo pre-óntico significa buscar, como diría Trias, la sombra. No se trata de hacer arqueología para buscar una episteme, en el sentido

de Foucault, sino de profundizar nuestra posibilidad total de ser, concretamente a través del acontecer sin el pensar estático de origen helénico. Esto ya está en el pensamiento occidental. Cuando Heidegger toma en cuenta la *Zuhandenheit* en detrimento de la *Vorhandenheit* está preguntando por el acontecer. Todo el pensamiento que apunta a una disolución del ser en el tiempo y sostiene a éste a través de la resolución, está diciendo lo mismo, pero distorsionado por el afán desesperado de querer salvar una tradición espiritual del ser, como bien lo confiesa en su "Introducción a la Metafísica".

De ahí el concepto de estar. Me ha obsedido durante toda mi producción. Se trata del estar como algo anterior a ser y que tiene como significación profunda el acontecer. En el estar se acontece, porque se está en la expectación de una posibilidad que se da en un ámbito pre-óntico, al margen de cualquier necesidad de crear superestructuras a eso que acontece; antes, por lo tanto, de la constitución de objetos.

El estar en este sentido se asocia al vivir, pero en tanto el vivir se vincula, en su acepción más general, al vivir del animal. Es el vivir sin más que se rodea de cultura, entendida ésta como universo simbólico, y que sirve para encontrar el amparo. Por eso es ético y no gnoseológico. Dice dónde se hace lo fasto y se evita lo nefasto, pero no dice qué es un objeto. No mezclaríamos con esto, por ejemplo, una observación profunda de Ricoeur sobre la mancha. Decir mancha ya es elegir el ontos, como algo que se podría definir.

Quizá entremos en esto en una característica importante. Se trata de ese pre-recinto donde Heidegger ubica

la diferencia. Pero si bien la diferencia según Heidegger es entre Ser y ente, o sea que refiere su pensamiento a un plano ontológico, en el caso de América se trata de una diferencia anterior aún, que se da entre el acontecer y el no-acontecer.

Si no predomina el objeto, y éste está condicionado por la presión de lo sagrado, este requerimiento de lo sagrado hace que la diferencia estribe entre el acontecer de cosas y el no acontecer en su sentido religioso. La diferencia se obra entonces en algo emocional o en el temple que se da a través de la mentalidad mítica la cual apunta a recobrar el área donde cesa el acontecer. Pero esta cesación no termina en la fijación de lo óntico sino que se abre al no-acontecimiento que, a su vez, implica el ingreso a la posibilidad de lo sagrado. Es el sentido que tiene en el fondo lo religioso para nosotros. Es el ámbito del no-acontecimiento donde se suspende el desgarramiento entre el corazón de uno y el de las cosas, donde no se debe obrar ya. Y pensemos a todo esto que la característica de lo americano es precisamente la tendencia al no-obrar.

¿Qué cabe en todo esto a lo político? Pues, nada, si se considera lo político como una actividad profesional. 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 óntica, una liberación de algo que está definido como opresión y, además, se vincula a un objeto que se llama cultura popular. Pero si nosotros asumimos la decisión cultural liberamos pueblo a costa de nuestro sometimiento a él. Cumpli-

mos al fin con la presión del pueblo americano. Es la única misión que nos cabe para recobrar la autenticidad.

Entonces no se trata de cosas, sino de acontecer, acontecer la posibilidad de una vigencia exigida por nuestras raíces: el pueblo. Es la puesta en marcha que corresponde precisamente al Tercer Mundo. Éste no lograría su finalidad si no fuera el puro acontecer como fundante. Por eso no debe consistir en un moverse en el patio de los objetos, porque nunca lo superaría, sino en un acontecer por sobre éste, como posibilidad pura. Aconteciendo, el Tercer Mundo logra imponerse, porque toda cultura en su acontecer es universalizable. Basta sólo facilitar el acontecer. En tanto el acontecer es lo profundo de América, ésta ofrece una tercera posibilidad a Occidente. Si no hacemos así incurrimos en el error de Brasil: elige el patio de los objetos, el onto y vende el alma al diablo.

Finalmente, cabe una observación. Parafraseando un trabajo de Julio De Zan, diríamos desde nuestra perspectiva que sólo asumiendo nuestra decisión cultural siempre estaremos en el centro y nunca en la periferia. La elección de la autenticidad ya es el centro y todo lo otro será la periferia, incluso Occidente, y lograr esto es la cuestión, aun cuando esto se contradiga con el nivel ontológico.

CONCLUSIÓN

EL 'ESTAR-SIENDO' COMO ESTRUCTURA EXISTENCIAL Y COMO DECISIÓN CULTURAL AMERICANA

Si el habla es un existenciarlo original, habría que determinar, en el caso de la diferenciación en castellano entre "ser" y "estar", qué problemática aglutina en América un término y cuál el otro.

Ambos verbos tienen gramaticalmente una diferenciación clara: el "ser" define, el "estar" señala. Si hiciéramos además una enumeración de las posibles determinaciones, obtenidas *a priori* en un plano filosófico, hallaríamos que "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 lo mismo que expresa el término alemán, la *Befindlichkeit*, o sea un "encontrarse" en su sentido lato.

Desde el punto de vista filosófico, habría que averiguar, entonces, qué significado tiene la separación entre ambos términos, o mejor, qué sentido tiene el "estar", en autonomía del "ser", y, asimismo, en qué consiste el límite entre ambos.

Cuando Heidegger habla de la diferencia entre vida y existencia, o sea entre el "nur noch Leben", por un lado, y un *Da-sein*, por el otro, hace notar la indeterminación del vivir puro y la importancia de *Da-sein* para una ontología. Prefiere el *Da-sein* y descarta lo referente a la vida, o *Leben*, porque ésta no podía ser objeto de una ontología. Esta decisión convierte el carácter pre-ontológico del análisis de Heidegger en otro proto-ontológico, de tal modo que una descripción de lo pre-ontológico Habrá de ser más propia de un análisis del "estar".

Es posible pensar que el *Da-sein* ha de resultar de una conjunción de todo lo referente al "estar" con todo lo referente al "ser". Si así fuera habría un límite entre ambos y éste habrá de cernirse entre el puro vivir, o *Leben*, y el *Da-sein*. Pero como el "estar" no pareciera identificarse totalmente con el puro vivir, sino que se podría pensar que debe contener algunas determinaciones, cabe averiguar qué pasa con el "estar" en sí mismo. Porque todo lo que Heidegger ya pudo haber dicho del "estar" -y con esto me refiero a la primera parte de *Ser y Tiempo*, ha sido dicho desde el punto de vista de la irrupción del "ser" en el ámbito del "estar", y no es una descripción del "estar" puro.

Por eso, para hacer notar el ámbito propio del "estar", será preciso explorar aspectos del existir que se dan muy por debajo, por ejemplo, de la temática de la caída, como ser el *Verfallen* o la *Geworfenheit*. Que Heidegger toma en cuenta esto último, se comprende, porque el filosofar occidental sólo se ha concretado a analizar todo lo refe-

rente al ser, pero sólo hasta los límites del no-ser. ¿Qué pasaría entonces si este no-ser, tomado siempre como polaridad intocable, pero eficiente, como es el caso de Hegel, sea motivo del filosofar"?

Quizá sea Heidegger, quien agrega al esfuerzo de Hegel, la aventura de saber qué pasa con el no-ser, pero sólo en la forma del "ahí", o *Da*, pero del ser. Falta en Heidegger un examen del "estar" como horizonte autónomo. Para ello habrá que profundizar el "ahí" de Heidegger, pero sin la implicación de un ser, casi como si se tratara de un "ahí" puro.

Pero tomado este "ahí" en su forma pura, ¿será lo mismo que la *Lebenswelt*, o mundo de la vida, de Husserl? Si así fuera se daría en el "ahí" la unidad original del "yo-mundo". En ese horizonte el sentido de la realidad, por ejemplo, estaría limitado a la versión o a-versión, en el modo del *kreben* o *ab-kreben*, como ya lo hace notar Heidegger. Tiendo a aceptar lo que me conviene y a rechazar lo que no me conviene. Miro el rojo de la flor porque me gusta, pero tiendo a no mirar el puro cascote oscuro que está en el camino, porque no interesa para mi vida.

En ese preferir y rechazar se individualizan las cosas, pero siempre dentro de la unidad original del "estar no más". Puedo golpearme con la dura realidad de un farol en la calle, pero eso no lleva a un reconocimiento o constitución de lo real, sino a restituir mi "estar" en general, o sea que se pone en práctica la totalidad original que no debe coartarse. La dureza forma parte de esa totalidad, pero como simple advertencia, o episodio dentro de mi

"estar". Y en cuanto se define, pierde su sentido real. Es sólo la connotación necesaria para lograr la restitución del "estar". En todo esto el "es" de las cosas, es el episodio menor del "estar". El "es" son los episodios en el que se manifiestan las preferencias, pero éstas sólo sirven para restituir el "estar". Son en este sentido las olas que caracterizan la superficie de mi vivir, pero cuyas raíces se dan en lo más profundo del no-ser, en suma, del "estar".

Todo lo referente al ser pareciera entonces constituir la consecuencia de un proceso de esencialización. Esto mismo está implícito en el "comprender" (*Verstehen*), con el cual Heidegger procura introducir el tema del ser en su analítica. El *Verstehen* no implica totalmente el "comprender el poder ser". Mejor dicho, este "poder ser" adquiere, desde nuestro punto de vista, el verdadero sentido. Estaría más de acuerdo con su raíz "*stehen*", o sea "estar en pie", de tal modo que la "posibilidad de ser" no pasaría de un "estar en pie" pero "mejor", precisamente por lo que el mismo Heidegger dice: en tanto "concerner a los modos . . . del curarse del mundo, del procurar por los otros y ser relativo a si"; depende entonces del horizonte del "estar" y no del "ser".

El *Verstehen*, o "comprender", visto desde el ángulo del "estar", es entonces el horizonte donde el ser se da en forma dependiente como un "estar-siendo", por cuanto no trasciende el mero estar señalativo, ya que es en esta última instancia sólo algo que se ha "puesto en pie". Asimismo, como este "estar en pie mejor", se traduce como una "posibilidad de ser", ello se debe a un proceso de

esencialización, que convierte en ser lo que simplemente "está en pie", como al cabo de un mero "destacarse". Es lo que, por otra parte, sospecha el mismo Heidegger en gran parte de su *Introducción a la Metafísica*.

Pero este "estar-siendo", ¿no será a su vez una estructura de la conciencia natural? Si así fuera, cualquier otra determinación que surja de una reflexión filosófica produce una inversión de código. Lo que se da a nivel del "estar-siendo" no ha de darse en el nivel del ser del "ser-ahí", o de un *esse* aristotélico. La averiguación por el ser invierte, entonces, el código de lo referente al "estar", y si pensamos que nuestro vivir está en América más en el nivel del estar, resulta de ahí una tergiversación del sentido de ese vivir. Este vivir se lleva a la jerarquía de un requerimiento del ser, cuando en verdad es muy anterior: lleva aún el estigma heroico de un mero estar. De ahí podemos explicarnos, entre otras cosas, la ausencia de un filosofar en América. Dicha ausencia no es sólo porque realmente no se hace filosofía, sino también porque se limita el pensar occidental a pie juntillas, lo cual conduce también el hecho de que tampoco por ese lado tengamos filosofía. Pero esto no significa que estemos condenados a una ausencia de una actitud filosófica, sino que simplemente Occidente no tiene un instrumental adecuado para pensar a nivel filosófico el "estar" que caracteriza a nuestro vivir.

El mismo Heidegger dice que el *Da-sein* aparece sólo en culturas altamente diferenciadas y desarrolladas. Y la vivencia filosófica del vivir en América, ya no en la zona rioplatense, sino en otras zonas más típicas, lleva a

la intuición de que ese vivir gira, por una parte, en torno al *utcata* del aymará, cuya traducción literal es la de "estar en casa", domiciliado en el mundo, y, por la otra, un *Da-sein* occidental, con los cuales nuestro vivir real no se identifica, sino que más bien se sitúa a mitad de distancia de ambos. A esto cabe advertir que una descripción fenomenológica de ese vivir no llevará a descubrir una nueva forma de existir, sino que más bien habrá de elucidar un ámbito previo del *Da-sein*. Éste y nuestro existir peculiar son dos horizontes de un existir tomado en su forma universal. Y es que nuestro modo de vivir se concreta en un "estar siendo" mucho antes que en un "ahí" referido al ser. Esto mismo sólo habrá de ser aclarado haciendo realmente fenomenología, no sólo de nuestro existir, sino de nuestro peculiar comportamiento cultural.

Pero no podemos emprender un examen de nuestro peculiar modo de existir sin tomar en cuenta aquello mismo en donde aquél se da. Y esto sólo se efectuará en el horizonte simbólico. El universo simbólico encierra, en el sentido de Cassirer, evidentemente la peculiaridad de un vivir. Y esto es así porque el símbolo aparece fijado entre dos zonas, una indeterminada y otra determinada. Hay en cada símbolo un qué que no se agota y un qué que tampoco se agota. La fascinación del símbolo 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".

El símbolo de Cristo, por ejemplo, es rígido y no lo es. Participa de la eternidad y no participa de ella. Cambian sus contenidos, porque la vida a nivel de "estar" me lleva a renovar los temas y entonces es preciso que "vuelva" a darse Cristo. Sólo a partir de la definición del símbolo, como lo hace la iglesia o el sacerdote novicio, es donde desaparece Cristo en cuanto a su verdad se refiere.

En ese caso es parcialmente verdadero o, mejor dicho, no pasa de ser sino disponible como verdad. Un Cristo que sólo "es" no pasa de un simple signo, y como símbolo es una mentira. El sacerdote que así diga, sólo es un administrador del ser de Cristo. Ha subordinado la fe en Cristo a la definición de Cristo.

La conversión de Cristo nuevamente en símbolo estriba en instalarlo de nuevo en el estar no más. ¿Y en qué consiste esto? Pues en la puesta entre paréntesis del qué en que consiste Cristo mismo, de tal modo de buscarlo nuevamente en el vivir mismo. Verlo viviente. La vida no se impone, se encuentra, en tanto se deja estar en el vivir mismo. El ser de Cristo no es más que un punto de vista, una referencia para informarse sobre qué es. Pero la verdad está en que realmente no se sabe cómo habrá de darse. El símbolo entonces es el que concilia entre un ver y un no-ver a la vez qué es Cristo, y, por lo tanto, muestra que Cristo es, o mejor, en el sentido de que "está-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. Se "es" a nivel símbolo, dentro de una

conciencia de la relatividad del símbolo. América es campo propicio para los símbolos de esta índole. El Cristo crucificado, la Virgen de los campesinos bolivianos, el Gardel de la Gran Ciudad, el Martín Fierro, son todos símbolos primarios que demuestran un predominio del "estar", porque aparecen en el horizonte determinado por un "estar-siendo" y no un "ser que está", o un *Sein* del *Da-sein*, como quiere Heidegger. De ahí la urgencia también por apeteer del caudillo, que, visto no con ojos políticos sino simplemente del que examina un estilo de vida, sin suponer nada sociológicamente sobre el tema; o sea en suma haciendo realmente fenomenología, cabe advertir que este caudillo pertenece a un margen de "estar", que, de paso, "es".

Pero esto lleva a otra cuestión. El "estar" implica algo más que su mera enunciación no dice. En este punto se roza el vivir puro, o el "no más que vivir" a nivel biológico con su sentir. Estamos evidentemente en un estrato realmente pre-ontológico y no proto-ontológico, como habíamos atribuido a Heidegger.

Pero sólo aquí, en esta zona aparece la comprensión de lo que nos ocurre. Podremos entender 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. Esto nos puede llevar a una seria reflexión sobre lo que pasa con nuestra cultura, especialmente el verdadero sentido de nues-

tra hibridez. Nuestra hibridez radica en no encontrar una expresión cultural para esta estructura de nuestro vivir, el "estar-siendo". Mejor dicho en tanto nos presiona la cultura occidental nos apremia invertir la fórmula, y en ello ponemos demasiado en evidencia nuestra inautenticidad.

Y 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 "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.

ESBOZO DE UNA
ANTROPOLOGIA FILOSOFICA
AMERICANA



PRÓLOGO

Las páginas que siguen corresponden al propósito de esbozar una antropología filosófica americana sobre la base de experiencias e informes brindados por gente de pueblo. Aquí caben dos preguntas: una, qué significa pueblo, y otra qué ocurre con el decir.

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 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 querríamos incurrir, o también lo masivo que subordinaría 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, por otra parte, mueve en nosotros el requerimiento ambiguo de una verdad que nos cuesta asumir.

Con respecto al decir, especialmente referido a lo que nos dice un informante popular, cabe la siguiente reflexión. Hay palabras comunes y palabras grandes. La palabra común se dice para determinar, para decir esto es, aquello es, o para señalar causas. Exige una verificación y para ello sirve la lógica aristotélica. Pero la palabra grande trasciende la palabra común, dice más de lo que expresa, porque abarca un área mayor. Para ella no hay lógica, en todo caso una meta-lógica, porque abarca también la verdad de la existencia, y, en tanto dice esto, no determina, sino que reitera lo mismo en todos los hablantes. Por todo ello, en tanto no informa, sino que se la cree escuchar, es una palabra que se desempeña en el silencio. Dice lo que creemos saber, o peor, lo que infructuosamente queremos saber.

La palabra común termina en la ciencia, la palabra grande en la poética. Pero ambas son variantes, o aspectos, de la única palabra que habría que pronunciar. Es a lo que llega, aunque no lo quiera, el estructuralismo. Descubre la relatividad de la palabra común en tanto suspende la verificación, y comprueba la combinatoria a la cual se somete. Llega así al límite de la palabra común para acceder al silencio pleno de la palabra grande, pero prefiere el puro juego, y se queda con el silencio vacío. En

realidad pasa lo mismo que con el pensamiento popular, con la diferencia de que pueblo cruza dicho límite, para detenerse en la palabra grande donde compensa el sentimiento de su irremediable finitud existencial.

El habla popular dice entonces la palabra común, pero esconde, detrás, la gran palabra, que completa al sujeto viviente. Es lo mismo que el sujeto aunque de otro modo. Y en tanto su sentido hace a lo viviente en su totalidad, encierra el porqué indefinido del vivir mismo. Por eso es el silencio de lo inexpresable que se prolonga en el gesto o en la ceremonia del rito, o se reitera en la costumbre. Y, en tanto lo popular es también un símbolo que nos afecta a nosotros, encarna además la culpa que se cierne sobre nuestro decir culto. Es la culpa de haber escamoteado el saber que dice la gran palabra, por la palabra común. Pero como el decir culto también es silencio, aunque vacío, se diferencia del decir popular; es un decir donde se ha perdido hace tiempo la posibilidad de decir algo. Por eso el saber culto es la paradoja del saber en general. Y es inútil que el saber se acumule para llegar al algo del saber, porque la indagación por el algo concluye en un silencio vacío y escéptico, a diferencia del pueblo que se mantiene en un silencio pleno que pesa, aunque esconde lo que todo hombre se pregunta y donde nadie recibe respuestas.

De que un silencio vacío ronda nuestro saber, lo prueba el hecho de que en el mundo moderno, no obstante el saber acumulado, no sabemos cómo alimentar al hombre, ni cómo gobernarlo, ni menos qué es el hombre. Lo señala el exceso de teoría, la abundancia de soluciones y la violen-

cia desatada. Todo esto es el símbolo de la silenciosa mudéz de nuestro saber culto, que ha perdido el contacto con su contenido. Es que nuestro silencio no es el del pueblo. Detrás del silencio popular, y de su decir cualquier cosa, hay una verdad que rige su combinatoria y que nosotros perdimos.

De ahí la necesidad de retornar a la base, y de ahí la importancia de América. Lo popular en América es como la sombra de sentido que se cierne sobre el quehacer afanoso del siglo XX. Saber lo que hay que hacer en el siglo XX, desde el punto de vista del saber culto apunta a la confusión. No se sabe qué hacer. Pero el pueblo sí lo sabe, aun cuando no quiera hacer nada. En el dejarse estar se reserva la posibilidad de un hacer propio. En la espera deja pasar el tiempo que no es el suyo, y entonces crece. Y en el crecimiento de lo popular está la sorpresa de saber alguna vez qué hay que hacer. Es un saber potencial, que surge de un silencio lleno. En esto no interviene ni la economía, ni la sociología, ni la compartimentación del saber científico en general, sino sólo el puro crecimiento.

Por eso el descubrimiento de lo popular en el fondo de América, nos lleva a un futuro imprevisto, que ninguna fuerza puede detener, o, mejor dicho, no hay fuerza en esto, sino la potencia del crecimiento. Más aún, asoman formas inéditas, pero que quizá no sean tales, porque en realidad surgen de toda la amplitud milagrosa de ser hombre.

De ahí la antropología filosófica esbozada en estas páginas. Es una antropología estudiada a partir del silencio lleno del discurso popular, basada en la ausencia del sa-

ber de lo que es el hombre, o, mejor dicho se ubica al margen de la preocupación de una definición del hombre; en todo caso toma en cuenta la penosa operación con que el pueblo de América afirma su humanidad.

De ahí el carácter de mero esbozo de todo lo que contienen las páginas que siguen. Quizá porque no hay nada que decir, sino en todo caso destruir lo dicho, ya que el resto es esperar y asistir a que la potencialidad de ser hombre en América continúe su marcha pese a los agentes del miedo que quieren impedirlo.

En todos los casos se intentó la profundización de determinado material. No cabe aquí el material abundoso y enciclopédico, porque se trata de hacer filosofía, y entonces sólo vale la capacidad de reflexionar. El problema de América es el de recuperar toda la potencialidad del pensar y saber apostar al futuro. Por eso tracé en el primer capítulo los supuestos de una geocultura que hacen referencia al suelo de todo pensar. A partir de ahí van las reflexiones sobre versiones fonomagnéticas recogidas en el noroeste argentino al margen de cualquier metodología antropológica. Por ejemplo fue casual que me encontrara con doña Sebastiana en Salta, y pudiera escuchar su pensamiento, y también fue casual que doña Ceferina me diera su material mítico para que reflexionara sobre el concepto de realidad. Es que el pueblo no es un sujeto que se circunda técnicamente, sino una potencia que se manifiesta súbitamente para dar todo de sí mismo. Tampoco pensé que fueran necesarios más informantes para abarcar un panorama mayor. Para la labor de reflexión sobre el pensamiento popular bastan muy pocos casos. El tri-

formante es útil sólo cuando se convierte en símbolo — que me perdonen los antropólogos—, porque la tarea no es de relevar, sino de pensar, y hay que pensar, ya que el momento actual es apremiante. Si ahora no mantenemos nuestro diálogo con el pueblo, haremos el juego al imperio.

Y para no hacer este juego incluí a nivel reflexivo, las experiencias económicas realizadas por Luis Rojas Aspiazu en Cochabamba. No podía estar lejos de una reflexión filosófica a partir de América, el sondeo de las posibilidades de una reubicación de la economía dentro del marco de un pensamiento latinoamericano.

En el trabajo de interpretación de los textos populares por supuesto cabe la pregunta por el método seguido. En realidad ésta se formula siempre a nivel cátedra y es un problema propio de los pedagogos. Pero la necesidad de ver claro para enseñar cosas claras encierra una trampa, porque implica cancelar la potencialidad del pensamiento. Significa no comprender que cuando se piensa realmente, se lo hace en una oscura nebulosa. Pensar claro recién se da al cabo de un largo itinerario que pasa por una penosa y oscura gestación donde de nada valen los métodos.

Finalmente, en los capítulos siguientes va la reflexión inspirada en lo anterior, de donde no está ausente una exposición más o menos sistemática de lo que ocurre con el concepto de estar, que ya expusiera en mis trabajos anteriores. Además desarrollo el concepto de instalación como fórmula que refleja el modo de existir en América, en cuanto implica la acción de algo que instala, como re-

ferencia a un absoluto con el cual se cohabita. No es difícil que de esta manera se rescate un fondo original del pensar, a partir de donde recién cabe concebir un mundo constituido por entes, pero como si se tratara de un desprendimiento crítico de una globalidad inicial. Y retornar a lo pre-objetivo lleva por consiguiente a lo pre-óntico, o también a un pre-recinto del pensar, pero sin que ello señale nada previo, sino más bien algo simultáneo y fundante del hecho mismo de pensar. Está en todo esto el juego de vivir en su totalidad. Quizá una manera de recordar la sorpresa de cohabitar con lo absoluto, o también, por consiguiente, recuperar lo humano en su plenitud, tal como en suma se da a modo de telón de fondo de lo que el imperio dio en llamar filosofía.

El trabajo apunta en suma a encontrar una línea media entre la proliferación de supuestas definiciones de lo humano. Pero no se trata de dar una definición más. Porque si es inevitable que toda definición de lo humano se nos escape, será porque lo humano a las luces de la indagación indo-americana, no es sino que, en tanto escapa a nuestras categorías, sólo puede connotarse como práctica, o sea como un operar incesante. De ahí el estar siendo como fórmula dinámica que traduce el juego humano entre lo indeterminado y lo determinado, pero que hace a lo humano en un nivel universal, según lo cual los modelos de Scheler, o el hombre simbólico de Cassirer, entrarían como simples variantes. Responde a la indeterminación de lo humano mismo, que hace al fondo metafísico de lo existente en general, y también al silencio original de lo humano, pero por eso mismo a la posibilidad de re-

cuperarlo en una dimensión indo-americana. Solo así se entiende, por ejemplo, la experiencia que refiero sobre cómo el quechua resuelve su hambre al margen de la economía, sin dejar su conciencia mítica y con una proyección para el siglo XX. En su solución está su originalidad que da que pensar. Quizás ande en esto la originalidad de América y de su pensamiento. Esta originalidad nos servirá para superar cualquier modelo.

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

R. KUSCH

Maimará, 1978.

1. GEOCULTURA DEL PENSAMIENTO*

Un dialogo es ante todo un problema de interculturalidad¹. 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 intervinientes en un diá-

* El trabajo de campo que ha dado pie a este capítulo fue realizado en la Universidad Nacional de Salta durante el año 1975 e intervino el siguiente equipo: Sara San Martín de Dávalos, Leonor Navamuel de Figueroa, Raquel Cornejo de Larrán, Betty I. T. de Vilte, Silvia E. Guzmán, Lillana Madrid, Carmen Ramírez F., María Fernanda Sola, José Enrique Precio F., Juan Miranda A., Tomás D. Vázquez y Alicia Linares.

¹ 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 efectución de ella. En el caso de un diálogo el problema no se reduce sólo al mensaje, sino a la existencia de los interlocutores.

logo 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 enreda con residuos culturales.

El concepto de cultura está tomado aquí en otro sentido que el corriente. Me refiero al que empleara en un trabajo anterior². Cultura 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.

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

Además, detrás del problema de la cultura así enfocado se da otra cuestión como lo es la de lograr un domicilio existencial, una zona de habitualidad en la cual uno

² Véase KUSCH, R.: *Geocultura del hombre americano*, Edit. García Cambelro, Buenos Aires, 1976.

se siente seguro. En realidad se trata de conceder sentido a lo que nos rodea y ello sirve de apoyo en tanto uno enfrenta a un interlocutor. Lo primero lo traté en el trabajo arriba mencionado, cuando hice referencia a la imposibilidad de determinar qué ocurre con el hábitat real de un sujeto o de un grupo étnico.

La ecología de un ámbito, así como el hábitat, son recubiertos 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 acentúa la rigidez cultural.

Ahora bien, esta sobredeterminación de lo cultural tiene dos consecuencias importantes. En primer término desaparece la índole propia del hábitat por cuanto éste siempre está sometido a una cultura. Éste constituye una incógnita soterrada bajo las pautas culturales impuestas, no sólo por el grupo, sino incluso por la ciencia. Porque ¿qué es ciencia, sino una propuesta cultural más, proveniente de un Occidente que ordena la realidad según una determinada perspectiva?

En segundo término dicha sobredeterminación señala la importancia que el 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 interferencia 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 apelmazan 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 la 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 visten 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 exterioridad sociológica sirve sólo para suponer una falsa posibilidad de adecuar el grupo a propuestas occidentales, en cambio el análisis del pensamiento del grupo obliga a que dichas propuestas sean tamizadas por las del propio grupo.

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 gravitación? Esto lleva a una funcionalidad 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 grávido y tiene su suelo, cabría 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 pensar, 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 acentuando su atomismo

y convirtiéndolos, como en el caso de la explotación económica del hombre, en hombres totalmente cosificados, en el cual incurrirían incluso las doctrinas así llamadas revolucionarias, entonces la solución americana apuntaría a lo contrario.

En América no es la cosificación 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 digitación 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 un *a priori* que parte de la inconciencia 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 nos urge responder a esa pregunta. En el fondo supone la búsqueda de un nuevo modo de pensamiento o de lógica, quizás una lógica de la negación, como dije en otros trabajos, que implica un redimensionamiento del hombre.

Ahora bien ¿en qué medida esto está condicionado geográficamente en América? Afirmar que la geografía condiciona el pensamiento sería muy superficial. Pero enunciemos siquiera 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 al hábitat, y éste existencialmente al domicilio. La geografía comprende las rugosidades reales, como los accidentes de la tierra. Por ese lado apunta a un modo de ser-ahí, al "para vivir", o sea al hábitat, al molde simbólico en el cual se instala el ser.

Eso produce la cultura, como un modo peculiar de cultivo para hacer frente al contorno. La cultura es entonces un molde simbólico para la instalación de una vida. Este molde simbólico constituye el así llamado *suelo*. Pero el *suelo* no tiene cabida, en filosofía al menos manifiesta, pero incide por su ausencia. El *suelo* no hace a lo empírico como el Río de la Plata, sino a la función de moldear o, mejor de deformar, y en el fondo corromper la intuición de lo absoluto. Por eso lo que cree poner *a priori* la mera 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 intuición 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 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, 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 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.

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 le 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 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.

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 advierte el hilo de lo esencial, entreverado con la circunstancia del estar mismo.

Pero así visto el problema, todo lo que hace a la esencia 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 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 del filosofar 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. En este sentido no será difícil releer a Hegel por ejemplo, ya no para encontrar un maestro de la filosofía, que ha dado en muchos aspectos la estructura total de un filosofar, sino para ver en qué medida él también consiste en una deformación local de un filosofar que lo trasciende. También Hegel fue tironeado por la gravitación del suelo en la misma medida en que nuestra lectura de Hegel podría imponerle nuestra propia gravedad.

Fernando Rovelli propone la posibilidad de una geografía emocional, 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 esto 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 vida-muerte, 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 supuestamente 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 racionalidad propia.

Se trata de encarar el pensamiento popular como si se aprendiera 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 intuitivamente descansa 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 saber 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 comienza más allá de la clausura de los signos". Si bien el lenguaje se puede encarar como la consecuencia de una combinatoria 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 concreta visualmente lo que pudiera tener consistencia en él.

Para el método empleado resultaba 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. Esta por su parte, se entiende en este autor desde el ángulo del proyecto o la posibilidad de ser del existente, y a su vez esto último surge a partir del temple de ánimo. Sólo a partir de una conciencia de la caída puede entenderse en toda su profundidad el decir. La palabra es compensadora de algo, es siempre un puente tendido hacia una mayor posibili-

dad que remedie la caída. La caída es el mecanismo desencadenante 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 urgencia de restablecer un equilibrio, una liberación o una unidad integradora. Entonces el simple saludo 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 informante nos habla del farol, por ejemplo, se puede tomar su discurso como un simple informe, pero el discurso en sí refiere a un sendero que debe 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 diría Eliade.

La penetración se hace desbrozando paulatinamente el eje de la cuestión. 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 aún, pero que puede descubrirse 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 podríamos 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 cumple 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 agotar toda la verdad. Siempre queda en la tiniebla la posibilidad de una verdad mayor.

2. LO MÍTICO EN EL PENSAMIENTO POPULAR

La experiencia que sigue fue un intento de encontrar los medios para determinar los rasgos principales de un pensamiento a partir del discurso popular. Con ese fin, una vez localizada la informante, que residía cerca de Cerrillos en Salta, se grabó una larga exposición oral que ella efectuara en cierta oportunidad. Se trataba de una mujer mayor, dueña de cinco hectáreas y cuya vivienda de adobe comprendía seis habitaciones. Lo curioso era que en una de ellas estaba instalada una pequeña capilla en la cual figuraba un pequeño altar y en el mismo un Niño Dios grande y otro más pequeño.

El método de trabajo consistió en transcribir lo expuesto por la mujer para luego proceder al análisis del texto. Por su parte, éste se limitó a determinar en un orden sucesivo: 1) las unidades simbólicas; 2) la estructuración de éstas; 3) las líneas de sentido que conectaban a aquéllas, hasta determinar 4) el contexto simbólico de todo el discurso.

Para proceder al análisis del discurso se trató de que lo meramente antropológico se disuelva en la antropología filosófica, para llegar a ese punto donde el informan-

te pasa de ser un mero objeto para convertirse en sujeto, y finalmente que ese sujeto se disuelva a su vez en lo puramente humano.

Según esto corresponde cumplir con tres etapas que son, en primer término el análisis de la transcripción, luego es preciso ubicar lo que se suele decir en materia de ideas o conceptos o teorías en cada caso, a los efectos de poner esto entre paréntesis, y finalmente habrá que arribar al fondo seminal del pensamiento expuesto en el discurso¹. Estas tres etapas constituyen de por sí una línea de interpretación hermenéutica que apuntaría, por supuesto, a una antropología filosófica. Por ejemplo, la mención que hace la informante de la peonada en el sentido de que son pobres y humildes y que por eso no encuentran solución para su enfermedad, podría ser interpretada desde el punto de vista económico. Sin embargo, si suponemos que detrás de esa mención pudiera haber una especial concepción de lo que es la pobreza para la informante, y el sentido que tiene de la cura, el concepto económico se invalida. La pobreza responde ante todo a un criterio no económico, y por su parte el concepto de cura, no hace sólo a la salud física del paciente, sino que tiene serias implicaciones como veremos con el concepto de salvación en el sentido religioso. Lo económico es determinado entonces por lo religioso. Ahora bien, no se trata con esto de encontrar, por decir así, áreas sucesivas de profundidad, sino más bien, de

¹ Op. cit., p. 208. Califico a estas tres etapas como tres áreas, a saber: 1) fenoménica, 2) teórica y 3) genética.

llegar a lo que en realidad no está en lo "profundo", sino que está en primer plano y hace a la verdadera mecánica y estructura del discurso.

Es indudable que en todo esto se produce entre el investigador y el discurso en cuestión, un espacio de interculturalidad y que por consiguiente el problema radica en captar la red de significados que corresponde, por decir así, a la cultura en cierto modo heterogénea que trasunta el discurso en cuestión.

Los párrafos más importantes del discurso de la informante fueron los siguientes:

—Buenas tardes, señora; mire estábamos buscando una persona que pudiera curarnos...

—¿Curar?

—Que pudiera curar, que cura... ¿No hay por acá?

—No, no hay. ¿De dónde es usted?

—De Salta.

—¿Ve?... y a ese curandero pa'qué lo han, eh... lo han echado preso... preso, ese que... que curaba.

—Ah... ¿hoy fue o ayer?

—No sé cuándo ha sido. Sí, hasta yo quería irme a mirar. Sólo la mirada dice que, ve, dice que curaba. Millones traían de todos laos. ¿Para qué hacen así? Mire usted, cuando saben que son manosanta. Dice que hasta diez tienen que venir. Son señales de Juicio. No le pueden hacer eso a esa gente pobre que viene nada más. ¿Cuándo él cobra? No perjudique a esos necesitados que sufren, que no puede

curarse, no puede gastar. Como yo, como paso enferma, yo estoy en tratamiento, y no puedo caminar, dar vueltas pa'hacer fuerzas. Pesao, así, trabajar, me hi zafao al hueso. Fijese. Y todos sufrimos y así, no... calmantes, calmantes, no más saben los médicos, inyecciones y pastillas, eso sí. Calman. Pero ellos, una sola vez, ya está.

—¿Y usted dice que diez tiene que haber?

—Sí, así dijo un obispo, cuando vino un manosanta de... del Altomolino. ¿Se acuerda? Había pues, pies descalzos, camiseta, pijama, ha venido. A mí me ha curau, era jovencita. Me acuerdo, papá me llevó, y me dice, este... y me venía la menstruación, sólo ¿no? Y me doblaban las rodillas. No podía caminar, cada mes. Entonces el movimiento, la gente. ¡Cómo han idol Sólo mirar, tocar, ya estaba. ¿Cuándo me ha dolido hasta hoy día? Este hombre me ha curado y me ha puesto normal ¿ah? Este pobre hombre. Lo tenían preso, lo volvían a poner, lo volvían a sacar. Y en una tacita, dice que, me contaban en Altomolino, eran amigos, paisanos, creo que italianos, no sé, no sé. Dis que tomaba una tacita y en un platito comía. Nada más, no era como nosotros. Mire qué raro ¿no? extraño... Descalzo, en pijama. Por si todo y lo metían preso. Cuando venía entonces todo un policía, ¿no? Este...he observado yo que el último y he llegado. "Usted está con el demonio", dice. "Usted tiene al demonio adelante y no al espíritu", y le han pegado tres golpes ¿no? Y le han mirado así, y lo

han sacado. Entonces los chicos, los muditos así venían de todo. Mas yo me hallo observando tanto como al último que hace, es cierto. "Vicente, decí hijito, ¡Sana Vicente!" Así aclaraban los mudos y no hablaban. Tiene que ser una cosa misteriosa. ¿Por qué no lo han dejado pobre hombre? Lo ha pedido todo el pueblo. ¿Y qué lo habrán hecho, qué habrá hecho? No sé... Después lo que han hecho los médicos, se han hecho burla ¿no? Le han dicho que a ver si cura. Le han dicho: ¡Ay, ay, ay! Así... se hacia el enfermo para ver qué hace, si es cierto. Entonces le ha dicho: "Usted se hace burla ¿no? de mí." Dice: "quédese como está" Eh... después no ha podido caminar y le ha pedido perdón después. ¿Para qué hacen eso? Dios sabrá por qué lo manda. Aparece un espíritu, una volun... este... ¿cómo es? Para que cure o sane a los enfermos, los inválidos, los imposibilitados. No pueden curar los médicos, ellos. ¿No era Jesús también igual así pues? Levantaba, curaba y todo.

—Y bueno, pues, ¿por qué prohíben? Solamente que les digan que a los ricos no los cure, a los pobres no más. Así ya puede trabajar, ¿no es así? Es por eso. Ellos no quieren perder de ganar, de lo que ganan, ganan plata. Dicen que deben perder. Pero ¿cómo creen que vua a comparar con nosotros los pobres, que somos, a ellos que ganan, que comen? Tanto perdimos, tanto. Mire usted, de sufrir, de trabajar. No pueden. Ahí tiene no más, la finca... Usted, ¿de dónde es usted?

—Salta, Salta.

—Para avisar siquiera aquí la aflicción, siquiera al señor... Dueño con pionada y finca y no son pu de aquí. Dice que con la chico enfermo tomaba el ómnibus. Le digo yo, por qué no, a ese intendente que estaba en Campo Quijano que no lo ha... él tiene, ve, su casa, ésa, tiene luz, falta agua; lo que padecemos es agua corriente nada más, en tres casas. Para allá tienen agua de gana. Han puesto millones todo el vecindario. Porque un señor, es argentino que les daba los billetes. Ese ha hecho poner luz y agua, cuando él ha comprado ese pedacito. Y si esto lo habría comprau un médico que quería comprar, que son tres hectáreas, no l'ha queriu comprar, l'ha comprau el ambicioso, que... ¿qué va a ganar con eso? Toda pionada pior, pobres peones humildes, que no pueden más, que se enferman, en acudiendo el ómnibus, ahí están esperando que las ganas del patrón que venga y los lleve. Estando así enfermos. Y yo, no más inyecciones varias no puedo costiarne, seguir, porque no puedo, a veces no tengo. Y porque habiendo aquí, puede haber. Dis que todos podemos levantar firmas, para haiga así, ha dichu la mujer que llevó al chico, ha teniu que dejar de trabajar para ir a poner las inyecciones... ¡Mire lo que es! ¿No? ¿Por qué hacen eso? Son peones servibles que trabajan para que le ayude. Usted sabe, la gente del pueblo no quiere trabajar en el campo, como ellos. ¿Ah? Si usted no los cuida que son obreros, que se han

acostumbrado al campo, entonces quién le va a trabajar con el tiempo ¿no? Como dice en un libro de historia del manosanta estudios ¿no? de... de Roma, que los ambiciosos quedarán sin nada: va a venir la ley parejo, igual. Y los pobres levantarán porque descubrirán tesoros, se volverán ricos. ¡Los tesoros que van a descubrir!

—Y ¿dónde los van a descubrir?

—En los montes ¿por qué no va a ser? Se hacen de desmontar, se hacen desmontes, nosotros aquí no más 'mos advertiñ dos ollas de oro, de oro le habian sacau al patrón... Y otros por allá, y se mandan a mudar y otros por allá (...) ahí por esos montes, esos desiertos en todo eso hay. Toda la sacan el que tiene más riqueza que ninguno. Y bueno, por ahí ellos, los extranjeros, meta comprar fincas, meta comprar montes pa'buscar ahí pues, y si los obreros ya se han avivau cavan y se mandan a mudar. Y el gobierno le hace falta, pa'gastar pa'... Mire. También todos los habitantes que tiene. ¿Por qué le va a alcanzar de pagar si no les alcanza con tanto, a... este... ¿cómo es que vienen, entran de todas partes? ¿Cómo no va a estar pobre la Argentina? Cada gobierno debe mantener su pueblo ¿no es así? Si el pueblo es una economía de todos, o si no, cooperar los extranjeros, deben cooperar, entonces va bien adelante la Argentina. Porque ya les ha dau demasiau, les ayudau la entrada, han prosperau, y qué no han ¿eh?... pasau la gran vida. Usted los piones como l'han. Ellos querian, paga-

ban. Ahora si les faltaba la este... ¿cómo es? No les pagaban. Por ahí me contaba a mí en familia, cómo mi hijo si lo han dejau sin trabajo y así... Y cuando ha veniu Perón esa ley que no los quiere: "Parejo pa'l pobre también que necesita", ya no les gusta, la constitución así ¡Ah! Cómo vamos ser nosotros... el pobre. Sólo por eso manda los castigos Dios. ¡Ah! Yo lloro si llego a ver. ¡Ay Dios mio Señor si sale este Presidentel El gobierno, no sé qué irá a ser. Usted sabe lo que van a haber revueltas. Dios...

—... Pueblo con pueblo hasta caminar, este... frente a la Biblia y al niñito Dios. Pueblo con pueblo. Yo pido al Señor que suspenda el castigo, que no, que todavía no castigue, que perdone, que todo mal que hacen. La lluvia que no he hecho promesa. Yo, he estau dos meses en cama, así como me ve. Nada de auxilio, no había ambulancia, no había nada. Dios, Jesús me ha curau, el niñito que tengo aquí, Jesús me legó que no lo abandone y curaba. Él desea que todos puedan... Dios, vivir sanos (...) Y si como el otro así m'he veniu así un ataque...

—¿Es milagroso el Niñito Jesús?

—Sí, sí... En el puesto de médico una señora maestra... somos socias. Ella va a cooperar los gastos, si es que, todavía no voy, me enfermau: ¡vienen muchos!... estudiantes por algo que necesitan, algo pa' los enfermos, esos que no podían caminar ¡así! Les he hecho yo pedido. Soy esclava ya. He pedido con él y mandan velas. Ahí está... y los conceden. Y que en cuanto voy ya no saben qué van a

mandar. Mandan pa misa, misa, misa y todo. Y van a cooperar que van a hacer, no sí. Hasta que me compongo yo, recién.

—¿Y usted presta a veces al Niñito Jesús?

—No, yo lo tengo aquí en la capilla.

.....
—Ah . . . sí, ella me traía a veces en auto, era del Doctor médico, yo no podía venir por la lluvia, y ella me ha traído a veces, cuánto me han alabau, me ha ofrecido quejas, meta prerrogar, ahora pa las piedras, contra las piedras . . . contra las tempestades, contra los accidentes. ¿Por qué los accidentes que hay? porque no tienen fe. Y así es, señor, así. Usted viera si hubiera más firmeza, confiar, tal vez Dios. Este Salta todavía está un poco aplacau porque hay gente buena, muy católica y piden, viera, como al Señor del Milagro. ¡Cómo van las damas pudientes de la Iglesia rogando y hacemos promesa! Yo al padre pa'que no halga culpable...

.....
—Yo les gano en pedir, si dicen ellos como son. Vamos por la lluvia y vamos digo, esta semana, este día. Usted allá y yo aquí. Son mi familia, son así, de eso, del evangelio. Por eso me visitan ellos. Y me visitan la otra gente los viernes. En las iglesias de los católicos me ayudan mucho. Uh, ellos han sido antes, con el gobierno, de antes de este gobierno, muy católico, muy buenos. En cambio de ello, digo, cómo no ayudan entre ellos, si entre ellos se ayu-

dan, no es eso. Ama a tu prójimo como a ti mismo. El Niño quiere eso. Si no usted amar también igual. Uno dice tiene, pero la vida nadie la tiene comprada, no vale la plata, no vale, señor. A usted, la fe, y las obras, las buenas obras. Usted piensa en algún necesitado, en alguno que sufra, alguno que pierda como dice Perón. Ahí está Dios que le concede su vida y su salud. Libra de peligros usted cuando vaya por ahí. Ay, Niño Jesús, librame de todo, perdóname. Se va rezando. No después mire cómo paso los choques. Voy rezando, orando. Allá se cruzan así, encima. Ay, pego un susto, me asusto, me aflijo. Ya la pasa pues cruzando los otros. Ya, ay Dios libre, por Dios. Como Jesús en la boca. Señora pido así que haga, pido por todos los buenos, les rezo, yo oro. Buenos católicos, por la gente buena, por todos los niños que sufren, que han ayudao. Que vean por salud, por bien a la vida. Y así Dios sabrá por qué le concede, porque tiene que ayudar para el que no tiene, el que no puede, pa'los ancianos, pa' un necesitado. Ese hombre es el único que cumple, de todos los presidentes de todos los gobiernos. Ahora voy a hacer acuerdo del gobierno y me voy a presentar al gobernador, él ha sido médico, ellos conocen, que conoce, y yo le tengo promesa, le voy a pagar la misa, le voy a decir, porque no le da por tierra lo que yo he pedíu. Ya lo sacaban, ya lo voltíaban, ya se renunciaba, ya se fue. Madre de Merced de Virgen Santísima, luchando por estos (... ..) le haga esto si puede, si conviene. Este hom-

bre sigue que lo defienda, que siga, que conviene por la ley, es todo Señor, por algo lo dejan...

El tema central del discurso de la informante fue el del manosanta. Este es un personaje caracterizado por una alteridad sagrada en el sentido de que es "otro", "misterioso", etc. Ejerce especialmente en el ámbito de los pobres la curación, pero ésta según la acepción que se explicará más adelante. Como es un personaje sacralizado, tiene un poder inmediato, no instrumental, que se concreta en el poder de la palabra, de la mirada, pero siempre dentro de una cierta ceremonialidad, por ejemplo, "toca", da "tres golpes", "mira", y también ve potencias nefastas como el demonio. Esto hace que la informante lo concrete diciendo: "no era como nosotros, se parece a Jesús". Se trata entonces de una especie de demiurgo, o intermediario entre lo de arriba que es sagrado, y lo de abajo que es profano.

Su sacralidad se reafirma porque su origen así como su futuro, se pierden en una nebulosa mítica. Por una parte aparece como espíritu, y como dijimos, con un papel parecido a Jesús, y por la otra, se relaciona con un libro, "libro de historia del manosanta... de Roma". Asimismo se anuncia la aparición de diez de ellos, "diez tiene que venir. Son señales de Juicio". El manosanta se instala entonces en un tiempo mítico que parte del presente cotidiano, se realimenta en el pasado y se concreta en un futuro escatológico.

El manosanta desempeña, por otra parte, una función significativa cuando se rastrea todo lo que se vincula a la oposición entre ricos y pobres.

Veamos ante todo qué sentido tiene dicha oposición. Pareciera ser que todas las referencias a los pobres podrían resumirse en las características de ubicación, inmovilidad, abandono, no instrumentalidad y escatología.

El concepto de ubicación de los pobres se explica en la referencia que hace la informante cuando insiste por dos veces en preguntar "¿De dónde es usted?"

Ya más implicado dentro del concepto de pobre se da el de inmovilidad. Abundan referencias a ella, mismo en el sentido de haber sufrido un impedimento físico constante, y además en que los pobres tienden a ser siempre inválidos o imposibilitados. Esto va a constituir, como veremos, una posible asociación entre el concepto de pobre, y una inmovilidad que raya a veces en una constitución ontológica del pobre en general, que hace en el fondo a una peculiar concepción de la existencia.

La característica del abandono pareciera radicar en una constante pasividad del pobre en tanto no puede gastar, no puede curarse, y está siempre imposibilitado: "no perjudique a esos necesitados que sufren, que no pueden curarse, no pueden gastar". También funda en momentos dados su abandono en que nunca se detiene el ómnibus que viene a buscarlos: "están esperando que las ganas del patrón que venga (con el ómnibus) y los lleve".

Por su parte, la no instrumentalidad radica en la insistencia de la importancia del simple mirar o tocar o decir la palabra salvadora. Esto se contrapone en cambio a la excesiva instrumentalidad de los ricos, cuando éstos, por intermedio de sus médicos recurren a cal-

mantes, inyecciones, pastillas, que "calman no más", o en la posesión de riquezas o cosas, como la tenencia de plata y de comida. Frente a esto es curioso advertir, cómo a través de todo el discurso, se da la ausencia de medios con que la misma informante encara sus problemas.

Finalmente, el carácter escatológico que se vincula con el concepto de pobre, se advierte cuando invoca el mencionado libro en el cual se habla, según ella, de "los ambiciosos que quedarán sin nada" y por consiguiente, "los pobres levantarán porque descubrirán tesoros, se volverán ricos ... en los montes". Ahí encontrarán ollas de oro y se mandarán a mudar.

Con referencia a los ricos, cabría incluir en éstos la mención que hace de los médicos y de los extranjeros. Las principales características son las de instrumentalidad, excesos, desubicación, una escatología en negativo y falta de sacralidad, que se da, por ejemplo, cuando cometen la torpeza de querer engañar a un manosanta y son castigados por él. Los ricos son culpables porque los excesos que se dan, por ejemplo, en el plano de la autoridad, o en el carácter simplemente ambicioso, o en el comportamiento exagerado, rompen de pronto el equilibrio del cosmos, y provocan el castigo de Dios. Esto último hace también, se diría, a una escatología de los ricos, pero en negativo.

Por otra parte, la desubicación del rico se advierte en la movilidad que la informante le atribuye, como ser la llegada de los extranjeros, la utilización de medios de transporte, etc.

Haciendo una comparación entre el concepto de po-

bre y el de rico, 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 orden cósmico, con la verdadera curación, la cual, por su parte, no consiste en una simple modificación física, sino en una salvación.

Esto lleva a pensar que si bien el pobre se vincula con una antropología de la finitud, todo lo que se refiere a los ricos se da siempre como una deformación de un estado natural.

Por su parte la relación entre el manosanta y los ricos es siempre conflictiva. Por ejemplo, perturba la economía de éstos. Como el manosanta ejerce su eficiencia únicamente con los pobres, las dificultades que surgen cuando trabaja entre los ricos consisten en que "éstos no quieren perder de ganar". Hay entonces una relación cuantitativa con los ricos y una relación cualitativa con los pobres.

Ahora bien, ¿en qué consiste esta relación cualitativa? En que la curación se concreta a un contacto no instrumental (tocar, mirar, hablar) y en que no modifica, sin embargo, en el pobre algo cuantitativo, ya que la enfermedad que el manosanta cura no tiene sentido de alteración de cantidades, no se limita a modificar una deficiencia o un exceso, sino más bien a remediar mediante algo así como la salvación una inmovilidad que por su parte es constitucional del pobre, o sea como dijimos, casi de tipo óntico.

Los ricos constituyen su ser mediante sus excesos, o

sea que son por excesivo tener. En cambio los pobres, en tanto carecen de excesos sólo están, tienen un ser disponible, indefinido; es más, no apuntan a ser, sino más bien a salvar su estado, quizás a una especie de sacralización de su propia invalidez, pero para andar de otro modo, un modo que no hace al ser, o a lo constitutivo o individualizante del ser, sino a un *estar-andando* por una senda sacralizada. Este modo de concebir la existencia pareciera no responder a un poder ser, sino al revés: señala más bien un ser que se abre a la posibilidad, lo cual disuelve cualquier delimitación o afirmación. Por eso la curación del manosanta tiene una característica específica que no entra en el sentido médico. Más bien entra en la cura como cuita o solución de un temple de ánimo que, por su parte, se remedia como abandono, como sentimiento de caída. Lo que cura es la cuita de la caída, pero sólo para estar andando y no para remediar una posibilidad de ser elaborada a base de excesos como haría el rico.

Dado que en el texto predominaba un pensamiento de tipo mítico, se quiso analizar también un tema que se refiriese en mayor medida a la *ubicación* de la informante en el ámbito y que respondiese, por consiguiente a un pensamiento más *causativo y determinante*, en cierto modo más objetivo. Se pensó que para esto era útil el concepto de sociedad, en el cual habría que incluir todas aquellas reflexiones que la informante hacía dentro de cierta racionalidad.

En el texto pareciera haber dos conceptos de sociedad: uno como economía de todos, donde todos tendrían

que colaborar, y otro como pacto social entre los extranjeros que se infiltran en la nación, pero que deben cooperar con los criollos.

La informante atribuye al gobierno la misión de *vincularse con el pueblo*, "de crear una economía de todos", lo cual por su parte concreta su función fundamental. El gobierno pareciera ser el que mantiene o garantiza un equilibrio que seguramente habrá de referirse a esa economía.

La aparición de los extranjeros en un principio rompe el equilibrio social, pero luego todo se recompone cuando aquéllos deciden cooperar, o sea cuando entran en un pacto social. La garantía del equilibrio se concreta en la figura de Perón quien "da la ley pareja p'al pobre también que necesita". A su vez todo se legaliza con la Constitución, es decir adquiere estabilidad con ella. Lo social es concebido como un estado de cosas, en cierto modo circunstancial, sostenido por la voluntad de los intrusos, no sólo extranjeros, sino también probablemente los ricos con sus excesos.

Desapareciendo Perón incide el castigo de Dios, se producen revueltas o sea que irrumpe el desequilibrio cósmico en la sociedad. En este sentido Perón es un poco la víctima de lo social por una parte, cuyo sacrificio estriba en mantener el equilibrio íntegro, pero a su vez, por otra parte, es el intermediario entre Dios y el grupo social.

La informante piensa en la inminencia constante del castigo, o sea que concibe lo social condicionado por un trasfondo mítico encabezado por Dios, quien por su par-

te impone la invalidez ontológica del pobre como fundamento. Un poco más adelante afirma que Dios castiga rompiendo el equilibrio, pero ese equilibrio puede restituirse en tanto se logre que "pueblo con pueblo" unan su caminar frente al Niño Dios.

Es curioso advertir que no pareciera haber un concepto de comunidad o mejor dicho éste no aparece como 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. Agreguemos también que esta conjunción del pobre con la comunidad sólo adquiere sentido en función de lo que la informante piensa del manosanta.

Dijimos que en Sebastiana predomina lo mítico. Veamos en qué sentido. Todo mito, especialmente los de creación, contiene generalmente el episodio del descenso al infierno y concluye en una hierogamia, o sea en una unión de opuestos a partir de la cual resulta cierta conciencia de la totalidad, concretada dentro de un horizonte simbólico, ya sea en forma de héroes gemelos con virtudes mágicas, o en otras cualidades afines.

Algo así ocurría con la informante. Era como si hallara a partir del descenso mismo una integración que no lograba concretarse por su estado físico. De ahí entonces el tono plañidero y desgarrante con que, especialmente en la segunda entrevista, jugaba los símbolos. Había incluso en esa actitud algo ritual, que se concre-

ta físicamente en el hecho de que la encontráramos en el hospital, sentada en una silla de ruedas y en cierto modo inválida. Esto seguramente configuraba para ella la concreción de la caída, de un estar físicamente en el nivel ontológico del pobre, como si procurara lograr al fin el desgarramiento de tipo mítico, un estar en la pura invalidez. El carácter de descenso estaba dado en la reiteración que hacía de la invalidez por sentirse víctima de todos, dolorida, ultrajada e incluso "violada", o sea al borde de la desintegración. Desde esta situación residual veía el mundo del hospital -y, por consiguiente, todo lo que hace a lo social, o mejor a lo otro- como un sinnúmero de potencias negativas que la asediaban.

Todo esto lo expresaba principalmente con actitud plañidera que lindaba con el llanto. El llanto tiene en realidad el mismo poder que la palabra, o el mero tocar o mirar del manosanta, porque implica una conmoción inmediata y directa que abarca toda la personalidad. Con el llanto el pueblo pareciera asumir el poder mágico que transforma al mundo. Se aproxima a la experiencia religiosa porque es una totalidad asumida a modo de catarsis y, en vez de humillar, reconstituye ya que conmueve totalmente. Éste parece ser el sentido por el cual el pueblo instrumenta el llanto que linda en una actitud mística. Así, por ejemplo, la llorona pareciera responder a la necesidad de desintegrar el campo de lo consciente a los efectos de recuperar una totalización emocional y subjetiva, paralela y de mayor eficiencia a la situación objetiva y exterior.

Volviendo al caso de Sebastiana, el mito, evidentemente

no consiste en una exposición que pueda volcarse en un texto, sino que lo que hace al mito es su ritualidad. El mito se opera, no se relata. En el caso de nuestra informante, la esencia del mito sería, como dijimos, vivenciar la soledad, el abandono o descenso para lo cual necesita el escenario del hospital. Esta situación, por su parte, logra poner en vigencia toda la posibilidad de sentido que trae consigo el mito. Por eso cabe concluir que el mito es, evidentemente, el despliegue de un poder mítico mucho más que un relato, en el sentido de que hace a una actitud del sujeto. Esta actitud, que es ritual, gira en torno a un sentimiento de caída. Eso despliega una posibilidad de sentidos, o sea un área de significación donde la palabra, o más bien el relato mítico, ocupa un lugar pequeño.

Veamos algo más. El estudio del texto, en especial el examen de los símbolos utilizados por ella sugiere la posibilidad de trazar una especie de topología simbólica en la cual se podría prever la ubicación de símbolos e incluso la índole de los mismos. No se trata entonces de encontrar una combinatoria simbólica, sino una especie de orden preestablecido de los elementos del texto.

Ante todo, difícilmente podrán estudiarse los símbolos aisladamente del contexto en el cual se dan. Dentro de ese contexto se advierte que la significación de un símbolo se enriquece con la función que cumple dentro de una totalidad.

Pero tampoco es importante en sí el contexto, sino en cuanto a su vez se lo estudia a partir de un mecanismo desencadenante, que hace que el contexto y los símbo-

los adquieran una profunda razón de ser y además mantengan una estricta relación entre sí.

En el caso de Sebastiana el elemento desencadenante es lo que habíamos denominado sentimiento de caída o inmersión o de descenso en algo negativo, situación ésta que se concretaba como invalidez.

En la segunda entrevista con ella, cuando la encontramos en el hospital, daba la impresión de que esta situación desencadenante se manifestaba demasiado en un primer plano. En ese momento, los símbolos que esa situación debía desencadenar no lograban concretarse, porque la situación desencadenante abarcaba toda su personalidad. Ella vivía los símbolos pero no podía decirlos. Cabe pensar entonces que el contexto simbólico surge recién cuando predomina un cierto margen de racionalización que lo concreta.

Por eso resultaba más importante desde el punto de vista simbólico el primer discurso, en tanto que una situación desencadenante como el sentimiento de caída, mantenida en un plano, en cierto modo subconsciente, permitía que los símbolos mostraran su organización. Ahí se advierte que la estructuración de los símbolos se produce a partir de las características mismas del elemento desencadenante, como si la informante viviese una presión de lo negativo.

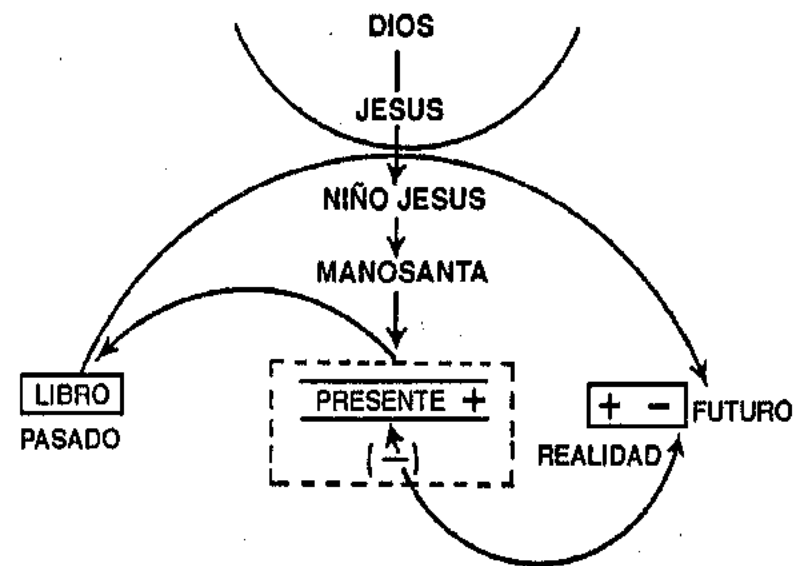
La situación desencadenante provoca cadenas de símbolos que van llenando el discurso de acuerdo con un proceso progresivo, según el cual todas las áreas van cargándose de símbolos hasta que al final se totaliza el contexto. Por ejemplo, al principio del discurso que

transcribimos, el tema inicial, que es el manosanta, describe la situación de los pobres como una situación ontológica. Luego retoma la situación desencadenante referida a su propia vida, para regresar sobre el tema del manosanta y enriquecerlo con una gran disponibilidad de vivencias. Posteriormente toma en cuenta la así llamada realidad cuando se refiere a los peones que aparecen sometidos a la condición de pobres. Pareciera natural que luego mencione el tema del libro, a partir del cual traza una escatología del pobre para culminar con el concepto de Dios. Todo esto mantiene una fluidez notable en la cadena de símbolos y entre todos redondean una totalidad, donde los símbolos parecieran concretarse según áreas.

Sin pretender que se haya llegado a determinar concretamente las áreas simbólicas, es evidente que algunas de ellas se sostienen. Una de ellas es lo referente a la realidad que pareciera consistir en una doble hilera de símbolos antagónicos. Eso se advierte cuando se defendía de la presión de la realidad que ésta ejercía sobre ella en el hospital. Es indudable que la situación desencadenante creaba una doble serie de símbolos, por un lado todo lo referente al hospital, los médicos, la medicina, como algo negativo, y por el otro la correlación simbólica que ella vertebraba frente a la serie anterior. Entre ambas se concretaba la así llamada realidad que no consistía en cosas sino en un juego de símbolos contradictorios y antagónicos.

Otra área simbólica es la ubicación ejemplar del manosanta como intermediario entre lo referente al arriba

que es Dios y el abajo con la pobreza como ontología, como estado. También resulta significativo el concepto de Libro Santo de Roma desde donde se instrumenta una escatología que sobrepasa a la realidad misma y se interna en el futuro. Aquí cabe observar que esta mención de un libro ubicado *in illo tempore* no es una fuga hacia el pasado, como pretendería Eliade, sino que constituye una producción de sentido para el momento presente y una provisión de sentido hacia el futuro.



Ontología del pobre

Las observaciones hechas corresponden evidentemente a un pensamiento que podríamos calificar de seminal. Éste parte de una situación límite según la cual Sebas-

tiana provee libremente de símbolos a las áreas simbólicas o topológicas. Es posible entonces, en medio de la abundancia de símbolos, determinar interrelaciones entre éstos que seguramente se darán, como se ha visto, cuando se analiza el desarrollo del discurso.

Pero a su vez, en virtud de este carácter seminal del pensamiento de Sebastiana, podría afirmarse a nivel de hipótesis de trabajo que su modo de pensar es natural u original.

Si fuera así, ¿en qué consiste un pensar culto o urbano? En primer término se diría que este último pensamiento descarta el mecanismo de la situación límite, o al menos hace como si no se diera en su valor generatriz. Se concentra entonces en la estructura misma de cada símbolo o, mejor, de cada área simbólica. Dios deja de ser un símbolo para convertirse en el pensar culto en un objeto. En el caso de la realidad, por ejemplo, se le asigna al símbolo una oposición a la voluntad o una dureza ontológica de acuerdo con una lógica inversa a la lógica seminal. Si la lógica seminal va desde la negación a la multiplicidad de afirmaciones, la lógica de la cosa o del objeto implica una afirmación, con una negación disponible pero no efectivizada. A su vez, el concepto de realidad-cosa implica la detección de causas, pero esta causalidad desde el ángulo del pensamiento seminal responde a una alienación que de alguna manera compensa la puesta entre paréntesis de la situación límite. La causalidad, en virtud de su lógica ejerce una salvación diferente, diríamos, afirmativa y cuantitativa, por lo cual se desvirtúa su índole. Es una salvación con "esto" y

"aquello" y no la salvación en negativo o, en cierto modo inválida, de Sebastiana.

De ahí entonces, ya al margen del pensamiento de Sebastiana cabe observar la dispersión existencial que provoca, por ejemplo, la ciencia en tanto ésta gira en torno a la objetividad. Lo mismo puede ocurrir cuando el pensamiento racionaliza frases simbólicas como Dios. Hay una distancia entre el Dios presentido por el sentimiento seminal, como en el caso de los místicos, y el Dios racionalizado por la teología. El primero reitera la situación límite, y el segundo la reglamenta. De ahí la relatividad, por ejemplo, también de una tabla de valores.

La topología finalmente se traduce en la topografía simbólica, según la cual todo se vivencia, en el cerco, así como en la pequeña capilla, donde se cristaliza su mundo simbólico. De ahí la especial significación de expresiones dichas por Sebastiana, como cuando en el segundo discurso en el hospital, da especial importancia al cerco de tunas o trata de que el peón no cruce el límite sagrado de la verja para hacer changas afuera, o el curioso concepto de propiedad que más que dominio sobre un terreno, supone un amparo y el refugio dentro de un universo simbólico cristalizado en los distintos elementos que integran su hábitat.

En suma en el pensamiento popular pareciera manifestarse con mayor amplitud un mecanismo de un pensar general.

Ante todo se destaca en él un elemento catalizador que podría calificarse como una especie de inminencia de lo nefasto.

El pensamiento está sostenido, a su vez, por una urgencia que se concreta en un sentimiento de caída, a partir del cual pareciera requerirse la salvación. Por su parte ésta sería el factor generador del peso ontológico del discurso popular. De ahí la urgencia de símbolos, como Dios, Jesús, el Manosanta, Perón, o sea la estructuración de un horizonte simbólico que sirve de orientación a dicho afán de salvación.

En este proceso de la constitución del pensamiento que va desde la inminencia de lo nefasto como catalizador, hasta lograr el peso óntico del símbolo, se da un proceso según el cual todo lo dicho surge de lo no dicho, o mejor lo pensable desde lo impensable, ya que lo impensable radica en el mecanismo generador del pensamiento mismo. El pensamiento surge así como una parábola que parte desde su imposibilidad hacia una posibilidad concretada. Dios es la consecuencia de un caos sentido en el abismo de la caída, al cual se le confiere cierto peso óntico.

Esto hace que si bien el símbolo surge a partir de una búsqueda de la coherencia y del peso del pensar, sin embargo, dada la inmediatez de lo antagónico de donde ha surgido, éste se da igualmente como un vector invertido, como una especie de *antidiscorso* que hace referencia a la inconsistencia del primero y también a su posibilidad de ser otro. Hace en suma a la propia verdad del otro, una verdad que hace que lo posible esté bloqueado por lo imposible en la misma medida en que Dios está bloqueado por el caos.

El antidiscorso tiene en ese sentido la virtud de una

realimentación según la cual Dios no concreta toda la posibilidad que encierra el caos. Todo esto sucede en función de una lógica de la negación que apunta a una disponibilidad constante de lo afirmado y a una rara obsesión ante lo negativo mismo, ante el hervidero de las posibilidades, y por consiguiente ante la posibilidad máxima que termine por reunir en un símbolo fascinante lo pensable y lo impensable.

De ahí la relatividad de las afirmaciones. La informante podrá afirmar lo social, la ley, el dinero, la cantidad, pero todo eso se da a costa de lo contrario y es como si se falsificara el camino verdadero. Todo lo afirmado a nivel popular, está sitiado por la negación.

En cambio con lo afirmado a nivel culto o urbano no ocurre lo mismo. Se diría que el discurso afirmativo, el que se guía exclusivamente por una lógica de la afirmación se incrusta dentro de un marco que olvida el mecanismo de la salvación. Un olvido que al fin de cuentas hace que la salvación misma, olvidada en su inmediatez, se reinstale en un sentido invertido a espaldas del mundo de afirmaciones. En cierto modo la salvación se cosifica en un sistema de causas que la invierte, la afirma y la maneja. Ese mundo culto o urbano, ya no funciona desde lo impensable, sino que se aferra a lo pensable y en vez de tomar la negación como mecanismo totalizador, se disuelve en una escala de afirmaciones. Ahí se produce, como piensa Sebastiana, el exceso de los ricos, por cuanto es un mundo donde rige la cantidad y se pierde la cualidad.

El equilibrio entre ambas áreas es relativa. Podría

cial, en cambio Ceferina sí lo hacía. En cada viaje que ella realizaba a Salta me solicitaba un empleo para el hijo, chapas, medicinas o lo que fuera.

A grandes rasgos el pensamiento de Ceferina ofrece, sin embargo, los mismos elementos que el de Sebastiana. Por ejemplo, coinciden en la no instrumentalización de la curación. La medicación no es totalmente creída. Participa además del mismo concepto de invalidez del pobre como estado ontológico.

Sin embargo se dan diferencias significativas que hacen a una mayor racionalidad de su discurso. Si en el caso de Sebastiana se menciona un Dios que irrumpe con ira, en el de Ceferina, en cambio, se hace referencia a una Ley del Señor que pareciera gobernar más racionalmente el mundo. También en Ceferina hay lugar para el demiurgo. Pero no es el manosanta, sino unos padres misioneros que eran portadores de un libro también sagrado. En ese sentido hay en el relato de Ceferina una cierta intención historiográfica, porque insiste en la veracidad de su relato sobre los misioneros. Se diría que predomina el afán de que algo sea cierto, tan cierto como las cosas que se dan en la realidad. Y que Ceferina se planteara mucho más el problema de la realidad que Sebastiana, se advierte en dos momentos: uno es cuando menciona un episodio folklórico y otro cuando relata un mito de creación.

Cierta vez, después de insistirme durante un buen rato en que le consiga un empleo a un hijo suyo, o sea al cabo de mantener una actitud sumamente objetiva, y a raíz de una pregunta mía para cambiar de tema, me hace

el siguiente relato donde asoma en su totalidad su conciencia simbólica.

—Sí, los faroles existen... Usted sabe que parece que es un espíritu que sabrá solucionarlo Nuestro Señor, digo yo. Un espíritu que anda así, y como anda como un farol... aquí, claro sobre la tierra, le decimos farol nosotros. Y debe ser un destino que le habrá puesto Nuestro Señor, de algún espíritu que va a andar así.

—¿El Señor tiene algo que ver con el farol?

—Claro, claro, porque todo es de Nuestro Señor. Farol es por Nuestro Señor. Esto no es porque es cuestión de cosa mala. Ese es un estilo de Nuestro Señor. El farol es compañero. Si usted se encuentra en alguna parte muy encerrada, muy solitaria, se encuentra de noche, solo, usted viajando... Porque nosotras personas muchas veces tenemos un poco de aflicción de nuestro viaje, en esas horas, en esas partes solitarias ¿no es cierto? Entonces muchas veces sale esa luz, y esa es puesta por Nuestro Señor. Usted no lo habla a la luz esa. Usted viaje tranquilo, no le pasa nada. No le hable a la lucita, no lo revise, nada. usted siga. Usted va tranquilo. No le pasa ninguna cosa. Y la lucita lo acompaña. Se dice, porque uno la habla, que se va en sangre, cuando uno lo habla. Bueno, tiene razón porque es espíritu... el espíritu ¿no es cierto? Claro. Usted lo ve no lo habla, usted se va tranquilito. Él lo va a acompañar, no le pasa ninguna mala cosa, y él nada más lo acompaña con su

luz. Él también no lo va a apartar de nosotros. Él lo acompaña con su luz. Esa luz es por la ley de nuestro Señor.

En este relato cabe destacar los siguientes rasgos. El farol aparece de noche y acompaña pacíficamente al caminante solitario. Además el farol estaba en el "estilo del Señor", o también en la "ley del Señor" por lo cual era "espíritu" y no "cosa mala". Por su parte en virtud de ser el farol un espíritu, no sólo acompaña pacíficamente, sino también, cuando se lo habla, provoca una especie de castigo divino, ya que uno "se va en sangre". En otro momento, si bien Ceferina creía sinceramente en la aparición del farol, sin embargo dijo "ahora ya no aparecían como antes" y achacó esto al descreimiento de la juventud.

El relato se desplaza en el plano de lo folklórico, pero hace notar la significación de éste a las luces de nuestra indagación. Lo folklórico en el relato citado está conectado por un lado con la conciencia mítica, y por el otro muestra ya un cierto grado de objetivación racional. Se diría que lo mítico se transfigura sin degradarse a través de lo puramente folklórico, ya que la racionalidad interviene para circunscribir, delimitar y objetivar el campo en que se manifiesta aquél. En el relato lo mítico se encapsula en un farol, y éste asume la divinidad que alienta en su seno a través del castigo. Y es que en una conciencia como la de Ceferina tiene que darse lo folklórico como un ámbito que encubre la irrupción del terror divino. Por eso basta sólo una infracción, como el hecho

de hablar con el farol, para que lo terrible irrumpa. El tema del farol es en este sentido una trampa que permite hablar de lo terrible de la divinidad, sin poner en evidencia la propia participación en el hecho. Entonces en cierto modo lo mítico es circunscripto por lo racional.

En ese sentido el farol se ubica en el relato en un plano anterior al de la palabra, o sea en el ámbito en el que se da la kratofanía, o sea el poder de los dioses, pero siempre como algo establecido, o sea consciente y en cierto modo manteniendo una posible indiferencia del sujeto relator.

Por su parte, este ámbito anterior a la palabra que se introduce en el relato, completa la totalidad del pensar de la informante, y sirve como compensación, por el lado del espanto, del aspecto demasiado racional de la palabra. Se elige ésta pero se vive en forma encubierta toda la presión del mundo mítico.

Se diría que Ceferina, a diferencia de Sebastiana, no abandona los umbrales del ser, si se toma lo referente al ser como un simple decir *esto es*, por eso introduce en el ámbito de lo óntico, o sea de lo visible del ser, algo que hace a la revelación. De ahí que en el relato folklórico de un farol se infiltre, visible y manifiestamente, todo el terror divino.

Por todo ello, es importante examinar las implicancias que tiene precisamente otro relato mítico que Ceferina efectuó cierta vez. Ante todo no es extraño que el mito aparezca en Ceferina y no en Sebastiana. Entre ambas existe, como veremos, la misma distancia que entre el mito relatado, hecho verbo, y el mito vivido.

Veamos el relato. Lo mencionó al cabo del recuerdo de un crimen ocurrido en Escoipe. Pude rastrear el tema en Santa Rosa de Tastil, y ahí recoger a su vez la referencia de que el mismo provenía de San Antonio de los Cobres. La mención que hace de los Varela ha de ser seguramente una trasposición. Los Varela en Salta se asocian a la violencia y de ahí la mención que hace Ceferina de ellos. El marido en cierta ocasión le hizo notar el error en ese sentido, pero ella no corrigió su relato. Finalmente cabe mencionar que en la versión de Santa Rosa de Tastil la informante también hizo mención de los Varela.

El relato en cuestión fue el siguiente:

—Tenía doce años cuando fue el primer padre misionero... Han sido los primeros padres que han venido. Ellos nos han enseñado, porque nosotros nos hemos confesado con él y hemos dado la comunión y todo. El que daba la Comunión... la doctrina... hemos tenido el regalo de ellos del libro que indica todo. Yo lo tengo el libro que indica todo, todo del año que se ha creado el mundo...

Allá indica que cuando se ha perdido el otro mundo, indica en el libro, se ha perdido el otro mundo, ha quedado nuestra madre. Y es la Virgen María, ella se ha favorecido en un árbol, en el cielo, en un árbol solita, una palomita ella, y después ella ha producido con Nuestro Padre Jesucristo Nuestro Señor. Y se ha creado el mundo nuevo. Por eso somos hijos de ellos, nuestra madre la Virgen María, nuestra madre, y nuestro señor padre Jesucristo, nuestro padre. Ella se ha favorecido en

un árbol cuando se ha perdido el otro mundo anterior... Ese era un mundo que había de los Varela. No había sol, no había sol, ni luna... Los llamaba así, Varela. Entonces no había este mundo, de sol, no había sol, ni luna, era el mundo de los Varela. Y cuando se ha perdido el mundo éste, por eso se ha favorecido nuestra madre, la Virgen María, en un árbol, en medio de la... en un árbol nadando, todo se ha vuelto profundo...

—Y es entonces cuando ella se ha favorecido ahí, se ha perdido el otro mundo de los Varela y ella se ha favorecido ahí. Y ha producido en el mundo. Y ya han tenido luna y sol, el día junto. Así que la Virgen María, ella es nuestra madre, parece, y nuestro padre Jesucristo, que es nuestro padre...

—En el mundo de los Varela había hombres y mujeres, pero eran inocentes porque no tenían luna, no tenían sol, no tenían nada. Y ellos cuando han tenido noticias de que se iba a perder el mundo ya, ellos se han empezado a enterrarse unos a otros, así que, a enterrarse ellos; porque tenían miedo, tenían miedo al sol y a la luna. Y por ahí se encuentra ahí en los cerros los esqueletos, los huesos de los muertos, de los que se habían enterrado...

—El sol los iba a quemar a ellos, inocente, ellos no eran bautizados por la ley de nuestro Señor. Ellos eran inocentes. Era otro mundo y que cuando se ha producido el mundo argentino, nuestro Señor ha dejado la ley para que estemos bendecidos y seamos cristianos...

—(Dios) estaba en el cielo. Por eso nosotros, ninguna cosa vamos a hacer sin la ley de nuestro Señor. Para eso Nuestro Señor echa los santos que nos favorezcan, nos ayuden aquí sobre la tierra, para que nosotros seamos arrepentidos, creamos en el milagro que hacen los santitos, por la ley de Nuestro Señor...

—No recuerdo cómo se llama (el libro). Yo me he confesado de doce años, hasta la edad que yo tengo ¿cuántos hace? Pero yo me he quedado con los recuerdos... En este mundo (de los Varela) no había sol, ni había luna, todo era oscuro, sombras no más. Porque se había perdido el otro mundo. Nuestro Señor ha permitido que se pierda el otro mundo. Porque íbamos a producir nosotros... Nuestra madre ha quedado solita en el cielo, se ha favorecido ella, en un árbol pobrecita en una palomita ella...

—Los Varela... no tenían confianza en Dios, ni ninguna cosa, por eso no tenían sol, no tenían luna, no tenían el día público. No, no creían en Dios, por eso se ha perdido el mundo y se ha producido el mundo éste, por las órdenes de Nuestro Señor... Tenemos la claridad como corresponde, los trabajos para que nos pasemos la vida. Y ha echado los santos apóstoles, evangelios. Ellos nos acompañan aquí, y que tengamos fe y pedimos a ellos y esta allí en el cielo...

—Por Nuestro Señor está el mundo... Él nos castiga pero no con látigo...

—Se ha quedado ella en un árbol, en medio del

agua... estaba nadando el árbol porque el mundo, de otro mundo, todo se ha muerto y con ella se ha favorecido y se ha unido con Nuestro Señor... Ha aparecido el mundo éste, se ha perdido el agua y se ha creado el mundo, de ella hemos nacido nosotros.

Es evidente que en Ceferina pesa el concepto de realidad y por eso mismo utiliza el área del relato como un recinto cerrado y objetivo, con el cual ella no se compromete totalmente como sujeto.

Pero no obstante los límites en los cuales se desarrolla el relato, Ceferina, transfiere al mito una fe de la cual participa. El mito le ofrece un campo objetivo que le permite el libre juego de su creencia y también su velada ocultación. Por eso los Varela no tienen por qué no haber existido. En Ceferina se da entonces por una parte el juego racional menor que consiste en recurrir al relato como quien encuentra una causa, pero por el otro mantiene en toda su plenitud su conciencia mítica.

El mito cumple la función de un escalafón que, no sólo delimita un campo para el relato, sino que además retraduce en otro campo más verdadero lo que Ceferina quiere decir. En verdad ella no quiere decir el mito, sino que quiere atestiguar con él la vigencia de un orden más profundo, o mejor, más verdadero. En cierto modo el mito totaliza su pensamiento real.

Esto se advierte en el tema de la luz. Para entender esto habría que leer el mito al revés. No se trata de relatar el advenimiento de la luz, sino en hacer ver cómo la oscuridad es tan importante como la luz. El problema

radica en sacralizar el hecho de que la haya. Por eso la Virgen coincide con su advenimiento, pero además ella aparece como nivelando la transición, o sea en cierto modo conciliando la oposición entre las tinieblas y el advenimiento. Esto se advierte en la variante del mito recogida en Santa Rosa de Tastil, en donde la informante hizo notar que los Varela no desaparecieron, sino que se convirtieron en los "intendentes" de la segunda edad, que sobreviven al cataclismo, pero que van desapareciendo.

Además la Virgen sacraliza la aparición de la luz, pero no en el sentido de que todo lo sagrado se reduzca a ésta, sino más bien en que lo sagrado consiste también en el hecho de que haya tinieblas. Mejor dicho, lo sagrado consiste en la conjunción de tinieblas y luz, donde la Virgen salva su individualidad. En cierto modo, por su ubicación en el relato, ella es más sagrada que las tinieblas y la luz, por separado.

Lo sagrado, así tomado, es la verdad, pero una verdad abisal, insondable, a la vez evidente y oscura. Acentúa el margen del error del vivir cotidiano, ya que representa la instancia de lo otro que irrumpe desde el área de lo sagrado pese a los límites intelectuales puestos por el mito.

Pero ¿qué sentido tiene en esto la palabra? La palabra es evidentemente la trampa del mito. Por una parte éste queda fijo en el lenguaje oral, pero por la otra trasciende a la palabra en tanto es mucho más que lo que se dice. ¿Cómo, si no, se entiende que, si Ceferina quiso referir el mito para explicar la sanción moral, sin embargo, por el otro lado, trasciende esta simple etiología sin embar-

carse en el mito mismo? Se ubica ella entonces en plena contradicción, ya que al fin de cuentas el mito de los Varela, como todo mito, es amoral, porque si fuera por el mito éste no impediría el crimen de referencia. El mito libera la radicación de la palabra, en el sentido de que la palabra no logra sus raíces como tal, sino como lo contrario, en tanto pierde su significado y es puro significante, o mejor dicho, porque el significado no ha de ser de esta razón sino de otra. Es el sentido de la gran palabra como lo menciona Leenhardt. Y es que Ceferina quiere liberarse de la palabra cotidiana y a partir de ahí recobrar la gran palabra. Entonces el mito es la parábola que surge recién cuando la gran palabra consolida la inminencia de lo impensable, y que hace al sentido de lo sagrado.

Aquí se plantea el problema de la racionalidad popular. Si racionalidad supone una forma de instrumentar la verdad o de acceder a ella, la racionalidad popular parte de la verdad para ver recién cómo se instrumenta.

En lo dicho hasta ahora cabe pensar en una clasificación de los grados de la conciencia mítica según aparezca el factor racionalidad. Esta no sufre grados de progresión sino que asume distintas formas, las cuales pueden incluso darse en un mismo sujeto.

En primer término está el caso de Sebastiana que da muestras de una conciencia mítica pero no a nivel palabra sino a nivel ritual. Es el mito gestual, en el cual no se relata nada, sino que se vive la situación mítica como cuando la encontramos en el hospital. Se sentía ella misma como protagonista de un descenso al infierno.

Esta misma actitud me pareció advertirla en un coplero de Guachipas, Leocadio Huanca, pero en una situación mucho más trivial como lo era el de templar la caja antes de cantar su copla. Mientras la golpeaba vivía una especie de regresión a una fuente original, en donde habría de aparecer la copla que coincidiera con su estado de ánimo. Lo mítico se daba en el acto de gestar la palabra, pero la gran palabra que daría sentido al momento del canto. A diferencia de Sebastiana este momento era vivido por el coplero sin angustia, con una considerable serenidad, e incluso con notable buen humor, que se volcaba en dichos con los cuales entretenía a los oyentes.

Hasta aquí se trata de un sustrato fundamental de la conciencia mítica, que podríamos calificar de *vivencial*, al margen del significado demasiado reductivo que el concepto de vivencia tiene. Pero podría agregarse a ello además que se da en un campo no previsto, ni delimitado, mucho más acá de la palabra misma, y que por eso mismo se ubica donde se genera el sentido mismo, aunque no explicitado, donde se apoya la conciencia mítica.

Este predominio de lo vivencial representaría un tipo de conciencia mítica original, como si se tratara de un nivel primero y básico. En segundo término se daría después de éste otro nivel, donde lo mítico retraduce un hecho cotidiano a un horizonte mítico. Este nivel parte del supuesto de que existe una situación objetiva, por una parte, y que ésta, aun cuando se trata de la realidad cotidiana, no deja de participar de lo mítico. La así llamada objetividad pareciera cancelar al mito, pero lo mítico

sigue siendo un sustrato que resuelve a aquélla. Lo que se llama objetividad no es más que el revés del mito, de tal modo que lo mítico incide en su constitución. Lo mítico y lo objetivo son clases simétricamente invertidas.

Un ejemplo de esto último lo constituye una experiencia hecha en la comunidad quechua de Waykhuli, cerca de Cochabamba (Bolivia). En compañía de Luis Rojas Aspiazu entrevistamos en dicha comunidad a dos ancianas. Había ocurrido una semana antes una desgracia: don Víctor había muerto de una gastritis hemorrágica. Pero las viejitas relataron que en realidad dicha muerte se debió a motivos míticos. Y estos eran tres. Un primer motivo fue que la mujer no le había dado tres tutumas, o vasijas, de chicha. Luego hubo un segundo motivo: en la casa se había hecho un asado de pichón y la sirvienta se lo había comido. Y el tercer motivo era porque había hecho otro asado y se le había agregado cebollita. A raíz del enojo, que había sufrido don Víctor, éste se murió.

Se trataba de un hecho real que fue retraducido a un ritmo de tres segmentos arquetípicos. Esto último tenía una vigencia tan real como el motivo concreto que habían invocado los médicos. En este caso también predomina lo vivencial. Se reincorpora el dato externo a la vivencia. De ahí la mitologización del episodio, o sea la retraducción del mismo al plano mítico, condicionado por lo arquetípico. Con este proceso, en cierto modo regresivo, se lograba un mayor sentido para comprender la muerte de don Víctor. Por su parte, frente a esto la explicación del médico carecía naturalmente de validez.

Y el tercer caso sería el de Ceferina, donde el mito

condiciona la verdad para una situación objetiva. En este plano el mito es relatado y podría ser motivado aparentemente por un hecho moral. Pero si bien sufre un proceso de reducción, en el sentido de ser objetivado y alejarse del sujeto, éste sin embargo participa secretamente de él.

Se trataría de tres formas graduales de conciencia mítica en las cuales se constituye paulatinamente la racionalidad en forma de una objetividad. Van acompañadas de un vuelco progresivo sobre la realidad, entendida ésta como presencia de cosas. Pero ésta por su parte aparece como incrustada dentro de una concepción del mundo, ya que es tolerada pero no se cree en ella. Veremos más adelante cómo en Ceferina esta realidad tiene visos específicos.

Lo dicho hasta aquí sugiere algunas características sobre la racionalidad. La distancia que va desde una conciencia natural a la constitución de una racionalidad, no es recorrida por un sujeto en forma progresiva, sino que parecieran darse sucesivos planos que se incrustan entre sí. Como telón de fondo se mantiene un plano mayor donde predomina lo arquetípico y donde el sujeto siente, aunque no comprende, la verdad. A su vez el mito crea un área de objetivación donde se desempeña ya la racionalidad, pero subordinada al marco total de lo mítico. Por eso en este marco se va acentuando la inmovilidad de un mundo de objetos. Pero a su vez esta área sirve para que el sujeto, a causa de la objetivación, logre distanciarse de su preocupación por un fundamento, ya que lo mítico en sí mismo constituye el abismo o

Abgruid, o sea la indeterminación en que lo mítico se debate desde el ángulo de lo consciente. Se trata de las raíces abisales de todo fundamento, o sea la original imposibilidad de haber algún fundamento, o al menos la aprehensión consciente del mismo. Quizás por eso el área de la racionalidad implica paradójicamente la inversión de lo mítico, ya que se instala para lograr la fundamentación, pero siempre a costa del fundamento mismo.

Se trata de ver entonces en qué medida en el discurso de Ceferina incide una realidad objetiva de cosas en una conciencia mítica, y con ello el verdadero lugar que ocupa la racionalidad en este juego.

En el mundo de Ceferina, a diferencia del de Sebastiana, las cosas presionan. Por eso se puede decir que Ceferina se ubica en los umbrales mismos del ser existente. Sin embargo rige en ella el sentimiento de caída propio de la conciencia mítica, aunque más velado. Esta ambigüedad da un modo peculiar de concebir la realidad de las cosas. Veamos cómo.

En una de las tomas de campo, Ceferina hizo una descripción de un ritual para propiciar el buen viaje y que debía dedicarse a la Coquena. Agregó luego que eso era para "ganar libertad". Se trata de una libertad lograda con anuencia de lo sagrado.

En ese sentido la libertad que nosotros esgrimimos es la de movernos entre las cosas, pero sin la anuencia de lo sagrado. Esto último se hace con una rigurosa objetividad. Se trata de dos aspectos de la libertad: uno, apoyado por lo sagrado, y el otro, sin sacralidad. El peso de

la cuestión para nosotros está en la objetividad. El tener objetividad nos faculta la libertad para movernos entre las cosas. Pero esa objetividad implica un área deliberativa, donde la inteligencia puede decidir sobre lo que hay que hacer. En otras palabras, ahí se asume la libertad condicionada por la inteligencia.

¿Qué pasa con la realidad entonces? Si el eje en torno al cual se montó el mundo simbólico de Sebastiana pasa por un sentimiento de caída como motivo desencadenante, en el caso de Ceferina dicho eje queda velado por la presión que sobre su mundo simbólico ejerce la así llamada realidad, entendida como patio de los objetos. El mundo simbólico en Sebastiana se polariza esencialmente en la caída, el de Ceferina en cambio se polariza aunque a medias en los objetos. Ceferina está perfectamente ubicada en una realidad que consiste en instituciones, personas ricas, a las cuales ella obliga a que la ayuden. Ella se obliga a tener una cierta objetividad y mantiene un margen de conciencia racional para lograr bienes. Pero la jubilación, la pensión a la vejez son elementos que además deben ser conseguidos y que nosotros estamos obligados a brindarle. No es lo mismo que la "libertad" para andar en la montaña, porque ésta es sagrada, y la realidad de las cosas no lo es. Pero ¿por qué Ceferina nos cree obligados a brindarle cosas?

Ceferina vive la interferencia de una conciencia mítica y una conciencia racional, y elegida esta última en cierto modo por una decisión voluntaria. Se ubica, como ya dijimos, en los umbrales del ser, porque se mueve entre entes y emplea un nivel importante de su conciencia para

detectar la visibilidad de un patio de los objetos, lo cual por su parte, le crea constantemente urgencias. Sin embargo no abandona su mundo mítico. De ahí que después de requerir una pensión no tiene ningún reparo en hablar, por ejemplo, del farol, la pachamama o la Coquena.

Pero hay algo más. Se diría que los objetos mismos, jubilación, bienes, chapas, etc., están instalados en su existencia pero no pertenecen a su horizonte vital. En el fondo constituyen elementos heterogéneos que responden a un horizonte cultural diferente. Evidentemente los requerimientos del así llamado pobre apuntan al usufructo de bienes que le son impuestos, pero que su necesidad en el fondo no exige. Esto conduce a que todo lo referente a un supuesto umbral del ser, donde se visualiza un patio de los objetos, se debe a un estilo cultural diferente al del pobre. Y por eso, en tanto es diferente, se da el aprovechamiento de las cosas y la consiguiente ansiedad. Y porque las cosas no son culturalmente del pobre, éste tiende a negociarlas. Presiente que realmente no las necesita para vivir, y de ahí la exageración de su apetencia. Los bienes y las cosas son apetecidas como una novedad, pero el mecanismo profundo de su existencia sigue incrustado en la conciencia mítica. En cierto modo la novedad cultural de la cosa ahonda el sentimiento de caída, y de ahí entonces la excesiva urgencia por lograrla. Pero de ahí también su retorno al mito.

Esto lleva a la reflexión sobre cuál es el sentido de lo real entre nosotros, no sólo para el así llamado pobre, sino para todos nosotros los que pertenecemos al sector

medio. Todo lo que hace a los objetos constituye una superestructura intelectual impuesta por el modo de una cultura que en este caso es la Occidental. Por eso todo lo referente a los objetos es un ponerse de acuerdo en cuestiones menores que no hacen a lo humano mismo, sino ante todo, por rebote, a un cuestionamiento y agravación de la condición humana frente a los objetos, lo cual exagera también el sentimiento de caída. De ahí que la disputa por los objetos instaurada por las políticas de izquierda o de derecha se debe a un problema de una cultura infiltrada, y que siempre será jugada en un campo heterogéneo a la del así llamado pobre. Tanto Ceferina como Sebastiana tienen conciencia de ello y contrarrestan esa infiltración con lo que habíamos llamado la ontología del pobre, cuyo principal signo es el concepto de invalidez como horizonte profundo del vivir humano en general.

¿Pero de dónde surge ya en un plano en general la objetividad propia de lo real empírico? Se diría que todo lo referente a los objetos, aun en la cultura occidental, integra un área de referencia para una inteligencia deliberativa. En cierto modo el concepto de realidad tiene sus raíces en una ontología del contrato social, o mejor dicho el concepto de realidad se sostiene por una visión contractual de la inteligencia. La realidad constituye el límite último para que los seres vivientes puedan deliberar. No por nada en los momentos en que la filosofía occidental despunta como expresión de una voluntad cultural, desde Suárez pasando por Kant, hasta Carnap, la empirie es el tema más obsesionante. Se instrumenta

una teoría del conocimiento para determinar la solidez de la realidad que, al fin de cuentas, ya estaba dada desde siempre por una estructura contractual. Una vasija servirá siempre para tomar líquidos y en eso estamos todos contractualmente de acuerdo.

Pero pensemos un poco. El carácter contractual de la realidad también responde a motivaciones míticas. El mito busca el equilibrio entre opuestos como en el caso de la Virgen. Pero la realidad está integrada por cosas. Por eso se transfiere a éstas el equilibrio de fuerzas opuestas para que su usufructo sea viable. Una ley física expresa el equilibrio posible para un mundo caótico. Por eso detrás del concepto de realidad se da el pensamiento mágico encubierto, por cuanto se quiere perpetuar el equilibrio adherido a la solidez de las cosas. Pero como esto no es posible, se instrumenta la así llamada conciencia racional, la cual a través de la ciencia procura siempre mantener dicho equilibrio. La ciencia así esgrimida es víctima del pensamiento mítico, ya que es magnificada en detrimento de un pensar en general. Lo que había sido un episodio menor de un pensar en general, se convierte en el episodio mayor de un pensar adulterado por reducción.

En esto incurrimos en las mismas actitudes que Ceferina. Iniciamos desde América una ratería encubierta bajo el concepto de progreso para lograr los bienes occidentales, en cuya producción sin embargo no intervenimos. Aprovechamos en esto el carácter contractual de lo real. Por eso hay quienes toman esa ratería como sagrada, casi como transfiriendo el proceso y mitificando pa-

tológicamente lo que Occidente ha hecho. Pero debemos tener conciencia de que nuestra verdad está todavía afortunadamente adherida al hombre, pero en el plano del concepto del pobre de Sebastiana. Estamos aún en la invalidez ontológica, y eso nos salva en América.

De ahí la incongruencia del eficientismo, porque supone la mutilación de una conciencia total. Se traiciona a lo así llamado mítico porque no se le permite el apoyo en las rugosidades simbólicas.

Pero ¿qué pasaría con la eficiencia si ésta se apoyara en lo simbólico? Quizá una de las grandes contradicciones del mundo moderno es creer que la eficiencia está reñida con lo mítico. Sin embargo a nivel de gran ciudad la eficiencia tiene una marcada apoyatura simbólica. No se es eficiente sino por algún motivo. Y ese motivo, ya sea la grandeza de la patria, o el esplendor de la oficina, o el heroísmo personal, constituyen elementos míticos.

Hacer lo contrario y ser eficiente sin elementos míticos, sin un incentivo que explique el esfuerzo, implica caer en la explotación, porque se pierde la totalidad de lo humano. Ahí el pensamiento se parcializa y lo humano se aliena —como ya dije en *La negación del pensamiento popular*— provocado por el bloqueo del mundo de las cosas en nombre de una objetividad suspendida en un espacio vacío. A eso obedece por ejemplo el concepto de lo económico como determinante en última instancia. Es evidentemente un esquema nefasto y reduccionista donde la totalidad de lo humano se mutila.

Pero pensemos lo contrario. ¿Cabe suponer lo mismo en el campo económico pero visto desde el ángulo de la

caída? ¿La apoyatura simbólica provocada por el mecanismo desencadenante de la caída puede ser el punto de partida para una economía?

Algo así se nota cuando se realizan transacciones comerciales en medios campesinos. La pequeña ofrenda al despedirse, la manera de actuar durante el trato comercial, implica la búsqueda o detección del margen de humanidad que está implícito en el otro. El interés comercial tiene una vigencia menor que la exigencia total de lo humano. Es el comportamiento propio de las zonas no deformado por el impacto occidental o por la dinámica social. Ahí se juega en cierta medida la nulidad del juego comercial, y se convierte a este en un juego humano.

Para comprender esto es preciso ampliar el concepto de necesidad hasta abarcar toda su gama: desde el hambre hasta la caída metafísica. Uno y otro son grados de un proceso más amplio que captura lo absolutamente humano. Por eso, al contrario de lo pregonado por el marxismo, el verdadero sentido del hombre no puede ser modificado por el valor de cambio. Hay en Marx una degradación del valor de uso en el sentido de que en el valor de uso se esconde, quiérase o no, la desazón por una invalidez que lo hace entroncar con una necesidad metafísica, en donde la necesidad que plantea el hambre es el episodio necesario pero no fundante.

Se trata entonces de reubicar lo económico en una totalidad, o sea tomar en cuenta la distancia que media entre Sebastiana, que es un ente totalmente anti-económico y la economía propiamente dicha. Allí se da una

zona intermedia que debe ser estudiada. ¿En qué consiste esta zona intermedia?

Eso entra en el problema de la paradoja del comportamiento económico, en el sentido de determinar por la misma reducción del fenómeno económico, hasta qué punto descansa en el pensamiento simbólico, en el sentido de la *cognitio symbolica* planteada por Kant, y se coloca al margen o en el filo de la razón. Esta paradoja consiste en la incorporación de un área donde es difícil la objetividad, o sea de un área no determinable del punto de vista del puro entendimiento. Por esta senda la economía misma adoptará por reducción visos anticientíficos.

Pero si se incluyera esa área incógnita en el discurso de una ciencia económica, tendríamos que hacerle perder su aspecto fundamental, como lo es el concepto de seguridad. Sería crear una ciencia sobre la inseguridad, la indeterminación o sea la anti-ciencia, por cuanto sería trabajar sobre las apoyaturas simbólicas, con la consiguiente inseguridad que ello ocasiona. Ahí se infiltrarían los dioses como en el caso de Eucaliptos, en donde una apoyatura simbólica hace también a lo económico¹. Es curioso que a nivel popular se dé naturalmente esa connivencia.

¹ Ver KUSCH, R., *La negación en el pensamiento popular*, Ed. Cismarrón, Buenos Aires, 1975. En el capítulo 4 describo un ritual propiciatorio, al cual es sometido un camión en Eucaliptos (Bolivia). Es un curioso ejemplo, aunque muy difundido en Bolivia, donde lo tecnológico es subordinado a las creencias campesinas.

En suma, Ceferina es un ejemplo de la incrustación de un mundo de cosas heterogéneo en un horizonte vital. Pero aquí cabe la pregunta, ¿por qué nosotros consideramos las cosas como homogéneas a nuestro estilo de vida? ¿Es que cabe echar dudas sobre esta homogeneidad?

Es que Ceferina parece un curioso ejemplo de cómo se mantiene lo humano pese a la ratería en el plano de las cosas. ¿Pero no nos pasa acaso esto en grande?

4. LOS ARQUETIPOS DE LA ECONOMÍA POPULAR

Cuando se habla de lo popular, lo económico suele ser un punto clave. Toca en cierta medida un supuesto punto de máxima objetividad, ya que se refiere a la distribución de bienes, a la posibilidad del consumo e incluso a una duda muy seria sobre si el pueblo, o sea de los sectores medios para abajo, sería capaz de enfrentar las exigencias del mundo moderno.

Encarar así el problema, con esas urgidas derivaciones, es magnificar lo económico en sí. Si el pensamiento sobre lo humano hubiera que fincarlo exclusivamente en lo económico, se transferiría el problema del hombre a un problema de cosas, que es lo que en realidad siempre se hace, y con ello se cae en cierto modo en una posible trampa que impide ver las raíces de la economía en sí.

Pero lo que urge es no sólo la distribución de los bienes—porque ésta en sí misma no resuelve el problema en su totalidad, como lo demuestran los estados socialistas—, sino en volver a adecuar lo económico a lo humano, y remediar el desajuste que hay entre esto último y todo lo que se vino acarreado en Occidente desde el siglo pasado hasta ahora.

Por ejemplo, ¿por qué Sebastiana pareciera un sujeto que está al margen de la economía? Es más, ¿por qué Ceferina se ubica frente al patio de las cosas, pero con vistas a un aprovechamiento que no resuelve mayormente su economía familiar? Tanto una como otra sugieren un comportamiento especial para resolver lo económico, o sea que son también entes económicos. Se diría que entre el puro sujeto y la economía como ciencia, hay un vacío lamentable, que convierte a la economía en una ciencia de cosas y al hombre en una cosa más.

Mejor dicho ¿lo económico es realmente algo objetivo que rebasa al hombre, o es ante todo una cuestión del sujeto? Averiguar esto no sólo contribuiría a llenar el vacío entre el hombre y la economía, sino que también abriría serias dudas sobre las raíces de esta.

La economía no es totalmente una ciencia, sino un tabú esgrimido a modo de categoría para interpretar realidades inhabituales para la cultura occidental. Surge ella del positivismo del siglo pasado, adquiere un status místico con Marx para pasar a los pensadores modernos como una específica visión del mundo utilizado por los sectores medios urbanos.

Pero el investigador de campo sabe que incurrir en una actitud reduccionista según la cual lo económico en sí mismo se convierte en determinante en última instancia, y creer que primero hay que resolver lo referente a aquél y considerar que todo lo que está al margen es mera ideología, constituye un prejuicio lamentable. No pasa de ser mucho más que una propuesta política para calmar la ansiedad de los sectores medios, pero que no

es totalmente cierta, ya que incluso paraliza paradójicamente cualquier posibilidad de resolver la economía popular.

Es que lo económico a nivel popular no es más que el apéndice de un proceso general. Se diría que no se puede resolver el hambre sin antes lograr un nuevo modo de ver los aspectos generales de la vida, precisamente los que parecieran totalmente ajenos a lo económico mismo.

Cabe sospechar que la incapacidad de los especialistas en resolver el problema del hambre se debe al exceso de especialización en el tema, lo cual los convierte a aquéllos, por desconocer todas las implicancias de lo económico con lo cultural, sin más en menos tecnócratas del hambre. En América el problema no es sólo del hambre, sino ante todo el de conocer las líneas de acción que cumple su pueblo para resolverlo heroicamente. Y examinar esto lleva a pensar nuevamente en las raíces de la economía y en la reubicación de ésta.

Ante todo se trata de un nuevo modo de ver el problema. La visión de la economía popular ha estado siempre distorsionada por el instrumental con que se la ha querido encarar y por un evidente deseo de "desarrollar" a los grupos marginados. El afán de desarrollo constituye una de las grandes plagas que asuelan a América.

Pero el fracaso del afán de desarrollo en América se debe a muchas causas. Ante todo se debe al exceso de ansiedad de imponer una hegemonía cultural; luego a la falta de categorías para comprender la dimensión de la alteridad del marginado; y además al exceso de carga

política que impide ver qué pasa con el otro, de ubicar las características de un grupo popular y, finalmente, a la timidez de modificar no sólo la técnica a aplicarse sino también los criterios supuestamente científicos del caso.

La tarea no consiste en recomponer al grupo como quien arregla un mecanismo, sino en mucho más, que no sólo implica un grado de mayor profundidad del problema, sino también un consiguiente instrumental renovado para la acción de promoción.

Analícemos más el problema. Un grupo social como ya dijimos está generalmente atrapado por un hábitat, y tiene un manejo determinado de su ecología que hace a su economía, y además dicho manejo responde a pautas culturales institucionalizadas a través del tiempo. Pero todo ello está condicionado por una forma determinada de pensamiento que se rige por un propio código y un horizonte simbólico que hace a la especificidad de su personalidad grupal.

Aquí caben dos vectores de acción: o se parte del pensamiento grupal y se examina primero de qué manera controla su economía, o se estudia su economía a fin de modificarla sin tomar en cuenta el pensamiento grupal.

Es indudable que una correcta acción de promoción no puede embarcarse sólo en el segundo vector, sino que debe tomar en cuenta forzosamente al primero. El promotor aun cuando cuente con un bagaje así llamado científico no puede evitar que él mismo pertenezca al fin de cuentas a una cultura occidental y urbana. Pensemos entonces que del punto de vista epistemológico una ecología es siempre una equis vacía, que ni la cultura

occidental, ni la nativa conocen realmente, pero que ambas usan.

Asimismo, tomar en cuenta el pensamiento del grupo y su cultura peculiar genera la dificultad principal del proceso porque en la acción de incidencia sobre el grupo se plantea lo que hemos llamado el *vacio intercultural*. Entre el investigador y el investigado no sólo existe una oposición entre dos culturas. Es lo que he desarrollado en un trabajo anterior: *Geocultura del hombre americano*.

Ahora bien, ante este vacío intercultural se han estrellado numerosas experiencias de desarrollo realizadas en Bolivia. Entre todos los intentos, en su mayoría fallidos, ocurridos en este terreno cabe recoger la experiencia valiosa de Luis Rojas Aspiazu quien ha sabido obviar este problema de la interculturalidad invirtiendo totalmente todos los criterios habituales que se aplicaban en este campo.

Ya en 1970 trabajando con él en Oruro pensamos, a raíz de la resistencia del campesino a constituir cooperativas, en la posibilidad de no modificar la economía de éste, sino de reactualizarla restituyéndola en todos sus aspectos. Se pensó entonces en organizar un banco del *ayni* según el cual los días de prestación serían contabilizados a fin de servir para emprender obras colectivas de envergadura. El así llamado banco debía estar administrado por campesinos y la economía del dinero recién intervenía una vez que el sistema diera bienes que pudieran ser comercializados en la economía urbana.

Sobre la misma base, aunque con una metodología

que apuntaba a evitar cualquier teorización y fincaba los resultados sobre una práctica pura, Luis Rojas Aspiazu trabajó en Waykhuli, una comunidad de alfareos cerca de Cochabamba, y a partir de ahí entrelazó con un sistema económico de índole netamente campesina varias comunidades del Alto Valle de Cochabamba, grupos del Chapare y grupos aymaras residentes en los suburbios de La Paz.

La economía se resolvía sobre la base del tradicional sistema de trueque, los bienes eran producidos por el sistema de prestación o *ayni*, y las necesidades eran satisfechas en el almacén o *pirwa* existente en todas las comunidades comprometidas. El sistema que era denominado *ayni ruway*, que significa "trabajemos juntos", tomó tal envergadura que brindó la posibilidad de instalar una empresa en Cochabamba donde se comercializan a nivel urbano los bienes producidos por las comunidades.

Esto se consiguió al cabo de una pequeña ayuda económica que sirvió para poner en marcha el sistema, pero luego siguió su pleno desenvolvimiento y varias comunidades pedían ser incorporadas en el mismo, especialmente los grupos más autóctonos de la alta montaña.

En todo esto no se había dejado de lado a los campesinos recién incorporados a los suburbios de Cochabamba. Estos, al igual que los aymaras de Alto Lima, organizaron fábricas caseras de fideos, jabones y velas, lo cual permitía que todo el sistema apuntara a un auto abastecimiento.

Finalmente cabe destacar un último detalle. Junto con

la reactivación de tipo económico también resurgió un sistema de comunicación a través del teatro y la danza. Algunas comunidades comenzaron a organizar grupos teatrales en los cuales se daban obras improvisadas que reflejaban una problemática propia de las comunidades. Las representaciones se realizaban una vez a la semana con cierto aire ritual. Y llama la atención que en el caso de Arpitan, cerca de Cochabamba, pude presenciar la inauguración de una *pirwa* o almacén, al cabo de la cual uno de los conjuntos teatrales efectuó su representación, y todo finalizó con la danza colectiva, en la cual intervinieron todos los presentes.

Ahora bien, ¿a qué se debe que la restitución de elementos culturales propios diera como solución un desarrollo admirable de la potencialidad campesina hasta el punto de hacer frente al mundo moderno? Indudablemente el Proyecto Waykhuli puso en evidencia ante todo aspectos imprevistos del modelo de hombre. Si bien ha resuelto un problema de promoción social, sin embargo aporta también a una Antropología Filosófica con sentido americano. Veamos por qué.

Se diría que ese modelo de hombre fue liberado ante todo por la metodología empleada por Luis Rojas Asplazu. Esta ha comenzado no por la exterioridad del problema campesino en el sentido de encontrar lo mismo que uno sino por su interioridad, o sea liberando la posibilidad de que sea otro. No se detiene entonces en el área *fenoménica* que es inmediata y que hace a lo característico o folklórico; tampoco se ubica en una segunda área que llamo *teórica*, donde se acumulan los supuestos así

llamados científicos, como ser los provenientes de la sociología, la economía o la psicología, sino que trabaja directamente con el tercer área que llamé alguna vez *genética*.

A esta área sólo se accede por la práctica y sirve para promover el fenómeno humano porque hace a lo esencial que brinda la razón de ser de todo, por lo cual el fenómeno sea así y no de otra manera.

El acceso a esta área no se realiza con un instrumento científico, sino con la mera intuición, por cuanto constituye lo esencial, pero en la acepción de *núcleo fundamental y motivador* del fenómeno humano.

Por ejemplo si en el barrio marginado de Alto Lima de La Paz, donde la aculturación es manifiesta, uno presencia una actividad de trueque dentro de una *pirwa*, esto constituye técnicamente un fenómeno humano promovido por un especialista. Pero éste no logró esta promoción a partir de las primeras áreas sino desde la genética. Para ello no trabajó sólo para canalizar una actividad exclusivamente económica, sino que tomó en cuenta que el trueque comprendía los cuatro planos de interpretación siguientes:

- 1) evidentemente el trueque es una actividad económica;
- 2) pero además de ser económica tiene una dimensión simbólica y cultural, lo cual hacía que el campesino lo volviera a utilizar nuevamente sin que le provocara un sentimiento de alienación ya que estaba sacralizado por la tradición;
- 3) la actividad implicaba además una amplia recupe-

ración de lo humano, con la consiguiente reafirmación de valores que por su parte apuntalaban la personalidad social del grupo;

4) lo genético o generador de esta área se da como elemento esencial, ya que sólo a partir del mismo surgen los tres anteriores puntos.

Este tipo de enfoque supone una alteración epistemológica, porque no sólo opera con elementos en cierto modo imponderables, sino que además pareciera incitar al promotor a adoptar una actitud a la vez metódica y creadora.

Por sobre todo parece mediar una nueva forma de conocer. Lo que se dice sobre el conocimiento implica la delimitación de un objeto. Conocer es afirmar *esto es*. Un sujeto que conoce afirma las características del objeto a fin de mantenerlo asépticamente en su objetividad. Pero ¿cabe un conocimiento así en el trabajo social?

Conocer es un acto del entendimiento. Pero si el objeto consiste en un sujeto, la posibilidad de aprehenderlo a través del entendimiento es relativa. Un objeto convertido en sujeto no es lo mismo que una cosa.

El objeto-hombre tiene un sinfín de imponderables que se escapan al conocer simple de cosas. No se puede decir sin más *esto es* a un aymara o a un quechua ya que su libertad lo torna imprevisible. Y es más, en tanto sujeto cultural se me convierte en un objeto de conocimiento a veces incomprensible, porque como observador pertenezco a otra cultura. Por eso, si un aymara sacrifica una oveja para sacralizar un camión, no lo en-

tiendo, o sea que el objeto escapa a mis categorías culturales.

De ahí que en el campo del trabajo social y de acuerdo con la metodología de Luis Rojas Aspiazu no cabe hablar de conocimiento sino de comprensión. Con la comprensión se supone una cierta afinidad con el sujeto, y se tiende a justificarlo, aun cuando uno no tenga las categorías para decir esto es a toda su esencialidad. Simpatizo en suma con el objeto-hombre pero no sé lo que es. Por eso el objeto en la comprensión invierte la relación gnoseológica ya que aquél incide sobre el sujeto en razón de su propia vigencia.

Hay en esto una lógica diferente a la usual, en la cual se opera ya no con la afirmación sino con la negación, en el sentido de decir *esto no es pero está*. No puedo evitar que un aymara haga un sacrificio. Para ello uso en parte una antilógica, de tal modo que si bien advierto la evidencia del objeto-hombre no sé que es, pero lo dejo en libertad para que opere.

¿Y cómo hago para cumplir con una promoción social si no conozco el objeto y sólo lo comprendo? En realidad invierto el proceso de un sujeto cognoscente que va hacia un objeto, por cuanto el objeto avasalla al sujeto, y saco provecho de la situación. El objeto-hombre en la comprensión hace vibrar al sujeto cognoscente, y en tanto ocurre esto no lo limito.

Desarrollar implica además un arrollar que se invierte y apunta a un fin. El fin está ubicado en la apreciación subjetiva de quien ejecuta el desarrollo, y corresponde a un nivel de evolución social con un standard

conocido. Pero eso es subjetivo porque supone un conocimiento prejuicioso del objeto a desarrollar y reduce al hombre a una cosa.

De ahí que el verdadero desarrollo, como acción que incide sobre un hombre, tiene otro sentido. No se trata de modificar sino de liberar a través de la *comprensión la ley del objeto* o sea *restablecer el circuito de acción propio*. Es lo que al fin y al cabo ocurrió en el Alto Lima. Ahí se vio a la comunidad aymara haciendo su trueque en la *pirwa* o sea que se cumplía la *ley del objeto*, y en un circuito de acción tradicional que provocaba la circulación de los bienes de producción.

Esto arroja una característica más y es que el circuito concretado en una *pirwa* constituye a su vez una *estructura autónoma o gestática* a la cual se someten los integrantes de la comunidad. Por su parte el circuito estructurador se instala sobre lo ya conocido por el grupo, o sea en un área de símbolos habituales, porque se da dentro de las fronteras de su propia cultura e instrumentados por los símbolos propios.

El sometimiento a la cultura trae consigo la restitución de un cierto comportamiento biológico del grupo en lo que se refiere a ciertas pautas imponderables que rigen a la conducta. Estos se traducen como ritmos reguladores, según los cuales el trueque, por ejemplo, no obstante no estar cuantificado, se somete a ritmos implícitos de cualificación de la conducta.

Evidentemente Luis Rojas Aspiazu logró una comunicación por encima del vacío intercultural que separa una cultura urbana de una cultura campesina. Pero la co-

municación no es tomada en el sentido de un mensaje que debe trasladarse al sujeto observado, sino en tanto que la consecuencia de la comunicación, en su forma extrema y profunda, implica la anulación de la misma, como simple mediación de un mensaje. Y esto ocurre así porque desaparece la relación entre observador y observado, y ambos asumen la plenitud de sí mismos, o sea su *mútua alteridad*, y todo se reduce entonces a la posibilidad de una simple convivencia. Y para ello es necesario que el observado afirme su voluntad cultural. Es el caso extremo de la comunicación, porque ahí se vinculan las dos partes como dos plenitudes en una muda y pura convivencia.

La relación de promoción supone entonces una relación de alteridad inalienable, de tal modo que cualquier intento de desarrollo se suspende en el sentido de que se ejerce una *mútua acción* entre el observador y el observado que se diluye en una franca comunicación por decir así silenciada y sin acción.

Esto frena como es natural la acción a ejercer, en tanto ella llega a la frontera de la alteridad cultural del observado. En cierto modo se niega la acción y por consiguiente se mantiene el vacío intercultural en tanto no se lo transgrede en virtud de la imposibilidad de lograr toda eficiencia por ese lado.

Pero ¿en qué consiste entonces la alteridad del otro? En realidad es lo mismo humano pero tomado en toda su profundidad. Lo que pasa con él es lo que pasa con lo humano en general. Así en lo cultural, en lo existencial y por consiguiente en lo económico, que no pasa de ser un

epifenómeno tomado así aisladamente. Y esto hace en suma a una antropología filosófica vista desde el ángulo americano.

Ante todo lo cultural no es algo fijo o estático, como pretende una cierta actitud positivista, sino que es algo dinámico. Se trata de un objeto que tiene leyes que lo estructuran de por sí y que le dan consistencia. Cultura es en gran parte la relación dinámica por ejemplo entre el tenedor, el maíz y el objeto individual que se llama hombre.

Por eso una costumbre no debe ser descripta porque esto carece de importancia. El mismo campesino o indígena no ve la costumbre como cosa, sino como algo transitorio que procede de lo dado, o el "es costumbre", y que él utiliza para lograr una consagración de un instante, como ser el rito. El sentido real del rito es la determinación gestual, pasajera, donde se confirma un fundamento que se ubica en lo dado, que el campesino con-sagra, o sea con lo cual se pone en paralelo con lo sagrado. Lo dado, por su parte, es, como veremos más adelante, todo lo que *está*, desde lo visible hasta el mero darse de prójimos, dioses y demonios, y es, por eso mismo, lo indeterminado, pero que funda desde lo impensable, y donde lo que *es* no pasa de ser un mero episodio.

Y como el fundamento no es pensable, la cultura es apenas el *cultivo*, como lo quiere su etimología, según el cual uno mismo se constituye a fin de no morir en lo impensable. Ella es trágica en cuanto cristaliza de pronto toda su indeterminación fundamental, pero logra el sosiego cuando visualiza o grafica, aunque sea transito-

riamente, su fundamento en la indeterminación misma. El cuadro que pinto o el ritual de un quechua es la cristalización transitoria de un proceso que va desde lo dado al objeto-cuadro como quien resume su situación general y siente la totalidad trágica de una falta de fundamento que sólo se compensa con la fe. También toda obra al fin de cuentas, en tanto es un *operar*, supone esta cristalización transitoria de un desgarramiento. De ahí que un relato o un mito sea siempre modificable por cuanto esconde detrás de lo meramente dicho la urgencia de graficar un símbolo. En esto va la tensión sobre la cual se desplaza el relato de Ceferina, por ejemplo.

Lo cultural en tanto es dinámico no es determinable, aun cuando tenga sus leyes. Cultura surge sobre la intersección entre lo dado como indeterminado y la determinación que se intenta. Y en tanto surge de lo dado indeterminable, su dinámica no consiste curiosamente en el caos o en andar desesperado, sino que se cumple en la efectivización de circuitos existenciales. Lo cultural fundamentalmente supone lo trazado como circuito a seguir. Son circuitos siempre *verdaderos* porque se estructuran sobre arquetipos de acción a modo de circuitos gestálticos. El trueque, por ejemplo, se puede ver desde un ángulo puramente económico, pero desde una antropología filosófica supone el cumplimiento circunstancial de un circuito ya estructurado o gestáltico, brindado por la cultura y que el individuo y el grupo cumplen. Por eso es circunstancial todo lo que ocurre durante su instalación. El fideo que se trueca por chuño es el episodio de algo más profundo que hace a lo gestáltico,

y éste, en tanto se cumple con él, es el merecedor de la fe, mucho más que el trueque. Mejor dicho es natural que el trueque se dé precisamente por haberse restituido el circuito de acción arquetípico, y detrás la plenitud de la cultura.

En suma, todo lo referente a la cultura es dinámico en el sentido de que va mostrando, aunque en una forma transitoria, algo ya dado que se logra determinar. Por eso Sebastiana no hacía referencia a lo económico, que había quedado reducido a un puro circuito elemental de acción que instrumentaba su economía desde lo dado. Lo mismo ocurre con Ceferina, ya que si bien utiliza los elementos de la cultura ajena, cumple no obstante en el valle de Escoipe donde vive, su propio ciclo igual que Sebastiana.

Y es que la dinámica de los actos culturales señala sólo de pasada lo determinante, y hace referencia a que por ejemplo un utensilio o una institución son episodios circunstanciales dentro de la dinámica general.

Lo cultural es entonces dinámico por su relación entre lo dado como indeterminado y lo que se advierte como determinante, o sea el utensilio o la vestimenta, que se reducen a simple circunstancia. Y es que lo cultural consiste en un movimiento de visualización constante, que parte de lo dado o impensable y apunta a lo visible, en el sentido de presente, pero cuya esencia está en lo impensable mismo. Todo a su vez brinda habitualidad al individuo, ya que se ubica, no obstante el carácter impensable, en el horizonte simbólico propio y porque todo es a su vez fundante.

Pero en todo esto hay algo más. En una reunión realizada en Tarata (Bolivia) por los *camachis* o líderes del proyecto Waykhuli, se planteó la idea de que todo es *pujllay*, o sea diversión en quechua, en el sentido de juego especialmente en el campo del trato humano. Una persona callada era así porque no sabía jugar, y el juego según los *camachis* era comunicación.

En realidad no cabe aquí el juego con todas sus implicancias imponderables. Pero en todo caso baste pensar que los quechuas conciben la movilidad de lo cultural como movilidad de variantes sobre condiciones dadas, o reglas de juego, sobre las cuales se cristaliza la necesidad, o sea ésta se cumple a nivel lúdico. Por ejemplo si los hindúes no comen carne vacuna, ello pertenece a las reglas de juego de su cultura o sea a lo dado. Pero con ellas se cumple su verdad, y eso es lo fundamental, para el hindú. Se cumple otra verdad que hace a la alimentación.

Pero veamos otros aspectos. ¿A qué se debe, sin embargo, que el hindú no obstante realmente no coma? Esto a su vez no es porque debería comerse las vacas sagradas, sino porque no se sostiene la plenitud del juego de su cultura. Y es que la cultura está distorsionada por un imperio. Es a causa de la incidencia de otros intereses de otras culturas, lo que no permite que se cristalice lo gestáltico que estructura, no sólo la cultura misma, sino el cumplimiento de las necesidades individuales. El comer surge recién cuando se cumple el itinerario de una estructura total (y esto incluso debe ocurrir en las sociedades socialistas modernas), o sea se efectivice

todo el movimiento que va de lo dado como impensable a lo transitorio del acto cultural. No se trata entonces del comer mismo, sino también de los valores, la religión, los ritos. ¿Esto significa que lo económico parte de la caída y se ubica junto a la necesidad que provoca el hambre hasta abrirse a lo metafísico?

De ahí la importancia del Proyecto Waykhuli. Los quechuas comían, pero en tanto su reculturalización les permite reasumir su juego, dentro de una totalidad, o sea todo su juego, y a su vez esta totalidad vuelve a proveer, a través de las prestaciones sus ritos y su teatro, su total y estructurada posibilidad de comer. Y ésta estaba implicada en el juego total, donde el hecho de reiterar sus ritos y hacer su teatro se entrelazaba con su alimentación.

En cierto modo es lo que se hizo en 1946 en Argentina. Una política de reculturalización, a partir de lo popular mismo, abrió la posibilidad de la satisfacción colectiva de necesidades y el restablecimiento de circuitos propios de alimentación, en razón de ir acompañado de una recuperación de la cultura popular en general.

Y es más. En un sentido más profundo lo lúdico es mántico o sea adivinatorio, o sea que participa de la índole de lo adivinatorio, según lo cual lo real se convierte en una variante lúdica, como en el caso de Ceferina, o en el de Alto Lima. Ahí se constituye el lugar del almacén como lugar de juego. Lo adivinatorio, lo mántico fuerza la visión del futuro y lo obliga cuando las condiciones están dadas. En este sentido me llamó la atención que en la adivinación con la coca, había un momento en

que se forzaba al futuro para que "sea bien" o "mejor". Es el momento de la con-sagración del juego, cuando se asume la finitud, pero con la presencia, si se quiere metafórica, de los dioses. Y lo futuro se fuerza sobre la indeterminación como habitual modo de ver, siempre en el terreno de la relatividad, pero donde se tuerce la voluntad de lo absoluto, ya que el juego no se reduce al trueque mismo sino al juego cultural total.

El todo supone todo lo dado, y entre todo lo dado están las fuerzas de lo sagrado que ayudan a que el juego provee incluso para el futuro el cumplimiento del hambre mediante el alimento. Es la ventaja de la presencia metafórica de los dioses, o sea todo lo referente a lo absoluto. Ellos brindan el dominio y la confirmación de una fe en todo, pero condicionan la presencia del circuito de satisfacción del hambre, casi como si se tratara del vivir como un hecho ritual.

En cierto modo la crisis de Occidente es la de haber perdido la ritualidad del vivir, por cosificación, por eso no se satisface el hambre, ni tampoco la pregunta final del porqué del hambre. En ello incidió el positivismo como una religión de la objetividad que, no obstante sus fundamentos científicos, no logró explicar nada. Quizá se cometa el error con la explicación misma, o sea el hecho de incurrir en la explicación que es lo que nos distancia realmente del mundo campesino. Pero nos distancia porque ahí el juego humano se da en su totalidad, en todo su misterio, sin la barrera de la explicación.

Entonces, y volviendo al planteo económico, ¿no hay que organizar el sistema de producción? Eso lo dirá el

pueblo. Pero aquí no cabe sino el silencio o la sospecha. No se dirá cómo habrá de ser una economía. Quizá se darán sólo las líneas generales. Quizás una disolución de lo económico en lo cultural.

Las observaciones de campo hacen notar que se puede instrumentar una economía cualitativa. Pero este fenómeno va acompañado por elementos significativos. No sólo gravita en el sostenimiento de esta economía una fuerte carga cultural, que lleva a la defensa del sistema por parte del grupo como "propio", sino que además se disuelven en el grupo los aspectos que hacen a una institucionalización de la producción, de tal modo que el mismo grupo sigue controlando con sus fábricas case-ras el proceso económico a partir de sus propias pautas culturales.

¿Cabe suponer entonces que este proceso de disolución de lo económico en lo cultural habrá de sostenerse aun cuando se amplíe el área de aplicación? Lo cualitativo de una economía así, significaría paradójicamente que la transacción comercial se dé sobre el filo del rito donde se bordea el fundamento.

Pero lo que pareciera diferenciar radicalmente una economía cualitativa de la que se considera académicamente vigente, es la matematización de los problemas en un mercado de población masiva, concebido además en una sociedad de masas, donde lo cultural está disuelto en el número de sus habitantes y en sus instituciones culturales que paralizan cualquier posibilidad de movilidad.

Pero si bien en este nivel lo económico mantiene su

autonomía, ello no impide que en el comportamiento económico se den igualmente procesos de valoración. Y si esto último no incide mayormente en la operatividad del sistema, será porque la forma con que se lo enfoca se esmera en deslindar ambos aspectos, poniendo de un lado el valor moral, por decir así subjetivo, y por el otro el valor económico, como objetivo y matematizable.

Pero ni aun en este caso se podría impedir que una reculturalización de los enfoques científicos, como también de los grupos sociales, restituiría una economía fundante en la cual se haría depender el comportamiento objetivo y matematizado de una fuente de valores y a partir de una ritualidad del vivir, como por ejemplo se intentó en Argentina en 1946.

Evidentemente el supuesto aislamiento de los procesos económicos frente a los procesos humanos responde a prejuicios académicos, y que hacen más que nada a la comodidad del científico, ya que de este modo logra matematizar los fenómenos que hacen a la objetividad y no al hombre.

Cabe entonces un nuevo análisis del proceso, precisamente retomando el fenómeno económico, cultural y ético en su globalidad, y de no ver en todo esto lo humano como ineficaz, o como atrapado por un *dejarse estar*, y evitar la especulación infructuosa sobre supuestas superestructuras económicas. Pero con esto nada se dice. No hay cabida para ello en lo que ahora se entiende por economía.

Y es que la solución está en la paradoja de que no la haya, porque se da antes del objeto, donde comienza la

residualidad de lo humano, en toda su negatividad. Es la paradoja donde la necesidad del pan es también la necesidad del fundamento. Y esto no se ha pensado aún, sino que se lo excluye. ¿Es que habrá una forma de pensar tamaño absurdo? Pensemos sólo que el hambre no es de pan, sino que supone una gama más amplia. Es el déficit de ser hombre, y lo es también no poder satisfacer nunca todo el hambre. ¿Acaso lo hacen en la comunidad quechua?

Aquí no cabe sino el silencio, o si no asumir todo el pensar que necesitamos en América para comprender esto. ¿Pero en qué medida podemos rastrear en América qué pasa con el pensar? Y lo que es peor, ¿qué pasa con lo humano? Y para contestar estas dos preguntas habrá que ver también qué ocurre con lo dado como impensable, con lo cual se plantea el problema de lo *arcaico* y, por consiguiente, todo lo referente al *estar*.

5. LO ARCAICO EN EL PENSAMIENTO

Es posible que todo lo dicho hasta aquí no sea exclusivamente americano. No se trata tampoco de ver en qué medida todo ello da un estilo nuevo de pensar. Lo que piensan nuestros informantes seguramente también lo pensará el pueblo de otros continentes y, además, por otra parte, se suele decir que lo referente al campesino de poco vale para resolver la supuesta complejidad de la problemática del hombre moderno.

Pero la cuestión es otra. O, mejor dicho, se enfoca desde otro ángulo, o sea que no hace a la eficiencia, sino a la posibilidad de replantear el problema del pensamiento desde el subsuelo mismo de nuestra sociedad.

Nuestros informantes nos han dejado entrever las características de un área más amplia del pensar, que no frecuentamos. Y aquéllos viven a nuestro lado, integran nuestra vecindad y pueblan nuestras repúblicas. Son los que votan y constituyen una mayoría heterogénea que rompe la homogeneidad de la cultura occidental. Y por convivir con nosotros, cabe ver qué es lo que realmente aportan, ya no para determinar el colorido folklórico y local del pensar, sino para ver de qué modo esa

modalidad, que podría entrar en lo que en filosofía es propio de la conciencia natural, tiene algo que brindar al pensar en general. Digo esto, porque no creo que el aporte sea para la filosofía, en tanto se entiende por ésta la profesión de la cátedra, que tan rígida es por cuanto reduce a su mínima dimensión el área del pensamiento.

En realidad el problema es de lo arcaico. Y la pregunta es: ¿Podremos reubicar a partir de lo arcaico lo que tradicionalmente se ha venido instrumentando en el plano del pensamiento? Mejor dicho, ¿servirá todo lo que hace al pensamiento popular, para reajustar el pensar y abrir nuevas sendas para una mayor comprensión de nuestros problemas?

Lo arcaico en el pensamiento popular estaría dado ante todo en el hecho de que gira en torno a un eje que escapa a la determinación. Mejor dicho, apunta a una determinación que se opone al tipo de determinación que exige una conciencia crítica. ¿En qué consiste la oposición? La determinación que quisiéramos comprobar es la que se aplica a un objeto, y la del pensamiento popular apunta a otra determinación que está al margen del objeto y que se interna en el campo de lo simbólico. Cabe preguntar entonces ¿qué pasa con el símbolo?

El símbolo puede ser considerado como *algo*. Pero este *algo* no se encuadra en la objetividad requerida por la ciencia. El *algo* del símbolo trasciende al de la ciencia. Este último está delimitado, concreto, y tiende a ser objeto. El símbolo en cambio sólo en apariencia puede ser un objeto, porque en el fondo se disuelve en la indeterminación. Por eso dice mucho más de lo que muestra.

Su fuerza no radica en lo que muestra, sino que se da al margen de él. Es lo que se refiere al segundo significado que señala Ricoeur.

Pero diríamos que en cada símbolo cabe distinguir no dos, sino cuatro planos. Primero un soporte material dado o visto; segundo, un primer significado, como ser el que el manosantá cura con sólo mirar; tercero, un segundo significado numinoso; y cuarto, un área donde se dan los sentidos en general, algo así como lo absoluto.

Además, para comprender el símbolo, cabe ver la coordinación de los cuatro planos entre sí, de acuerdo con dos vectores: uno que va desde el soporte hacia lo absoluto, y que se instrumenta generalmente mediante la rogativa o el ritual, y el otro que hace a la razón de ser el símbolo mismo, y que va desde lo absoluto hasta el soporte.

El símbolo se instala además dialécticamente en la intersección entre lo *mismo* que trae consigo el sujeto, y que se refiere a lo profano, y lo *otro*, que trasciende al sujeto, y por donde éste accede a lo trascendente. De ahí la etimología griega de la palabra símbolo como *encuentro*, pero de ahí también el requerimiento del sujeto de asir lo simbólico para acceder a lo absoluto.

Entonces la importancia del símbolo no se concreta a su aspecto visible, ya que éste sólo le asigna un lugar dentro de una concepción del mundo como manosanta, Niño Jesús, o dios. Es lo accidental del símbolo. Pero su razón de ser está en lo impensable, y es esto, y no lo meramente visible lo que recoge el discurso popular, ya que conlleva al segundo significado una consistencia

óptica que a su vez incide sobre lo visible del símbolo. Por todo esto en el discurso popular no se trata del manosanta en sí mismo, sino de lo otro, que da consistencia al manosanta y que además funda al discurso, y al pensamiento.

Y todo lo que hace al vivir se concreta en el manipuleo de eso otro, mucho antes que en el trato con los utensilios. Es la condición misma del pensamiento arcaico. Por ejemplo cuando un aymara sale de viaje y se le cruza un zorro, aquél se vuelve a su casa. Luego realiza rituales para que la realidad se "trueque", lo cual expresa con el término aymara *cuty*. Se trata de que la realidad pase en un sentido simbólico de nefasta a fasta.

En esto, sujeto y objeto, en el sentido occidental, se funden. Es más, mantienen esa unidad que se expresaría en la frase "yo me enfermo a través del zorro", o "la montaña me duele". Aquí, todo es uno, o si se quiere hacer una concesión, el yo desaparece. Sin embargo se diría que todo es yo, o todo es mundo, da lo mismo. Sólo dentro de esta globalidad, aglutinada por el símbolo, se entiende el ritual. Es el terreno donde se da el sentido puro, asistido por la intuición de lo absoluto.

Desde aquí, o mejor, después de esto, todo lo que hace al objeto, y todo lo que hace al sujeto no responde sino a un pensar crítico. El objeto en esta situación es el desprendimiento crítico, pero no en el sentido analítico, sino como crisis, en tanto se rompe una globalidad original. Implica la ruptura del sentido que brinda lo absoluto, y un déficit que no es del objeto mismo, sino del propio sujeto. Yo me pierdo frente al pan, o frente al zorro en

cuanto se convierten en objetos. Pierdo mi contacto con lo simbólico, o sea, la canalización por donde se infiltra el sentido original que daba lo absoluto.

Se produce entonces una caída existencial, o mejor, en tanto paso de una conciencia simbólica a una conciencia crítica, se plantea el "fuera de" la globalidad pensante, en parte la condición de ex-sistente que recoge la filosofía. Esta traduce el símbolo de la caída al plano de la trampa del objeto. El filosofar mismo es un pensar desde la crisis del objeto, en tanto pretende encontrar en esta "estar fuera de" del objeto las condiciones de lo absoluto, sin lograrlo. Incluso incurre en la violencia de ver en qué medida lo absoluto, a su vez, es objetivable.

Y es aquí donde el pensamiento popular o natural se ve desplazado hacia el filo que media entre lo otro, que no es totalmente, porque no se ve, y la onticidad de una racionalidad alienada, como en el caso de Ceferina, impuesta por una cultura de objetos que no es la propia.

El símbolo abre un sustrato básico del existir que en cierto modo corresponde al "encontrarse" o *Befindlichkeit* donde Heidegger ubica solamente la emocionalidad, pero en el cual hay mucho más. Como es el área del símbolo, a partir de ese estrato se invierte el mundo, ya que lo dado recibe su sentido desde lo otro. Ahí lo otro condiciona al mundo, y como además gravita, conflere consistencia al existente. Ahí se vive impregnado de símbolos. Y como se está bloqueado por los segundos significados de éstos, no se existe en función de un *poder ser* ejercido en el vacío, sino como ser de la posibilidad que se concreta a través de lo simbólico. En tanto digo *soy*, lo seré

en un ámbito simbólico, y éste por lo tanto encuadrado en un horizonte cultural. Ahí surge la finitud. Brota, en el caso de Ceferina, simbólicamente en el filo del no-ser de lo otro trascendente, en tanto es otro tipo de ser, que va más allá de *esto es*, y el ser profano de la chapa y la jubilación.

Y todo a su vez es vivido como una situación dada e inalienable, o sea como una estructura insalvable que se traduce en un símbolo de tipo metafísico como creatura. Hay en todo esto como un núcleo simbólico, en el cual la invalidez de hecho se constituye como finitud. La prueba está en que, si bien el pensamiento popular, o lo que es lo mismo la conciencia natural, no menciona las determinaciones de la potencia divina, sin embargo vive una evidente dependencia de lo trascendente. Y ésta es la raíz misma de lo arcaico, pero desde donde hace a las posibilidades de un pensar en general.

Esto lleva a un otro modo de darse una lógica. No se trata de averiguar por la estructura del decir o logos del discurso, sino de buscar para ella su ubicación ontológica, en tanto comprende un modo de resolver el problema de la coherencia del sentido en general. Se trata de ver de dónde proviene el modo global de pensar y la seguridad con que se sacrifica la objetividad.

La globalidad lleva a pensar en el mecanismo de una lógica de la negación. La proposición no hace ni a la verdad ni a la falsedad. No es apofántica porque no toma posición, sino que encubre el asimiento de una verdad indeterminada, que se infiltra por el otro extremo del símbolo. Se dice algo, pero al margen del habla, o sea al

margen de la posibilidad de graficar la verdad o la falsedad como afirmación o negación. Invierte, como ya lo dije otra vez, el modelo de Brouwer. Por eso el pensamiento se desliza por debajo de la afirmación al estilo de las demostraciones por el absurdo, pero en el sentido de que lo que se ve y se dice no puede ser toda la verdad, porque ésta está desplazada a otra área.

Y como a nivel popular no se afirma, porque no hay apófansis, el sujeto aporta desde sí un acto que llamaríamos de con-sagración, como un "estar con lo sagrado", para recibir a éste y asirlo y evitar de este modo la crisis del objeto. A partir de ahí, el manosanta, el pan cotidiano, el surco, se funden. Ahí se puede decir "la montaña me duele", ya que sujeto y objeto se engloban en la con-sagración. Y es más, la con-sagración ya no es apófansis, sino un acto de eso que llamamos fe, como si englobáramos lo que ya es impensable. Tan impensable como el manosanta, quien al fin de cuentas no es más que una marioneta movida por los hilos de la trascendencia.

Esto ocurre con la conciencia natural. ¿Pero de dónde surge entonces una lógica de la afirmación que se somete a las cosas? En el caso de Aristóteles se diría que hubo un penoso esfuerzo por desprenderse de lo arcaico, por cuanto implicaba una lógica de la negación, que con-sagraba sus verdades igual que nuestros informantes y que dominaba seguramente el pensamiento popular y natural griego.

Si fuera así, lo que entendemos por lógica ¿responderá a un esfuerzo de la conciencia por buscar su predo-

minio y desprenderse del área de lo impensable que trasciende? Entonces, si fuera así ¿la lógica parcializa el pensar? ¿Cómo pensar la globalidad, o mejor dicho qué significa, como lo hace la conciencia crítica, compartimentar lo trascendente como si fuera lo ajeno al pensar? ¿Será para no pensarlo sino por separado y residualizarlo? ¿Pero lo trascendente realmente turba la lógica del discurso, o esto sólo es un problema del pensamiento occidental?

Se replantea entonces el problema de lo arcaico en el pensamiento. A esto nos lleva el pensamiento popular. Pero lo arcaico no pasa de ser un símbolo más, que refiere en general a la regresión hacia una fuente de otro orden, ya supuestamente superada y que hace a lo trascendente, lo otro o, quizá, a la posibilidad de asir lo absoluto. En este sentido lo arcaico sería lo regresivo o sea lo contrario del progreso. ¿Pero es esto cierto?

El uso corriente del término implica dos sentidos. De un lado la *arjé* que, según su etimología, se refiere a lo antiguo y primigenio, y del otro plantea un problema de regresión en el tiempo, como si hubiera dos compartimientos: lo arcaico frente al futuro.

Desde esta perspectiva el futuro pareciera darse como una forma diferente y opuesta a lo arcaico. Y como lo arcaico resta posibilidades al futuro y reitera su originalidad, éste se realizaría en razón simétrica e invertida frente a aquél, a modo de una superación. Se oponen como la regresión se opone a la progresión. Y el progreso se opone a toda regresión.

Pero si lo arcaico fuera el catalizador que provoca el

progreso hacia el futuro, en cierto modo salva la ruptura que media entre él y el futuro. Ya no es totalmente un regreso sino que restaura, en cierto modo, la coherencia y, por consiguiente, es el nexo que lo une, quiérase o no, con el futuro, aunque éste se invierta. Entonces regresión y progresión van juntos.

Y si lo arcaico une opuestos es porque refiere a algún fundamento. Se da en el área de lo que no se piensa, porque se lo deja de lado, ya que se suele pensar en términos de posibilidad o de progresión. Pero aun si no se piensa, entra en el pensar mismo, y amplía lo pensable, incluso lo referente al futuro posible.

Es lo que resuelve por su cuenta el pensamiento natural, pero ya no con la apófansis de decir sí a las cosas, sino con-sagrando la presión de lo absoluto. En tanto el pensar se encierra en la objetividad excluye lo sagrado, porque éste es residualizado como lo otro que obstaculiza la función de esclarecer las situaciones objetivas. Entonces escamotea lo simbólico, ya que no puede sentir desde el *estar*, en el sentido de lo dado y primigenio, la presión de lo sagrado en el cual chapotea.

De ahí el recobro infructuoso que Ricoeur quiere hacer de lo arcaico. Es difícil retomar la senda del mito desde la reflexión filosófica, en cambio no lo ha de ser desde el *estar* mismo. ¿Es que lo que aparece como *estar* hace a lo arcaico, pero como *arjé*, o sea como lo originario y fundante?

Lo cierto es que el pensar lleva lo simbólico a cuevas, pero no logra utilizarlo. Porque para hacerlo, por ejemplo, debería romper con el encierro del lenguaje. Este se

escurre sobre el fundamento encarnado en lo arcaico, porque, si no lo hiciera así, tendría que abrirse a una sacralidad no registrada. El lenguaje —y lo intuye el pensador popular— institucionaliza lo absoluto, y de ahí la reducción que ello implica.

El requerimiento y la utilización de lo arcaico es, que-ramos o no, el principio renovador al que recurre la conciencia natural para ampliar el área del pensamiento y para reactualizar su contacto con lo absoluto, y esto no lo puede lograr con el lenguaje. No por nada el pensamiento popular prefiere el gesto a la palabra. El gesto actualiza el requerimiento de lo sagrado, al margen de la palabra. Con ésta, la conciencia natural imbrica la lógica dentro de la vida, y además logra un pensar global siquiera en su intención, y lo que es mejor, puede intentar asirse de un fundamento, aun cuando éste sea desconocido.

Por este lado lo arcaico hace a la diferencia. Esta la piensa Heidegger desde el ángulo ontológico, pero como problema de la conciencia que se esfuerza por pensar lo absoluto, ya que no logra abarcar con el simple concepto de ser lo que ocurre con el puro e indeterminado vivir.

Pero la relatividad de la afirmación de lo absoluto en el pensamiento popular supone una identidad diferida, que ya en el pensamiento filosófico, y en tanto no es tomado en cuenta, implica el proyecto o la posibilidad de una concretación o racionalización de lo que penetra por el otro extremo del símbolo. A partir de aquí arranca, por ejemplo, la especulación en torno a lo absoluto, pero encasillado contradictoriamente en el concepto de

ser. Es la fuente de la teología, que reduce a términos racionales la inefabilidad de lo divino.

Pero la afirmación de lo sagrado en el pensamiento popular implica un significado postergado frente a un significante demasiado evidente. Y como la proposición popular gira en torno al significado, ocurre al revés: todo queda diferido, incluso la afirmación y también la negación.

Una conciencia de la finitud difiere naturalmente entre lo dado y lo absoluto, como un requerimiento tácito de establecer la diferencia sin lograrlo. Pero lo que se difiere entre una divinidad y la finitud rebasa el lenguaje mismo. Es en suma lo arcaico, o sea el problema originario. Por eso la conciencia natural pierde la claridad del discurso, porque habla a partir de la diferencia misma. Se habla sobre la diferencia y por eso nada se dice, sino lo que lo arcaico expresa y hace a lo trascendente. Por eso también, cuando el informante reitera lo sagrado, acude inmediatamente a lo concreto, o sea al episodio explicativo, pero siempre bloqueado por lo absoluto, y en un nivel de relatividad.

La conciencia natural tiene la necesidad de justificar lo entitativo, la cosa, la vida, la comida, la montaña, pero lo hace a partir de lo absoluto. Como se bucea constantemente en la totalidad, lo óntico es diferido por lo trascendente en virtud de sentir la presión de lo absoluto.

La conciencia natural parte de la evidencia de que lo otro se da, pero esto no es algo puesto ante la vista, sino algo acontecido en el sentido de que de lo trascendente uno se apropia en la consagración. En el caso de

Sebastiana el chapoteo en la sacralidad asoma en los momentos del discurso, en los cuales tiene que afianzar la verdad que está queriendo expresar. Por eso se da como manosanta, Niño Jesús o, en el caso de Ceferina, como mito de los Varela. Son momentos de lo absoluto que se concretan como acontecimientos, con los cuales la informante se apropia de lo absoluto, por lo cual no afirma, sino que con-sagra. Por eso no es Dios quien asoma en el discurso, sino la seguridad de estar sumergido en la indefinición de un orden superior.

Seguramente por este lado se comprende el problema del advenimiento de Dios en la filosofía. Es la trascendencia que asiste e impregna el discurso filosófico, pero que la profesión del filósofo no logra concretar. No tiene la posibilidad de crearse las trampas, como lo hace Sebastiana con el manosanta, para mostrar los acontecimientos de lo absoluto en el discurso. No puede confesar la convicción de que lo sagrado no requiere afirmación, sino que está dado desde siempre. Y es que la conciencia natural o popular, en este sentido, participa mucho más de una actitud expectante ante el advenimiento, hasta el punto de requerir y suponer la revelación.

Pero como intenta apropiarse en el acontecer del contenido mismo, y no logra concretar qué es lo que apropió, todo sigue siendo diferido. Y el lenguaje mismo, a nivel popular, se disuelve en la totalidad diferida y afirmada que resuelve el asimiento de su fundamento con la apropiación, siquiera como intención, en la consagración.

En esto ya no se da un modo de ser, sino que se trata de un modo de *estar*, en tanto el estar abre el horizonte de lo absoluto y permite su registro, lo cual al fin de cuentas, hace al existir mismo en general, pero como un *vivir* a secas, y no un existir visto por la filosofía.

Y el área de lo arcaico, interfiere porque no se puede decir *esto es* o *aquello es*, porque ahí el *es* se desvanece. Todo lo que hace a lo que *es*, pareciera a su vez ser presionado por lo otro que brinda el sentido. Por eso trasciende a lo óntico, como lo previo a la posibilidad de decir *esto es*, pero que es dador de sentidos. Y si bien de esto no se puede decir *esto es*, sin embargo se lo siente como *instalado*, o sea que *está*.

Y si lo que *está* dispone de lo que *es*, se diría entonces que lo referente al *es*, es un acontecimiento de eso que *está*. El *estar* corresponde a un área no pensada que rebasa el *es* o lo referente al *ser*, pero sin excluir a éste, sino implicándose ambos con una cierta secuencia causal, que hace que el *estar* disponga del *ser* como determinación, porque el sentido está permanentemente instalado del otro lado, como a sus espaldas.

Esto, si bien hace a la transitoriedad de la determinación del *es*, también le concede a éste una vigencia en una dimensión ajena a lo racional, porque no se refiere al *es* mismo, sino en tanto *está*. Ahí no se dispone de la determinación, sino que ella llega, por decir así, desde afuera. A su vez la transitoriedad en que se vive es acompañada por la seguridad de que el sentido, aun siendo indefinido, es el único. No puedo dudar de que el manosanta se dé así o de otra manera, pero que se dé,

es cuestión ajena a mí, y en eso pongo mi fe a partir de mi conciencia natural.

Si fuera así, lo absoluto sería un intruso en el pensar. Pero ese intruso no es el absoluto de Hegel porque se da sin la violencia que este autor le atribuye. Habría violencia en el caso de determinar lo absoluto, pero éste en el pensar natural es vivido a través de la presión que ejerce, y en tanto es intuido como dador de sentidos (y por eso como sagrado si se quiere, o sin determinación, sino apenas transferido al soporte del símbolo) se convierte en la posibilidad de sentidos, lo cual relativiza la afirmación. Y este es un modo que se reduce a lo arcaico o un modo fundamental.

Y es precisamente, porque la filosofía no aborda esta posibilidad de lo arcaico del pensar, se convierte en un quehacer que se limita al uso de esquemas a modo de filosofemas, como si se trataran de arquetipos del pensar. Por ejemplo, la escisión entre lo absoluto y lo entitativo es, en el fondo, el prejuicio que se debe tomar en cuenta tradicionalmente para lograr un mundo de determinaciones y evitar la engorrosa problemática de lo impensable. De ahí el modelo kantiano que se enreda en la determinación apriorística de un mundo, pero se ve obligado a perder lo absoluto en el tintero. El predominio del objeto disuelve la exigencia de lo absoluto en la misma medida en que predomina una teoría del conocimiento sobre la antropología. Por eso, cuando, al final de su obra, pregunta esquemáticamente por el hombre, restablece la posibilidad de dicha antropología. Preguntar qué es el hombre, es abrir el pensar al estar donde la

finitud tiene mucho que ver. Sólo a partir de la finitud cabe la preocupación de pensar un mundo apriorístico, ya que restablece un modo humano de ver el mundo o de no verlo.

Esto se entiende mejor en lo que hay detrás del problema de la *ancilla theologiae*. Cuando aparece en la alta Edad Media la discusión sobre la relación entre la filosofía y la teología, era porque sobrevenía la necesidad de introducir en la filosofía el mundo de los objetos. Iban con ello los primeros pasos de la propuesta occidental como cultura, que desvía el problema, desde lo humano en general, a las cosas. Se distrae lo humano a los objetos, como si fuera tal, sin aportar una solución a la escisión entre el *estar* y el *es*. Se escinde así la teología de la filosofía en tanto se ve en ésta un camino similar al de aquélla, pero planteado en el campo de lo racional. Y con ello Occidente piensa el mundo de los objetos creando una teoría del conocimiento y una teoría de la ciencia, pero desgarrando el problema antropológico que yacía en el fondo, por el simple hecho de que pensar el *estar* hacía a lo humano en su totalidad, y en cambio lo referente al ser, hacía a las cosas y a la objetividad filosófica. Por eso flota en Occidente paradójicamente la culpa de si ha defendido lo humano, o si, más bien, no lo ha perdido por el simple hecho de que lo humano fue concretado hasta el punto de exigir una definición.

Cabe entonces esta reflexión. ¿El desvanecimiento de una antropología filosófica como se daba implícitamente en la escolástica, e incluso los infructuosos intentos de restaurarla, en el presente siglo, no ha llevado acaso a la

sustitución del hombre por los objetos? ¿No es acaso la democracia concebida como criadero de individuos objetivados a nivel de cosas que compiten entre sí, o el totalitarismo una acumulación jerárquica de individuos, como si se ordenaran como cosas, todo dentro de un ámbito que ha perdido lo esencial del hombre? Occidente descubre desde Bacon la posibilidad de digitar los problemas y de ahí el requerimiento de la objetividad. Pero ¿qué ocurriría si prescindieramos de esa objetividad? Si no prevaleciera esta visión "objetiva", ahora avalada como consecuencia de una crisis por bizantinas especulaciones sociológicas y económicas, cabría ver todavía, desde el ángulo americano, si la convivencia, por ejemplo, no habría que tomarla nuevamente desde su natural organización, y si una nueva visión de lo humano no daría la comunidad sin la necesidad de una digitación especulativa.

Estamos aprisionados por los filosofemas. Entre ellos cabría incluir el concepto de Dios como algo aislado, en tanto es lo absoluto objetivado, como una consecuencia que surge de una visión crítica de lo antropológico. Son pensamientos esquematizados que rompen la totalidad del pensar, porque pierden su fuente simbólica que se da en el fondo arcaico. Pero quiérase o no, la urgencia de la determinación en lo filosófico gira como satélite en torno al pensar simbólico, y no se libra la filosofía, ni la actitud científicista, de incurrir también en lo simbólico en tanto quiere negarlo.

Pero la doble polaridad del símbolo obliga a la aventura de rastrear áreas de indeterminación y para ello no

sirve la filosofía. Lo filosófico, no carece de eficiencia, sólo en tanto se la toma en un sentido contrario, porque termina por trabajar con las sobras de una vivencia genuina. Su función quizá no consiste mucho más que en iluminar algo que decididamente está en la oscuridad, pero que hace a lo esencial del vivir. Pero no logra la globalidad necesaria para captar todo el problema. Incurre, pese a todo, en la crisis del objeto. Pero aquí cabe una pregunta, ¿es posible abrir el pensar desde la globalidad misma?

¿Cómo se pensaría a partir de esa globalidad en filosofía? Hegel constituye una experiencia valiosa, pero sólo como una culminación de un proceso de cultura occidental, cuya función al fin de cuentas se limitó a crear objetos. Hegel tuvo que recobrar el saber absoluto a partir de la crisis del objeto, de ahí su eficiencia. La experiencia americana, en cambio, en tanto renueva el problema de lo arcaico nos lleva a reiniciar la experiencia de la filosofía al margen de ese hallazgo, por el simple hecho de que no somos creadores de objetos.

¿Será nuestro ámbito propio el del anti-objeto, en la misma forma que el de lo opuesto a todo lo que se haya dicho sobre el ser? ¿Pero cómo constituir algo en esta marginalidad en la cual nos vemos obligados a ubicarnos?

Aquí deberíamos rozar el problema de la revelación, pero con ello caemos otra vez en la compartimentación y en la marginalidad en que nos ubicamos si intentáramos esto. Quizá deberíamos pensar en la misma forma como irrumpe el manosanta en el discurso de Sebastiana.

Esta se descuelga de un núcleo simbólico central donde se ubica el eje de la existencia y nada tiene que ver con el patio de los objetos.

Pero he aquí que el patio de los objetos existe. ¿Qué hacer entonces? Podríamos dar una receta y decir que la cuestión para nosotros está en que lo así llamado lógico tiene que recibir la interferencia de lo arcaico, con lo cual recién podríamos lograr un redimensionamiento del pensamiento. Y eso sería recobrar la globalidad del pensar sin incurrir en los desprendimientos críticos que desvían al pensamiento de la cuestión fundamental, como lo es el fundamento mismo y por consiguiente todo lo que hace a lo humano. ¿Tendríamos que incurrir entonces en la paradójica afirmación, similar a la que hace el aymara y decir que "la máquina nos duele"? ¿Pero acaso no es así? Si es así es porque no hemos inventado las máquinas, sino que lo ha hecho el imperio y, además, porque nuestro nivel señala que estamos atrapados por el *estar*. Pero las máquinas duelen desde el *estar* y no desde el *ser*. Entonces ¿qué pasa realmente con el *estar*?

6. ¿QUÉ PASA CON EL ESTAR?

La topología del pensamiento de Sebastiana, el concepto de realidad en Ceferina, los circuitos de acción arquetípicos de la economía campesina de Waykhull (especialmente la mención que hacemos de lo dado), así como esta nueva visión del símbolo y la posibilidad de redimensionar lo arcaico nos conduce a un problema en cierto modo fundamental, que se concreta en una pregunta extrema: ¿qué pasa con el *estar*?

Una pregunta así es demasiado radical para ser contestada. Lo más que se puede hacer es dudar sobre su eficiencia. Pero las dudas surgen de lo que ya se sabe en filosofía, de los hábitos del pensamiento y, en el fondo, de las bases de la cultura desde donde hacemos la pregunta. No se trata tampoco de extremar una cuestión al solo efecto de alterar vanamente los esquemas establecidos. Al fin de cuentas, diría algún profesional de la filosofía, que el problema del *estar* surge de una materia ajena a la filosofía como lo es la antropología cultural.

Sin embargo, si de algo vale formular la pregunta es por un problema de interculturalidad, y por eso mismo, de una urgencia de encontrar detrás de éste, la posibil-

dad de una visión abarcadora. Es precisamente el vacío intercultural en América el que media entre lo así llamado popular e indígena, por una parte, y nuestro modo de pensar, por la otra, lo que nos lleva a radicalizar los contenidos del pensamiento, el objeto de pensar y, forzosamente, nos conduce a ver qué pasa con el pensamiento en general. Pero no por el pensamiento en sí, sino por lo humano que habrá de redescubrirse en los límites donde el pensamiento pierde su placidez, cuando piensa el vacío intercultural.

La duda surge de que el pensamiento popular pareciera escamotear lo determinable y embarcarse en la indeterminación. Es lo que sugería el discurso de Sebastiana, donde todo lo referente a la determinación era relativo. En Ceferina la determinación del *esto es*, a nivel de una realidad de objetos y de bienes, exterior a su horizonte vital, era utilizada por ella para regresar a una conciencia simbólica. También en Waykhuli todo se disolvía en el círculo de acción arquetípico en el cual se cumplía con la economía. Ahí no se preguntaba por el *es*, sino sólo como referencia o transición como si se estuviese fundado desde siempre.

¿Cabe inferir que la inestabilidad del *esto es* y, por consiguiente, todo lo referente al *es* abre en general una especie de abismo? ¿O será que como en el caso particular del pensamiento popular se da un otro modo de decir *esto es*, como lo sugiere la curiosa seguridad de su obra? Si fuera así cabe preguntar: ¿Se trata de un otro modo de concebir el ser en el sentido de lo determinable, o más bien se da otro eje que el que generó la estabiliza-

ción de un concepto como el de ser en el pensamiento occidental?

Una visión, en cierto modo superficial, haría pensar que se trata de un problema de irracionalidad. Pero lo irracional como opuesto a lo racional es un término marcado en el pensamiento occidental, que incluso tiene sospechosas connotaciones políticas. Existe evidentemente una especie de obsesión por la racionalidad, que no permite ver cualquier otra posibilidad, si se quiere contraria o al menos lateral, donde sin embargo pudiera ubicarse el pensamiento popular o la conciencia natural. De ahí que la oposición es denominada irracional, en un sentido privativo, pero sin inquirir si en esa privación de lo racional se da otra cosa.

Pero lo racional implica siempre una cierta coherencia que es defendida dentro de un modo tradicional de pensamiento, y por eso apunta a un *qué hacer* a partir de aquélla. La racionalidad legitima el hacer, hace a un solo modo de operar y ante todo a un *cómo hacer*. En este punto, en tanto racionalidad y hacer se vinculan, lo irracional supone forzosamente, no la ausencia de racionalidad, sino la existencia de un otro modo de serlo.

Lo mismo ocurre con la emocionalidad. Lo popular sugiere una fundamentación de tipo emocional. Por ese lado cabría recurrir a lo que se dice sobre la afección, como también a todo lo referente al *encontrarse* de Heidegger, y por consiguiente utilizar las connotaciones de *versión* y *aversión*, pasando por el *fas* y el *ne-fas* de la antropología, e, incluso en un nivel más conceptual, recurrir a la mancha de Ricoeur o a la cura heideggeriana.

Pero todo esto es visto desde la posibilidad de la determinación, o sea desde el no saber qué determinar en eso otro que se llama "emocional", quizá porque falten categorías para ello, y que por eso no es visto a partir de su propia interioridad.

El problema de la emocionalidad es en el pensamiento occidental la caja de Pandora, que encierra todo lo que no entra dentro de los esquemas del pensamiento tradicional. Por eso lo emocional no sería totalmente lo irracional, como ya sospecha Ribot, sino que podría ser visto desde otro ángulo de vista, lejos de la oposición racional-irracional.

Quizás pueda ubicarse mejor el problema en el plano de lo impensable, pero no en el sentido de Foucault como una nebulosa previa al pensar, sino más bien como lo no pensado aún y que, de alguna manera, hace al pensar en general. Si fuera así, en tanto el pensar siempre se refiere a lo óntico, es posible que lo no pensado aún se ubique en otra área que se da al margen del *esto es* y que no es totalmente ontificable. Por eso habría que determinarlo con el término de pre-óntico, pero no sólo como lo anterior a lo óntico, sino como el trasfondo desde el cual lo óntico mismo es un simple episodio. Es posible que la utilización de un término como éste significa introducir un elemento espurio. Pero no cabe otra solución, especialmente si formulamos la siguiente pregunta: ¿no será que el manejo de lo óntico, y de todo lo referente a una ontología se debe a un cierre del área de lo pensable, cuya apertura es vislumbrada por Heidegger,

pero que nosotros en América estamos obligados a extremar?

Si se tratara sólo de una aventura filosófica, por lo menos en sus primeros aspectos, llamaríamos *estar* al supuesto recién enunciado. Este es un término no previsto en el pensamiento occidental, pero no podemos evitar que intuyamos en él muchos aspectos importantes que hacen a la peculiaridad de nuestra distorsión como americanos, especialmente si nos ponemos bajo las luces de una presunta universalidad. Nuestra indagación quizás eche dudas sobre nuestro acceso a la universalidad, pero también puede ocurrir que ubique a ésta en otro lado, más acá de esa linealidad conceptual en donde se la coloca, para recuperarla así como vivencia en el fondo de lo humano mismo, lo cual será, no para decirla, sino para silenciarla por su total e incomprendible razón de ser. El problema de lo universal no es un problema del pensador sino en todo caso un problema de librería.

Pensemos en un problema como el enunciado con referencia a los circuitos de acción con los cuales los quechuas satisfacen sus necesidades a través del trueque y de los sistemas de prestación. A las luces de la antropología social son formas de resolver una economía. Pero desde el punto de vista filosófico son circuitos en cierto modo dados *a priori* y actuados en un nivel simbólico. El quechua cumple con lo dado, en tanto eso que se ha dado *está*, y la satisfacción de necesidades va desde el hambre al ritual. Y esto se cumple por seminalidad y no por un criterio de causalidad. No hay causa

en todo esto, sino en todo caso una ubicación de lo dado, un advertir lo que *está*, pero no como un recuento de posibilidades, sino como lo *instalado*, lo devenido como tal, como fideo, pan, o quinua y como comportamiento. Por eso se lo consagra, o sea se lo *ch'alla*, porque fue generado aun cuando haya sido hecho por otros, en cierto modo *crecido* desde una potencialidad vinculada con el *estar* y por eso *instalado*. A partir del *estar* no hay creación, sino *instalación*, que en cierto modo genera.

Pero decir generación supone el esquema de que hay un hilo conductor que lleva desde algo que es la semilla a otra cosa que es el árbol. Lo real es que se da la semilla y se da el árbol. En todo caso se produce un irse sucediendo uno y otro, pero como *instalaciones* sucesivas que, nuestro afán de unir, juntan y que asume el criterio de generación.

¿Es que puede darse un árbol sin todo lo anterior? Existencialmente sí. Los árboles están dados, y los arbolitos y las semillas por separado. Que se los reúna luego es para *entender*, pero no para *comprender*. La comprensión apunta a que las tres cosas se *instalan* y de ahí la maravilla. La unidad de esto o, mejor, su modo de ser que lo abarca todo, hace a la *seminalidad*, que lleva a que todo *está* y que en el *estar* de todo se da la potencialidad de todas las cosas. Se trata de la vieja "admiración" griega pero también de la actitud indígena que implica el "así es" del mundo. De poco vale aquí el *esto es* o el *aquello es*, ni menos la unidad conceptual, ni la así llamada racionalidad del *ser* de todo.

Pero el *estar* de todo no se reduce sólo a la *instalación*

del fideo, la quinua o el pan. Incluso hablar aquí de un *estar* sería una abstracción que sustancializa demasiado la cuestión. Todo *está*, pero no todo es determinable, ya que no se puede decir *esto es*, porque con respecto a los dioses varía. La variabilidad con referencia a los dioses hace a la mayor potencialidad. Por eso todo *está* e incluso se da con los dioses que no se ven. El *estar* se refiere entonces, a una globalidad donde se potencia la seminalidad que instala *esto* y *aquello* e incluso *es*.

Entonces, los circuitos de acción en el fondo no existen, sino que están imbricados en lo seminal del *estar*, y ahí no entra la explicación causal. Un mundo montado sobre lo que meramente *está* es un mundo donde no tienen sentido las causas. Por eso resulta ingenua la opinión de los positivistas que hablaban de que los mitos eran formas rudimentarias de explicación causal de los hechos cotidianos. Un mito de creación, como el de Ceferina, no es la explicación de la causa de donde viene el mundo, sino la sorpresa de su *instalación*, y una manifiesta referencia al *estar* donde el mundo podría no darse o donde coexisten mundo y caos. En el hecho de relatar un mito se trata sólo de ontologizar aunque infructuosamente un imponderable, que no tiene en el plano ontológico ni consistencia, ni tampoco subsistencia. Por eso los mitos varían aun en los relatos de un mismo informante. Vale lo seminal por sí mismo.

Pero es también lo que se advierte ya en otro plano, en la historia de la ciencia. Cuando se produjo la crisis de la búsqueda de causas se entró en el mismo juego. Entonces detrás de un pensamiento del *esto es* cientifi-

co se abría en parte la pregunta por un mero *estar* de todo lo que se refiere al *esto es*.

Incluso cuando en filosofía se extrema la determinación con un riguroso *esto es*, o se abre la pregunta sobre el ser, naturalmente aparece el término *nada*, pero que en realidad refiere al *estar* como potencia del estar de todo, lo cual desde el rigor del pensamiento es inaceptable. De ahí entonces que se trata de una *nada* que está llena, aunque vacía de connotaciones.

De modo que al no haber causa, hay seminalidad, que se escurre en un "porque sí", o se mantiene en un "así es el mundo", pero que en el plano cotidiano pudiera darse como una búsqueda de lo seminal que germina, crece y da fruto. Casi como si se tratara de un otro círculo de acción arquetípico que cumple una entidad que pudiera ser la naturaleza, o simplemente lo otro. Esto hace a la alteridad evidente de la potencia del *estar*, el darse de una potencialidad, o el ser uno mismo algo instalado a partir de aquélla.

Esto modificaría el concepto aristotélico del ser en acto y ser en potencia. Aristóteles lo ve desde el punto de vista del *ser*, cuando puede darse la otra perspectiva desde el *estar*. Lo que es potencia es lo implícito del *estar*, y recién lo que se instala a partir de ahí es susceptible de *ser*, en el plano del *esto es* determinante. Lo de *ser en potencia* supone más bien *la potencia para el episodio de ser*. Decir lo contrario es introducir una posibilidad de racionalizar lo referente al *estar* y el *estar* escapa por su parte a cualquier determinación.

Pero el término potencia encierra más. No es referido

sólo a un acto de ser, sino a toda la posibilidad, incluso de lo indeterminado, que hace a lo inestable en general. Desde la conciencia natural lo seminal puede dar un dios, una planta o una piedra, o todo a la vez. Entonces hay una característica de *globalidad* es esto que, en todo caso, se da como lo seminal, o la posibilidad de ello.

Esto lo advertí cierta vez en Coctaca, cuando una informante estaba sacando zanahorias para vendérmelas. Una de ellas tenía una extraña deformidad y no me la vendió. Ya no era una zanahoria, o sea rebasaba su *esto es* como zanahoria, para representar el mal. Por eso ella se asustó y la escondió. Lo seminal de la instalación no hace a lo previsto, sino también a lo imprevisto.

Y es que el *estar* implica potencia, pero en el sentido de *potencia de instalación*, porque hace a lo que *está*. Y lo que *está es*, por su parte, un *siendo*, como transición, porque lo que *está* rebasa en tanto potencia una infinita posibilidad de *ser*. De ahí la seminalidad de la generación, en el plano del *estar*. El granizo o una zanahoria deforme son consecuencias instaladas a partir de esa potencialidad.

Por eso el *estar* está por ejemplo al margen de la posibilidad de una ética, porque no se instala un bien constante, sino en todo caso algo que hace decir "no hay mal que por bien no venga", o sea con referencia a lo otro que hace y centra la potencialidad. Asimismo en tanto el *es* se disuelve en un *siendo*, lo que se llamaría dioses quizá no lo sean. Un dios entra en tanto determinación en un *siendo* relativo, que en el fondo siempre refiere a un *estar* en general. De ahí la urgencia de atrapar la posibili-

dad de lo divino en el símbolo, o mejor, en un fetiche. Es mucho más amenazante la potencialidad del *estar* que la de los dioses, porque encierra la potencialidad del caos, desde el punto de vista del vivir cotidiano.

Antes de seguir tratemos de fijar la cuestión en un nivel formal. La diferencia gramatical entre el *estar* y el *ser*, hace que el *estar* se refiera a la circunstancia y el *ser* a lo esencial. Esto responde a una concepción cotidiana donde el lenguaje reglamenta el pensamiento. Pero en tanto ambos términos se ubican en un plano conceptual, se invierte la cuestión.

Ante todo lo que *está* no nos dice nada del *es* que *está*, ni el *estar* hace referencia al *ser*. En todo caso sólo se supone el *es* en eso que *está*. Pero el *estar* refiere más bien la *instalación* de algo y no al *ser* de ese algo. Entonces del *ser* puede hablarse o no pero no se podría prescindir del *estar*. El *ser*, o no es mentado, o sirve de referencia. Aquí cabe la duda: ¿es que podría no hablarse del *ser*? Pero si del *ser* no se puede hablar, porque no hace a la cuestión o al asunto fundamental, ¿qué puede decirse del *estar*? Pues 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 del *estar* se hable sólo por el hecho de su *instalación*.

Desde este ángulo el *estar* se da en la *inestabilidad* o *in-estar*, de este mundo, donde todo *es*, pero no de la *inestabilidad* de lo otro. Hay entonces desde el *estar* una relación de *alteridad*. Pero en tanto es otro, ejerce su presión, y hace de por sí a la posibilidad de un *fundamento*.

La *inestabilidad* de este mundo, que se debe a un *in-estar*, un *no estar* del *estar* en el mundo, por cuanto éste *es* del *es*, refiere a una globalidad indeterminada del *estar* mismo, donde no se infiere el qué de ese *estar*, sino que se lo advierte sólo a través de su presión, y, porque presiona, hace a la posibilidad de un *fundar* mayor que el simple *es*. Se trata por ejemplo del área del pensamiento en el cual se basa Sebastiana, o los campesinos de Waykhuli, cuando cumplen sin más los llamados circuitos de acción para efectivizar, casi al margen de cualquier determinación, sus transacciones comerciales. Todo se efectúa desde un fundamento oculto, pero que *está*.

Y como *está* y presiona, evapora el *es*. Y por eso, ya en un plano antropológico, uno no es todo, sino que es parte dependiente de un todo. De ahí entonces la conciencia de invalidez, o lo que llamábamos la ontología del pobre, que se instala como concepto fundamental del existir en general. Se *es* sólo la *instalación* de una globalidad fundante, que trasciende.

A su vez la presión del *estar* no se ejerce en abstracto por un acto de reflexión racional, sino que pesa al margen de lo racional. Es el lastre de finitud que acompaña todo el quehacer. Y en tanto uno no *es* totalmente, resulta irremediable la importancia del símbolo. Este facilita o simula el *encuentro* con la alteridad donde se esconde el fundamento. El símbolo compensa a través de la alienación en la trascendencia, la conciencia de una pobreza esencial que logra por ese lado su riqueza, o sea suprimir el *in* del *in-estar* de la *inestabilidad*. Y es que a

esto conduce la etimología de los términos *estar* y *ser*. Ser en el mundo es un *sedere* o *estar sentado*, como si simulara un fundamento, cuando en realidad lo fundante es el *stare* o *estar en pie* o apenas *in-stalado*, para acechar dónde se concreta realmente el fundamento en medio de los símbolos que ofrece el mundo cultural. Y de ahí el *encuentro* que hace al significado de la palabra símbolo: el posible *encuentro* con lo fundante, que se da recién más allá del *in* de la *in-stalación*, o sea en el *estar* mismo.

Aquí cabe una observación. Es curioso que siendo el símbolo fundante, sin embargo el pensamiento occidental lo desterró del mundo de los entes. En la clasificación de los objetos de la filosofía no tiene cabida. ¿Responde esto a una trampa cultural? ¿Será la trampa del ser que *se sienta*, en el sentido del *sedere*, porque no quiere asumir su transitoriedad a fin de no inquirir por la tensión que provoca la verdad del fundamento?

Porque en realidad el símbolo es constitutivo y además originario. Es anterior a la cosa, y en muchos aspectos la cosa misma, en donde fácilmente la alteridad óntica se convierte en la alteridad trascendente que hace al fundamento. El símbolo es en suma la posibilidad del *encuentro* de lo otro trascendente con esto en que estoy, pero como si esperara que calga lo otro a los pies, como un rayo. Es el sentido de una inminente y arquetípica necesidad de que en cualquier instante se dé una kratofanía. Y es el sentido también, en un plano más conceptual, del acontecimiento apropiador, el *Ereignis*, donde pudiera apropiarme del sentido. Por eso el símbo-

lo hace al sentido de la existencia, y es el asidero al cual el pueblo se aferra pero hace a la constitución de lo humano en general, por cuanto por ese lado logra consagrar, como un "estar con lo sagrado".

El símbolo constituye alguna forma de habitualidad, pero es la trampa por donde se infiltra lo impensable que presiona con el sentido. Y es trampa porque impone un sentido numinoso. Sebastiana era precisamente un caso en el que lo impensable y numinoso distorsionaba la coherencia lógica de su discurso. Pero cabe preguntar ¿acaso existe una conciencia sin presión?

En todo lo dicho hasta ahora el principal protagonista es el *estar* que *instala*, en suma, lo referente al *sedere*, el ser como sentado y detenido pero que sufre la presión del sentido y que siempre está en la inminencia de desgarrarse por la búsqueda del fundamento. Por eso el *estar* supone la figura de estar en el pie al acecho de lo fundante y no basta detenerse en la mera instalación. Un horizonte constante de finitud tiende a abrir siempre la pregunta, la posibilidad de apropiarse en el acontecimiento de la instalación, mediante la consagración, la verdad fundante.

Por eso la eficiencia del símbolo no consiste sólo en tejer la habitualidad, ni concretar la posibilidad del asiento existencial, sino en tanto este asiento logre la sacralidad. De ahí la costumbre, el ritual preciso, la institución inaugurada por una consagración, en suma, la *cultura* como un quehacer ritual para sentirse instalado y para lograr el domicilio en el mundo como una instalación a partir del *estar* donde pudiera estabilizarse la pre-

sión de lo absoluto. Cultura es, entonces, realmente un *cultivo* según el cual se reitera constantemente la posibilidad de remediar lo que ya menciona el *Popol-Vuh* cuando se refiere a la caída del quinto hombre, ese "ver menos" a que fuera condenado por los dioses, pero que necesita superar para estar al acecho de encontrar la palabra que reinicie su diálogo con la alteridad trascendente.

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

Pero es el *suelo* como gravedad insalvable de lo absoluto lo que provoca la comunicación por el simple hecho de que nadie *es* realmente, sino que todos *están*, y que por esta inquietante *instalación* se da la comunidad como un diálogo permanente. El aquí de la presión de lo absoluto no es el de uno mismo en soledad, sino de todo un modo ritual de ver y por eso es de todos. De ahí que la

comunidad no sea lo que todos mantienen en común, sino que es, esencialmente, un constante estar reunidos, o sea la *ecclesia* en su sentido elemental, o sea la reunión para encontrar a través del diálogo el verbo que brinde el sentido, el ver "más lejos" del *Popol-Vuh*. No está muy lejos de esto lo que en el mundo moderno asume al fin de cuentas el arte.

Pero es curioso que en esa comunidad, que al fin de cuentas no es contractual, sino que surge de una *instalación* a partir de una conciencia del *estar*, prolifere en las comunidades indígenas la envidia. Esta confirma la regla porque incurre en el error de trocar al individuo que sólo *está* en un individuo que *es*. Ver al individuo como *es* supone un desprendimiento crítico de la globalidad del *estar*.

A partir de aquí se comprenden las decoraciones rituales, la erección de los límites sagrados a veces traducidos en murallas, o también el mercado como un simple restablecimiento de un equilibrio cualitativo de las necesidades. Por eso, el concepto de amparo o *khuway* que rige la economía de los quechuas de Cochabamba. Es el amparo trazado sobre los circuitos de acción arquetípicos del trueque o sobre el sistema de prestación, pero que son cumplidos por una simple gravedad del pensamiento, al cabo de una apropiación del sentido, y por eso mismo efectivizados a nivel cualitativo en el plano del juego, cuyas reglas se esconden en lo impensable de un *estar* en general, y todo urgido por la presencia de una presión de lo absoluto.

Esto constituye el horizonte básico de la constitución

de una economía, de tal modo que si se remplaza el régimen de amparo por la competencia, ya es porque se accede a una trampa, la de no querer incurrir en la regresión del *estar*. Pero si no se incurre en la regresión entonces se *prograsa*, y se hace esto para decir *esto es* y *aquello es*, y con ello se pierde el horizonte total de lo humano ya que ahí no se puede ver todo sino las cosas, o sea se interna en un mundo en que todo es, para el cual es preciso la ciencia, con la cual todo se pierde.

Y es que hay una trampa en todo lo referente al ser. El ser ontologiza la afirmación y ésta nos conduce al camino por donde se quisiera que todo sea definitivamente. Es la trampa del fundamento porque de éste no se puede decir que *es* sino que *está*. De ahí también que la trampa se extienda a la ontología misma en tanto que la seguridad de la determinación hace a su propia indeterminación, que lleva al difrasismo heideggeriano cuando se refiere a la simultaneidad del esplendor y ocultamiento del ser.

La trampa ontológica radica en ver dónde se ubica lo absoluto, o si se cohabita con él. Es un poco lo que hace a la teología negativa. Es la distancia que media entre Jan van Ruysbroeck o Meister Eckhardt, por un lado, y Santo Tomás, por el otro. Pero no porque entre ambos hubiera una oposición, sino porque en el fondo dan dos versiones igualmente genuinas del pensar, ya que se ubican en los dos extremos de una doble vectorialidad. Por una parte en un *estar* que se juega dentro de una desesperada ausencia de ser, pero con una fascinante presencia de lo absoluto, y, por la otra, una ontología

ágil que grafica lo referente a lo absoluto a partir de la rigidez sistemática, aunque vacía del ser.

Pero es también lo que ocurre cuando Heidegger quiere tratar el tema de la entrada de Dios en la filosofía y le hace decir que "el Dios *causa sui*, o sea el Dios de la filosofía, que es una forma culminante de lo entitativo, no es el Dios ante el cual uno cae de rodillas. El ateo que niega el dios de la filosofía, está más cerca del Dios divino".

Se diría que lo absoluto se adhiere al otro extremo de la conciencia simbólica, que precisamente instala lo absoluto como un símbolo más. Es lo que nos dice el discurso popular con toda evidencia. Sebastiana cohabita con lo absoluto aunque fuera por ninguna razón, o sólo porque "no vivimos porque sí". Ahí no interesa la determinación sobre si hay dios, y si castiga. Porque lo cierto es que lo hay y castiga aunque no sepamos por qué.

Antes de terminar cabe ver de qué modo se da la inestabilidad. En el pensamiento popular el ser no es totalmente relativo, porque lo que *es*, que se relativiza desde el *estar*, siempre se dice dentro de una reubicación desde la perspectiva de lo absoluto, con el cual se cohabita.

Aunque el ser pareciera una variante de un *estar más* o *mejor*, el *estar* es igualmente originario. Pero ambos no se excluyen. Lo que hay es un redimensionamiento para acceder a lo absoluto, y es donde lo referente al ser se relativiza. Es más, en vez de haber una controversia entre *estar* y *ser*, hay más bien una conjunción, lo cual se expresaría en la fórmula *estar-siendo*. El ser es un gerundio que transita, pero sin estar segregado del es-

tar, sino instalado en éste, lo cual por supuesto hace a la autenticidad de la fórmula. Según esto por ejemplo una verdad físico-matemática no tendría valor si no estuviese instalada en una cohabitación con lo absoluto. Es que la autenticidad no consiste en la elección del ser por el ser mismo, sino en saber su valor simbólico en medio del estar. Pero ¿ser y estar son símbolos? Son distintas formas, aunque extremas, de encuentro con la alteridad que presiona. Se trata de la lógica de la negación. Cuando se niega una afirmación se rebota hacia lo absoluto como verdad. La afirmación es siempre una detención en el camino hacia lo absoluto. Es lo que torna auténtico el discurso popular.

Autenticidad consistiría entonces en un círculo dialéctico entre ser y estar. El correcto equilibrio funcional entre ambos hace a un juego cultural, o sea algo cultivable, que es precisamente lo occidental. La ingenua admiración actual por la imponente de la cultura occidental, hace un poco a cómo esta cultura juega la simulación del ser.

Y precisamente nuestra ventaja en América es saber que todo lo del ser es un simulacro, ya que lo absoluto se ha ubicado a nuestras espaldas, como un residuo que ha quedado de una sobresaturación ontológica de Occidente. ¿Es que esta cultura está enferma de ser y ha perdido el misterio de su estar?

De aquí se infiere quizá que el camino político entre nosotros consiste, en recuperar nuestra regresión, pero dentro de nuestros símbolos y con nuestro suelo, que no se refiere al suelo geográfico, sino a la gravidez de nues-

tro pensar, su de-formación, y recuperar nuestra reubicación en lo absoluto, nuestra variante de ser en medio del abismo inseguro de nuestro estar. Para ello es preciso evitar la crisis que se debe al excesivo creer en un ser escondido detrás de lo cultural.

Por este lado el problema ya no es de América, sino mundial, porque hace al hombre. Lo que lo convierte en problema mundial y humano es el hecho de no saber si el problema es de solución o de salvación. Mejor dicho, si es que cabe una distinción entre ambos, y todo sea en el fondo salvación. La solución brota naturalmente, como en los campesinos quechuas de Cochabamba, a partir de la propia cultura, en la dilución del ser en medio de la cohabitación con lo absoluto, asumiendo todo el *estar-siendo*.

Pero desde el *estar-siendo* se infiere también, por aquello del exceso de ontologización de Occidente, que el acceso a lo absoluto se ha desplazado al Tercer Mundo, donde ha quedado la posibilidad de una salvación que solucione, o si se quiere a la inversa, una solución que salve. Por eso no es un problema de política o de técnica o ciencia. Mejor dicho es este problema, pero mucho más, porque se trata de lograr una seguridad simbólica, dentro de la trampa donde accede lo impensable, que se diferencia de la trampa cerrada de una seguridad en las cosas, que al fin de cuentas no son nuestras. Y esto, porque el problema no es de las cosas, sino lo humano. Veamos cómo.

7. LO HUMANO EN AMÉRICA

Si pregunto por lo humano en América inquiero por la posibilidad de una antropología. Se trata de ver cómo se desenvuelve el hombre en un lugar geográfico limitado como es América. En cierto modo pregunto por el episodio local de ser hombre.

Pero la antropología tomada en general se refiere a lo que se dice en la ciudad imperial sobre qué ocurre con el hombre en la colonia. Es inquirir por las características que tiene un quechua o un aymara, pero también un habitante de Buenos Aires, como si fueran la deformación de un modelo. Esto implica el prejuicio de ya saber qué pasa con el hombre, y medir desde ahí la deformación accidental que sufre el hombre en tanto habitante de América.

Pero si invertimos el problema y, en vez de medir la deformación, pensamos en qué medida el quechua, el aymara o el porteño participan *también* de lo humano, nuestra pregunta se abre en un sentido filosófico. Ya no se trata de medir deformaciones, sino de reconstituir todo lo humano a partir de la deformación misma. Mejor dicho, desaparece la deformación y la convicción de saber

cuál es el modelo, y asoma la duda sobre qué es lo humano, y se inicia la indagación sobre lo humano mismo a partir de lo popular.

En este punto ya no interesa si la reflexión se hace en América o en África, porque la duda nos lleva a aferrarnos a lo que está dado, ya que eso que está dado ha de constituir lo humano en general. Es más, podría ser que lo que habíamos concebido como modelo sea el episodio del supuesto accidente de ser hombre en América.

Pero si se inicia esta senda especulativa, habrá que modificar el instrumental. Quizá haya que elaborar una fenomenología del pensamiento popular. Pero corre el riesgo de reiterar lo que ya se ha dicho sobre el tema, que siempre incurre en la asepsia necesaria y no llega al escándalo filosófico de suponer que lo humano se da en su plenitud también en una aldea quechua, en los suburbios de Buenos Aires, y no totalmente en la capital del imperio. Más aún, detrás de una indagación de esta índole no podría darse un simple fin académico. Y es que no se trata de lograr un panorama analítico de lo que piensa el pueblo, sino de asumir desde un principio el pensamiento popular en toda su profundidad como propuesta para un pensar.

¿Pero cómo instrumentar un análisis filosófico a partir del pensamiento popular? Esto pareciera totalmente exterior al filosofar mismo. El filosofar, en tanto es un quehacer formal, supone un cierto apriorismo que desecha cualquier propuesta exterior o, por decir así, propuesta real o proveniente de la realidad sensible. Pero lo real tomado como la dura realidad que debe ser conside-

rada seriamente, tal como se nos viene proponiendo desde la época de Kant, no pasa de ser un prejuicio del imperio. Podría ser que entre nosotros lo real no sea tan serio, o mejor que la seriedad hay que ponerla en otras cosas. Además, considerar lo popular como lo exterior ya señala una actitud de dominio y segregación que tampoco es propio de la filosofía. En la indagación por lo humano, el quechua, el porteño y uno mismo, albergamos el apriorismo necesario para hacer filosofía. En este sentido pensar lo humano en América es partir desde la total interioridad del problema, aún cuando ésta sea vista como exterior por el pensamiento imperial.

Tomar en cuenta lo popular implica renovar la polémica entre Heidegger y Scheler. Si bien el primero rechaza una antropología filosófica puramente enumerativa de las cualidades del hombre sostenida por Scheler, sin embargo nos queda la duda de que ni el uno ni el otro, quizás por no ser americanos, logran captar toda la esencialidad del hombre. Una antropología enumerativa como la denuncia Heidegger dispersa lo esencial del hombre, porque se limita a una enumeración de sus características y además ya supone qué es el hombre. Sin embargo ¿por qué la intuición de Scheler conviene a nuestro planteo? Haber puesto lo humano en toda su exterioridad para instrumentar desde ahí un pensamiento pretendidamente interior constituye una manifiesta contradicción, pero precisamente por su carácter apodictico resulta de una evidente sugestión. ¿No será que el momento histórico en que acaece la polémica, o sea el siglo XX europeo, se produce en medio de una satura-

ción analítica sobre qué pasa con el hombre, que los lleva a oponer a los dos autores cuando en realidad tendrían que haberse complementado?

El momento de América es, desde el punto de vista histórico, el de su pueblo, y decir esto no supone que debemos iniciar un pensamiento sin analítica, sino que recién ahora se inicia una analítica de lo que realmente nos ocurre, y para eso habrá que sortear las contradicciones que los otros nos plantean.

Ante todo no se trata de averiguar en América, por ejemplo, un nuevo puesto del hombre en el cosmos, porque el problema del cosmos como entes que rodean al hombre responde a una sospechosa preocupación propia de la cultura occidental. Se trata por eso de lo humano proplamente dicho, o peor aún, lo humano obvio que necesitamos recuperar para que nos sirva de punto de partida. Para ello es preciso descubrir lo realmente universal que se da en lo particular y empírico de un hecho folklórico. No se entendería un ritual si no se diera previamente lo humano con su verdadero contenido apriorístico que condiciona a su vez el ritual. A partir de aquí no cabe entonces una inferencia o una inducción, sino un descubrimiento de lo humano a partir de su propio acontecer.

Pero de nada vale el hecho folklórico si no se plantea una voluntad filosofante, por no decir un talento para pensar. Dicha voluntad necesita su orientación y ésta no puede surgir sino de esos hechos que nos afectan. El pueblo en América nos afecta pero no como algo exte-

rior, sino también porque somos todos un pueblo afectado. En la distorsión surge la necesidad de un sentido.

Quizá será preciso antes hacer una diferencia entre filosofar y pensar. Filosofar supone una actividad profesional con las reglas de juego dictaminadas por un código acuñado por una actitud en cierto modo científicista y académica. El pensar en cambio se refiere a la totalidad, implica una toma de conciencia que forzosamente habrá de ser asistemática. Pero el pensar contiene al filosofar, y este último queda a la zaga del pensar mismo enredado en lo puramente entitativo.

Y es por el lado del puro pensar donde toma validez el pensamiento popular. En lo que sigue se parte de la hipótesis de que podría ser que el pensar popular responda a un modelo que hace al pensar humano en general, en tanto aquél es un pensar sin prevenciones que se apoya en áreas no filosofadas, donde rigen los símbolos con toda su carga semántica y que, por eso mismo, sugiere elementos genuinos para una filosofía.

Es el caso del concepto de invalidez encontrado en el discurso de una informante de Salta. La invalidez como decíamos respondía al concepto de una ontología del pobre. El ser pobre supone ontológicamente una invalidez universal que se extiende a lo humano en general. ¿Qué diferencia habría entre esta intuición de la invalidez y la antropología de la finitud? Entre la invalidez y la finitud media la pérdida de una carga semántica y un mayor grado de abstracción en este último, que hace que el concepto de finitud sea más adecuado para un pensamiento filosófico. Pero aquí cabe pensar si en el

concepto de finitud no se da también una semántica cargada de dramatismo dentro de la cultura occidental.

Si partimos del concepto de invalidez, lo humano se torna más concreto y pareciera localizarse espacialmente en el sentido de adquirir la connotación del lugar. Esto lleva al problema de la relación entre lo que llamé el suelo y la filosofía. En otras palabras ¿cabe una filosofía sin suelo? Invalidez implica la condena a una caída, la imposibilidad física y espacial del movimiento, en cierto modo el estar tocado por los dioses, condenado a ser puramente un ente, lo que pareciera hacer referencia a la gravedad del suelo y a una deformación. Pero esto no excluye que el pensar mismo, en tanto éste exige la totalidad, compense la gravedad. Y no importa tampoco que esta compensación no termine en la infinitud del ser, dicho esto en términos filosóficos, sino en la plenitud de los dioses, o sea pudiera derivar en una teología.

Por este lado sólo cabe detectar lo impensable que completa el pensamiento, en la misma medida que el pensar de cosas se completa en el pensar de la anticosa, el área que como dijimos trasciende a la así llamada realidad contundente y contractual. Esta vasija, por ejemplo, responde a un contrato sobre las necesidades, porque sirve para beber, pero trasciende hacia el mundo de lo divino a través de la decoración y los ritos de sacralización. El mundo de las cosas es compensado entonces por el apoyo del pensamiento en las rugosidades simbólicas que asoman manifiestamente a través del tacto existencial.

En esto cabe retomar el concepto de la doble vectoria-

lidad del pensamiento. La distancia que media entre una conciencia mítica y una conciencia de lo real es cubierta por el aislamiento del pensamiento mítico que se compartimenta frente al mundo de las cosas. Pero como esto no es excluyente ya que el pensar popular juega constantemente entre lo mítico y lo real, hace que insistamos en que el pensar popular responde a un modelo del pensar humano en general.

Es más, no es difícil ubicar las variantes ocurridas en la historia de la filosofía occidental dentro de la estructura proporcionada por el pensar popular. Por ejemplo, la transición de San Agustín a Suárez, en la cual se da progresivamente el concepto de individuación, la urgencia de fundamentar el pensamiento inductivo, el problema de una teoría del conocimiento que gira en torno al problema de lo empírico, todo ello implicaría un alejamiento progresivo de un pensar natural hacia un pensar distorsionado que pierde los límites de su totalidad. Se da en todo esto una creciente importancia a lo objetual, pero se subvierte progresivamente el concepto de caída e invalidez que hace a lo puramente antropológico. Esto da que pensar. ¿No será el filosofar en sí una puesta en el mercado de un pensar total, un convertir en moneda corriente lo que en el fondo es difícil de connotar, como ser la totalidad del asunto del pensar? Es más, en vez de haber un progreso en el pensar en sí, se da una regresión, lo cual incide en la paulatina desaparición de lo humano. Por eso pareciera ser que Hegel hace referencia a esto cuando en su historia de la filosofía hace una distinción entre el pensar de los domingos y el pensar

del día de semana. ¿No denuncia con ello la posibilidad de un pensar en totalidad que rebasa su propio quehacer como filósofo?

¿Será entonces más genuino un pensamiento mítico que un pensamiento racional? El pensamiento mítico fue descubierto por la filosofía hace poco tiempo. Y la manera como es esgrimido pareciera hacer referencia a una compensación encubierta para un pensar que fue devorado por las cosas. Aún no se han dicho todas las implicancias de dicho pensamiento, ni aun cuál será su verdadera ubicación dentro de un pensar científico. Mientras no se encuentre esto seguirá siendo un casillero despreciado pero que contiene elementos fundantes para un pensar total.

Sumirse en el pensamiento popular supone además asumir una tradición elaborada por una masa anónima en medio de la cual andamos nosotros cotidianamente. Es comprender el gesto o el lenguaje de todos los días, pero que son también nuestros gestos y nuestra lengua, pero que también significa el sentido que hace a todos y que por eso mismo contiene el sentido de una filosofía. Ya no se tratará de la madurez de juicios sino que podría ser la explicitación de una potencialidad filosófica como un principio ordenador que dona sentido. Una filosofía así no sería una culminación, sino una dinámica. Sería el buceo constante sobre el sentido que nos rodea. No es el búho que levanta vuelo al anochecer, sino la propuesta que asoma con el nuevo día. Entonces filosofía tampoco sería un quehacer de élite o profesional que se vuelca en procesos finales. No será tampoco un quehacer que

se desempeñe sobre la seguridad racional del juicio, sino sobre la inseguridad de una propuesta que se siente al fin como propia.

Asumir el pensamiento popular supone regresar además a la conciencia natural y, por consiguiente, implica un nuevo comienzo. Pero si esto da inseguridad será porque se nos resquebraja lo que pensábamos sobre lo que el imperio nos decía sobre qué era el hombre. En este punto se impone la necesidad de una antropología filosófica, pero pensada a partir de América, o mejor dicho, sin América, en el sentido de que sólo aquí podemos ahora pensar qué pasa con el hombre en general.

8. LA IMPORTANCIA DEL LUGAR FILOSÓFICO

El intento de esbozar una antropología filosófica plantea ante todo la necesidad de lograr, como pedía Heidegger, el concepto interno (o *innere Begriff*) que consolide en el campo de la filosofía una antropología, y además la encuadre, por decir así, en un marco metafísico, si es que este término tiene algún sentido en América. Sólo así la preocupación por una antropología filosófica habrá de dar lo mejor de sí misma, que consiste no sólo en una intuición de lo humano, sino ante todo en la referencia a un sentido en general.

Además, si Landsberg decía que una antropología filosófica es una reflexión sobre el hombre en el momento especial de su existencia, debemos aprovechar esta observación. Nuestro momento supone un lugar especial. Entonces el esbozo de una antropología filosófica no podrá efectuarse en un plano de total asepsia, sino que debemos tomar en cuenta la circunstancia especial de estar aquí en América, pero no como acontecimiento de vivir en un lugar geográfico, sino en tanto este último pudiera estar mostrando el real fundamento de lo que es el hombre en general, incluso en aquellos aspectos que

no han abordado, ni Heidegger, ni Landsberg. ¿Habrá que suponer entonces que la concepción occidental del hombre no es exhaustiva?

Para ver en qué medida no es exhaustiva es preciso retomar el hilo original del filosofar, y, en vez de partir de abstracciones, y de lo que se ha dicho, partir de lo concreto, de lo cual nada se ha dicho. Pensemos que la filosofía cartesiana no partió totalmente de abstracciones, sino también de la extraña mención que hace Descartes de la estufa, junto a la cual debió elaborar el "Discurso del método". La estufa evidentemente refiere la circunstancia que permitió pensar el *cogito*, pero también al instante existencial de Descartes, como asimismo entre otras cosas al momento histórico en que debió surgir la idea. Y estufa, instante existencial y momento histórico trazan un espacio condicionante, una especie de lugar filosófico, donde se cristaliza en torno a la estufa mi duda vital en medio de una maraña conceptual, que en un momento dado hace a un aquí y ahora filosófico.

Es el momento de globalidad que encubre el acto de reflexión y que trata de encontrar el puente que medie entre el episódico estar aquí, junto a la estufa, y la necesidad imperiosa de trazar un proyecto filosófico que capture a una escurridiza universalidad. Desde aquí me acompaña el sentimiento de tener derecho a la universalidad, aunque no lo tenga, y esto condiciona de por sí la posibilidad de pensar, para acceder a una universalidad paradójicamente propia, una universalidad que es mía y que tendrá que serlo también de los otros. Mejor

dicho surge una tercera posibilidad de universalidad entre lo universal que todos dicen y mi lugar en ella.

Pero asumir el lugar filosófico en América no significa tomar en cuenta ingenuamente la ubicación geográfica, porque esto de nada vale, ya que ella desaparece en la reflexión y se desvanece en su propia universalidad. En cierta manera se trata de ubicar mi reflexión en mi total residualidad, o mejor en mi defección de no contar más que con mi conciencia natural en torno a la estufa, en un lugar donde incide toda mi duda sobre cuál es realmente el eje de la universalidad que pasa por esta degradación existencial, o esta caída que supone estar calentándose junto a la estufa. En esto, mal que nos pese, la filosofía asume apenas un simple papel metodológico, la *ancilla* de mi propia universalidad.

Y esto es tan primario como cuando el indígena marca el lugar sagrado para asumir su religiosidad, a fin de utilizar todas las líneas de fuerza que restablezcan su diálogo con los dioses. Pensar no dista mucho más que encontrar algo así como los dioses al final del camino, especialmente cuando no se cree en ellos.

Y como andan metidos los dioses se gana la globalidad del acto pensante, porque se entorpece la claridad del lugar filosófico. Por eso se da una cierta penumbra lógica, donde hay que negar mucho antes que afirmar, y donde es incluso indiferente discernir entre la afirmación y la negación. Una apófansis, o una determinación haría perder la globalidad, turbaría la verdad total presentida en el episodio pequeño de la estufa, pero que centra el ombligo filosófico.

Y eso ocurre porque en el lugar campeon los símbolos, y porque hay símbolos se siente que por su otro extremo presiona, sea como prejuicio o como necesidad, lo absoluto. Por eso si ahí se dice "Dios es" o "lo Absoluto es" nada se dice, porque serían apófansis superficiales, ya que en el lugar algo presiona. Por eso es un lugar donde campea un sentido impensado, porque no es un sentido referido a cosas, y todo lo que se refiere a un sentido así, adolece forzosamente de una alteridad. No soy yo quien piensa, sino que podría ser que mi inquietud esté condicionada por una alteridad. Y esto hace al presentimiento de un fundamento.

El lugar filosófico implica entonces el punto de arranque e incluso el camino que orienta la indagación, donde uno no ejerce totalmente el juego reflexivo, sino donde se infiltra la alteridad a través del juego, haciendo vislumbrar un sentido en general que escapa a lo pensable. Pensar es, mal que nos pese, no un oficio, sino una iluminación sobre la posibilidad de que algo trascienda. Frente a esto el filosofar en cambio es sólo balbucear lo que la razón desnuda no logra decir.

Por ejemplo, ¿qué son una constitución o una ley física cuando éstas son reflexionadas desde el lugar filosófico? La dirección natural del pensamiento apunta a que lo importante es la conclusión, en suma la constitución en sí o la ley física.

La constitución está ahí con su peso óntico, e igual está la ley física. Las acompaña una seguridad, y ésta parece total. ¿Acaso puede variar la constitución o la ley física, en el sentido de adoptar otra forma que diga *esto es*?

Dicto la constitución para fundar. Según ello el *es* de la constitución hace a lo determinante, lo pensable, lo fijo, frente a la indeterminación, lo impensable, lo relativo, de que no fuera así, Pero el no ser así de la constitución también se da, especialmente en quien no la toma en cuenta. Este recurre a lo contrario de ella, a lo indeterminado, impensable, que si bien no *es*, *está*.

América está poblada por varias repúblicas que afirman desesperadamente la consistencia de sí mismas, y que están montadas sobre una voluntad de ser que logra su afirmación en el quehacer oficial.

Desde los rascacielos que llenan las calles principales de sus ciudades, hasta las afirmaciones sobre la soberanía, las repúblicas dicen que son. ¿Pero esta afirmación es total o puede haber dudas? Si ocurriera lo mismo que con la constitución, ¿a qué se referiría el *estar* de ellas? O mejor, en tanto este *estar* es impensable, ¿en qué medida este *estar* incidiría en el *es* de las repúblicas? Quizá haría a la sospecha de un desgarramiento o disolución posible que motiva ese evidente fondo de culpa que apresura el peso óntico para lograr la fijeza y la rigidez republicana sin lograrlo totalmente. A nadie escapa que a través de la consistencia del quehacer oficial siempre campea una gran mentira que refuerza la actitud agresiva fundada aparentemente en supuestos principios.

No se trata de buscar en esto la causa en lo social o en lo político, porque hacerlo supone incurrir en la misma mentira, o sea fundar una onticidad de otra manera igualmente culposa, y hablar de izquierda política o de

derecha, lo cual no haría al eje filosófico de la cuestión, sino que sería quedarse realmente nada más que con la estufa.

En lo más profundo, asumiendo toda la globalidad del lugar filosófico, la explicación, si la hay, deberá darse en otro horizonte, quizá en un ámbito donde el *es* no sea exclusivo, donde si se quiere también se piensa la nada, o peor donde el *es* y el *no es*, como quería Nagarjuna, serían simultáneos, o simplemente, lo que sería lo mismo, algo que hace a lo dado que *está* y que no se logra determinar.

Hay en esto una paradoja de la apariencia que se contradice con algo que no se sabe qué es. Algo que hace pensar que muestra consistencia sólo es un medio para fijar la realidad, y para darla como absoluta a fin de poder actuar, aunque no se sepa hacia dónde, y que precisamente permite que se ejerza la fuerza, y, lo que es peor, ésta tenga éxito y se simule una vez más una solidez culposa.

Si fuera así ¿dónde ubicar el centro filosófico para pensar la cuestión? ¿Es que peligra el mismo filosofar cuando éste se va más allá del margen de lo que *es* y se interna en lo que *está* dado como *estar*?

Por este lado se plantea el problema del fondo que asoma por entremedio y por detrás de lo que *es*. Y es curioso que sea inevitable pensar el fondo como *Ab-grund*, o sea como abismo. Pero cabe preguntar, ¿el modo de ver el *es*, como lo consolidado, y el pensar en un abismo, como un fundamento caído (*Ab-grund*) ¿no se deberá a

un modo prejuicioso de pensar, que es asignable al modo cómo piensa Occidente sus propios problemas?

Pero el exceso de onticidad que confiere a su pensar mismo, lo hace peligrar cuando se asoma al fondo (*Grund*), y éste se convierte, con un gesto guiñolesco en abismo o *Ab-grund*. Este ha sido el tema dramático predilecto de la filosofía occidental, del cual se salvan, aunque con muy poca honra, los estructuralistas franceses. Toman el *es* en toda su vigencia exterior no para desgarrarse las ropas, sino como campo de diversión para una combinatoria en el reducido mundo del ser. Ellos actúan al fin de cuentas sobre los restos de un mundo cosificado, pero asumen lo propio del campo óntico o sea el juego. Además juegan en el campo de las cosas, porque la reflexión occidental ha perdido el sentido de lo dado que *está*.

Pero el *es* de nuestras repúblicas no permite el juego. Cierta circularidad cuestiona entonces la vigencia de ese itinerante *es*. Rosas, Irigoyen, Perón refieren a otro modo cuyas raíces están en otro lado. Se diría que liberan la culpa para que otros la asuman. Constituyen el factor relativizante de la fuerza. Es inútil que se le llame populismo, se le asigne denominaciones políticas, o se busquen supuestas inmoralidades. Entran más bien no en la no moralidad del *es*, sino quizá en otra moralidad. Son lo otro, víctimas también de una circularidad que destruye sendas itinerantes, o las torna relativas.

¿A qué se debe esto? Quizá no se sea culpable de perder el *es* o sea la determinación óntica de la república, quizá nos redimimos de la culpabilidad por la

circularidad. Entonces ¿nunca lograríamos una real seguridad? ¿Siempre nadaremos en medio de la culpa? Pero la culpa es un problema de los que quieren sentirse seguros. ¿Pero seguros en nombre de qué? ¿No será lo negativo de lo así llamado inmoral, un llamado a la totalidad del pensar y a una otra manera de lograr la seguridad?

Lo otro, mucho más que inmoralidad, aparece como lo negado que nos lleva a un plano de a-onticidad de lo impensable, de la imposibilidad de aprehender algo así como la base. Lo que digamos sobre ella, o lo que nos cuentan, ya es lo ontificado de acuerdo con un código que no es el nuestro. Es más, ¿no será que nos quieren ocultar por la fuerza que una constitución o una ley físico-matemática no pasa de ser un juego?

Pero si fuera juego, ¿se trata de un juego que se desempeña en el azar, o de un juego de tipo adivinatorio, en el cual se propicia algo y donde el azar es menor, o al menos el resultado es digitado por algo más que el azar?

Por ejemplo una constitución no resulta del azar. Tampoco las leyes físico-matemáticas surgen del azar. Sin embargo en la estructura de la constitución hay un acertar sobre la índole de la constitución de acuerdo con un contexto social dado y para un futuro. Y para ello se estabiliza la cuestión y se dice que debió ser así y no de otra manera, o sea se fija el tiempo. Aquí se abre la sospecha sobre la existencia de una trampa del ser.

Este ser así y no de otra manera responde a lo propiciatorio, se propicia un futuro a través del ser así de la constitución, y esto se hace con fuerza. Así también se

regulan en forma propiciatoria los fenómenos futuros del universo con las leyes físicas. Sin embargo, esta voluntad de ser no impide la variabilidad ni de la constitución, ni de las leyes en lo que son. La presencia incólume del ser siempre se debió a la pereza mental del metafísico.

Y si esto fuera así, ¿de dónde proviene que pensemos sobre una anterioridad, como si se tratara de un trasfondo que fuera condición de la constitución y de la ley, que no podemos determinar, pero que *está*? A partir de este *está*, conseguimos el *es* de la constitución y de la ley física. Es más, no podemos negar que se *está* a través de la constitución como si se tratara de una planificación para ser. Se trata de una finalidad cerrada que se proyecta hacia el tiempo. En cierta medida fija a éste, lo detiene, para que la constitución sirva siempre de previsión. Lo mismo ocurre con las leyes físicas. Es el tiempo para algo, para ser.

Es evidente que a partir de lo dado que *está*, se asume la constitución para ser. Pero esto que *está* dado no es el pozo donde se mete la mano para sacar todo lo que *es*, como ser las constituciones. Es sin embargo, en cierto modo, la fuente, donde se dan las condiciones, desde las cuales, incluso la constitución, podría ser borrada para convertirse en otra, o a partir de donde las leyes físicas pueden ser prescindidas para buscar otra explicación del universo físico.

Aquí la reflexión asume un papel importante, invierte el sentido de la voluntad de ser, para descubrir que lo fundante no es el *es*, sino lo dado que *está*. Es una di-

mención que la reflexión debió explorar alguna vez pero que nunca lo ha hecho.

Entonces, ¿qué es eso de *estar*? No es transferible a la tradición. Tampoco se refiere a la caída abstracta, ni el problema aquí es cómo se digita la redacción de una constitución o el descubrimiento experimental de leyes físicas, porque todo esto pertenece a otros aspectos de lo que es. Indagar esto es hacer una reflexión en el sentido de *reflejarse* radicalmente. Invierte la voluntad de ser, para descubrir que lo fundado no se refiere al ser, sino a lo dado que *está*. Se trata en el fondo del problema del fundamento. El requerimiento del fundamento exige que lo encontremos a éste en algo ajeno al *es*, en cierta medida en lo *otro*, que *está*.

Podría pensarse que lo que *está* dado y que hace al *estar* del fundamento, es el infierno adonde debería descender la reflexión. Ahí está la muerte, la no-vida, el desorden en el sentido de lo inhabitual. Es el descenso del pensar al fondo del lugar filosófico, donde se diluye lo que soy, el ser al que me aferro, y donde no logro determinar qué es lo que *está*, pero donde todo lo que *está* pesa con todo su misterio.

¿Pero no seremos víctimas de una mecánica del pensar? ¿Por qué si no de un lado todo es blanco, del otro todo es negro? ¿Es que estamos sobre el límite del pensamiento pero de un pensar de cosas, donde rige el principio del tercero excluido, para asomarnos a un ámbito donde se impone una lógica de los contrarios, donde no se excluye la tercera posibilidad, donde recuperamos la globalidad del pensar en el centro del lugar filosófico?

Quizá ahí se da el misterio de la verdadera *sofia*, quizá la fe o la esperanza. Y es que ahí perdemos la seguridad que nos brinda la conciencia racional para entrar, en cierto modo, en las tensiones dramáticas de la conciencia simbólica. Se nos reemplazan los objetos por los símbolos, y éstos, por más que sean habituales a la existencia, no responden a un modo de ser sin más, sino a un modo de *ser que está*, o sea se enredan con el fondo de nuestra existencia. Ahí carecemos de instrumental, y es sospechoso que en la clasificación de los entes del universo no se hayan incluido los símbolos como otro modo de ser entes. ¿Será que este otro modo de ser ente socavaba el pensamiento occidental?

9. FENOMENOLOGÍA DE LA AFIRMACIÓN

Tratemos de elucidar analíticamente lo dicho hasta aquí, pero invirtiendo el proceso, de tal modo de ir, desde donde estamos seguros, para ver en qué medida accedemos a la fuente de inseguridad.

El pensamiento supone un acto de concreción o de condensación, y por eso pensar en los objetos es una manera de facilitar esa concreción.

Los objetos constituyen un área donde el pensamiento se clarifica. Es el campo donde mejor cabe la objetividad como modo de pensamiento, o al menos donde esa posibilidad se da. Tanto el objeto real como el ideal pertenecen a un área donde la objetividad logra su fin.

A su vez, la claridad del pensamiento se logra con la afirmación. Es más, cuando afirmo, digo una proposición como "esto es pan", o sea que segrego algo de mí que hace a mi pensamiento, pero que mantiene una cierta autonomía. Por eso es objeto de una lógica, con la cual entro en un área de coherencia o al menos aquella vigila hasta qué punto la coherencia se da.

Pero en tanto me ubico en el lugar filosófico no puedo evitar el margen de penumbra lógica que se agrega al

hecho de afirmar. Ahí surge el hecho de que no puedo afirmar excluyéndome a mí mismo. Y es más, en tanto afirmo es necesario que algo ocurra conmigo. En esto último falta algo más, ya que no soy algo que sólo consiste en emitir proposiciones afirmativas, sino que además necesito sentir la necesidad de afirmar, o peor aún, necesito *afirmarme a mí mismo* para poder decir una proposición afirmativa. El entendimiento me lleva, siguiendo su etimología latina, a convertir mi condición de sujeto pasivo en un sujeto alterado, en tanto me *tiendo* dentro del problema, en el sentido del *ir-tendere*. Es lo que sugiere la palabra alemana *Ver-stehen* que significa lo mismo, ya que etimológicamente pareciera referirse a un "estar en pie a través de" el problema.

Por un lado se da la claridad lógica donde se ubica lo objetivo, donde la verdad por ejemplo consiste en adecuar el intelecto con la cosa, y por el otro, la penumbra lógica donde se da un elemento residual que es el *me* del *me afirmo*, y donde la verdad pareciera tomar una dimensión a veces incomprensible. Este último es un elemento residual porque no cuenta en el acto de afirmación desde el punto de vista lógico. Puedo afirmar sin más y someterme a la lógica de la proposición, pero lo cierto es que cuando digo "esto es pan", el *me afirmo* se adhiere detrás, desde la penumbra lógica y, por decir así, es lo anterior. Es inevitable entonces que el acto en sí de afirmar sea la consecuencia de un proceso que va desde el *me afirmo* hasta la proposición. Podríamos pensar en una fórmula que resuma el acto y que podría perfilar el mecanismo de toda afirmación. En este sentido

puedo decir que el acto de afirmar se explicita como un *me afirmo-afirmando*.

Hay en esto una secuencia de causa y efecto en el sentido de que algo es la condición de mi afirmación. Por una parte la consecuencia, "esto es pan", por la otra la causa, o sea el *me-afirmo* para poder afirmar "esto es pan". Desde el primer punto de vista entro en el área de la coherencia de las afirmaciones donde descanso en la identidad entre lo afirmado y la situación objetiva, la habitualidad y la conformidad en suma con el patto de las cosas. Por el otro esto mismo se torna inhabitual porque se convierte en un simple *afirmando* gerundivo, apenas como si cumpliera con una finalidad cuyo sentido real está radicado en algo anterior, el *me-afirmo*.

Entonces, si digo *me afirmo-afirmando*, lo gerundivo del *afirmando* supone un afirmar que, si bien se refiere, por ejemplo, a las leyes físico-matemáticas, sin embargo éstas están cuestionadas de por sí en tanto uno busca su fundamentación anterior y constituye esto en algo en sí con problemas propios frente a las leyes. En ese sentido la afirmación de las leyes no pasa de ser algo transitorio como si el afirmar fuera un episodio relativo.

Además se afirma en cierta lengua, de acuerdo con cierto código y con ciertos supuestos y dentro del margen de cierta realidad. Y como la afirmación está circunscripta a un ámbito codificado, ella es parcial y pareciera entonces que si afirmo para unos, en cambio no afirmo nada para otros, de donde me reduzco a un simple *me afirmo*. ¿Es que la afirmación supone una

graficación transitoria, al solo efecto de simular algo fundante entre las cosas?

Agreguemos a esto que no todo lo afirmado es afirmable. Necesito afirmar para ubicarme en el patto de las cosas, para lo cual necesito un desborde de afirmaciones, y de nada vale que, para verificar la afirmabilidad, tenga que hacer ciencia.

Pero si hay relatividad en el afirmar, el problema se complica ante la imposibilidad de decir *es al me afirmo*. Este último se me infiltra como adherencia que pareciera invalidar el *es* en general o ponerlo entre paréntesis, de tal modo que cuando afirmo, estoy viviendo de las sobras de un proceso que me sobrepasa, pero que condiciona el gerundio *afirmando*, en el cual se infiltra la necesidad de fundar, pero en sentido inverso, al otro lado de la trampa. Entonces se diría que me sobrepasa una urgencia que culmina en la afirmación, pero que sin embargo tampoco se satisface.

Es lo que ya planteé cuando expuse el concepto de anti-discurso con referencia al sentido del habla popular¹. Decía entonces que en el fondo nada se dice en el discurso cotidiano, sino que se apunta a invalidarlo, a fin de apelar a un paquete ético-mítico que constituye el verdadero centro del sentido. Y decir esto significa abrirse a lo indeterminado. ¿Pero por qué esta dirección regresiva? Se debe a que la trampa estaría en que lo fundado pareciera estar en las cosas, pero que esto representa

¹ Kusch, R., *La negación en el pensamiento popular*, Ed. Cimarrón Bs. As., cap. 2.

un fundamento menor al que se da más acá del *me afirmo*. Entonces, ¿el fundamento mismo se daría aquí, de este lado del afirmarse uno para afirmar, con anterioridad al afirmar mismo?

Es que la afirmación simple supone un acto *itinerante*, o sea consiste en un solo camino que termina en el objeto. Por el otro no logro concretar lo mismo, ya que ésta de la posibilidad de cualquier afirmación.

Es un área marginada, pero no sólo porque hace referencia al resto de las cosas no mencionadas al margen del pan, sino porque a ese resto se le agrega mi desazón de que hay un *Qué* más profundo que el *qué* circunstancial del pan. Es como si hubiera una doble corriente de desazón. Con el pan afirmo un *qué*, pero detrás me presiona un *Qué* que no logro aprehender, pero que esconde el fundamento diluido en lo impensable y en lo indefinido del existir mismo.

Este *Qué* más profundo no sólo no es *itinerante*, porque carece de objeto, sino que, por no ser circunstancial, se reitera. Es un *Qué* que se repite *circularmente*. Junto a lo *itinerante* del *qué* del pan, que se pierde en la satisfacción, se da la circularidad de un *Qué* que no logro determinar y que no se satisface, pero que organiza el acto de afirmación y que golpea con una circularidad reiterativa cualquier afirmación objetiva e *itinerante*.

Es más, pareciera que la circularidad del *Qué* mayor convierte lo que afirmo en un juego frustrante. Es el juego del ser, que cae en su propia trampa ya que no puede invertir el proceso y decir el *esto es* de las cosas, en el área del *me afirmo*. Como el artista del hambre de Kafka,

no comprendo el sentido del *Qué* definitivo que presiona desde lo impensable.

Pero si el *me afirmo* no puede determinarse, éste no es sino que *está dado*. Y *está dado* que cuando afirmo se me adhiere en algún momento la pregunta por el *me afirmo* y eso crea la inestabilidad de mi afirmación. Lo adherido es ambiguo porque es él y no la cosa que hace a mi fundamento, y éste se escapa a la posibilidad de decir *esto es*, aun cuando tenga necesidad de hallarlo, o lo que es peor, aun cuando presienta que ahí se da un fundamento.

¿Pero por qué, por un lado, uno da como vigente el fundamento, y, por el otro, quiere inútilmente determinarlo? ¿Será que el dar por sentado el fundamento se debe a que *estoy*? ¿Es que en tanto *estoy* no puedo negar mi estar fundado, y es inútil que lo busque apofánticamente en las cosas?

Esto inaugura el misterio del *me afirmo*. El *me* del afirmo refiere a una subjetividad, y ésta es la puerta que abre al misterio. Está en la antesala de las cosas. ¿Será en cierto modo un área de los pre-objetos, por donde se daría lo pre-óntico, o mejor, otro tipo de onticidad, al margen del mundo donde se dan los panes o no, pero donde pudiera darse el sentido del porqué de mi necesidad en general, incluso el de los panes?

Se diría que la trampa no es sólo del ser, sino que se da también en el otro lado, pero a la inversa, ya que sintiéndome fundado no sé cual es el fundamento. Está incluso en el hecho de que un débil mental siempre logra ubicarse en el *me afirmo* aunque nunca logre afirmar.

Pero si esto es así será porque el acto de afirmarme no es totalmente mío. Hay en esto cierta alteridad. ¿Entonces en tanto busco el fundamento estoy buscando quién funda el fundamento? Este es al fin de cuentas el supuesto de todo fundamento aunque no lo quiera.

Pero esto es salir por el otro polo, ya no de mi pensar racional, sino del simbólico, porque se me abre la necesidad de ver qué hay más acá de las cosas, en la regresión al mundo de lo impensable, pero como lo no pensado aún. Si el *me afirmo* supone una alteridad, institucionalizo u ontologizo la otra polaridad. Esto es absurdo pero es inevitable, precisamente por motivos racionales, casi como si buscara la causa. Es también un modo de transferir el *esto es* al *me afirmo*, pero en su plenitud, aunque también en toda su ambigüedad, ya que de nada vale hacerlo, porque nunca podré decir, como digo a las cosas, *esto es* a esa alteridad.

Pero si lo referente al *me afirmo* no es motivo de pensamiento racional, sino simbólico, y por eso el requerimiento de un fundamento se escurre por la puerta abierta en el fondo del símbolo, ¿en qué medida me está permitido dar consistencia a la alteridad? Quizá se trata sólo de remediar la ambigüedad. Entonces, la ambigüedad se debe a que hay otro lenguaje que no entiendo y que mi racionalidad rechaza. ¿Será por eso que todo lo referente a los dioses se pega con tanta facilidad al discurso popular, y no en cambio al nuestro?

Además, si hay una alteridad es porque ya todo está dado. Pierdo ahí la originalidad del juego de afirmar o montar un mundo sobre afirmaciones. Paso de un juego

como azar a un juego como fundamento. Ya está dado y es inevitable, como es inevitable que no sepa de qué se trata.

La paradoja de preguntar ¿qué es lo que está? apunta a la ambigüedad del *estar*, y no al *es* de ese *estar*, porque nada afirma sino que se *da*. La respuesta es siempre ambigua. Responde la alteridad como algo que no soy, y no me entiendo con ella, ya que sólo me hace la referencia a que *estoy dado*.

Y si de un lado hay cosas y del otro se esconde el fundamento, mi existir se desempeña en este último. Y ahí no hay cosas sino símbolos. Es lo que hace pensar que el *ya* de la posibilidad de ser de Heidegger, implica por el contrario, y desde América, el *estar* siempre ya en la posibilidad a la mano, o sea en plena ontologización del símbolo para poder existir. Ahí uso el *esto es* en toda su ambigüedad, como si pudiera ser. El *es* se disuelve en el *estar*. Y eso ocurre porque recupero mi verdad. El símbolo como intermediario entre la alteridad y mi existir, denuncia mi finitud, porque invierte la dirección de mi afirmación. Otro me dice desde lo impensable del símbolo mi afirmación, y eso es como si estuviera fundado, o al menos menta el sentimiento de estar realmente fundado, aunque no sepa de qué fundamento se trata. Todo dependerá de saber cuál es el símbolo por donde habla esa alteridad. ¿Será Dios, será el Demonio o simplemente este vacío como quiere el ateo? Pero si hay vacío, es porque está.

Podríamos resumir en términos más esquemáticos lo que hemos dicho. Decir que "algo es" como "esto es pan",

supone una intencionalidad implícita en el *algo*. Este se confirma apofánticamente con el *es*. Pero si este *es* es afirmado como relativo, será porque el *algo persiste* sobre el *es*, y puede ser afirmado ya no como que *es* sino como que *está*.

Y decir que "algo está" supone la apertura a una indeterminación filosófica propia de lo simbólico. Nos interesa más allá de la frontera donde no se define ya el *es*, donde asoma el *estar* con una vigencia desasosegada de una alienidad que presiona. Es un área mayor que interfiere al mundo de las cosas, y a la cual uno no puede resistir. A ella apunta la intencionalidad del *algo* y la urgencia de encontrar un último fundamento en el área de lo indeterminado, de lo que *está*.

Podríamos decir de paso que la afirmación transitoria sustancializa lo que tiene entre manos, como ser la condición de objetividad del pan para evitar el acceso. Pero es un poco, ya en un pensar mayor, la trampa transitoria por la cual creamos un obstáculo para el acceso. Paradójicamente decir "ése es el pan" supone no querer acceder a una urgencia mayor.

Pero ¿el acceso a dónde? Donde se encuentra el fundamento desde el punto de vista realmente sustancial. Ahí se quisiera decir al fundamento *esto es* y caer en la trampa. ¿Entonces se trata de la búsqueda de algo absoluto o sea quizá de lo absoluto mismo?

En suma, en eso que *está* transcurre mi vida pese a la afirmación. Se da el juego de lo humano que parte de lo que no se puede afirmar hacia lo afirmable. Y esto es lo habitual, del cual se dice a veces que *es*, pero que

constituye la parábola del hecho de existir, en suma lo biográfico con sus avatares, que se extiende sobre la frontera que media entre lo insondable, que meramente *está*, y el *es*, y donde los hechos menores de la biografía son los episodios de una totalidad que se escapa a la razón.

Quizá surja todo esto del hecho de haber pensado desde el lugar filosófico. El lugar hace al *estar*. A esto llegamos al cabo de una actitud analítica, barajando para ello una terminología en cierto modo racional, pero que en realidad resulta de la vivisección del problema y no de su globalidad.

Ahora bien, lo dicho hasta aquí sugiere un problema fundamental. ¿Hay una contradicción evidente entre *estar* y *ser*? Hacer hincapié en la contradicción como conflicto, constituye la principal diversión de la filosofía, cuando nuestro propósito es restituir la globalidad del problema. Lo cierto es que el simple hecho de reflexionar sobre el mero vivir podría resolver el problema de otra forma sin caer, como consecuencia de una actitud analítica, en la dicotomía maniquea entre un aborrecible e irracional *estar* y un racional y apetecible *ser*, o en una simple y sospechosa división entre una vida inauténtica y otra auténtica, sino viendo el vivir en general en su totalidad.

El nuevo vivir pertenece al habla cotidiana que no ha sufrido la parcialización del problema. Nada mejor que ver qué pasa con el problema en un lenguaje habitual no filosófico. El lenguaje cotidiano no es conceptual sino simbólico, o sea que está libre de los esquemas de la racionalidad académica, la cual, en nombre de la abs-

tracción, arrastra sin embargo prejuicios largamente sostenidos.

Analicemos entonces el término *vivir*. La misma ambigüedad del término se debe a que no es un concepto sino un símbolo. Por eso abunda en segundos significados. El hecho de que Simmel haya utilizado ya no el vivir, sino la vida, no hace a este problema, ya que le atribuye a ésta una trascendencia metafísica, y la distorsiona por ciertos prejuicios propios del pensamiento alemán, como ser el de creer que vida consiste en un desaforado trascenderse a sí mismo. Pero es también preciso vencer la asepsia que siente Heidegger ante el término, hasta el punto de excluirlo del lenguaje filosófico por su ambigüedad.

La polisemia del término vida nos ubica en los límites de la filosofía, donde aparece el pensar en general y se conjuga lo racional y lo simbólico. Por ejemplo la expresión "tener derecho a la vida", supone que este derecho es de todos, de tal modo que si no hubiera vida, nada habría, sino un vacío. Pero es un vacío que resulta injustificable, de ahí el "derecho". Vida viene de darse por sí, y además llena el cosmos por aquello de que hasta las piedras tienen vida. Ocurre con el término lo que observa Leenhardt cuando destaca el vocablo con que los canacos denominan al hombre: *do kamo*, lo viviente. Es que el "derecho" supone el acceso a lo que llena el cosmos, y éste no está lleno de cosas que se entrechocan mecánicamente, sino de algo que implica seminalidad, crecimiento, perduración, supervivencia ante los embates del medio y cierta inmunidad. Entonces la vida se

refiere a algo que atraviesa seminalmente el universo en medio de determinaciones a medias y una evidente penumbra lógica.

Pero la vida además en tanto participa de lo seminal tiene una articulación. En el caso de la vida del hombre, está el "comienzo de la vida" como apertura de posibilidades, como un pasar al campo de las cosas donde ella se satisface en el *esto es*. Pero además hay una "mitad de la vida" que constituye una culminación, y que señala un movimiento regresivo, no en el sentido de una decadencia, sino ante todo de un retorno. ¿Será en búsqueda del fundamento, por aquello de que, una vez cruzada la mitad, "se sabe vivir"? ¿A su vez ese "saber" implica el retorno a la fuente de lo ya dado como *estar*?

El término vida no se define, sino que transita entre el *estar* y el *es*. Constituye el término central de una conciencia natural. Y en tanto media entre lo puramente dado que *está*, y lo determinable que *es*, traza ahí la parábola de la biografía, no sólo propia, sino también la de las piedras, con los episodios que se van dando, pero que siempre pudieron haber sido otros, y que únicamente es corregida con la posibilidad y no la efectivización de un "saber vivir".

Ahora bien ¿a qué se refiere ese "saber" referido a la vida? Entre otras cosas menta el "ganarse" la vida, o sea sugiere una estructura lúdica, como así también una "filosofía de la vida". Esto se acentúa cuando, referido a un joven, uno dice "le falta vivir", porque hay que "saber vivir". ¿Es que el vivir mismo, por aquello de "ganarse" la vida, refiere a un juego, pero para ganar y no para per-

der? ¿Qué es lo que se "gana"? Gana la vida misma, en tanto llena el cosmos, y se tiene "derecho" a ella, porque éste no está poblado de cosas mecánicas. Además relativiza el *es* mediante un "saber" vivir y una "filosofía de la vida", a efectos de restablecer el peso de lo ya dado como *estar*, en búsqueda de un fundamento oculto. Y en todo esto lo lúdico del vivir restituye la fluencia del *estar*, donde el *esto es* de las cosas no pasa de una posibilidad, para regresar y cumplir con la circularidad del vivir.

Además en tanto la vida es un símbolo, a la cual se tiene derecho y llena el cosmos, tiene dos extremos. Por una parte, la no vida, su acabamiento, pero como un estado especial que se llama muerte, en el cual, en cierta medida, se vive "la otra vida", vida en suma, pero de otra manera, ya con el cuerpo frío, o con penas, como los condenados, y quizá con una culpa moral que lo convierte en duende.

Por el otro lado, hay un antes. Ahí se centraliza el segundo significado, y de ahí entonces la asociación del vivir mismo con la instalación de la alienidad, que, pensada como dios, siempre asiste e impone su voluntad, por aquello de "Dios lo quiso", o "¡quiera Dios" o "Dios dirá". Él da la vida e incluso rige la muerte. El regreso está pensado entonces hacia la alienidad que da la vida o incluso la muerte. Es el regreso por el símbolo, donde se pierde uno en la ambigüedad del segundo significado, pero que *está*.

Así el término vida en tanto símbolo transita fácilmente entre un área de lo impensable hacia lo pensable como patio de las cosas, donde cabe el comportamiento

práctico. Abarca en parte lo que va desde lo desalbergador del simple *estar* hasta su concreción por ejemplo en los circuitos de acción arquetípicos que satisfacen el hambre, y que cumplen con una economía cotidiana a través del "ganarse" la vida y salvándose de todo lo inestable, bueno o malo, del "andar en la vida".

Pero todo orientado por un "saber vivir" en el sentido de asumir convenientemente los símbolos que brindan la posibilidad, o el ser de la posibilidad concretada como símbolo. El trueque en una comunidad quechua es un circuito de acción arquetípico y a la vez un símbolo, que cumple a través de un "saber" vivir con la satisfacción del hambre. Esto, a su vez, está asistido por lo absoluto, en una convivencia tácita con lo otro como rector ambiguo de vivir. Es el misterio de la así llamada subjetividad, pero en tanto está dada o *está*, frente a lo cual poco queda para ser referido a las cosas. A esto agreguemos que es curioso el concepto peyorativo que tiene la "mala vida". No hay una moralidad de código en el término vida, porque no supone una conducta libre, sino el cumplimiento de un descenso a la existencia, quizá en el sentido de caída o motivo desencadenante. Se supone que la vida debe ser cumplida, casi como una condena insalvable y en un "valle de lágrimas".

Es lo que encierra el "así es la vida" donde se trasluce el sometimiento a un juego en cierto modo despiadado. Frente a esto la "vida en grande" hace referencia precisamente, según lo decían los informantes de Salta, como lo que se agrega, ya que el vivir mismo tiene que ser sobrio, o finito, o pobre. Detrás del concepto vida, se

diría, hay siempre una conciencia de la invalidez ontológica, que no se remedia con el agregado de cantidades. La vida es siempre pobre, o mejor, todo lo referente a la vida gira en torno al concepto de una ontología de la invalidez o de la pobreza.

Que esto no sea visto por la filosofía se debe al déficit de la razón. Es evidente que vida es un todo, frente a la parte que logra captar el pensamiento sistemático. En realidad éste interviene para deformar el vivir mismo. ¿No será que la insistencia en la reflexión como un "mundo al revés" a que recurre el pensador occidental es para marcar una distancia frente al vivir natural, y que lo lleva a fraguar un nuevo modo de ver las cosas con una finalidad que es la adaptación al *es* del patio de los objetos? Por eso mismo todo lo que se haya dicho sobre la vida no tiene cabida en América. Es lo que sugiere el lugar filosófico que lleva a ver en profundidad la cuestión, pero no para ganar seguridad sino para encontrar la desazón de que no se es dueño totalmente del hecho de vivir.

Es evidente que el término vida como símbolo popular concilia la oposición entre el *es* determinante y afirmativo y el *me afirmo* que nos había internado en lo impensable del *estar*, o sea lo preóntico, en el sentido de que pudiera tratarse de un otro *ontos* en virtud de la presión de lo otro. Habría que ver ahora algo más sobre el papel que desempeña el juego en todo esto.

10. ESTAR-SIENDO COMO JUEGO

El "ganarse la vida" supone un acierto hacia la eficiencia, simulado en el "saber vivir". Se gana el acierto tomando conciencia de lo lúdico del vivir. Pero ganar el acierto implica fundar. Se trata de lograr un acierto fundante, o como si lo fuera. Como si se buscara la determinación definitiva.

Pero esta determinación, lograda con un "ganarse la vida", es en el fondo un episodio que carece de consistencia. Los aciertos fundantes son momentos del vivir mismo que no hacen a la totalidad del vivir. La revisión de la vida a través de sus episodios disuelve la seguridad del fundamento, porque éste es un episodio mayor del vivir en general. No se da en el vivir mismo la posibilidad real de asir el fundamento total, sino sólo el fundar menor de la determinación cotidiana y decir "esto es pan". Ahí se dice con fundamento "esto es pan" sólo para comerlo. Y siempre se desvanece el porqué de comerlo.

Por eso el vivir en general rebasa la seguridad de la determinación fundada, precisamente por la indeterminación que supone pensar en el "estar viviendo" en su totalidad. El *estar* del "estar viviendo" hace a la pregun-

ta por un fundamento mayor que no asoma. Pero es una pregunta que se hace. Y en tanto se formula abre la cuestión por un juego de vivir que va más allá del "ganarse la vida". ¿En qué consiste este juego?

Jugar a los dados implica la constitución de un ámbito propio, condicionado por las reglas de juego, en el cual el azar desempeña un papel importante. Azar significa que puede darse cualquier cosa. Pero eso es sólo una determinación racional del azar, porque la verdad es otra. Se trata de la consecuencia del azar, y no de su índole, lo que es significativo. El azar no da sino un único resultado o sea una única determinación. Importa el resultado del azar y no el azar mismo. Y es que en el juego uno distrae en realidad el afán de determinación, para invertir el proceso y no tener que determinar, sino ser determinado, o mejor, recibir la determinación desde otro ángulo. Hay en el juego una apelación a una alteridad. En realidad se busca a través del juego lo otro que funda el acierto. Se trata de lograr entonces el acierto fundante, o lo que es lo mismo el acierto eficaz para vivir, pero desde el otro lado. De ahí el juego existencial.

En ese sentido se regresa del *siendo* del ser, hacia el *estar*, como si hubiera una apelación a lo impensable del *estar*, para lograr a través de lo lúdico el acierto fundante, la posibilidad de ser sin la transición del *siendo*. Pero como eso no es posible, se despega la alteridad del *estar* para transformarse, a nivel popular, en la trascendencia del otro. En el retorno del *ser* al *estar* se incubaba a través del juego la presencia del otro.

Por este lado, el juego existencial se vincula al juego

mántico o adivinatorio por cuanto fuerza la posibilidad favorable a partir de la indeterminación en que se está. Quizás cabe hacer una diferencia entre el juego serio y el que no lo es. El juego serio se consuma como si no lo hubiera, o sea, nada en medio del ser y simula de esta manera las determinaciones. Es la seriedad de las leyes físico-matemáticas, o la que acompaña la redacción de una constitución. Ambas se consideran fundantes, pero dentro del área de la indeterminación.

Frente a esto el juego sin seriedad es el juego de la vida cotidiana o de la conciencia común. Busca la inversión de la determinación para ser determinado. Apela a la indeterminación del *estar* incubando lo otro como trascendencia en su caso extremo, para que éste sea el que brinde la determinación y no sea uno mismo que lo haga.

En realidad es el mismo juego, oculto en un caso, y manifiesto en el otro, pero dentro de la misma fórmula del *estar-siendo*, aun cuando en un caso la ciencia regule la determinación y en el otro lo hagan los dioses.

Se da entonces por un lado el requerimiento del fundamento, la conciencia del mismo, lo impensable como fuente, un área de lo pre-óntico, de lo indeterminado, de lo desalbergado, como símbolo del vivir mismo. Y por el otro el afán de determinar, el simular el fundamento en la determinación, decir sí a las cosas o hacer ciencia. Y en medio está el juego, con la inseguridad como base, que surge de la variabilidad del acierto, pero que sólo podría remediarse en tanto se logra la coincidencia entre el sentido mayor de un *Qué* fundamental con el sentido menor graficado en el *esto es*. Y ésta es la única

seriedad del juego en tanto se da la felicidad de la coincidencia. Sólo esto es autenticidad, porque vivir significa recorrer los senderos contradictorios entre el *estar* y el *es* para lograr con la mediación del juego la coincidencia feliz del fundamento.

Desde este ángulo la fórmula de *estar-siendo* implica la paradoja de lo humano mismo, donde el obrar apunta al *es*, pero dentro de lo que ya está dado en lo impenable de lo que *está*. De ahí lo gerundivo del *es*. Lo dinámico de la esencialidad de lo humano se debe entonces a la paradoja misma, según la cual no hay determinación posible, sino la circularidad de una reiteración de lo impensable, que adopta muchos modos de ser, pero que en el fondo es siempre lo mismo, o sea un *Qué* fundamental que no se logra determinar pero que presiona. Y el juego en todo esto no es más que la posibilidad que busca infructuosamente la coincidencia feliz que constituye lo humano mismo como símbolo de su profunda libertad en esta condena de no lograr la presencia de su fundamento.

Lo lúdico abre un área de interpretación de lo humano que no es fija sino dinámica. A partir de aquí no tiene sentido trazar modelos rígidos, sino en todo caso en movimiento. Y en tanto no se trata de tomar en cuenta algo sustancial sino lo dinámico, cabe la variedad tipológica del hombre, pero también su unidad en todas sus gamas. Pudiera sospecharse entonces que no hay diferencia entre un quechua y un ciudadano, ya que se diferencian sólo en el modo del juego y quizá en la autenticidad del mismo.

Por ejemplo, la diferencia entre los caudillos argentinos y los que querían organizar el país a partir de 1853, se debe a un diferente modo de asumir el juego. Frente al juego arquetípico de los primeros, se oponía el juego serio de los que impusieron la Constitución. Ambos se distancian en su diferencia pero se asemejan en su estructura. El juego es en el fondo el diagrama de lo arquetípico, y esto hace a lo fundante, o sea a tomar en serio el propio juego. Por eso ambos eran igualmente verdaderos, y la diferencia consiste en el centro donde ubicaban su actitud lúdica. Los caudillos lo ubicaban en su suelo, los otros en el puerto por donde comunicaban con el extranjero. Los primeros mantenían su lugar filosófico, los otros lo prefiguraban para una estrategia económica, o sea postergaban su lugar para cuando hubiera orden.

La dinámica de lo lúdico no va muy lejos de lo dado que *está*. Lo lúdico requiere reglas de juego que están dadas en lo que ya se da como existente, o sea en lo referente al *estar mismo*. Precisamente la necesidad de *ser* o de determinación, es lo que lleva al existente a recurrir a lo lúdico. Se juega para *ser*, pero la cuestión está dónde se consume el juego: si en decir *esto es* o *esto está*. Los caudillos apuntaban a un *es* relativo que se perdía en un *siendo* gerundivo, para *estar*. Los otros invertían la fórmula: asumían seriamente el *esto es* para *ser*, pero con ello escamoteaban el fundamento, mejor dicho, lo inmovilizaban. La prueba está en que necesitaban una constitución. Esta concreta la posibilidad de simular un fundamento visible y concreto a modo de

presencia, que posibilite la apófansis del *esto es* en todos los órdenes. En este sentido todo lo referente al *es*, convertido en cosa, corona el proceso pero no lo totaliza, sino que residualiza lo esencial de lo humano que está, y con eso infringe la autenticidad de todo el proceso. De ahí la constante distorsión de la nacionalidad, la imposibilidad de concretarla, e incluso la necesidad de la fuerza para evitar una circularidad política aparentemente nefasta.

Esto hace precisamente la variabilidad de la historia de las civilizaciones. Cada una ensaya el mismo juego para nuevas áreas de objetividades, o sea, intenta un otro modo de decir *esto es*; pero para reiterar en el fondo otra vez lo mismo. Entre un aldeano quechua y un occidental no se da sino el puro juego en medio de las mismas reglas. Aunque difieran en lo itinerante de su *esto es* afirmativo, son traspasados por la misma circularidad de un *Qué* fundamental.

A partir de aquí ya no cabe hablar de una secuencia causal entre el *estar* y el *siendo*, sino más bien de una relación de descubrimiento. Hay como una ceguera en el vivir mismo para advertir lo que está dado detrás del pan o de la mesa, más allá de lo determinable. Y no se trata de algo más profundo, sino de la adherencia que todo lo racional tiene. Es el lado indeseable de todo lo racional. Toca la crisis de la razón, donde asoma la infiltración de lo no racional, la sospecha por si todo no fuera el pan, o que la mesa responda a una inutilidad profunda de tenerla. ¿Por qué la razón se quiebra en el puro vivir? ¿Será que éste rebasa al pan y a la mesa? ¿Por qué

lo determinable pareciera una simple gratificación como si se tratara de un respiro en el asedio de nuestra vida en totalidad?

Seguramente lo determinable se da adentro de un horizonte de determinación, o sea de *ratio* que visualiza las reglas de juego sobre las cuales se determina, pero dentro de un campo menor al del vivir en general.

¿Pero de dónde proviene la intuición de que la afirmación lógica y científica fuera como un ponerse de espaldas a una alienidad? ¿Será que hay algo en la alteridad que no queremos que se inmiscuya? Afirmar es agredir y, en cierto modo, alterar porque se juega a la fundamentación en un campo menor. Pero ¿qué es lo que se altera?

Si lo que determino se refiere a lo que *es*, lo que escapa a *esto es* lo que está y de la alteridad no puedo pensar sino que *está*. Esto no supone acceder a un abismo en el sentido de *Abgrund*, o sea como ausencia de fundamento, porque pareciera que *está*. Y no verlo se debe a una miopía existencial que impide ver lo que se interna en la penumbra lógica. Desde el pan o la mesa hacia atrás está lo indeterminable donde evidentemente se cohabita con los símbolos. Pero es el lugar donde el pan deja de ser una cosa para convertirse en símbolo, y donde tampoco la alienidad es una cosa, pero donde tampoco puede ser un símbolo. ¿Se trata del límite donde la alienidad es un casillero simbólico pero vacío que, sin embargo, presiona porque *está* y que es fuente empero de todos los símbolos?

Preguntar aquí por el *Qué* no tiene sentido, porque

los símbolos entran en el área de lo pre-óntico, pero no por ser entes, sino por ser de una onticidad diferente, una onticidad que no se consolida, o que se desvanece en su indeterminación, pero que entra como levadura y razón de ser en el existir en general. Y es a partir de este existir, desde el cual se instrumenta el juego de las determinaciones desde lo que *está*. Aquí es donde se recurre a la posibilidad lúdica de decir *esto es al pan* o a la mesa, pero sólo como una graficación de un itinerario, pero capturado siempre, en lo más profundo, por una circularidad reiterativa que trasciende a la mesa y al pan.

En tanto domina el símbolo, es el área ambigua donde accede lo impensable, que quizá no es tal, sino en cuanto lo otro ejerce el peso de su vigencia sobre la indeterminación de la existencia en general, para la cual de nada vale determinar, sino para decir "esto es el pan" y comerlo. Si fuera así, lo que *está* absorbe lo que *es*. Pero el pan *está* presente. ¿Por qué? ¿Será que realmente desde la alteridad se piensa el pan? Cabe preguntar entonces ¿qué es pensar? O mejor, ¿pensar será, por nuestra parte, buscar un modo de ser pensado?

Para responder a esto corresponde una dialéctica que obre por constitución y desvanecimiento de lo que es, a fin de retomar en el otro extremo la senda de la desazón que va hacia la alteridad, en medio de la ambigüedad desesperante de los símbolos. Se trata para ello de pasar de la libertad del juego hacia las raíces de éste como reglas dadas, en donde la *ratio* ya no dice con claridad cuáles son dichas reglas, sino que están dadas, como circuitos cerrados, como los únicos a ser cumplidos para que se dé lo humano.

Más aún, es pasar de la seriedad de la ciencia que reduce el campo de la *ratio*, a la falta de seriedad del juego que constituye el vivir en general, pero hasta el punto de que ahí ya dejamos de jugar para asumir el símbolo del fundamento, donde somos jugados por otro en el juego general de la existencia. Es acceder a la frontera, donde comienza la teología, incluso para el ateo. Pero esto no quiere decir necesariamente que uno se encuentre con la divinidad. Desde una filosofía del *estar* la divinidad es tan solo una exigencia metodológica para legitimar la duda, incluso sobre qué es el pensar.

Pero es el paso a la convivencia con lo absoluto, o sea a una fe desnuda que el juego mismo precisamente dificulta, pero que en sí no es sino el juego puro, pero en grande, porque no es el nuestro. Queramos o no, el acceso dialéctico invierte las reglas de juego y esto es reflexión, pero en el sentido de ver lo reflejo, para tomar la senda por el otro extremo, donde pesa el símbolo, donde nos tironea lo absoluto, y donde se disuelve cualquier determinación.

Y esto lo logra la reflexión por negación. Se remonta desde el juego mismo a las reglas, y en tanto aparecen éstas, se disuelve la seguridad de la *ratio*. Al advertir el horizonte racional de determinación, trasciende de lo que el hombre ha jugado, a lo esencial, que no es determinable, y que se pierde en el área de lo impensable. Por eso una reflexión así hace al sentido general del existir, en tanto presente el fundamento.

Por eso, ni aun cuando hay ciencia se podría dejar de abordar por negación lo teológico, en el sentido de la

teología negativa. De ahí la visión de una doble trampa, por una parte, la del juego de existir para determinar y asegurar, donde el ser trampea con la seguridad, y, por la otra, la inseguridad, donde la ambigüedad del símbolo trampea con lo que sugiere sobre la seguridad del fundamento, pero donde el fundamento pertenece a otro orden que va más allá o más acá de la *ratio*, demasiado metido en el misterio del *me afirmo*, donde me enajeno en la posibilidad del ser pensado.

Decir que los metales se dilatan progresivamente cuando se calientan, está dicho en el campo de la *ratio* con las reglas del juego visibles. La negación implica la aceptación del juego que lleva a una trascendencia que está más acá de la *ratio*, donde en realidad chapotea la existencia en una razón mayor, que no es totalmente nuestra, sino que podría implicar la posibilidad de todos los juegos.

Por eso, la negación no es solamente proposición apofántica, sino algo que se adhiere a ésta. Decir que los metales no se dilatan, implica de por sí, no su contrario, sino que no interesa que se dilaten, o que el metal no es importante.

El *Qué* mayor golpea con una insistencia circular al *qué* menor que pregunta por el metal. La muerte o la vida quedan para el *Qué* mayor y es inútil buscar el remedio en las cosas. Pero ambos son tramposos. La trampa de jugar a lo determinado del ser que los estructuralistas explotan admirable y estérilmente, y la trampa del *estar* que avasalla con la posibilidad de un fundamento. Y en todo esto el tropiezo con el símbolo abstracto de la posibilidad de ser pensado.

Y si es así ¿qué piensa? Piensa que "esto es pan" para que yo coma. Por eso tengo necesidad de él y por eso es grave que falte. Y es que ya tengo los circuitos trazados para lograrlo. Desde el robo hasta la macro-economía no se da otra cosa que lo que contiene ya el circuito del trueque, que responde a la circularidad no sólo de mi hambre sino de todo el hambre que va desde el simple pan hasta la pregunta metafísica. Esto mal que nos pese nos asimila a los quechuas. Si no, será porque hemos invertido la fórmula de ser hombres de tal modo que en vez de efectivizar el *estar-siendo*, incurrimos en la trampa de *ser* para *estar*. ¿Es que el *estar* es transmutable? Esto hace a la trampa del *estar*, pero *está*. El *estar* presiona, aun cuando se invierta la fórmula.

11. JUEGO Y PRÁCTICA DE LO HUMANO EN AMÉRICA

Lo dicho hasta aquí sugiere un otro modo de concebir una antropología, o, mejor, agrega algo más a lo que en Occidente se ha elaborado sobre el tema. Al menos intenta otra línea de encarar el problema de lo humano. Por ejemplo, ya no se trata de las especulaciones sobre el espíritu, ubicado como un compartimiento vacío por Max Scheler, y al que la vida debe imprimir una dinámica, ni del mundo de lo simbólico enunciado por Cassirer, a raíz de lo cual ubica la experiencia occidental como ejemplar.

Nuestro intento es otro. Se trata de determinar un modelo de lo humano en América y, recién a partir de ahí, aventurar una especulación sobre el tema en un terreno, si se quiere, universal. De acuerdo con esto el planteo se invierte. En vez de ver lo humano desde una perspectiva compartimentada, donde, por ejemplo, cultura y educación tienen su sentido establecido, se trata de ver en qué medida lo dicho sobre estos temas ha de sufrir variantes. Para comprender esto baste formular la siguiente pregunta: ¿por qué motivo lo humano en América no logra encuadrarse en los modelos que se fijan

como estampas de eficiencia, montadas por Occidente? ¿Es que cabe otro modo de encuadrar, por ejemplo, temas como cultura, educación o incluso economía? Es más ¿no surgirán estas disciplinas de una institucionalización de una voluntad cultural que nos es ajena, de tal modo que ellas deberían plantearse en nuestro caso de otro modo?

Por ejemplo qué pasa, ya no en América, sino desde la perspectiva montada más arriba, con la cultura. Si lo dado mismo no es más que una *instalación* de un *estar*, en general, la cultura no consiste totalmente en un *que-hacer* fundante. Lleva en su esencia una trampa insalvable. Es que cultura sólo sirve a lo inmediato pero no es lo fundante en sí, porque apenas sugiere la posibilidad de un fundamento.

Lo que se dice de la cultura es sólo la graficación o residuo de un proceso, pero que hace a un mecanismo más profundo. La cultura se monta sobre las condiciones dadas en una tradición y con la variante de uno mismo en plena libertad para instalar una afirmación. Pero como hay algo pre-dado en el campo de lo impensable del *estar*, la cultura se reduce a un simple juego de encontrar algo así como el fundamento y poder fijar así un itinerario.

No obstante, el juego en el plano de la cultura supone la compensación de una finitud, o de lo desalbergado, o de la desazón fundamental. Se trata entonces de fundar una habitualidad a modo de domicilio, pero presionado desde el otro lado del mundo simbólico, con el peso de

una alteridad que trasciende, donde simula una reiteración, a nivel símbolo, de eso que trasciende.

Por eso lo cultural no consiste en el reposo del libro, sino que surge siempre sobre el conflicto suscitado en la pregunta por el fundamento. Lo cultural es en este sentido un juego dramático, o el acto del juego mismo en toda su desnudez, en tanto busca lograr infructuosamente la desgarrante coincidencia entre lo que trasciende y la finitud. Cultura es entonces el balbuceo que marca esa coincidencia, como un intento de diálogo, pero sólo a flor de piel, porque nunca logra decir toda la palabra.

Y es que hay una diferencia entre lo cultural y la cultura. Lo primero refiere al proceso y lo segundo a la institucionalización. Por ejemplo, un cuadro de Van Gogh es la consecuencia de algo que era movimiento, o acto, y es lo que torna fascinante al cuadro. Pero lo fundante está en el acto. El cuadro es apenas la coincidencia feliz sólo verificada entre una desazón profunda, y un hecho material: la posibilidad de esbozar un efímero *esto es* que se diluye en un *siendo* dentro del requerimiento de una respuesta mayor que se esfumó.

Por eso a lo fundamental del arte se accede con el desvanecimiento del *es*, con un cuadro perdido en un gerundivo *siendo*, a fin de llegar a lo que no quedó, o de lo cual no hay constancia. Es la paradoja del arte. En la medida en que el artista logra trascender la verdad de su acto, es cuando el hecho en sí, o el cuadro, tiene valor. Vale en suma por lo que no representa, pero sí por el margen de *instalación* desde un *estar*.

Se trata en el fondo de un juego auténtico, en el sen-

tido mántico, que consiste en ver cómo, a partir de la tiniebla, se vislumbra la posibilidad de la luz. Por eso para el creador el objeto cultural es transitorio. Por eso también no siempre el espectador es auténtico. Puede asumir el juego del otro, porque él no es capaz de asumirlo, pero también podría asumir todo el acto. Lo mismo ocurre con la educación.

En cuanto el acto cultural se asume en toda su dimensión, lo educacional desaparece como problema, especialmente en lo que se refiere a su institucionalización. El fundamento de la educación supone la transmisión del acervo cultural. Esto responde a una visión positivista. El acervo no es un objeto que se traslada sino en todo caso es la reactualización del acto que funda lo cultural, el *encuentro* que encierra el símbolo, entre la posibilidad de un fundamento, y la urgencia de su hallazgo.

Por eso la educación no consiste en ser uno educado para el prójimo como quien prepara un muñeco, ya que a partir de una plenitud cultural los prójimos todos asumen toda la plenitud cultural. No hay entonces una finalidad concreta en la educación, como que no es una actividad autónoma. La educación se consume fundamentalmente en sí misma en tanto consolida el sentido paradójico y desgarrante de una cultura, que consiste en lograr una habitualidad sagrada, un domicilio regido por el fundamento. Este es intuido en el otro lado de la afirmación, en el plano de la indeterminación, lejos de la trampa del ser, pero en la absoluta inseguridad del propio juego, siempre en búsqueda de la coincidencia feliz, aunque penosa, del encuentro simbólico. En realidad la

educación se cumple en el acto del encuentro simbólico y ahí está su eficiencia. Esto no consiste en generar individuos seguros, sino en fomentar la inseguridad auténtica de sentir que el fundamento *está*, pero resbala entre las manos. Decir lo contrario es confundir la educación con el aprendizaje, que por su parte no es más que un episodio menor de un proceso que lo trasciende.

Lo mismo ocurre con lo económico. Quiérase o no en América lo económico es el juego de determinaciones de un amplio campo de hechos, elaborados por otros, y transferido a nosotros en nombre de un fracaso largamente acumulado. La economía es una ciencia de dudas, más que de hechos. De ahí la obsesión de constituir una ciencia económica y la apelación a la economía por parte nuestra, es la evidencia de nuestra profunda inseguridad.

Pero como la economía es una ciencia de dudas, aquí en América corresponde más que nunca partir de una intuición básica. En una exposición realizada por Luis Rojas Aspiazu en la Universidad de San Simón de Cochabamba, Bolivia, señaló que la economía quechua, así como toda su vida cultural, podrían "explicarse ordenando alrededor de un eje determinado por tres instancias: el *ruway* (hacer, trabajo no forzado, condicionado por las necesidades y en el curso del vivir cotidiano), el *khuway* (amparo, con énfasis en la actitud y génesis emocional), el *phuyllay* (juego, que en su sentido más amplio alude a formas de convivencia social)." Los tres términos señalan tres aspectos de una misma unidad de concepción, los cuales con el *kausay*, o vida, y *yuyay*,

o recuerdo o pensamiento, completan la circularidad de una misma forma de actuar típica.

Los términos en sí señalan aspectos en cierto modo programáticos, pero no están vinculados a determinaciones concretas, sino que son líneas de acción o de concepción que giran en torno a un significado, el cual por su parte está ubicado en el área de lo impensable. Así ocurre con el *khuway* que por su significado como amparo mantiene su raíz en lo emocional, y el *phuyllay* el cual como propuesta para el juego sobrelleva desde lo imprevisto los otros aspectos.

Todo se concreta en el obrar mismo o *ruway*, en tanto propuesta operativa, pero que, por supuesto, hace referencia también, o más bien implica, lo dado como que *está* en el sentido de costumbres o tradición, así también como creencia en general.

Son tres aspectos de una actividad visualizada, pero que tiene su fundamento al margen de lo dicho mismo, cerca de lo fundante en sí. Vaya en esto la observación personal que yo hiciera, al advertir la seguridad del obrar en el campesinado: fiesta, trabajo y creencias iban de la mano sin perder de vista las instancias del mundo moderno. Todo esto gira en torno a otro centro que se interna en lo impensable, sobre las energías de un fondo encubierto, y a partir de ahí se instala sin basarse en el *esto es* determinante, sino que se diluye en la relatividad del *siendo*. Se trata de la inseguridad asumida a partir de una seguridad dada en lo que *está*.

Lo curioso es la relativización de lo que *es*, su puesta entre paréntesis en el quehacer general. La minuciosa

contabilidad con que se efectuaba el trueque no impedía que no fuera tomado en cuenta. El sistema impuesto a través del trueque, no se perdía en los devaneos sobre la consecuencia del hacer, sino en la recuperación de lo humano en sí como hecho puro y prioritario, pero enfrentado con las necesidades a que se refiere precisamente el término *hacer* o *ruway*. Y todo redondeado por dos términos como *vida* y *recuerdo*, *kausay* y *yuyay*, casi como un sistole y un diástole del hecho puro de vivir: por un lado el despliegue de la acción, y por el otro simultáneamente una necesaria regresión hacia la fuente para volver a sorber el fundamento de todo el proceso, o sea el de *estar* no más, en una *instalación* sacralizada, asumida en la ingenuidad del *juego*.

Se diría que se trata de un mecanismo fundante, incluso de un modo fundante de vivir lo humano y que hace a lo elemental. ¿Pero esto nos sirve para comprender qué pasa con lo económico en nuestro mundo?

Lo económico en todo nivel no es más que el cumplimiento de circuitos arquetípicos de acción encubiertos en lo impensable del *estar* para satisfacer la necesidad. Pero este cumplimiento es un acto lúdico, en la misma medida que como el acto cultural antecede, pero cumple, al cuadro. Es el juego del logro de la *instalación*, que hace a la sacralidad, lo cual por su parte es el *estar* domiciliado. Lo fundante de lo económico es básicamente el problema de la *instalación* de un *esto* es en el nivel del *siendo* transitorio, a partir de sus raíces que se dan en el otro extremo de la afirmación, junto a la puerta abierta e ineludible de los símbolos. Por eso a nivel pueblo lo eco-

nómico se convierte, cuando se da en el puro trueque, en un ritual silencioso donde se cumple con la necesidad, pero en cuanto ésta abarca toda la pregunta: desde la meramente económica hasta la metafísica. Por eso también a nivel pueblo el pan sigue siendo sagrado, por cuanto siempre se lo consagra o sea se *ch'alla*, y, por eso, es absurdo que falte.

Cuando lo económico se independiza de la necesidad así concebida, en tanto se concreta a los bienes mismos, y se somete por eso mismo al rigor científico, aparece la palabra y por ende la economía como disciplina, pero como ejercicio independiente, ajeno al hombre, cosificado en suma. Cumple sólo con el ser y monta la estrategia de la distribución de los bienes, pero ajeno a las necesidades. Pero lo económico en su originalidad, aun cuando pasa a ser ciencia, no es más que un tránsito de un *siendo* que se *instala* a partir del *estar* en un acto, por el cual uno asume no mucho más que el momento cosmogónico de la aparición de la luz aunque se trate del pan. Pero esto mismo no ocurre para retomar la luz en un sentido evolucionista, o como el efecto que brota de una causa, sino como lo piensa el pueblo, en cuanto la luz cohabita con las tinieblas. En las tinieblas se ubica la finalidad, el anti-discurso, el paquete ético-mítico que nos accede a la in-utilidad de lo sagrado, pero se descubre la relatividad de la afirmación. Por ahí se accede a los símbolos, y más allá a la presión de lo absoluto, donde se da una ética sin código, o donde en suma se abre a la disolución de cualquier ciencia económica, porque ésta carecería de sentido. Pero ahí mismo, en tanto

es lo anti-económico, se da el hambre, pero como todo el hambre, donde el pan es apenas el episodio menor. Hambre y economía entonces van juntos como sobre el filo de una navaja. Ahí el pan no se da, sino que todos deben elaborarlo. Ahí aparece la comunidad que disuelve lo económico en el ritual y el ritual en lo económico, siempre en un quehacer común e indiferenciado.

Por esta senda se da la inseguridad para estar seguro al fin. Se trata de una inseguridad de ubicarse en el filo que media entre las cosas, que brinda la trampa del ser, y la presión de lo absoluto, que de nada vale para cubrir el hambre y que sólo funda. Pero lo fundante está en el cumplimiento del hambre, y el hambre a su vez exige el fundamento. El hambre es la instalación del vacío, y de ahí el *estar*, como fundación de un cumplimiento, en suma el juego, *ptujillay*, donde el amparo, *khuway*, y el hacer, o *ruway*, cumplen con los circuitos de acción puestos por los dioses, aun cuando no existan, y sólo sean preguntas desgarrantes ubicadas en la otra punta numinosa de los símbolos. Decir lo contrario es hacer economía, es no más que manejar la estrategia de la distribución de bienes, pero es preparar la explotación, porque no cumple con el juego humano.

Y el problema de América es la contradicción entre lo que ocurre realmente con lo humano en su inseguridad de *estar-siendo*, que hace a lo humano en general, y la estrategia ambigua y explotadora de la filosofía del mercado. Es el mercado de las cosas de América y de sus hombres convertidos en modelos cosificados. Ya no es en este caso el juego, sino la seriedad: la seriedad de la

ciencia, del estado, de los principios y de las soluciones. Es en realidad la otra América montada sobre afirmaciones que van desde las señales de tránsito, hasta el requerimiento de un status y pasa por la rigidez de sus instituciones, siempre al margen de su pueblo.

Es la América que ejerce la fuerza, donde educación, economía, cultura, y la abundancia de instituciones montadas para lograr la necesaria seriedad, cuentan todas con personal capacitado en la aplicación de la fuerza para decir *qué es* y ayudar a conservarlo para decir *esto es* y no otra cosa.

Pero pese a la fuerza, los mismos que la ejercen al fin de cuentas difieren la presencia de un mundo concreto con toda falta de seriedad, para acceder a la alteridad o simplemente a lo otro, la otra posibilidad a partir de un juego asumido ocultamente. Se difiere el *qué* de la afirmación para refugiarse detrás del *me afirmo*, y regresar por el lado de los símbolos hacia donde se presente la fuente, a través del segundo significado, donde se ubica el puro hecho de *estar*, en los límites mismos del *dejarse estar*.

Por eso en la excesiva movilidad de las afirmaciones se infiltra la posibilidad de la negación y de decir a veces *esto no es*. Es la circularidad del desasosiego de no saber en el fondo qué es una nación. La desmesura de un mundo de afirmaciones desajusta el equilibrio humano entre su *estar* y su *siendo* y pierde la posibilidad de su juego. El *siendo* en América, no es entonces ya la instalación de alguna ambigua plenitud, ni siquiera el hallazgo transitorio para un proceso general de la vida, sino la

degradación del ser mismo a nivel cosa, que busca infructuosamente la compensación necesaria, como advirtiera Mumford, con la violencia, que inútilmente trata de restaurar lo humano en su pequeño juego de *estar-siendo*.

Ahí es donde podría surgir, por falta de fe, el concepto de la nada, como una forma simbólica de mostrar la inutilidad o la trampa del ser mismo. Es la trampa metafísica de la palabra, y de sus consecuencias, la larga literatura sobre la comunicación y la convivencia social, que no logra remediar la comunicación de lo humano mismo, porque todo lo que diga no pasará de simples remiendos de un modelo de hombre fabricado para la ansiedad y la eficiencia.

Y de ahí el juego solapado. Nos llevan a insistir en la positividad del *esto es*, se cosifica la verdad para atraparla con las monedas que nos quedan. Es la mezquindad del colonizado que quiere ganar por pulgadas su ubicación en el juego de los otros, pero es incapaz de asumir por impotencia el propio juego. Por eso la esterilidad de nuestro saber en derecho, economía, ciencia en general, o arte. Es que aquí cabe la doble vertiente: o se sumerge uno en una de estas disciplinas y pone en evidencia su propia esterilidad, o se coloca al margen para asumir un juego propio, pero pierde la eficiencia de su acción. La conciencia de que existe una posibilidad total de jugar para ser, se estrella contra el juego establecido de la seriedad imperial.

De ahí la lógica invertida de nuestro quehacer. En vez de partir de la verdad, en tanto es *instalada* a partir de

un otro modo de *estar*, y porque no afirma el *siendo* propio, y no encierra el *es* de toda la potencialidad de un *estar* que cargamos a la espalda, se parte de la falsedad. Es la aureola de negación que encierra la afirmación de los otros, del imperio, pero que precisamente al no ser nuestro el juego que lo genera, produce una apertura a posibilidades infinitas, incluso el *no* de ese *es*, la falta de fe, en suma la desconfianza de lo puesto por los otros.

Por eso no logramos saturar totalmente, y por fortuna, la actividad de tipo occidental como, por ejemplo, una fábrica o una profesión, ya que se nos deshace en el incumplimiento y en el desconocimiento de una moralidad vista como convencional. Y es que nuestra moralidad no es ejercida según la rigidez que exigen los utensilios importados, ni aun los hechos por nosotros, sino que es una moralidad que no dio aún su código, pero que está implícita en el quehacer marginado de un *estar-siendo* que juega su vida todavía al margen de un horario. Frente a la trampa del ser que nos ofrece la universalidad del imperio jugamos todavía, por una conciencia profunda de una real finitud, la trampa inversa del *estar* que impone la obsesión del fundamento. Y aunque lleguemos por ese lado al límite del *dejarse estar*, no será sino por una razón de autenticidad. Y aquí cabe una pregunta: ¿si esto ocurre así entre nosotros, y también en otros hombres, será que aún queda formulada la pregunta ya no por el *ser*, sino desde el *estar* mismo, por el hombre en general? ¿Será entonces que tenemos en nuestras manos aún la eficiencia del juego existencial, y la posibilidad de una autenticidad, ya no americana,

sino humana, consistente en lograr la coincidencia feliz a nivel del *es* con la respuesta mayor de un *qué* fundante y asumir todo el *estar siendo*? ¿Quiere decir esto que entraríamos también en el juego del hacer para el amparo, como el quechua? Pero esto es propio del pueblo, ¿y nosotros? Quizá tendríamos que evitar la fuga ingenua de lo arcaico que llevamos en el fondo del pensamiento, pero para esto es demasiado tarde. Nos lo impide la seriedad del juego imperial. ¿Entonces hemos llegado al fin? No se trata del fin de la filosofía, que no pasa de ser una diversión dramática, aunque encierra en el fondo realmente un final. Sino que se trata del agotamiento del esfuerzo para invertir el juego de los otros, a la incapacidad de decir *esto es* a todo, y a nuestra deficiencia, aun siendo élite, de entrar en la trampa del ser de ellos.

Dijimos que la muerte desde un análisis de la vida, no es el fin, sino un otro estado. Aunque ocurra la muerte se restablece lo genuino, un otro modo de *estar-siendo*, con otro juego. ¿Pero en qué consiste ese otro estado?

Ya dijimos que las culturas o las civilizaciones, como quiera llamárselas, se suceden como formas nuevas de decir *esto es* a nuevas áreas de objetividad. Decir que se suceden, significa que mueren. Quizá ya no se dé el tiempo para ello. Quizá haya ya demasiados hombres en el mundo. Y es posible también que quien las mata es el historiador. Este no ve sino las cúspides de las montañas, pero no su fundamento. Hay en el historiador un cierto afán de pintar las novedades del género humano, quizá para satisfacer a sus congéneres y conferirles algún papel mesiánico. Pero quizá tenga razón. Algo mue-

re periódicamente en la historia, pero lo que el historiador no dice es el otro estado que trae consigo la muerte. Peor aún, ese otro estado no es diferente, sino un estado que es de siempre. Por ese lado no está todo perdido, aunque lo sea para nosotros. En cierto modo deberíamos alegrarnos de que se nos extienda el certificado de defunción, porque será como un estilo de ser, o mejor como una trampa para serlo, quizá como nación, como mercado de consumo, como formas así llamadas científicas para regular los bienes, quizás también como instituciones, pero no como pueblo. De la muerte inventada a veces, no sin acierto por los historiadores, sobrevive el magma humano original que es el pueblo. Por eso de las veinte y tantas civilizaciones que contabiliza Toynbee, y que fueron todos distintos ejercicios del juego, o distintos tipos de afirmación para montar estilos para decir *esto es*, pese a ello, siempre quedó el magma básico de lo popular que rescata lo humano hasta la próxima experiencia civilizatoria. Y esto es siempre en el *estar no más*, en una reiteración de lo obvio, pero dentro del misterio de la circularidad que exige siempre lo mismo, a partir de una constante conciencia ontológica de la invalidez, casi como si flotara a través de la historia la constante pregunta de ¿por qué lo absoluto presiona al hombre a existir, y no más bien lo abandona para que desaparezca?

Ahora bien, cómo concebir a partir de todo esto lo que habría que hacer. Quizá no hay nada que hacer. Quizá en todo caso concebir la civilización como esencialmente móvil y dinámica. Porque la cuestión no está en lo cuan-

titativo, como ser en la reunión de conocimientos técnicos en sociología o economía. Estos cuantifican la cuestión y forzosamente cancelan lo humano dado que *está*. ¿Podría fundarse una comunidad montada sobre pautas cualitativas?

Es posible que en el fondo de América yazga la solución. Así como hemos intuido una antropología filosófica, es posible que encontremos la fórmula, que aún está inédita. Pero decir que la encontramos supone incurrir otra vez en la trampa del ser, porque decir *esto es hombre*, supone perderlo una vez más, supone que no tenemos fe en él, o sea que necesitamos su presencia, cuando en verdad nosotros somos los hombres y de nada vale la presencia del modelo.

Pero quizá la honestidad radica en mantener el filo del juego, y sorber del juego mismo la posibilidad de una variante para refugiarse en el símbolo la verdad. Y es que la verdad no está en el juego mismo, sino que asiste desde detrás del símbolo para dar la autenticidad al juego. Es lo que hizo posible que el siglo de Pericles y la comunidad quechua de Waykhuli coincidieran, ya que decidieron el juego de su instalación. Se instala la comunidad griega y la quechua para decir de modo diverso *esto es*, siempre en los términos de un *es* transitorio. Poder realimentar esa transitoriedad de lo fundante, ganar la inseguridad para lograr la plenitud de lo humano es nuestra misión en América, que, afortunadamente, no logra recuperar la seriedad que le exige el imperio, porque comprende la transitoriedad de la trampa del ser, y con ello el fin del imperio mismo.

Aquí la variante está dada, porque se invierte el sentido de la interpretación. En vez de fincar la verdad del proceso en lo que se logra realmente, o sea en el *esto es*, todo se concreta en el mero darse que *está* para poder jugar a una instalación, aun cuando el juego sea sólo lo reiterativo, un juego de siempre, un "como si" se jugara, que arrastra la comunidad desde tiempo inmemorial. Puede ser que por este lado remedemos la enfermedad de la cultura argentina, que estriba en la incapacidad de asumir su juego, aun cuando sea reiterativo. El afán de originalidad enferma nuestro proceso, porque la cuestión estaba en jugar igual, como si el juego fuera nuevo, pero viendo de reojo, al otro lado de la trampa del ser, sablamente, que el juego es el de siempre.

Pero debemos comprender también que la publicidad de un estilo de vida total, que abarque toda la fórmula del *estar-siendo* no dependerá de una reflexión. Ha de ser siempre una práctica, tal como lo hace Rojas Aspiazu en Bolivia. Nuestro subsuelo social nos sigue dando las pautas como en 1946. Pero es inútil que nos dé las pautas. Afortunadamente no han llegado aún todas ellas. Por eso no llegó la posibilidad de pensarlo. Si lo pensáramos ya habría fenecido el proceso.

Todo lo dicho hasta aquí surge del reconocimiento de una así llamada de-formación de lo humano, pero que supone naturalmente una otra formación en el campo de las posibilidades del *estar-siendo* como juego. Esta fórmula deja constancia de una gama total de lo humano, pero también de su indefinición radical, y además de su finitud en el campo de decir *esto es*. Una finitud que

hace a la fecundidad de lo humano. Una fecundidad que es relativa, porque sólo es compensatoria, ya se llame trueque, macro-economía, o cohete interplanetario.

Y es que en el fondo de América se tropieza violentamente con el milagro de ser hombre, con su profunda e inalienable vejez de serlo, pero que hace recién a partir de aquí a un futuro denso, auténtico, fundado, aunque nunca se sepa cuál es el fundamento, pero que seguramente estará asistido desde el otro extremo de los símbolos para esta pobreza esencial que encierra lo humano.

Todo esto lo sugirió una informante popular de Salta. Ella dio los elementos y las áreas para pensar. No puede pensarse mucho más allá de ciertos campos. Que la realidad no sea fundante, que existe una presión de lo Otro a través de una convivencia con lo absoluto, que la invalidez configura un *estar-siendo* donde lo afirmativo es una simple graficación, y que el juego es un medio angustioso para inquirir por un fundamento que nunca se concreta.

Si no pensamos así, ello no responde a una evolución inventada por los académicos, sino a un simple cambio de dirección, a otra forma de juego estéril. Se trata en el fondo de abregar en nuestro *estar* lo fundado, pero para ello nada se necesita. Apenas asumir toda la paradoja del vivir mismo, pero también toda su sacralidad.

ENSAYOS



CONTENIDOS FILOSÓFICOS DEL PENSAMIENTO POPULAR

La posibilidad de un pensamiento latinoamericano no se concreta si no se considera el pensamiento implícito en América, o sea su mundo vital o Lebenswelt, ya sea el del mundo pre-colombino, ya sea el de su pueblo actual.

Pienso que tiene que ser así para evitar los estereotipos que arrastra consigo una analítica filosófica que siempre responde en América a fines académicos o políticos o en general a la presión de un saber institucionalizado en el sentido que a este término le da Heidegger en "Sendas Perdidas".

El propósito es lograr un material a partir del cual recién podrá iniciarse una analítica propia. Es posible que por este camino no se tomen en cuenta problemas típicamente occidentales como la ontología, la noseología, ni hermenéuticas reductoras como las que se vio precisado considerar Ricoeur. Esto no quiere decir que se trate de excluir los aportes del pensamiento occidental, si no de reubicarlos a éstos desde una perspectiva americana. Y esto ocurre así porque no se entiende un trabajo de investigación si no es partiendo de una duda total, o

como quiere Husserl, de una puesta entre paréntesis de todo lo que se haya dicho en filosofía.

Esto por supuesto supone asumir todo el pensar, sin adherencias, en toda su autenticidad, sin una intencionalidad prejuiciosa.

Considerando el planteo señalado, o sea partir del pensamiento pre-colombino y popular, se determinan algunos supuestos provisorios. Mi intención estriba en ver si éstos sirven como punto de partida para un filosofar americano, y si, una vez logrado esto, recién se pudiera ver en qué medida dicho filosofar se entronca con el occidental. Es posible que en todo esto no se encontrará un código nuevo sino que se recompondrá un código filosófico ya vigente de diferente manera, puesto que incluiría recién un modo de ser americano, por cuanto se adecuaría a una cultura que, como la americana, tiene pautas específicas. Se trata de formular filosóficamente un modo diferente de vivir, con toda la vaguedad que este término supone.

Desde lo investigado por mí en el pensamiento popular, en una etapa si se quiere todavía fenomenológica, cabe anticipar las siguientes pautas provisorias. Ante todo, se da en el pensamiento popular el problema de la *indeterminación*. La afirmación carece de validez porque si bien se afirma a partir de un ego (en el sentido husserliano, y hago referencia aquí a la sospechosa contradicción en que incurre Husserl en sus *Investigaciones Lógicas*, pág. 353, T. II/1, ed. 1968) éste está disuelto en una problemática que lo trasciende y que, en cierto modo, hace a lo que se ha dado en llamar lo sagrado.

Esto conduce a una así llamada lógica de la negación, donde se afirma desde la falsedad, en cierto modo por vía del absurdo. Sin embargo es una indeterminación en cierto modo fundada, como si se la hiciera desde la hylé mítico-simbólica en el sentido de Ricoeur. Ahí radica la fundamentación de la indeterminación. Hace a otro *modo de determinación* surgida del seno mismo de la indeterminación.

Por eso todo lo afirmado en el discurso popular hace más al silencio que a un decir lógico. La lógica entendida en su forma habitual obvia el silencio. Aristóteles, en su preocupación por encontrar una lógica a partir de una gramática (Hamelin-Trendelenburg) reduce el campo de la lógica a la mera afirmación, y reduce el campo de lo pensable, precisamente porque monta su sistema al margen del discurso popular. Se le escapa entonces el silencio lógico, lo referente a la lógica de la negación, si se quiere, en el sentido, en todo caso, de una lógica no prevista. ¿Cabrá pensar en una meta-lógica que abarque todas las posibilidades: las iniciadas por Aristóteles y las que están implicadas en el discurso popular?

Aristóteles inaugura la institucionalización del ser llevado por la necesidad de montar respuestas estructuradas con la consiguiente reducción del campo del pensamiento. Por eso en la analítica del pensamiento popular quizás se da la relatividad del *es* y la relación igualmente sospechosa entre lo afirmable y el ser (Heidegger). Precisamente desde el pensamiento popular se advierte que el ser no se da, si no que se constituye a costa del no-ser del me-afirmo para afirmar. El pensamiento popular

pareciera estar residualizado desde el punto de vista de una filosofía del ser, pero hace al fundamento mismo de éste en tanto se desempeña en el nivel del me-afirmo existencial. Desde lo popular se comprende mejor el desvanecimiento del ser, por cuanto no es creído. Por eso pareciera infructuoso hablar del lenguaje como "casa del ser", o en todo caso, se advierte una posible ironía que Heidegger desliza detrás de esta metáfora. Desde esta perspectiva la ontología de Heidegger parece más bien, como él mismo lo afirma, la meditación en torno a la mercancia del ser.

Quizás convendría profundizar el concepto de *apófanis* pero donde la *fainezai* no sea sólo la manifestación de lo oculto del objeto, sino la consagración de lo que trasciende a éste, o sea de algo que hace que los objetos se den (están) y no sólo que sean.

Además el punto de partida de una filosofía desde la perspectiva popular no podría consistir en un fenomenológico "ser en el mundo", porque no hay ni mundo ni ser. En todo caso habría un "estar en el mundo" o mejor un estar en general sin la problemática del mundo, ya que éste al fin de cuentas proviene de una residualidad analítica del pensamiento occidental como pauta específica de su cultura.

El pensamiento popular sugiere más bien, como punto de partida, una globalidad indiscriminada, donde todo lo objetual se piensa como desprendimiento crítico. La globalidad así entendida implica una metafórica co-habitación con lo absoluto y de ahí que el objeto sea como una crisis de la globalidad. La experiencia de campo hace

notar, por ejemplo, que no hay crisis de los objetos como no hay una crisis tecnológica. Si fuera así la preocupación del último Heidegger sobre la crisis tecnológica se invierte, porque a nivel popular los objetos son capturados por la cultura, son culturalizados y entran en la globalidad seccionada (Cfr. el capítulo "tecnología popular" en mi libro "La negación en el pensamiento popular"). Cuando Heidegger en su libro *Gelassenheit*, obsesionado ante el mundo tecnológico, distingue entre un pensar reflexivo o un *nachdenkendes Denken* y un pensar de cálculo o *rechnendes Denken*, no sólo denuncia un error antropológico sobre el cual basó su pensamiento filosófico, sino que también esgrime una culpa por no poder remediar una pauta específica de la cultura occidental. Es inútil además que N. Hartmann haga un balance de lo cognoscible y compense la presión de lo objetual mediante lo trasinteligible. No sería difícil que lo que provisoriamente llama globalidad plantee este problema desde el principio, sin que medie la residualidad analítica son sus culpas acarreadas por una cultura que nos es ajena.

Tampoco se da en dicha globalidad un Yo soy o *Ich bin* desde un principio como pretende Heidegger (S. T. par. 12), ni tampoco un *Dasein* que es tomado en cuenta porque está "excesivamente autoafirmado". Hay un solipismo irremediable que no hace a la globalidad. De ésta se da sin más un no ser o, mejor, un ser transitorio que sin embargo, se afirma paradójicamente en un *estar no más*.

Caben aquí dos posibilidades, o se toma el estar como

simple supuesto metodológico para un análisis de la existencia americana, o se lo toma como supuesto filosófico, como algo pensable, anterior y por sobre, o al margen de lo ontológico. Cabe pensar en todo esto si la hegemonía de la ontología no responde más bien a una pauta cultural. Si fuera así habría que revisar críticamente desde el punto de vista americano la presunción de Heidegger de que su pensamiento corresponde a un alto nivel cultural (S. T. par. 17). Olvida que la cultura que él vive está en regresión por basarse en un error antropológico y que, por eso mismo, como él bien dice, ha olvidado el asunto (*Sache*) del pensar, un asunto que en América en cambio cohabita en el estar, al margen de cualquier determinación ontológica.

En la diferencia entre el estar y ser se da la diferencia etimológica entre "Estar en pie" frente al "sedere" o "estar sentado", castellano. En esto se desliza una trampa lingüística que el castellano introduce en el pensamiento occidental, pero que hace al *suelo* de un pensar dentro de la cultura latinoamericana.

Ante todo hay matices de operatividad en el estar frente a la inmovilidad del ser (de ahí la dinámica del estar-siendo que desarrollé en otros trabajos). El estar difiere del ser además porque se enreda en el problema de la desvanecencia del ser descubierta por Heidegger. El ser plantea lo inhallable el sentido de lo inefable como se advierte en "Ser y Tiempo". El estar en cambio sugiere una cohabitación en general, en el sentido de cohabitar con todo, incluso con lo absoluto sin que este último pierda lo inefable. El estar es la abstracción de lo insta-

lado (lo fáctico, lo dado, etc.) por cuanto no se define, ni es algo en sí, sino que eso que no es lo presente, o *Vorhanden*, sino lo puesto, dado o *instalado*.

En lo popular se da un pensamiento que trasciende, entonces, la dicotomía entre subjetividad y objetividad y se disuelve en lo propio del estar, que es la instalación en su doble faz, como la *instalación* de todo, en lo que entra: yo, mundo, prójimo, cosas y lo instalado en tanto implica la acción de algo que instala. Asume la instalación en su totalidad y se ubica entonces en el filo donde accede desde lo instalado al misterio de algo que instala. Esto ocurre, no tanto por encontrarse, o *Befinden*, como quiere Heidegger, con lo cual reduce el problema a la subjetividad, sino mucho más por una *presión de lo que instala*. Es la presión del sentido, como dado desde ya, que está implícita en la cohabitación con lo absoluto a que refiere el sentido. De ahí la instalación en el fundamento, que es mucho más que instalarse en el ser, como dice Ricoeur, por cuanto no media la exigencia de una definición ni de un lenguaje. 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. La instalación supone el "porque sí", su *Worumwillen*. No hay abismo o *Abgrund*. En el fundamento o *Grund* se da el algo que instala y que piensa la instalación, de ahí el fundamento. *Entra en el fundamento el 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. Sólo esto funda: es

la creación o teogonía, y de ahí la globalidad para que el cosmos provenga del otro con quien se cohabita, pero que no está ante la vista sino que es rito, operar, una forma de estar en pie. En todo esto lo referente a lo que es asoma como trampa, porque simula un fundamento 'ante la vista', lo cual contradice la naturaleza del fundamento. Como el estar supone no sólo la instalación sino cohabitación, se cohabita *sintiendo* y no viendo. Habría que ver qué pasa con este sentir visto desde el ángulo popular a las luces de un análisis filosófico. No entra ahí sino en forma muy reducida, lo que Heidegger dice del encontrarse o *Befindlichkeit*, o la emocionalidad de Scheler.

De esto se infiere que el pensamiento popular recurre al pensar simbólico para esquivar la trampa del ser, por cuanto accede por el segundo significado del símbolo al sentido general.

A su vez, lo absoluto o el algo que instala no llega a ser el Otro de Levinás. Podría hablarse ahí de mera *huelga*, pero ya esto implicaría una actitud analítica que escapa a la preocupación del pensar popular. Lo popular tiene cientos visos anselmianos, pero que no podría llegar a una teología porque no le preocupa la constitución de lo absoluto, sino que simplemente se deja presionar por él. Podríamos formular todo esto y decir que el pensamiento popular apunta a un *algo que está* y "me piensa" pensando por mí, o también "yo pienso lo que el otro piensa que debo pensar". En todo esto, pensar no implica una movilidad o una libertad de contenidos, sino algo así como pensar el asunto (*Sache*) de Heidegger.

Hay aquí algo de un *salto atrás*, pero con un atrás que supone una anterioridad sumergida ya no en lo arcaico, que tiene un sentido peyorativo, sino en la *arjé* en tanto es lo absoluto y desde ahí fija el futuro. El pensamiento no hace arqueología para escapar de la teleología, sino que la *arjé* es de por sí teleológica. Tiene algo del salto atrás de Heidegger en tanto significa abrir una antesala del ser. Pero como, en el pensamiento popular esta antesala se convierte en la sala misma del pensar, donde asoma la diferencia como juego, y donde el juego (*Spiel*) se desplaza en el horizonte de la indeterminación del estar que se instala en el futuro. Por eso en el pensar popular se concibe la vida como una dinámica, o sea un estar-siendo que cumple con el acierto fundante, el que logra los circuitos existenciales: el justo medio para cumplir con la necesidad. En todo caso no hay futuro como novedad absoluta sino como lo previsible a través de la adivinación.

Si tomáramos la fórmula de Heidegger, el pre-ser-ya-en-cabe, el *ya* o el pasado como sido, es demasiado reductivo ya que, desde el punto de vista popular, el *ya* encierra el absoluto. Por eso, discriminar la *arjé* de la teleología, así como reducir el pasado a una memoria histórica, proviene del excesivo cierre del campo del pensamiento en la filosofía occidental ya que pareciera sostener el prejuicio de un futuro. Y el hecho de no poder ir más atrás del pasado constituye uno de los prejuicios analíticos residualizados de dicho pensamiento. Es curiosa la exaltación del proyecto como dinámica en torno al cual monta Heidegger su analítica. Se diría que yace

detrás de esto el modelo del *homo faber* por lo cual lo atinente al pro-yecto no es aplicable al análisis del pensamiento popular americano.

A partir del estar lo pasado encierra lo absoluto. La lógica de la negación lleva a afirmar lo inafirmable, o sea, como dijimos, la vigencia de algo que está, pero se trata de un algo sólo pensado por lo que está, pero que no es. Por ejemplo, Dios está, pero no es, por eso Dios se disuelve en lo divino y, a su vez, lo divino en lo sagrado. De ahí la dificultad que tiene un sacerdote como Monast para comprender la equiparación de Dios con los santos, la autonomía de cada uno de éstos y la proliferación de vírgenes. La vivencia de lo sagrado hace a una disponibilidad de las determinaciones que pudieran hacerse en ese campo, y lleva a primer plano la dicotomía desgarrada de lo sagrado, desde la perspectiva humana, entre lo fasto y lo nefasto. A partir de la globalidad inicial el acceso inmediato a lo sagrado es provocado por dicha alternativa.

Este estar cara a cara con lo sagrado lleva al pueblo a ubicarse antes del lenguaje. Mejor dicho, toma una posición frente al lenguaje porque no acepta la univocidad del mismo, ya que vive la gran palabra en el sentido de Leenhardt y también de Ricoeur. Por eso *dice* cualquier cosa porque no puede decir lo sagrado. Mejor dicho, lo sagrado se *vive diciéndolo* en el rito o en la costumbre. Ahí se cumple lo sagrado. Es porque la apófansis amplía su semántica porque la manifestación de la *fainezai* se convierte en consagración al margen del mero decir de cosas.

En este terreno no cabe hacer preguntas porque no hay palabra para la respuesta. Por ejemplo, cuando Monast en su libro "La religión de los aymaras" menciona que el aymara cree que San Pedro se emborracha y entonces con su llave abre la puerta para dejar entrar las almas, aquél se escandaliza, naturalmente, del antropomorfismo de esta creencia. Pero la diferencia entre el sacerdote y el aymara estriba en que aquel mediatiza lo sagrado con la racionalidad teológica, y se somete al lenguaje. La teología mediatiza lo sagrado al cabo de un orden descubierto por la razón, pero el aymara vive lo sagrado en forma inmediata, al margen del lenguaje. Esto no significa que sea irracional sino que más bien, para nuestra investigación, abre el problema sobre qué es razón en general o si lo irracional no es más que un residuo de la analítica occidental donde va a parar lo que no se entiende o, mejor, lo que no se encuadra en lo que podríamos llamar la categoría de la objetividad.

Además, la frase dicha por el aymara no tiene sentido unívoco. El aymara en tanto vive en forma inmediata lo sagrado, no se somete al lenguaje, porque ahí no cabe lo sagrado. Aún cuando hable de la borrachera de San Pedro, no es que la tenga "ante la vista", sino que afirma por negación la equívocidad, o "cualquier cosa" en el sentido objetivo, de lo sagrado.

Pero aun aquí cabe ver en dónde está lo unívoco y en dónde lo equívoco. La voz se refiere a inter-personas, pero si el pensamiento popular se da sobre las personas en un horizonte que podríamos calificar, con ambigüedad sólo aparente, como *vida*. En tanto esto último es lo

vigente, el *uno* de la *voz* está en la vida, en cambio lo dicho en el lenguaje, en tanto es ajeno al vivir y es lo sagrado y es lo que ya no es vida, es precisamente lo equivoco. Lo mismo pasa con el así llamado ídolo, éste no es una estatua sino sólo un soporte. Es más, a las luces de un pensamiento occidental que, según Whorf, sólo refiere a cosas, cabe pensar que un ídolo en lenguaje popular no es cosa sino apenas la consecuencia material o hecha materia de una *rugosidad visible* de lo sagrado. Es, incluso, una rugosidad accidental, por eso el pueblo, suele castigar al santo, porque el ídolo de nada sirve. Los campesinos bolivianos suelen castigar al santo y lo devuelven a la Iglesia. Lo que ha fallado es la intermediación del santo con lo sagrado. En este sentido la estatua no pasa de ser un mero utensilio. No es difícil que este carácter de utensilio mediador también lo tiene para el pueblo la autoridad, el sacerdote, las instituciones impuestas, etc. Un análisis de lo dicho por el Inca de la cofradía de los ayllis en La Rioja pone en evidencia ese margen de utilización preventiva que los ayllis hacen de todo lo que los rodea, incluso de la intervención de la Iglesia. Se está en todo "por las dudas", pero para cumplir con un fin profundo que no se confiesa porque no hay palabras para ello y que apenas asoma en lo dicho por Pio Luján cuando se refiere a que "lo pasado va quedando" y viene así "lo más cumplido", ya que lo que tenemos adentro "...lo que tenemos ya". Es el misterio de una globalidad inicial (en cierto modo el asunto o Sache de Heidegger) donde se linda en la cohabitación con el sentido de algo absoluto, que es inexpresable y es más

profundo que las propuestas institucionalizadas que el medio ambiente le ofrece. Lo unívoco es lo absoluto y lo equivoco está en las instituciones.

Esto se podría formular de una manera más simple. El lenguaje popular, como ya lo dije en "La negación en el Pensamiento Popular", no se agota en el discurso sino en el anti-discurso. Es la apelación a un núcleo simbólico donde rige lo ético-mítico (Ricoeur). Por eso ahí no se afirma, sino que se consagra y se consagra lo instalado en tanto proviene de algo que instala. Es el sentido de la lógica de la negación. De ahí conviene profundizar el *fainezai* de la *apófansis*, o sea, el plus de la manifestación ahí donde roza el límite de la revelación.

Pero a su vez, se consagra porque por esa vía se accede al sentido, pero para vivir. Se trata de los circuitos existenciales. ¿Qué significa esto? A nivel popular no hay sujeto pensante, sólo hay necesidad sacralizada, pero la necesidad no es exclusivamente del hombre, sino que hace al déficit del misterio. A través de la necesidad se cumple la finalidad desatada por el misterio. Esto hace a lo teleológico. Se cierra donde se da el pan, pero el pan está sacralizado porque responde al déficit del misterio mismo, o sea de lo absoluto. El pan cierra el déficit del misterio. Por otra parte, esto no se logra sino en el operar, y lo que se opera es el cumplimiento de la arjé ya dada a partir de la presión de lo absoluto disfrazada como tradición o, si se quiere, como cultura, en el sentido de cultivo o, mejor, del "es costumbre", o sea de lo que hay que hacer para cultivarse y mantener en vigencia la propia instalación amparada o condicionada por algo que

instala, y así poner pan para comer. En esto va la categoría del crecimiento a partir de la consagración de lo que se manifiesta (*faineza*).

La diferencia con un observador como Monast es evidente. Este mediatiza en exceso lo referente a la consagración. Se ve un Señor, llamado Dios, en la rendija que dejó abierta la reflexión. Hay como un escrúpulo por concebir la consagración que el pueblo no tiene, ya que éste accede a lo sagrado en forma inmediata. El pueblo está ya donde al misionero le costó llegar. Entre lo divino y el pensamiento popular no se da el lenguaje, ni la reflexión, sino la consagración ritual. Ahí la afirmación razonable se disuelve en la consagración, lo hace como un juego que busca el acierto fundante. Por eso el lenguaje a nivel popular, se pierde en la indeterminación lúdica. De ahí los circuitos existenciales que se cumplen a partir de la globalidad misma. La negación niega lo que no es consagrado. Por ejemplo, se consagra el trueque, no se lo afirma. Y en tanto se lo consagra (*challa*) se logra la mediación. El Niño Alcalde, La Difunta Correa, las vírgenes asisten a la consagración del circuito asumido. Son lo sagrado presente, pero no como ídolo, sino como mediadores, o sea, protuberancias o rugosidades de lo sagrado. Sus símbolos son creados por el pueblo para mediar en el plano de la estricta necesidad. Son recursos simbólicos para mantener la consagración del justo medio. El circuito surge de lo sagrado como un justo medio que debe operarse. Por eso el aymara recurre al "yatiri" o curandero para saber si el santo lo está castigando. El yatiri, o sea "el que sabe", emplea un saber tradicional

que se interna en la arjé como única garantía para adoptar el circuito justo.

Esto lleva a la concepción de un tiempo circular. La convivencia con lo absoluto implica un déficit del misterio, de ese *algo* que instala. En el fondo del pensamiento popular hay una antropología de la finitud, pero como punto de partida, no como llegada. Kant y Heidegger conciben la finitud al final, en el proceso final de su pensamiento. ¿Será como ya dijimos que la filosofía occidental se basa en un error antropológico? ¿Ha girado en torno a una teoría del objeto más que del hombre?

El hombre, a nivel popular, es la encarnación del déficit, por eso mismo se vive por algo. Hay una teología implícita que consiste en cumplir estructuras existenciales (Ricoeur) en el sentido ritual. Vivir supone el cumplimiento de esos circuitos, pero el logro de los mismos es a partir de un criterio de la inmersión para llegar a la mediación, o sea, el justo medio. (Lógica del centro de M. Eliade). El eje surge de un arquetipo simbólico que podríamos llamar de muerte y transfiguración. Esta última es la mediación, pero es sentida como el déficit del misterio de que haya algo que instala. Es la caída de lo sagrado. Yo no cumplo con los dioses, sino lo sagrado se cumple en mi operar.

Esto hace a lo circular del tiempo. Al final se reitera lo arcaico. En un artículo de Moreno sobre el sentido de Cristo (Stromata) vinculado con la historia, uno advierte la dificultad que tiene el teólogo en disolver el concepto de tiempo histórico en un tiempo teológico y también la vigencia de este último. La historia termina siendo tam-

bién la reiteración de lo arcaico en el futuro como reiteración cíclica del arquetipo que está detrás de la historia de Cristo.

Esto hace sospechar que algo hay de común entre el Evangelio según San Juan y el Popol-Vuh. Se trata de la misma reiteración, pero en distintas culturas. Ambas en un tiempo cerrado. Habría que revisar la novedad en la historia.

La novedad y el tiempo en la filosofía son vanos intentos por no aceptar una reiteración básica. Entre los dos ejemplos no hay caminos contradictorios, sino paralelos, y en el fondo se cumple con lo mismo.

Finalmente cabe observar que el discurso popular obra a modo de metalenguaje, no porque éste se dé realmente sino como si se diera. La facilidad con que se ubica más allá del principio de contradicción, así lo hace notar. De ahí que a la característica esencial de este discurso la he calificado siempre de seminal por cuanto fluye entre oposiciones, con referencia constante a un núcleo ético-mítico y porque no afirma sino que tantea constantemente la posibilidad de una consagración. Haría en parte al pensamiento simbólico analizado por Ricoeur, especialmente cuando toma en cuenta lo arcaico, o sea ese partir desde el símbolo desde donde se establecen campos de desplazamiento para reiterar siempre lo mismo, agregaríamos nosotros, desde la presión de sentido de donde parte, donde cohabita con lo absoluto.

Todo esto ubica al pensamiento popular al margen de un filosofar. El filosofar es un término marcado por cuanto implica en Occidente el enredo en cierta residualidad

analítica de acuerdo a pautas culturales específicas. La elección del *Dasein* por parte de Heidegger, como ya dijimos, que sufre un exceso de autointerpretación, es un ejemplo. El inmediato análisis del mundo y de la mundanidad se debe a una pauta específica: al descubrimiento del objeto en Occidente. ¿Puede ser que la fenomenología del pensamiento popular recomponga todo el área de lo pensable hasta más allá de los límites de lo impensable?

Si fuera así cabe una relectura de algunos autores. Por ejemplo la preocupación en Kant por la teoría del conocimiento y la consiguiente teoría de los objetos son analizados muy a pesar de la filosofía. Incluso podría decirse que Kant hace una crítica de la razón pura con vistas a restituir lo meramente instalado: de ahí su apriorismo y su deducción trascendental con la cual trata de sustraerse a la alteridad crítica de lo objetual. El problema no pareciera ser entonces el de la racionalidad, sino el de rescatar a través de ella lo meramente instalado a partir de algo que instala como reza la fórmula popular. Si fuera así su crítica de la razón práctica sería un infructuoso intento de restaurar la cohabitación con lo absoluto.

Habría que ver en qué medida toda pregunta por el ser abre un error antropológico y se convierte en la trampa que mediatiza cualquier respuesta. Lo denuncia en parte el último Heidegger, especialmente en su concepción del juego (*Spiel*), y que retoma no sin aciertos Derrida con su estructuralismo ontológico.

Según todo esto un pensar latinoamericano llevaría a

un distinto modo de filosofar. Quizás ya no a un filosofar, sino a un operar pensado. A esto se refiere lo que alguna vez formulé como 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. Esto plantearía, por ejemplo, el sonado problema de la novedad en el tiempo histórico, y en parte, el de la libertad. Pero lo nuevo no pasa de ser en toda su plenitud y autenticidad una simple reiteración. Una reiteración donde la finitud antropológica es el catalizador de un cumplimiento total, o sea, de una reiteración plena, y en el fondo sea también el vehículo del déficit del misterio que termina en un presente pleno (quizás en el sentido de Chardin). Para ello habría que analizar el concepto del 'Así llegado' del budismo, si no, siquiera, el término "estar cumplido" de Pío Luján, o el pukhachatha aymara que significa llenarse como fruto, que me dijera un adivino aymara y que analizo en uno de mis libros. Sólo por este lado veo la posibilidad de un pensamiento latinoamericano a partir del pensamiento implícito en el fondo de América.

ASTUCIA DE LA TRASCENDENCIA. LÓGICA DEL PENSAMIENTO POPULAR (PRIMER ESBOZO)

1. LA LÓGICA DE LO OBVIO

Para tratar este tema caben dos distinciones. Por una parte qué pasa con el pensamiento popular, y por la otra qué pasa con la lógica.

Decir pensamiento popular lleva a analizar la dimensión del segundo término. Popular no significa una diferenciación económica sino que más bien hace referencia en este caso a un discurso no reflexivo en el sentido de un tipo de pensar dejado como residual por el pensar reflexivo.

Populus, en su acepción latina, menta una segregación en cuanto se vincula con lo obvio y lo incontrolado, lo que no es patricio o seleccionado.

Es un discurso de otro frente al cual lo propio no tiene nada que ver. Pero en cuanto se trata de lo obvio e incontrolado puede referir también a lo *propio*. En ese caso cabe pensar si existe realmente un pensar obvio o incontrolado, o si no habrá siempre en el pensar en general un margen de *control* por supuestas facultades su-

periores como la razón pura. Lo desprevenido y lo obvio está visto desde un pensar preciso y científico, pero el problema que plantea el pensamiento popular es, precisamente, cómo aun siendo obvio e incontrolado muestra un comportamiento que haría a una lógica. Esto llevaría a encontrar una lógica en nuestro propio pensar desprevenido. En este sentido el discurso popular significaría el discurso de todos y el mío propio, en el plano de lo obvio e incontrolado, más acá de toda exigencia científica. ¿Se llegaría por esta senda a una *metalógica* donde la lógica como disciplina autónoma sería un simple episodio?

El sentido clásico de lógica refiere a un logos como vertebración metafísica de un proceso discursivo. Pero extremar este intento, como lo haría la lógica como disciplina autónoma, responde al prejuicio al cual refiere Heidegger. La lógica surge, según él, como una actividad didáctica por la cual el profesor de filosofía tiene que hacer notar lo repetible, o sea reiterar lo mismo, o sea pillar lo racional en medio del desorden pero siempre como lo racional previsto.

Pero el caso del discurso popular implica, en primer término, una alteridad donde no corresponde como hipótesis de trabajo buscar la *reiteración de lo mismo*, ni aún si se aceptara el discurso popular como el de todos, o el mío propio.

Aquí no caben los supuestos de una lógica sino sólo la observación del discurso popular, o sea su descripción.

2. EL DISCURRIR

Pero aquí conviene hacer notar otro problema. La cuestión no está en lograr una gramática ideal al modo de Aristóteles. Es preciso superar el *prejuicio del objeto lingüístico*. La cuestión no está en el discurso como texto sino en el *discurrir* mismo.

Es que la lógica como preocupación por encontrar algún tipo de estructuración no se reduce a un problema proposicional segregado por un sujeto al cual se ha borrado, sino que es cuestión de cómo lo estructurado va surgiendo durante el discurrir de algo así como un sujeto. Quizás se recobre aquí el sentido clásico de logos, pero simplemente como algo que orienta la elección de lo que debe entrar en un relato.

Quizás aclare algo el término quechua que trae Hoigüín para traducir las palabras "sentido" o "razón". La mención de lo quechua en la indagación por el pensamiento popular no responde a una intención indigenista, sino que da la clave del otro modo de darse una lógica u orden ubicada fuera del ámbito occidental y de sus exigencias objetivistas. "Sentido" o "razón" se dice en quechua *chayaqquen simi*, "lo que me cuadra o conviene o viene justo o nacido derecho o me cabe de parte o tarea u obligación". El término se vincula con el señalativo *chay* o "eso" que, de alguna manera, señala a un *acierto* que funda sin hacer referencia a un logos estructurado como ejemplo de racionalidad. (Prejuicio éste propio del mundo clásico como también del estructuralismo moderno). No supone la vertebración del "eso",

o sea no hay alusión a lo repetible sino simplemente a lo que se da como acierto fundante con lo cual refiere lejanamente a un cierto modo ético de comportamiento mental para lograr dicho acierto que siempre funda.

Esto lleva a pensar que posiblemente lo popular y también mi pensar obvio e incontrolado no esconde detrás una vertebración reiterable o repetible, sino que surge de un comportamiento que hace al discurrir mismo.

Ya mismo, en la experiencia de campo se advierte la importancia que tiene el discurrir sobre el discurso mismo, predomina la acción de relatar sobre el texto, como que no hay objeto para el pensamiento popular, sino *actos*.

Corresponde en el discurrir distinguir dos factores de producción, por una parte lo viviente o sea el sujeto que discurre y, por la otra el relato. El discurrir consiste en una *constitución* progresiva donde se va eligiendo a través de los imprevistos segmentos de transformación lo que se quiere decir con el relato.

El punto de vista estructuralista supone tomar cuenta el relato o sea el texto. Se prevén ahí transformaciones de acuerdo con el modelo matemático del grupo de Klein, para lo cual se borra el sujeto.

Pero también podría pensarse traduciendo esto mismo a otro lenguaje, que la inversión que sufren los segmentos que destaca Greimas respecto al relato mítico, es una forma del llegar a ser otro o *Anderswerden* de Hegel en general. Esto surge cuando se toma en cuenta no tanto el *discurso* sino más bien el *discurrir*. El sujeto parte de lo dado para pasar a la inversión de eso dado,

pero en el sentido del acontecer *otro* del *Anderswerden*. Habría que ver desde el punto de vista del sujeto qué significa ese acontecer *otro*. En donde el texto es una cuestión del sujeto.

Para corroborar esto habría que tomar en cuenta el concepto de *cuti* o vuelco que analizo en mi trabajo sobre "El pensamiento indígena y popular en América", como una categoría del pensar indígena. Si tomamos en cuenta esta categoría del *cuti*, las transformaciones en el relato, además de seguir el modelo matemático se darían dentro de la oposición favorable —desfavorable, o vida— anti-vida o habitualidad-inhabitualidad.

Si fuera así la transformación no es totalmente tal sino que lo que se invierte es el matiz en el cual se desplaza el relato. Esto daría un matiz al isomorfismo. El grupo isomorfo se da en un mayor grado de desfavor o inhabitualidad y eso modifica semánticamente el relato.

Lo que se va relatando se transforma, pero no como una operación en sí de tipo matemático, como pretende el estructuralismo (y que en este punto poco importa), sino porque el relato se somete a la transformación que provoca el sujeto (o mejor que cree estar provocando).

El sujeto avanza hacia lo inhabitual del acontecer y se interna en un área de transformación. Tantea lo inhabitual sosteniendo lo habitual y dado, para que eso dado sea traspasado verticalmente por lo inhabitual. Lo transformado entonces, o sea el segmento de transformación del relato, es lo habitual visto desde otra perspectiva. En cierto modo el relato tiende a decirse tanteando la anti-vida para ver al final en qué quedó lo dado o sea la vida.

Hay en todo esto como un opuesto ausente, presionado por el sentimiento de *cuti* o vuelco. En el relato de Soria (Inf. 2, ver apéndice) el final es la transformación, la inversión pero que hace al *pacha* o habitat, a la vida vista desde la anti-vida, donde resulta por ejemplo el hombre creado por un engaño. Se va instrumentando un opuesto infiltrándose como área de nuevas determinaciones, según una nueva dimensión. La lógica popular estribaría entonces en esta presión de un opuesto ausente que da como imagen un mundo relativizado, sea el hombre ciego del Popol Vuh, sea el hombre engañado en el relato de Soria, o la luna que sigue siendo devorada por el tigre (Inf. 1).

Pero a su vez el relato mismo es el área donde la posibilidad de ser otro se transforma concientemente y se somete a un cierto control. Es más. El acto de relatar brinda al sujeto la posibilidad de transitar por la totalidad. Concebir la vida y la anti-vida en un relato hace a la mediación, pero también a los límites de la mediación ya que quiera que no el hombre en el relato de Soria sigue siendo traspasado por lo in-hóspito o sea sigue siendo indigente (Inf. 2).

3. EL OPUESTO AUSENTE

La lógica popular entonces consiste en que lo opuesto ausente se infiltra y presiona sobre lo dado, y crea los segmentos del relato. Hay en esto como una *desgracia regulable, concientizada*, pero sin la presencia dramáti-

ca e imprevista del *cuti* sino con un *control del cuti*, o sea el dominio de la oposición a nivel mediación. Se trata de un *cuti* tolerado que se relata ya en el plano de la totalidad. Refiere a que es irremediable de que haya *cuti*, y que la aceptación del *cuti* en el nivel del relato permite asumir la totalidad como mediadora.

Hay en todo esto sí se quiere buscar una expresión lógica, como dije, algo así como un opuesto ausente que opera las transformaciones del relato, pero que es controlado por el relatante para dar, al fin, la pauta de su concepción de la relatividad del mundo y del hombre y también de los dioses.

Esto explica la indigencia original de la divinidad en el Popol-Vuh que necesita del hombre para completarse, pero que no se completa con ello, sino que confiere al hombre mismo su propia indigencia.

Hace también al mito de los Varela (Inf. 4). La indigencia está ubicada al final del proceso de creación y asediado por la indigencia anterior.

En conclusión, el opuesto está ausente, y opera por presión sobre el discurrir a partir del *pacha* o habitat. El problema no está en cómo se suceden las oposiciones, sino en cómo el opuesto ausente provoca el discurrir. Entonces la lógica del discurso no queda encerrada en el discurso mismo, sino que opera por una presión de algo que tiene rango metafísico. El final del relato apunta a la superación de la oposición, pero en un nivel de absoluta relatividad.

Ejemplos:

1) Ramal: (Inf. 1) la oposición no está prevista, sino

que transforma lo dicho en tanto discurre, es decir, lo que hace mover hacia una concepción que apunta hacia la totalidad. Esta totalidad, por su parte, termina siendo indigente, porque el tigre de dos cabezas no se satisface comiendo a los mellizos, y además, la luna constantemente es devorada por un tigre.

2) Soria: (Inf. 2) el zorro crea el sol y la luna ya creados. Resulta un hombre con un destino ambiguo. Lo dicho en el discurso refleja la indigencia de la totalidad o sea vigencia del opuesto.

3) Ceferina y otros (Inf. 4 y 5). Lo dado vital, o sea, nuestra vida, el *pacha*, o sea la totalidad viviente o para vivir, resulta ambigua, porque como dice Abastos (Inf. 5), el padre eterno tuvo que tolerar la edad oscura, o sea la indigencia de Dios (Párrafo 77). Recién Cristo crea la segunda edad junto con el sol. La ambigüedad está en la vivencia de la oscuridad y la presión del sol.

El relato da importancia al sol, pero la vivencia es invertida, hace a la importancia de la tiniebla. De ahí también la concepción de Santa Cruz (*tutayaqpa* o edad de las tinieblas).

Cuando desde la claridad del discurso, o sea del tener razón, hay un proceso de discriminación de la oscuridad, entonces aparece hacia atrás el tema de las cuatro edades. Ahí la divinidad juega para remediar la indigencia.

Es que habría que superar el relato transparente tipo Ceferina o Soria, por una parte y por la otra la instrumentación que una actitud analítica, según la lógica del opuesto ausente, puede hacer de lo tenebroso (caso Popol

Vuh o mitos aztecas) a partir de la constitución de una *teología* de origen sacerdotal donde los dioses por ser indigentes juegan. Hay entonces una dirección en el tiempo pasado-futuro acentuando el presente (Ceferina justifica la inminencia del mal a raíz del relato del mito) y por el otro lado, la dirección contraria re-flexiva, como reflejándose hacia el gran opuesto que supone la tiniebla, como anti-pacha o anti-vida, o sea lo que perturba el puro vivir.

4. PRINCIPIOS LÓGICOS

Se podría decir algo más sobre la lógica, pero no sería nada más que para rescatarla en su sentido clásico. Podríamos decir que los cuatro principios que son el de identidad, contradicción, tercero excluido y razón suficiente, se transforman en otros.

Al no haber objetos, no hay identidad en el discurso popular en tanto transparente, es diferido por algo que es otro, en cierto modo distinto y que hace al opuesto ausente. Ejemplo, caso Ceferina: Cristo frente a Varela. No puede haber Cristo sin Varela. En el Popol-Vuh, en vez de Varela se dan las cuatro creaciones pero instrumentadas a nivel diferencia respecto a una deidad Juracán ya no como posible potencia tenebrosa, pero como símbolo de una totalidad mediadora frente al mal. El opuesto ausente crea la indigencia de la divinidad.

El discurso de Ceferina segrega luz de las tinieblas el Popol-Vuh coloca al principio la potencia mediadora de

una divinidad indigente y la tiniebla se reduce a la actitud lúcida de los dioses que crean humanidades. La tiniebla a su vez es mediada por la luz. La indigencia se debe a la ausencia de totalidad.

Quiere decir que el principio de identidad se transforma en un principio de diferencia que en sus aspectos más primarios sería de distinción. Ahora bien, en tanto hay presión de un opuesto ausente, no hay contradicción ni tercero excluido, sino una especie de principio de mediación que en su aspecto burdo, a nivel del simple relato sería la conjunción de Cristo y la Virgen (caso Ceferina), y a un nivel más instrumentado sería Juracán (caso Popol-Vuh).

En todos los casos, hay un principio de razón suficiente, pero que refiere a la índole de la entidad mediadora que alberga la totalidad. La razón suficiente es la totalidad que asiste en su papel de mediadora al discursante. Es el caso del Inkarrí, al crecer su cuerpo se restituye la totalidad (globalidad) porque se restablecería la eficacia del reino del *pacha* o vida: volvería a mediar la divinidad para que eso ocurra.

En el caso Eucaliptus se da alternativamente la relación Dios-anchanchu y Anchanchu-Dios. En ninguno de los dos casos hay identidad o determinación, sino que rige un principio de diferencia que requiere el opuesto ausente hasta mediar en el sacrificio del cordero. Y la instrumentación de la sangre como mediadora litúrgica (Cfr. "Negación en el pensamiento popular", Cap. la teología popular). En todo caso había una identidad sólo para el todo o la globalidad.

5. EL JUEGO

No hay todo y parte sino lo mismo y lo otro.

Finalmente cabe aclarar el concepto de lo lúdico. Lo lúdico en el sentido adivinatorio supone el acierto. El principio de diferencia refiere siempre a una oposición ausente, de ahí el requerimiento de la mediación. Pero la mediación está dada siempre porque hace a la globalidad. Es lo que no quiso entender Cassirer. El todo participa de las partes porque el todo es la mediación de todas las partes. Se da una Globalidad ambigua, donde el intelecto nunca va a poder rastrear qué pasa con el todo y las partes.

A su vez el todo no se agota en las partes. La parte no es un objeto, sino que es uno de los términos de la oposición. El todo, entonces, forzosamente, es lo que media, y lo que media, en tanto es entre oposiciones, tiene que ser ambiguo. O sea que toda reflexión sobre el todo y las partes a nivel del pensamiento popular debe tomar en cuenta un principio de mediación.

La distancia que media entre los principios aristotélicos y los posibles principios del discurso popular es la que media entre una razón pura y una razón práctica. Mejor dicho, hace ver el aspecto conflictual que obligó a pensar en una razón pura. El discurso popular lleva a pensar en una prioridad de la razón práctica donde la razón pura es un episodio crítico. (Cfr. "Antropología filosófica americana").

Todo lo referente a la diferencia, mediación y totalidad hace a lo que dijimos al principio sobre la expresión quechua. La transparencia del discurso se debe, no a

que se tenga razón, sino a "nadar" en la razón. El discurso de la posibilidad de afirmar todo lo referente a la razón pura según los principios de una razón práctica. No se trata de lo práctico como eficiencia del comportamiento entre sujetos, sino de lo ético donde lo eficiente hace a la transparencia del discurso.

Y para terminar, algo más sobre el sujeto.

6. SUJETO LÓGICO Y SUJETO MÍTICO

En el pensar popular ño hay sujeto, el sujeto se desprende críticamente de la totalidad. Pero, eso ocurre también a nivel filosófico. En el fondo, incluso en Descartes, responde al *pensar mítico* donde la oposición se resuelve desde el sujeto y es asumida por éste.

De ahí el error de la trascendencia del sujeto. Hay compensación mítica en tanto *yo digo el mito*. Sin embargo, no es sino una forma de considerar que *el mito me diga a mí*: yo digo el mito dentro de la totalidad que me confiere el mito. En otras palabras, yo digo como si fuera el mito, pero ocultándolo en los resortes de mi discurso, como Prometeo. Robo el fuego a los dioses, pero, ese fuego termina siendo un mero utensilio. O sea que pierdo la numinosidad divina y, también, la eficiencia científica porque, de nada me sirvió el fuego en el sentido mítico si, como sujeto, no soy el mito y sólo queda el sentido útil de utensilio. Esto hace a la paradoja de decir "pienso, luego existo", que es asumir la totalidad desde la ciencia: un sujeto trascendental en el sentido kantiano instrumenta el fuego, pero ya no el fuego en su dimensión mítica, sino reducido a una simple intrascendencia.

ESTAR SIENDO

El *Anderswerden*, en tanto es un llegar a ser otro, especialmente cuando es aplicado a la oposición ser-nada, indica una secuencia dialéctica. Hace a una continuidad que posibilita el filosofar. Pero ¿qué pasaría con el pensar en tanto éste no se inscribe en las reglas de un filosofar?

El llegar a ser otro se mueve en una polarización entre ser y nada donde el ir del ser a la nada y viceversa son dos movimientos equivalentes aunque abstractos. La nada en este plano es la negatividad que participa en cierto modo del es. La secuencia filosófica exige que lo negativo sea, para ello se relega lo negativo a un problema de la astucia de la razón, según la cual ésta se reconstituye. Por eso no se trata aquí de la negatividad en general, sino de una negatividad reducida en su aspecto que la vincula con el ser¹.

¹ "En el pensamiento conceptual lo negativo pertenece al contenido mismo y es lo *positivo*, tanto en cuanto su movimiento inmanente y su determinación como en cuanto la *totalidad* de ambos. Aprehendido como resultado, es lo que se deriva de este movimiento, lo negati-

En realidad hay en esto una construcción de lo negativo para que parta de lo positivo y que, por lo tanto, no es lo negativo en su absoluta distinción. Y esto se debe a una opción por lo racional o, mejor, a un sometimiento a la presión de lo racional o, también, a un imperio de lo mismo. Bajo ese imperio lo negativo es otro modo de la verdad, una verdad caída que debe ser levantada en una secuencia que hace al pensar filosófico, empujado por la astucia de la razón.

Pero esto debe relegarse a una técnica del pensar dentro del área de la filosofía donde el pensar mismo implica un sujeto constituido, el sujeto del cogito que, al radicalizar la duda, asume su constitución a través del pensar mismo. Pero el pensar abstracto del cogito es constitutivo en sí pero no para el sujeto, o sea es indiferente al sujeto mismo, por cuanto es un agregado al mismo². Por debajo se da igualmente la desconstitución original como problema del sujeto. Y esto no es problema del cogito sino de quien piensa, o sea del hombre en general.

Pero desde el sujeto desconstituido lo negativo ya no es el simple llegar a ser otro como lo equivalente. Es que la constitución es del ser y quien pregunta sólo está. Ahí

vo determinado y, con ello, al mismo tiempo, un contenido positivo". (G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., 1966, pág. 40).

² El sum de la fórmula cartesiana refiere al ser en el cual se inscribe el pensar. Pero el problema que se trata aquí es el de no ser totalmente, o ubicarse al margen de "la noble misión de cultivar la razón", o sea, precisamente, en tener que tomar en cuenta aquello de lo cual Descartes se vio precisado dudar. Esto último hace al estar.

ya no hay equivalencia entre lo negativo y lo positivo, sino la quebradura de lo racional. Es el área de la sorpresa de la afección y de la alternancia entre oposiciones, o sea del radical llegar a ser lo otro como exterminio. No hay continuidad ahí sino la asunción de la sorpresa de la circunstancia.

Ahí se pasa del área donde se postula el ser al área del estar. Es ubicarse más atrás y también más acá de la *Befindlichkeit*. Tampoco es el *Befinden* como si se tratara de un encontrarse de paso a la pregunta por el ser, según sugiere el término, sino un estar sin más desconstituido frente al acontecer. Por eso no es cuestión aquí solamente del miedo ante un ente que se des-aleja, sino de la afección de lo radicalmente negativo, no como ente sino como desfavor, más allá de lo entitativo, como comercio con el juego de la trascendencia en general. Ahí al existente no le va totalmente el ser sino que le va además, y ante todo, el estar en virtud de la negatividad radicalizada como exterminio desde la trascendencia³.

Se está en algo que de por sí es negativo. Es la privación de ser, pero que no refiere a un no-ser en general, por cuanto el ser no es postulado, sino al estar. Ahí se asume lo radicalmente negativo. Es, si se quiere, el campo de lo pre-filosófico donde lo negativo se radicaliza.

³ De las numerosas acepciones del término trascendencia, cabe aquí la que se refiere al mundo, pero traspasado por líneas de sentido. Por eso comprende, en primer término, no al utensilio sino al favor o desfavor del mismo. En cierto modo es el sentido como orientación y que se da "fuera de sí hacia el otro" como alteridad (Levinas).

Es que el reconocimiento de un estar al margen del ser implica un saber de algo, y un cómo darse en este estar, al margen del cogito y en medio de la quebradura racional. Supone el pensar de algo que hace a la radical negatividad. Y en tanto conmueve toda constitución es lo inmediato. Por eso a partir de aquí, donde se plantea la total desconstitución, se da por eso mismo, un diálogo⁴ forzoso con la negatividad de la circunstancia, pero tomando ésta ya no como simple acontecer, sino como acontecer de una negatividad absoluta que trasciende y que plantea un llegar a ser totalmente lo otro.

De ahí lo sorprendente, lo que debe ser contemplado pese a cualquier formulación del ser. Por eso al sujeto no le va el ser sino el modo de *estar*, porque es en parte la circunstancia la que impide continuar racionalmente la senda del ser y, por lo tanto, no permite a la presión de lo racional en el sentido de continuar en la equivalencia de ser y no-ser. Lo circunstancial del estar sustituye el imperio racional por el *imperio de la negación*⁵. En el

⁴ No tengo menos que calificar como diálogo a la consecuencia del enfrentamiento con la negatividad. Me refiero con ello a un esfuerzo por encontrar un logos salvador sobre la quebradura de la razón provocada por la negatividad. Una forma de diálogo sería la simple adivinación. A través de ésta se dan respuestas desde un sentido ubicado más allá de lo negativo.

⁵ Uso intencionalmente el término imperio en el sentido de un poder que pesa y que selecciona en cierto modo los contenidos. Con la razón se implica el concepto de tradición según la acepción de Jung. Esto permite pensar que detrás de lo racional hay, en cierto modo, una decisión cultural que consiste en mantener secuencias temáticas.

pensar en general no puede haber entonces una polarización ser-nada, sino otra que se abre al *ser-estar*. Esta significa despotenciar el es del ser para reducirlo al nivel sedere y potenciar lo otro del ser, lo sorprendente, o sea el estar, lo que sólo puede darse a nivel señalativo como el algo que se da, que hace al no-ser pero que está y acontece. El pensar desciende a otro nivel por debajo de la oposición entre ser y no-ser a un "algo que es" y un "algo que está". No hay astucia de la razón que cubra esta quebradura, sino la sorpresa de la negatividad y, por consiguiente, el diálogo con ella en requerimiento de lo absoluto. Y entre el "algo que queda" y el "algo que acontece" el sujeto desconstituido se mueve entre el reposo y la inquietud.

No se piensa ahí la nada como decoloramiento de las cosas a través de la angustia, ni como cura por el ser si mismo, porque ésta es una problemática de la postulación abstracta del ser⁶. En el caso del pensar en general el sí mismo no refiere a un sujeto sino a lo absoluto. Hablar ahí de caída cierra el problema, en cambio, la inquietud desde la constitución lo abre hacia un diálogo forzoso con una trascendencia.

Por eso no se limita al problema del miedo. En tanto

⁶ Heidegger en cierto modo disocia el problema de la afección. Lo propiamente desconstituyente lo ubica en la angustia pero al cabo de dejar sentada una determinada concepción del mundo y, también, cierto criterio sobre la convivencia humana. Pero, desde una problemática del estar, la afección se plantearía desde un principio fundiendo entonces al miedo con la angustia como punto de partida para apuntar a otra secuencia temática.

el miedo es visto con referencia a un ente, en el caso del pensar popular la inquietud se refiere al desfavor⁷. Más que por un ente se abre la pregunta por el designio de alguien inquietador que, de algún modo, pese a la negatividad absoluta, dona la constitución o la saca.

Y esto es así porque ahí no está rota la comunicación, en el sentido de que el problema no se reduce a qué pasa con el *Dasein* en la angustia ya que no hay despojo de sentido, sino precisamente una sobrecarga o un avasallamiento del sentido que se ubica detrás de lo negativo en lo absoluto mismo. La prueba está en que se asume la *etiqueta* o la *ceremonia* para conjurar la inquietud evitando la secuencia abstracta de la razón⁸.

7 Cfr. mi trabajo sobre Pensamiento Indígena y Popular en América, capítulo 6. El pensamiento popular se comprende mejor, no cuando se lo concibe enfrentado con un mundo constituido por utensilios o cosas, sino en tanto detecta prioritariamente el vuelco del favor en desfavor.

8 La referencia a la etiqueta o ceremonia me fue sugerida por el trabajo de Granet (El pensamiento chino. Ed. Uteha, México, 1959, pág. 269). A menudo me pareció encontrar relaciones entre el pensamiento chino de los Han y el pensamiento aymara, no porque hubieran influencias mutuas, sino porque ambos llegaron a un pensamiento templario. Cuando se examina el monolito Bennet o el monolito Ponce de Tlahuanaco, así como la cerámica de la misma zona y época, no cabe pensar sino que en todo esto se daba un mecanismo similar al pensamiento chino. El pensamiento templario remedia mediante la institucionalización del ardid litúrgico el temor ante el vuelco del cosmos de lo favorable en desfavorable. Mejor dicho, lo prevé, o se expone al mismo, asumiéndolo. En general, el estar supone el vuelco y esto hace al asunto del pensar mismo o, mejor, lo abre inde-

Es un acontecer indagado y rastreado en su sentido, ya que al fondo del mismo se tantea el absoluto como condición de que haya sentido. Es la instancia dialéctica radicalizada como un diálogo con la negatividad en requerimiento de una mediación absoluta. Desde la simple desconstitución se supone lo absoluto a partir mismo de la circunstancia como consecuencia del diálogo. Y el diálogo es para sonsacar astutamente⁹ el ardid de una liturgia eficiente con vistas a salvar un puro vivir.

Pero el ardid litúrgico no es tomado como trampa. Es más bien el tanteo de lograr una eficiencia radical frente a una negatividad también radical.

Ahí sólo cabe la magia o sea recurrir a *verdades seminales*, en el sentido de ideas conjuratorias que potencian la eficiencia cada vez que se reitera el ardid litúrgico¹⁰.

finidamente. No es por eso un pensar en abstracciones, sino un pensar que busca en lo concreto la mediación segura. Por eso opera sobre la sorpresa de lo inminente, sobre lo que no es controlable desde el ser, o sea, donde no cabe la ciencia en el sentido occidental del término.

⁹ En este nivel no extraña la reiteración del tema del zorro en los cuentos populares, especialmente en América. En cierto modo, encierra un modelo para actuar, pero cabe hacer notar que la astucia es tomada más bien como ardid en parte inocente, ya que siempre predomina la reimplantación de un comportamiento ético rígido.

¹⁰ Cfr., mi trabajo citado, cap. 13. Me pareció que el concepto de seminalidad es propio de un pensar popular, pero, también, de un pensar en general. Se caracteriza por no seguir los criterios del pensamiento causal y por asimilarse a un pensar simbólico que supera las contradicciones en nombre de un puro vivir.

La cuestión está en qué finca la fe en un ardid litúrgico. Es que en cuanto el no-ser como estar hace a la sorpresa que rompe la secuencia racional, el sujeto en vez de asumir la astucia de la razón, en tanto él está, asume la astucia ante la trascendencia o, mejor, recurre el ardid para constituirse a partir de las reglas de juego de la trascendencia. Como lo racional se quiebra y sólo cabe el ardid, se da el *acierto fundante* que proporciona la astucia¹¹. Por eso el sujeto se da en el ámbito del cómo hacer y no del qué es y se constituye a través de la *ceremonia* y lejanamente a través de una *ética*.

Pero esto no quiere decir que el concepto de ser quede degradado sino que el ser como problemática, en tanto refiere también a lo absoluto, se traslada desde el lugar eminente que le corresponde en el código filosófico, donde la secuencia racional es demasiado imperiosa y abstracta, a un lugar ambiguo que media entre el algo que es y el algo que concretamente está. Aquí se abre lo *sapiencial*.

Cabe ver si lo sapiencial es otro modo en cierta forma menor al filosofar. O más bien lo filosófico no será en realidad un modo de lo sapiencial, dentro de las reglas de juego puestas por la razón de un cogito que propor-

¹¹ Cfr. mi trabajo "Esbozo de una Antropología Filosófica Americana", cap. 10. El acierto fundante lo descubrí como un componente del pensamiento quechua pero es extensible al pensamiento popular en general. El vivir se concibe en un sentido lúdico, y entonces el quehacer apunta a un acierto que, de algún modo, es sentido como fundado por la tradición y la comunidad.

ciona una constitución, pero que sin embargo no logra constituir al sujeto.

Lo sapiencial implica una forma de *astucia radicalizada*, y por eso una liturgia que sólo puede justificarse mediante el pensar simbólico. El símbolo es el ardid que transita a la palabra desde la irremediable negación para regresar al estar.

Pero como el discurrir simbólico se ubica en el ambiguo filo entre el algo que es como constitución y el algo que está como acontecimiento no hay texto¹². Este se termina con el relato. Por eso hay dos áreas de análisis: una está en el núcleo donde el sujeto se constituye penosa y ceremonialmente a través del relato, y la otra está en el residuo que queda, o sea el texto. Sólo en el primer caso cabe hablar de estar, de acontecimiento de la negatividad que quiebra el orden racional. En el segundo caso, el del texto, en tanto es residual, en cambio, no hay más que una constitución transitoria o, lo que es lo mismo, la mera combinatoria de términos opuestos. Desde aquí

¹² La lingüística hace hincapié en el texto, pero la experiencia del campo hace notar, en cambio, la importancia del discurrir sobre el discurso, ya que predomina la acción de relatar sobre el texto, como que no hay objetos en el pensamiento popular, sino actos. El acto de relatar brinda al sujeto la posibilidad de transitar por la totalidad. Concebir la vida y la anti-vida en un relato hace a la mediación pero también a los límites de ésta. Se asume el relato como una desgracia regulable, concientizada, pero sin la presencia dramática e imprevista del vuelco cósmico del favor en desfavor. En el cuento se da un vuelco tolerado que se relata ya en el plano de la totalidad, a nivel absoluto.

se plantea la evaporación del ser, pero no por algo propio del mismo, sino quizá por haber perdido su raíz por su distanciamiento del estar.

En esta negatividad radical no cabe en el relato sino la figura de la *hybris* como estructura simbólica, tal como nos refiriéramos a ella al principio. La *hybris* como contenido de un texto implica la fe en que la negatividad es puesta por la trascendencia y de que habrá de surgir una radical mediación desde la trascendencia misma que remedie la radical discontinuación del sujeto¹³. Es más, la fe apunta a que la trascendencia misma de lo absoluto habrá de conducir lo negativo a lo positivo. Este es el supuesto del ardid litúrgico, sea en el texto o, en lo que es más amplio, en la ceremonia.

Todo esto se ubica al margen de un filosofar, pero éste tiene aquí sus raíces. El filosofar mismo es un ensayo de prescindir de la trascendencia grande para reemplazarla por la trascendencia más próxima de la razón, y lo grande y lo próximo dicho aquí no refieren al tamaño del área ni a la importancia de uno u otro, sino a la eficiencia para el vivir sin más.

Cuando Heidegger menciona los zapatos pintados de Van Gogh se preocupa por el ser del instrumento. Indaga el ser mismo a partir de una posible astucia de la razón.

¹³ Es lo que intuye Jung cuando se refiere a la *hybris* como estructura de los relatos o de las ceremonias. Desde un punto de vista filosófico podría ser entendido esto si se toma la negatividad como un catalizador del pensar mismo.

Falta sin embargo cómo la aldeana, dueña de esos zapatos resolvía su propia negatividad al margen de la astucia de la razón. Falta lo otro, ¿por qué la vida de la aldeana fue posible? o, mejor, si se quiere ¿cuál es el sentido real de la vejez de los zapatos? Falta la palabra de la aldeana, su mito donde recurría a la astucia ante la trascendencia. Pero para comprender esto es preciso leer lo que no fue escrito, aquello para lo cual no había término y que cae al margen del ente, más acá de una ontología. En suma, se trata de lo referente al estar, lo que precisamente ladea al ser y que se cierra o se pierde con la transitoriedad del vivir de la aldeana¹⁴.

Y esto se logra con un paso al margen de la pregunta por el ente, más allá de la astucia de la razón donde asoma la astucia radicalizada ante la negatividad de la trascendencia.

De las dos perspectivas que caben, o sea ver el zapato

¹⁴ Heidegger en "Sendas Perdidas", menciona "la fatiga de los pasos del trabajo... la burda pesadez del zapato... lo húmedo y hastiado del suelo... la soledad de los senderuelos". "En el zapato vibra el apagado llamamiento de la tierra, su silencioso regalo del grano maduro y, para ella, su inexplicable fracaso en los áridos yermos del campo invernal. A través de ese instrumento corre la aprensión sin lamentos por la seguridad del pan, la silenciosa alegría por haber vencido una vez más la miseria, la angustia ante la llegada del parto y el temblor ante el acecho de la muerte. Este instrumento pertenece a la tierra y se guarda en el mundo de la campesina". "Sin duda, el ser-instrumento del instrumento consiste en su utilidad. Pero ésa, a su vez, descansa en la plenitud de un ser esencial del instrumento. Es lo que denominamos seguridad".

como *Zeug* o utensilio, y en cambio radicalizar el pensar, por ejemplo, a partir de su pura vejez, Heidegger prefiere el ovillo del ente para intentar llegar quizás aunque infructuosamente al mismo punto.

La vejez de los zapatos refiere al andar de la aldeana hasta el fin o sea el triunfo de su astucia litúrgica, que remedia su caída.

Pero para hablar de esto no se puede partir de la fórmula acuñada en Occidente como *yo-mundo*, sino más bien de otra fórmula que pudiese servir también de punto de partida, al margen de las preocupaciones gnoseológicas. Se trata de la fórmula *yo-trascendencia* que pareciera entroncar con el viejo punto de vista, ya no filosófico sino sapiencial¹⁵.

La fórmula *yo-trascendencia* subvierte el mundo a la presión de lo absoluto, lo convierte a aquél en un episodio.

El algo del ser se borra a partir de una pregunta por un opuesto ausente como amenaza constante de la negatividad. En realidad todo lo ontológico, en tanto estructurado, se disuelve aquí en el problema real de lo vivo en el sentido vago pero abarcante del término.

¹⁵ Lo que dice Heidegger de que "el ser en el mundo" es, sin duda, una estructura necesaria *a priori* del "ser ahí" (Ser y Tiempo, Cap. II, pár. 12) es hacer un planteo "actual" del problema. Pero eso no excluye que por debajo se haya dado siempre el problema de otro *a priori* no desarrollado por la filosofía occidental que es el de una especie de "estar en la trascendencia" en general. Con ello quizá nos ubiquemos en un nivel anterior al nivel de evolución cultural en que manifiestamente se ubica Heidegger, pero que hace mucho más a lo que ocurre en América.

En suma, no se trata entonces en esto de algo en torno al cual se enreda la existencia del sujeto y que siempre conduce a una falta de fundamento o *Abgrund*, sino a cómo la aldeana funda realmente su vivir¹⁶. De ahí que el problema no sea en esto del ser sino del siendo.

Es un siendo que compensa su mutilación gerundiva con lo fundamental que transita en el estar pese, o en razón misma, de la negatividad total. Desde el estar surge el diálogo que posibilita la mediación simbólica. Ahí siempre ya está, aunque sea en la forma de un zorro, el ardid fundamental para remediar a través de una liturgia la total negatividad con la cual la aldeana dialoga para encontrar continuidad en su vivir, aun cuando el resultado sea transitorio. Es, en suma, el ámbito de la fe, con toda su ambigüedad.

Pero no es la ambigüedad como irremediable, sino como impotencia de afirmación a nivel es. Es la ambigüedad de la trascendencia en general ante la cual tropieza la razón lo que no ocurre desde un pensar en general, ya que en este caso la trascendencia hace referencia al algo afirmable en mayor grado que la mera cosa a fin de que concilie la oposición reposo-inquietud. Esto no puede dar algo afirmable en el sentido apofántico, sino

¹⁶ Cabe la pregunta si realmente la libertad es el abismo (*Ab-grund*) del *Dasein* (De la esencia del Fundamento 57) o si esta libertad no apunta en su forma extrema a lo único a que puede apuntar. "El *Dasein* está arrojado, como libre poder-ser, entre el ente", dice más adelante. Pero el poder se no es totalmente libre sino que está dado como ser de la posibilidad y entonces el *Dasein* podría darse ya no entre el ente sino por sobre éste, ya en una trascendencia.

sólo algo consagrable¹⁷. De ahí lo sapiencial, o sea el pensar simbólico, donde el relato es el mediador lógico que apunta a una mediación metafísica¹⁸.

La elección del símbolo en el relato, a modo de mediación, implica una dialéctica si se quiere regresiva, que elige para afirmar al relato mismo y que desemboca en una aparente ambigüedad, pero que tiene eficiencia litúrgica, en tanto da a la aldeana un mínimo de claridad efectiva sobre la cuestión.

Si se tomara la fórmula yo-trascendencia se supone algo más que el mundo. Mundo es trascendencia antes que utensilio o, mejor es utensilio sometido a una trascendencia. Hace por ejemplo a que la trascendencia se limite a esta Virgen y no a la otra¹⁹.

El utensilio se somete a lo lúdico del desfavor. No se trata ahí de ubicar de un lado la angustia y del otro una analítica de un estar en el mundo, sino que es un mundo que se disuelve en una instancia lúdica al cabo de preguntar por una trascendencia, o por un qué hace ella, y también al cabo de un estar sin más. El punto de arranque es el estar acosado o puesto que refiere al esquema yo-trascendencia, y al ardid litúrgico para superar en términos absolutos la negatividad destructiva.

17 Cfr. mi trabajo "Esbozo de una Antropología Filosófica Americana".

18 Ver nota 8.

19 El caso extremo de este sometimiento del utensilio a la trascendencia se da en la religiosidad popular. No vale el objeto en sí, sino que éste es sólo algo mediador, con una trascendencia que pesa sobre él.

Esto, por su parte, no surge de una pregunta original por el ser sino por lo que hay, por el estar y, por consiguiente, por las reglas de juego de dicha trascendencia. Por eso no hay *poder ser* sino un *ser de la posibilidad* o un *ser que puede*, pero de acuerdo con las reglas de juego puestas por la trascendencia²⁰. De ahí por ejemplo la importancia de lo concreto, que no es la reiteración de una vinculación que se da en el esquema yo-mundo sino que refiere más bien al acierto en medio de la circunstancia o sea a lo lúdico del vivir.

Desde este ángulo cabe revisar el *estar-siendo*. El siendo no indica una posibilidad de ser, sino la curvatura del mismo. No cabe el ser desde la oposición reposo-inquietud, ya que implica desconstitución que sólo se reafirma en el estar mismo. ¿No será que la desconstitución se funda en el fondo o Grund del estar como infinita posibilidad? Se trata de un estar-siendo que en realidad está. El siendo se limita a una astucia ante la trascendencia, en tanto incurre en un ardid litúrgico, un opuesto ausente²¹ en un plano meramente lógico, para regresar al estar.

El siendo es un ser mientras está, un ser bloqueado por el estar, que se pierde p. e. con el relato y regresa. El

20 En los relatos populares se da con frecuencia, y en forma manifiesta, la imposición de reglas de juego de una trascendencia. Llamaría a esto cuando el personaje elige entre dos caminos, o cuando es sometido a pruebas en un momento culminante del argumento.

21 El concepto de opuesto ausente surge en parte del análisis formal de un texto popular. Es tomado en una forma similar a como Eco utiliza el concepto de estructura ausente.

estar-siendo es entonces diferente del *Dasein*. Este último mide en razón del *Da* lo que puede ser algo así como un drama irremediable de la caída del *Sein*, pero no del vivir.

¿Cabe una lectura de Heidegger desde el estar? Si se hiciera así sería rastrear lo no perfectible, o sea lo eficiente para el vivir y no para el existir. En el estar no se da la continuidad de un pensar filosófico sino la quebradura de la razón. Hace a la discontinuidad insalvable de lo racional. Se aproxima al mero vivir, a lo no teorematizado del vivir. Apunta, como dijimos, a lo sapiencial con todas sus implicancias. Por eso no hablaría del drama de la razón, sino de una razón abarataada en nombre del drama del puro vivir.

¿Es posible que el estar-siendo como nivel incluya la pregunta por el ser de Heidegger? En realidad con el cambio de paradigma se sustituye el ser-ahí por el estar-siendo, con lo cual desaparece la concesión al ser por radicar la cuestión en el estar.

Y al hacer esto se desplaza la cuestión del ser a lo desalbergador del mismo²². Aquí ya no cabe referirlo todo al *Spiel* o juego del ser, sino al modo de la astucia ante lo desalbergador, en tanto siempre se da el itinerario que brinda un fin. La trascendencia presiona o pesa. Pero está dada la lógica del itinerario. El sujeto se constituye

22 "Ser se muestra como el sobrevenir desalbergador. Ente en cuanto tal aparece a la manera del advenimiento que se alberga en el desalbergamiento y desocultamiento". Heidegger, "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica".

por un azar aparente que no es totalmente *Spiel*. Es astucia ante la trascendencia y no ante los dioses. Se trata de la *hybris* como astucia en sí que salva de lo negativo de lo cual es víctima también el mismo dios²³. Es el desalbergar mismo y el albergar antes del ser y el ente, o sea antes de una diferencia. Mejor dicho antes que apareciera el ardid metafísico de calificar lo negativo como una diferencia. Es que el ardid logra mediar. La ontología en cambio divide, sólo pone la diferencia.

Con el ardid caemos fuera de la ontología. Lo científico de la ontología corta la secuencia y nos habla sólo de la diferencia ya con un riesgo indudable. Pero junto al drama racional de la diferencia se ubica la *astucia*. La astucia por su parte aparece como una trampa hecha a la ciencia. Esta se constituye para que no haya trampas, pero resulta que el pensar en general restituye la trampa de la astucia y del ardid litúrgico en detrimento de una ontología, pero en función del vivir mismo. El problema es indudablemente no del pensar sino del vivir. El ardid hace a la operatividad del vivir. ¿Pero entonces al hacer ciencia, el ardid de la astucia queda excluido? Es posible que lo referente al vivir es sapiencial y no científico. Pero cabe la pregunta: ¿Qué consistencia o qué más trae la astucia? Es el *ardid* ya hallado, o siquiera su posibilidad. Es la respuesta al desalbergue. En suma, es la *hybris* del relato o la ceremonia misma como propuesta

23 Se diría que la astucia implica un aparato conceptual paralelo al quehacer de los dioses. De ahí que la astucia ante la trascendencia tenga cierta autonomía.

para asumir lo totalmente negativo pero que muere con el relato. ¿Sólo por su transitoriedad no es ciencia? ¿Pero no hay en esto una descolocación de la ciencia? ¿Qué grado de certeza tiene el hallazgo del Popol-Vuh, por ejemplo, donde se trata de la absoluta negatividad como algo ya reglamentado y que se asume desde siempre? Ahí no hay salvación sino conciliación. Es el ardid de lo sapiencial. ¿Y esto debe quedar como lo obvio y no como algo científico? ¿Pero en qué medida lo sapiencial no podría pertenecer a un horizonte mayor, más abarcador, de tal modo de convertir al ser en un ardid más? En ese caso se remediaría la descolocación de la ciencia, ya que se volvería a ubicar dentro de un vivir en general. Pero, ¿de dónde proviene la alternativa: o ciencia, o sabiduría? Indudablemente falla el punto de partida. La urgencia de partir de algo constituido como el ser lleva a rechazar lo desconstituido. ¿Pero no es ésta una prueba que el punto de partida es la mutilación gerundiva del siendo con lo cual el ser retorna a su fuente que es el estar?

Es evidente la ausencia de teología en el pensar popular. Se debe a la diferencia entre un ardid para vivir frente a un dios para adorar. Entre el ardid y el dios está el horizonte simbólico que instrumentan los mediadores (el loro, el zorro, etc.). Así se cubre lo desalbergador, pero para regresar al estar, como límite inferior pero básico de un vivir en bruto. ¿Antes que apareciera el ardid metafísico de la diferencia o después?

Si fuera después el ser también sería un ardid. Es el de la constitución que defiende algo que no puede ser

defendible desde el vivir. Pero si fuera así habría ceguera por parte de la ciencia en no comprender esto. Aquí se regresa, por ejemplo, al verdadero punto de conjunción entre el ser y el tiempo. No era necesario recurrir al tiempo, porque detrás del tiempo está el movimiento de constitución que ocurre en cualquier tiempo o, mejor, fuera de tiempo. Y si esto es fundamental ¿por qué la preocupación por el tiempo? Seguramente el tiempo responde a un ensayo de pensar lo no entitativo. Pero ¿no será para no llegar a pensar totalmente el problema de la desconstitución radical que alienta detrás? Que no se haga así es por el imperio de la razón, lo cual debilita a ésta. La convierte en algo como un ardid local o, mejor, en el problema propio de una cultura. Se trata de una tradición que puso el ser como ardid ceremonial inmovible. No resiste totalmente la conversión del ser en un simple sedere ni tampoco puede asumir el sentido desalbergador en sí al margen del ser. ¿Hay en esto una ruptura del filosofar o, mejor, la inscripción del mismo en un pensar en general? Si no se profundiza esto, todo lo referente a una aldeana que salta al margen del ser con su ardid litúrgico no pasaría sino de algo obvio. Pero hace al vivir en su totalidad frente a lo cual lo ontológico no es más que un episodio.

SIGNIFICADO DE LA ASTUCIA

¿Qué significado tiene la astucia? La astucia supone un ardid, o sea mediar en una circunstancia para conseguir un fin. Esto implica, por un lado la conciencia de algo loggable, por el otro un cierto conocimiento del acontecer que se reitera. De cualquier modo hace al predominio del sujeto que no se deja avasallar por el acontecer. Por eso el ardid es apreciado como tal como si el acontecer se diera en un ámbito lúdico donde algo trascendente pone las reglas de juego y donde el sujeto, más que un ardid, logra un acierto fundado.

Lo desconcertante de la astucia es su ambigüedad ética en tanto puede indistintamente engañar o evitar el engaño. Por eso refiere a un sujeto también ambiguo cuyos fines no pueden ser sino imprevistos. Lo que vale en la astucia no es tanto el fin como el ardid mismo en su aspecto lúdico como destreza o acierto. De ahí que la astucia exige reglas de juego y sólo hay tal en un mundo señalativo o donde las cosas han perdido su consistencia. En suma, es el ámbito del estar. Por este lado el ardid ya no es un simple acierto sino que refiere a la

constitución del sujeto. La destreza del ardid afirma la fama como cazador, por ejemplo.

Pero no habría astucia si no hubiera una radical negatividad. A su vez ésta es puesta por la trascendencia, no se trata de algún dios, sino del hecho en cierto modo lúdico de existir. Pero pareciera también que la trascendencia pone además las reglas de juego para ejercer la astucia que medle ante la negatividad.

Lo lúdico en todo esto no es total. Es curioso que la finalidad a que apunta el ardid, en el caso de dos mitos a que se hace referencia en el apéndice (ver pág. 119 y ss.: Informantes 1 y 2), tienen que ver con la luna en un caso y con el hombre en el otro, o sea que son fines que refieren al vivir mismo, al mundo dado. Según esto cabe pensar en la ambigüedad de la astucia misma como un juego despiadado que remedia la indigencia del rey o de los tres curanderos, pero que termina en la indigencia del vivir mismo. Cabe pensar que la astucia simula en todo esto un juego trascendente en el que se enreda la trascendencia misma. Hay un límite entonces, la astucia se encuadra en el vivir mismo ya que no puede ir más allá de una luna devorada por el tigre o un hombre engañado.

A partir de aquí se comprende lo referente al ser. Este no toleraría la astucia grande ejercida en el cosmos convertido en un juego para vivir, sino que sólo tolera la astucia menor de la razón. Con referencia al ser el ardid, ante la absoluta negatividad, se convierte en un quehacer de la razón donde lo negativo es un simple equivalente de la afirmación.

¿Podrían imbricarse, sin embargo, ambos puntos de vista? En la destrucción de la ontología que hace Heidegger se llega hasta el límite donde la diferencia condiciona el juego del ser.

¿Cabe pensar en otro límite donde se tocan las dos posiciones? En realidad el límite no pasa por la diferencia sino un poco más allá. Es donde termina el juego del ser como ontología y empieza el ejercicio de la astucia en el juego del estar para lograr el acierto. Ahí el ser es realmente lo desalbergador, ahí aparece la absoluta negatividad. En el estar debajo del ser se redescubre la astucia ante la trascendencia que desalberga. ¿Será que ahí incluso el ser es una forma de la astucia o ardid del estar? Aquí, el estar-siendo encubre ese nivel. Ahí se segregan los dioses puros con el poder o la cólera para dar prioridad a la estratagema mediadora que constituye al hombre. Por eso se dan personajes divinos menores que, no obstante ser demilurgos, son curanderos o sino héroes surgidos de una hierogamia. Es que la astucia implica desde ya impureza, por cuanto incluye la experiencia del infierno, de ahí la indigencia de los dioses máximos que necesitan como en el Popol-Vuh del brujo que eche la suerte para crear la vida que es todo lo contrario, porque supone la absoluta negatividad que los dioses máximos no conocen.

Pero de ahí la sabiduría. Es saber de la indigencia de las causas últimas, pero también de lo negativo absoluto y, en medio, el quehacer astuto que logra la liturgia operatoria. Sobre este telón de fondo se organiza la religiosidad popular.

EL PROBLEMA DEL SÍMBOLO

Se entiende al símbolo a partir de la indigencia del sujeto, desde la desconstitución original de éste, o mejor, a partir del vacío del mismo. El símbolo tiene su razón de ser en la indigencia del sujeto. Por eso es dicho a partir de la tensión que provoca dicha indigencia y en razón de ello la tensión se traslada a la *palabra*.

En tanto el símbolo es palabra es lo otro referente al sujeto, lo otro en donde se *dice* el *sentido*, del cual carece el sujeto desconstituido. Por este lado el símbolo cumple la condición de compensación en tanto es palabra. Pero es una compensación que se da enfrente del sujeto, donde la palabra concreta el sentido y, por consiguiente, ya en una operatividad dentro del margen de la objetualidad en general.

El símbolo es, según esta dimensión, un sentido que se *ve*. El sujeto asiste al sentido como si éste se diera en un área que es ajena, pero que hace al *nosotros*. Es el escenario donde se *presentan* los significados y donde éstos se encarnan en entes que se desplazan en un plano objetual. Es el caso de las creencias populares, el Señor de Quillacas o el santo de un misachico o de los

personajes de una leyenda o la necesidad de tener una imagen, siquiera una fotografía.

Pero no se trata del símbolo sólo como cosa puesta ante la vista, porque sería mera imagen, sino como cosa que sobrelleva y resuelve una tensión. Es que el símbolo refleja lo mismo del sujeto aunque puesto ante la vista. Sobrelleva la tensión del sujeto, debida a su desconstitución, pero figurada a través de oposiciones. Según esto, el símbolo se da en el margen de lo objetual y es lo mismo que el sujeto, lindando con las cosas y presentando a través del juego de oposiciones la tensión del sujeto.

En tanto el símbolo es la culminación ceremonial de un sujeto que compensa así su indigencia, aquél se desempeña en un espacio dramático, que reitera lo mismo del sujeto, con la misma tensión lograda a través de las oposiciones. Las oposiciones fingen o figuran la tensión en tanto es lo puesto ante la vista de lo mismo que el sujeto.

Para entender esto no basta el simple símbolo sino su despliegue en el mito o en el cuento. El mito dice todo lo del símbolo, o mejor, el porqué del símbolo, ya que menciona las oposiciones entre las cuales media éste. Preferir el símbolo al mito, como hace Ricoeur, es preferir lo racionalizable con vistas a una teología pero no refiere a un sujeto desconstituido. Es que el mito o leyenda denuncia mucho más que el símbolo, como ser su función de mediación compensadora, o elección de un centro entre las oposiciones en el área del relato.

El mito representa la historia de la instalación del

centro medidor urgido por las oposiciones. Pero estas últimas son propias de cada relato y en realidad no existen. La pregunta por su existencia nos internaría en la indigencia original del sujeto, donde no puede haber algo tan simple como las oposiciones. Se dan en el campo de la palabra y son la consecuencia de la reducción de la desconstitución del sujeto.

Todo lo referente a la palabra no hace a la verdad sino a la casa u hogar donde se cree en el centro y donde éste se visualiza. No soluciona la tensión del sujeto. El escepticismo, por ejemplo, se daría en la toma de conciencia de que lo del sentido es un escenario donde se reitera ante la vista la tensión, pero que no resuelve la tensión misma. Hay en la palabra, en tanto es una culminación ceremonial y no la ceremonia misma, algo lábil. La palabra es la culminación de un largo camino ceremonial que no resuelve totalmente la indigencia original del sujeto. Mejor dicho, en el símbolo se da la posibilidad de que el sujeto se encuentre con otra cosa desde la perspectiva de su indigencia, pero entra en la constitución de la palabra siempre la duda sobre si es realmente la compensación del sujeto. Por este lado se infiltra también la duda sobre si la filosofía, en tanto se da en el pleno régimen de la palabra, es exhaustiva o no en lo referente a la constitución del sujeto. En muchos aspectos, la filosofía también adolece de la labilidad compensadora del símbolo.

Y es que la palabra, en tanto linda con las cosas, es intercambiable, combinatoria. Frente a esto lo vigente es siempre la desconstitución del sujeto y sólo a partir

de ésta se da la posibilidad de una verdad, incluso a través, o pese, a las nuevas combinaciones. En cierto modo, el estructuralismo mental, aunque en negativo, esta constante desconstitución. Finge la ciencia para obviar dicha desconstitución.

En tanto hay diferencia entre sujeto y símbolo, el centro y las oposiciones de este último se dan en un espacio dramático que *figuran* a través del mito un drama cósmico. Por eso en el discurso popular Dios no es sino que *media* y lo mismo podría pasar con Cristo (Quillacas). Por eso ambos, en el relato, *están*, y se refiere la pregunta por el ser de ambos. De ahí también la preferencia del pensamiento popular por el mito.

De ahí que Cristo no pueda sostenerse a nivel popular como símbolo puro, según quieren los teólogos, sino como relato de una mediación. Cristo tiene que mediar entre oposiciones porque así sobrelleva la tensión del creyente en tanto éste es un sujeto desconstituido. En realidad, en el Cristo popular se da el sujeto mismo en su pura tensión a partir de su absoluto estar. El estar implica desgarramiento y la historia de la crucifixión, por ejemplo, refleja en mayor medida este elemento del estar (p. ej. rogativas en Quillacas). Lo divino a nivel popular debe contaminarse, si se quiere mágicamente, para ser eficiente. Lo divino es requerido por la plegaria para lograr una gracia eficiente o, lo que es lo mismo, para que medie entre la indigencia y su satisfacción.

De ahí que Cristo sea significativo en tanto media entre las oposiciones, y cuando es contaminado por éstas. Por eso salva, si no no pasa de ser mera imagen y no es

símbolo. Dios mismo no se concibe sino como mediador y salvador. La salvación mediadora surge a raíz del ritual propiciatorio y, para ello, es necesaria la *hybris* o asunción de las oposiciones, precisamente para mezclar lo mío (el puro estar desgarrado) con lo otro (divino).

En todo esto no hay pecado. El pecado se da en un campo conceptual, como infracción (Ricoeur), y esto desde lo popular carece de validez. Vale la eficiencia de la plegaria y, por consiguiente, la gracia, pero no el pecado como infracción institucionalizada. En todo caso, el pecado no pasa de la simple mancha.

En esa contaminación de lo divino se desliza todo lo referente al estar como en el caso del Señor de Quillacas, por ejemplo, la especial importancia de la fecha de su celebración, la idea de que en Quillacas, o sea en un lugar remoto de Bolivia, se vive la proximidad de la divinidad a la cual se accede con el comportamiento ritual, como ser el andar de rodillas, o sea convirtiendo el cuerpo en un arquetipo. Siempre queda la chance de remediar la indigencia original y la labilidad de la palabra con un viaje al santuario y también queda la posibilidad de reiterar anualmente la ceremonia, siquiera tres veces, para asegurar la gracia. La infracción no se da aquí en el nivel del pecado sino en tanto no se cumple con la ceremonia.

En todo esto el símbolo entra como categoría de la existencia en tanto estructura el puro vivir. Mejor dicho, remedia transitoriamente una parte de la existencia, la que se refiere a la tensión que sugiere la indigencia original, pero no la seguridad de una solución. Es que la

palabra que dice el centro es relativa. Por eso a nivel popular, se reitera siempre que "hay que tener fe" al margen de la palabra misma. La vigencia de la fe remedia la relatividad de la especulación en torno a la palabra, y de ahí la insistencia en la ceremonia. Con ésta se reactualiza la indigencia original, y es eso lo que vale. Hace a la verdad de la cuestión.

Es posible que a las luces de la razón se disuelvan las oposiciones. El destino de la razón está en el ser, pero éste se instala a partir de que la indigencia original esté borrada u olvidada. Se olvida la indigencia en aras del ser, o se le agrega al tema del ser la posibilidad mágica de especular sobre el eje de la cuestión, cuando no es así, porque en verdad preocupa más a nivel popular la negatividad del estar.

En cierto modo, el acceso al concepto del ser pasa por la abstracción del símbolo. Pero el *es* del símbolo ya implica su desarraigo: la confirmación de lo ajeno a nivel sentido, pero ya no como un decir del otro sino con un simple decir ajeno, en otro plano, totalmente al margen de la desconstitución.

El ser es la *opción por el centro* y no su tanteo, no es sino un lugar vacío que simula un eje pero sin la ceremonia. De ahí que sea objeto del juego intelectual. Responde a la seguridad que cubre una inseguridad original. Por eso es ya lo objetual, ya que trasciende el otro hacia la alienidad de la cosa, por donde participa del patio de los objetos y, por ende, posibilita la evasión del problema original de la indigencia. Coincide posiblemente con la aparición del concepto de lo primitivo que se en-

frenta entonces a lo civilizado. Pero es, sin embargo, el compartimiento estanco que no logra evadirse totalmente de la sospecha de una desconstitución radical e insalvable. Queda por pensar aún si la indigencia original no es en el fondo un complemento forzoso del ser. Lo prueba, en cierta medida, el pensamiento de Heidegger.

Pero lo curioso es que puede darse la prescindencia de la indigencia original. Se puede elegir el ser en detrimento del símbolo y convertir el drama cósmico en un patio de los objetos. En ese caso la indigencia original es transitoria. Se la piensa por la negativa, o sea por la ausencia de lo concreto del objeto. Tanto esto último como pensar la indigencia original constituyen dos sistemas simétricos y opuestos.

Hay entonces una opción antropológica de colocarse *antes* o *después* del símbolo. El *antes* implica la reiteración de una indigencia. El *después* la consolidación de un *es* constituyente. Entre ambos media la inseguridad de un lado y la seguridad del otro. Pero media también la labilidad de la palabra compensadora y la consiguiente borradura del hombre, con lo cual surge la posibilidad de incurrir en un error antropológico. La preferencia por el símbolo inaugura desde ya este error. Cabe pensar entonces en qué consiste realmente la desconstitución del sujeto. O, mejor dicho, qué pasa *antes* del símbolo, porque ése es el problema americano.

EL PENSAMIENTO POPULAR DESDE EL PUNTO DE VISTA FILOSÓFICO (consideraciones sobre el método, los supuestos y los contenidos posibles)

(Maimará, Jujuy)

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

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

plano de universalidad. De ahí el desajuste y de ahí la necesidad de ubicar una base.

Pero lo básico no se concreta a una simple *Lebenswelt*, como piensa Husserl, o a un inconsciente científico como en Kant, ni tampoco se resuelve como algo obvio como si lo propio fuera una variante de lo universal pero que no pasa de ser algo incorrecto.

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

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

Según lo dicho, para reubicar nuestro pensamiento cabe tomar en cuenta lo popular en una triple vertiente: como una tradición rota que no encontró su eco aún en una actividad consciente; como una diacronía que pesa sobre nuestro quehacer; y, finalmente, como un motivo serio para reflexionar sobre nuestra descolocación cultural que impide lograr una eficiencia filosófica.

Corresponde entonces una especie de crítica de la razón popular que se concrete a explorar en términos de filosofía lo que piensa un sujeto popular. Lo haremos en dos etapas: en la primera veremos el método y señalare-

mos los supuestos de éste, y en la segunda veremos en qué medida los posibles contenidos de dicho pensamiento realimentan el pensar filosófico en términos de autenticidad.

I. EL MÉTODO Y SUS SUPUESTOS

1. El método como circularidad tautológica

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

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

Corresponde preguntar entonces ¿qué significa inves-

tigar? Según su etimología supone buscar la huella del pie, seguir un rastro (*vestigium*). Hace referencia a lo concreto de la huella, pero también al encuentro súbito con el enemigo o sea lo otro, que está previsto. La búsqueda implica un espacio de investigación que va de la hipótesis, pensada en un área que hace a un sujeto, a lo otro que lo confirma, que corresponde al área del objeto. A todo esto, la hipótesis, en tanto apunta a lo previsto, confirma lo otro como un modo de lo mismo. A su vez, en tanto se trata de buscar un modo de lo mismo que se da en lo otro, lo mismo hace a algo que participa de lo humano y que subyace al aparente desgarramiento entre sujeto y objeto abierto por la investigación. Por este lado, en tanto es lo mismo humano, el polo de interés de la investigación se fija en el sujeto. El itinerario de la investigación es entonces circular o sea tautológico, porque en todo esto el método no hace más que confirmar lo previsto por un sujeto que se ubica en el nivel de lo mismo humano.

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

Pero si fuera así, la investigación tiene entonces una razón de ser pese a su circularidad. Como se trata del

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

Se trata de la misma circularidad ya insinuada por Heidegger¹. Se lo permite la fenomenología. Y es más, ésta, por su parte, gira en torno a la reiteración de lo ya dado culturalmente, con vista a una aclaración o *Lichtung* de las implicancias derivadas. Por ejemplo, son estas implicancias las que Heidegger convierte en una ontología fundamental. La encuentra al cabo de una de-strucción de la ontología tradicional, pero la destrucción, crisis occidental en el fondo, responde a una actualización cultural.

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

¹ Cfr. M. Heidegger, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, 1960, pp. 67-68.

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

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

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

2. El método como operatividad pura

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

Método supone la descripción de cómo se recorre el camino. Pero en el operar mismo no hay modo, sino *apuestas* en el sentido de Ricoeur, a partir de un campo de objetividad surgido a medias de los símbolos populares. Se apuesta al logro de la índole de lo otro a partir del operar mismo².

² Cfr. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, 1970, p. 710: "Yo apuesto a que comprendo mejor al hombre y los lazos que unen al ser del hombre con el ser de todos los demás seres, siguiendo las indicaciones del pensamiento simbólico". Con respecto a la operatividad pura a la que hago referencia, no creo que entronque con la tesis de Blondel. Me limito en lo dicho al concepto de operatividad, mucho más próxima a nuestro ámbito americano, expuesto en mi trabajo: *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, 1978. La operatividad es entendida ahí como punto básico de una antropología filosófica vista desde América. Se basa

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

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

Pero nuestro supuesto es lisa y llanamente no saber.

en el análisis de la palabra quechua *pujllay* —juego—esgrimida por un grupo campesino a nivel conceptual como constituyente del hombre. Se lo piensa en términos mánticos y refiere a lograr un acierto fundante que generalmente se ubica en el sentido de que lo divino funda a través del juego del acierto. Este sentido de la operatividad le concede a éste una cierta circularidad y un cierre dentro de lo puramente humano. Se opondría entonces a una operatividad dinámica, heroica y proyectada al infinito, que suele darse en el pensamiento occidental. Es posible que ambas concepciones apunten a un acierto, pero en el caso americano no se requiere el concepto de una potencialidad infinita para llegar al mismo. En cierto modo el concepto de apuesta de Ricoeur se aproxima mucho más al sentido quechua de la operatividad.

aun cuando se termine al cabo de la investigación en algo ya conocido.

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

La pregunta por el método es entonces prematura. Se hace desde la cátedra para legalizar algo que no podrá ser enseñado desde la misma, por cuanto el filosofar americano todavía se mantiene en el quehacer cotidiano. Si fuera así, la pregunta por el método responde al miedo de incurrir en una deformidad filosófica, al temor de no perder una racionalidad tradicional y, ante todo, a una timidez en el pensar.

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

podría pensar, como lo hace él, cuando cita a Spranger, en la posibilidad de acceder plácidamente a un reino del sentido, ni puedo recorrer la receta de los siete momentos que describe dicho autor³. Mejor dicho lo hallado operativamente posiblemente podrá ser justificado *a posteriori*, y según lo que ya se sepa, pero no puedo invertir el camino. El descanso en el método deformaría el hallazgo, por cuanto nos sustrae a la trampa que nos hacemos para descubrir realmente algo así como lo otro en América.

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

Baste a modo de ejemplo de esta actitud operativa el problema que surge cuando se requiere analizar el supuesto altar de Corticancha, que Santacruz Pachacuti dibuja en su crónica, a fin de encontrar las pautas del pensamiento precolombino⁴. Se trataba de lograr el sentido a partir de la simple presencia del dibujo. Como

³ Cfr. G. Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México-Buenos Aires, 1964, pp. 645-649.

⁴ Me refiero a las dificultades que personalmente he tenido para efectuar la mencionada interpretación, especialmente en lo que se refiere a las cinco señales o *unanchan* de Viracocha: cfr. mi obra *América profunda*, Buenos Aires, 1975.

único método se planteó la actitud antimetódica de ubicarse en la contradicción misma, y ver qué se podía hacer. Recién al cabo de algún tiempo fue necesario recurrir aunque sin muchas convicciones al pensamiento de Jung. Este traía consigo demasiados residuos analíticos. Además no se podía utilizar nada que provenga del campo filosófico a no ser el silencio de Wittgenstein, o asumir algo así como la importancia del demonio del cual habla Hegel, como única posibilidad de aclarar lo que pasa con la divinidad. Pero en el caso de Santacruz, ni siquiera se trataba de aclarar lo que ocurre con una divinidad ya presupuesta, sino con lo otro, lo que no se dice de la divinidad, y que tampoco coincidiría con lo que afirma Hegel.

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

3. Supuestos psicológicos

Sin embargo en el tratamiento del discurso popular, y a través de la labor realizada, surgieron diversos supuestos. Un primer supuesto, que hace más al aspecto

lingüístico de la cuestión, es el de que existe una íntima relación entre pensamiento y lenguaje como ya lo afirma Sapir⁵. Es más, ciertos modos de expresión responden a asociaciones que cristalizan residuos de una actitud pensante. Se trataba entonces de reconstruir a partir de estos residuos el pensamiento en sí. Volvemos a esto más adelante.

Pero ante todo se planteaba el problema del asunto o *Sache* del pensamiento. Aquí se abría una amplia perspectiva en la cual, sin embargo, había que determinar en torno a qué giraba el pensamiento en general. Tomar lo dicho por Heidegger al respecto, significaba falsear lo dicho en un discurso popular por la diferencia de nivel entre el pensamiento de ambos⁶. Era preciso tomar en cuenta algo que pudiera servir para interpretar no sólo un discurso popular, sino también un mito o un simple dibujo como el de Santacruz Pachacuti, o incluso la decoración de una cerámica precolombina.

Como ya dije, en este sentido brindó un apoyo importante lo pensado por Jung. En primer término cabe señalar que este autor trabajaba con la interpretación de sueños y que por consiguiente señaló la imposibilidad de utilizar un método claro en este campo, ya que debía utilizar un método específico en cada caso. No cabe duda que cada sueño no puede ser encarado analíticamente a

⁵ Cfr. E. Sapir, *El lenguaje*, México-Buenos Aires, 1962, p. 247: "El lenguaje está íntimamente ligado con nuestros hábitos de pensamiento; en cierto sentido, ambas cosas no son sino una sola".

⁶ Cfr. M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, 1964.

partir de la racionalidad en vigencia, lo cual es extensible también al discurso popular. Pero esto no significa un defecto sino que abre la hipótesis de otra racionalidad que podría dar cuenta del problema.

Al margen de esto, el aporte de Jung es más profundo, especialmente si se trata de ubicar el asunto (*Sache*) al cual se refiere la palabra popular. Esto asoma cuando Jung trata la diferencia entre el "yo vivo" y el "me vive"⁷. La menciona cuando se refiere al paso de la mera individualidad de un sujeto psicológico hasta el logro de una integración, que se traduce en la constitución de un "sí mismo" que es vivido por el sujeto como ajeno a él. La integración a su vez es lograda mediante la conjunción de dos principios de organización de la psique: una es la que rige la conciencia desde el yo, y que hace al individuo psicológico, y otra es la que se ejerce a partir del ello y que se da como energía inconsciente. A partir del inconsciente obran los arquetipos que funcionan como principios organizadores de la psique. "Los arquetipos solamente aparecen en la observación y en la experiencia como ordenadores de representaciones y esto siempre ocurre en forma inconsciente, por lo cual siempre puede conocerse *a posteriori*"⁸. Tienen un cierto aspecto psicoide, por lo cual operan incluso fuera de la psique

⁷ Cfr. C. G. Jung, *El secreto de la flor de oro*, Buenos Aires; también R. Hostie, *Del mito a la religión*, Buenos Aires, 1971.

⁸ Cfr. C. G. Jung, *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Buenos Aires, 1970, p. 178. Las citas que figuran en el trabajo pertenecen a este libro.

humana. Pero dentro de ella funcionan como principios de organización. La locura en gran medida, y su consecuente delirio simbólico, es el estado de un sujeto en donde el principio organizador inconsciente de la psique opera abiertamente, sin el control de la conciencia a partir del yo. Por eso no le cuesta a Jung establecer la relación entre el delirio de un loco y la obra de Schopenhauer⁹. Este último logra integrar la energía inconsciente con el control consciente y de ahí obtiene un nuevo campo de objetividad que se desplaza en el plano del "sí mismo". En este nivel surge la obra, o se da la creencia religiosa, ya no en un plano del "yo vivo" sino el de "me vive". Esto coincide en un plano filosófico en parte con lo dicho por Ricoeur al final de su libro *Finitud y Culpabilidad*, cuando habla, como dijimos, desde un ángulo ajeno a toda metodología, de la apuesta a una verdad filosófica asumida a partir de un símbolo en virtud del nuevo campo de objetividad librado por aquél.

En realidad el arquetipo es una hipótesis de trabajo. Según Jung los principales arquetipos de la psique son la sombra, el ánima y el viejo sabio del sentido. Con ello menciona el objeto hipotético que se daría en el inconsciente colectivo. Pero para que este objeto logre su eficiencia, el sujeto psicológico debe operar a fin de lograr la individuación a través de una integración. La figura según la cual se opera este proceso, podría fijarse en la *hybris* del héroe, o sea el tema que suele darse como castigo del héroe por su soberbia, que termina en su

⁹ Cfr. C. G. Jung, *El yo y el inconsciente*, Barcelona.

muerte posterior y su consiguiente transfiguración¹⁰. Puede darse también como descenso al infierno o como simple inmersión. De esta manera el tema del diluvio en la versión de la Mesopotamia coincidiría con el tema del descenso al infierno de los héroes gemelos que figura en el Popol Vuh, y esto sería lo mismo que la noche oscura en San Juan de la Cruz, y esto a su vez en su forma degradada se daría en las películas modernas de James Bond¹¹. Todo esto constituye un elemento importante para acceder, si no, al asunto o *Sache* del pensar, por lo menos a la sospecha de su existencia.

4. Supuestos filosóficos

Es posible que la búsqueda del arquetipo y el de comprobar su eficiencia responda a una episteme que según Foucault allenta en la ciencia occidental, consistente en dar importancia a lo impensado. Si fuera así, la afirmación científica referente al arquetipo de Jung es en el fondo también un símbolo. Trias por su parte afirma también la importancia de la sombra, como lo anti-filosófico, en la elaboración de la filosofía. Se diría que

¹⁰ El concepto de *hybris* es entendido aquí ya no exclusivamente como un problema moral, sino más bien como el proceso al que es sometido el personaje en numerosos relatos estudiados por la antropología cultural. El mismo uso hacen de este término C. G. Jung y sus discípulos en *El hombre y sus símbolos*, Madrid, 1966.

¹¹ Cfr. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, 1954, p. 406.

en todo esto se abre un supuesto epistemológico que instala un área mayor que abre los límites de lo que se entiende por ciencia. Es posible que todo lo referente al arquetipo, a la sombra o al inconsciente, son hallazgos tímidos provocados por la ampliación de las áreas de objetividad, pero que modifican considerablemente la así llamada racionalidad científica. En nuestro caso americano esto nos permite operar sobre un área objetiva mucho mayor, aun cuando no haya un instrumental ortodoxo para abarcarlo todo. Por eso, hacer filosofía entre nosotros supone incurrir en la ambigüedad, y sólo cabe una *operatividad* metódica. Lo metódico por su parte no pasa de ser una forma que refiere al rescate de una mínima dosis de sentido explícito. Es aquí donde forzosamente se da la noche donde todos los gatos son pardos, pero donde la claridad sólo asoma en la propuesta operativa misma, en tanto se trata de lograr un pensamiento americano para lo cual no importa haber partido de hipótesis que pueden ser dudosas.

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

Según Heidegger los existenciarlos son "momentos constitutivos del ser de la existencia", son también "caracteres del ser", pero que, a diferencia de las categorías, acusan al quién y no al qué del ente. Son también hilos conductores que son determinados por la analítica existenciarla y que refieren a la constitución ontológica de la existencia¹².

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

Curioso es que Heidegger a través del análisis existenciarlo llega a afirmaciones como: "el Dasein existe fácticamente *cayendo*". El existenciarlo "estado de resuelto" se articula con la implicación de la muerte contra la cual se estrella. Y cuando este autor considera el tiempo hace notar que, además de tomar en cuenta las hipótesis del advenir y del sido, debe ser instantáneo para su tiempo, pero no sin antes "hacerse cargo de su propia condición de *arrojado*". Este asumir la *condición de arrojado* que encierra el eje de su concepción de la existencia, hace pensar en lo que llamábamos la figura de la *hybris* del héroe. Detrás de la concepción de la existencia de Heidegger está el mito del héroe que debe sufrir una inmersión o muerte para transfigurarse. Jung hace notar que el arquetipo es "no sólo imagen en sí, sino al mismo tiempo "dynamis" que se manifiesta en la numinosidad y fuer-

¹² Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México-Buenos Aires, 1951. Referente a la relación entre existenciarlos y arquetipos, ver el libro citado más abajo de A. Haber.

za fascinadora de la imagen arquetípica. La inmersión o muerte implica la caída y por consiguiente asumir un poder ser propio, o —en lenguaje de Jung— lograr la individuación. Es más, agrega Jung que "para el conocedor de la fenomenología religiosa no es ningún secreto que la pasión física y la religiosa, aunque enemigas, son hermanas, y que a menudo sólo se necesita un momento para que una se convierta en la otra". Esto arroja otra consecuencia más y es que el héroe transita entre los opuestos para lograr la unidad en una coincidencia de los mismos. Esto mismo en el lenguaje de Heidegger haría a la "prevocadora retrovocación" de la voz donde se descubre el no del fundamento.

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

Son estas sospechas sobre la estructura de la existencia las que abren la posibilidad de suponer un asunto o *Sache* en el pensar del otro, ya se trate de un simple dibujo, como en el caso de Santacruz, o de cualquier discurso popular. El discurso popular se constituye entonces —al margen del problema meramente lingüístico—, a partir de una lógica del centro perfilada a partir

de la *hybris* del héroe, o sino también a partir de la caída o la condición de arrojado, como diría Heidegger.

5. Supuestos lingüísticos

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

miento de caída, por lo cual tiende a responder a una pregunta fundamental. En este sentido es juego, pero que busca el acierto fundante. Es el acierto visible, que es, pero asumido en la transitoriedad del *estar*¹³.

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

Pero de todo esto no está muy lejos el propio estructuralismo, especialmente el de Lévi-Strauss. Cuando en su libro *Antropología Estructural* menciona una fórmula como relación de equivalencia entre dos situaciones de un mito y supone que da con ello una relación canónica, denuncia en el fondo, aunque en términos matemáticos, en una forma homóloga la consecuencia de la *hybris* o sino también lo que ocurre al asumir la condición de arrojado¹⁴. Dice al respecto que "dados simultáneamen-

¹³ Cfr. R. Kush, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, 1978, p. 92. "Y es que el estar implica potencia, pero en el sentido de *potencia de instalación*, porque hace a lo que *está*. Y lo que *está* es por su parte, un *siendo*, como transición, porque lo que *está* rebasa, en tanto potencia, una infinita posibilidad de ser. De ahí la seminalidad de la generación, en el plano del *estar*". Más adelante volveremos al tema.

¹⁴ La fórmula en cuestión es la siguiente: $Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : Fy(a)$. A Haber en su libro *Símbolos, héroes y estructuras*, Buenos Al-

te dos términos a y b y dos funciones x e y de esos términos, se postula que existe una relación de equivalencia entre dos situaciones, definidas respectivamente por una inversión de los términos y de las relaciones, bajo dos condiciones: 1) que uno de los términos sea reemplazado por su contrario (en la expresión que figura en la nota: a y a^1); 2) que se produzca una inversión correlativa entre el valor de función y el valor de término de los dos elementos (y y a).

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

Por ejemplo en el mito transcrito por Sperber referente al tabaco se advierte claramente esta inversión simé-

trica¹⁵. Si para la interpretación de este mito se le introducen los supuestos, en cierto modo convencionales, de una oposición entre naturaleza y cultura, no se advertiría lo que hemos afirmado más arriba. Pero si se lee el mito al margen de cualquier supuesto sociológico y se piensa en su significación a partir del hablante, se ad-

15 Cfr. O. Ducrot y otros, *¿Qué es el estructuralismo?*, Buenos Aires, 1971. El mito en cuestión lo consigna Lévi-Strauss en *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, México, 1968, pp. 103-104. Lo comenta Dan Sperber en el libro citado al principio, pp. 205 y ss. El texto es el siguiente.

"Había una mujer que era bruja. Ensuciaba con sangre menstrual las planta de caraguata que hacía comer después a su marido. Después de comer, éste caminaba cojeando y no tenía ganas de trabajar. Informado por su hijo, el hombre anuncia que va a buscar miel a la floresta. Luego de haber entrechocado las suelas de sus sandalias de cuero para encontrar más fácilmente la miel, descubre una colmena al pie de un árbol y muy cerca, una serpiente.

Reserva la miel pura para su hijo, y para su mujer confecciona una mezcla hecha con miel y carne de los embriones de serpiente que extrajo del vientre de la que mató.

Apenas la mujer prueba su porción el cuerpo comienza a picarle. Sin dejar de rascarse anuncia a su marido que va a devorarlo. El hombre se escapa, trepa a lo alto de un árbol donde anidan loros. Aplaca por un momento a la ogresa lanzándole uno después de otro los tres parajitos que habla en el nido. Mientras ella corre detrás del más grande que revolotea para escaparle, su marido huye en dirección a una fosa que había cavado para atrapar animales. La evita, pero su mujer cae en ella y se mata.

El hombre llena la fosa y la vigila. Crece una vegetación desconocida. Por curiosidad el hombre hace secar las hojas al sol; al llegar la noche, fuma en secreto. Sus compañeros lo sorprenden y lo interrogan. Así los hombres se apoderan del tabaco".

res, en la página 95 menciona la interpretación que hacen de dicha fórmula Pierre Maranda y Elli Kõngäs. Dicen lo siguiente: "Si un personaje dado (a) se caracteriza por una función negativa F_x (y así se convierte en malo y otro personaje (b) se caracteriza por una función positiva F_y (y se convierte así en héroe), (b) es susceptible de asumir a su turno la función negativa (luchando contra el malo). Este proceso conduce a una victoria bastante completa dado que ella resulta de la ruina del término (a) y consagra definitivamente el valor positivo (y) del resultado final". Haber previene acertadamente que el término (a) no se arruina sino que sufre una transformación.

vierte que se estructura sobre la figura de la *hybris* o de la caída. Desde este punto de vista cabe distinguir tres momentos del relato: el primero es cuando el hombre es víctima de las brujerías de su mujer, el segundo es la reacción del hombre y el tercero es su consecuencia o sea la aparición de la planta de tabaco. Hubo en todo esto una conjunción de oposiciones para terminar en un elemento transfigurado. La fórmula de Lévi-Strauss hace referencia sólo al lenguaje utilizado, que se invierte simétricamente, pero no puede evitar de reflejar la *hybris* que vive el hablante en su relato.

Esta consideración sobre Lévi-Strauss hace pensar que lo referente a los arquetipos pareciera dar un elemento más profundo para el análisis de los discursos populares. Incluso hace pensar en la instrumentación de un procedimiento basado ya no en el modelo de la lengua, sino en el modelo de lo arquetípico. Lo arquetípico tomado en este sentido haría referencia a lo dicho por Jung, pero simplificado al cabo de un examen de los mitos precolombinos tal como lo hace José Imbelloni¹⁶. Supone este autor que el modelo original de los mitos gira en torno a una lógica binaria de bipartición sucesiva. Por ejemplo toda teogonía implica la división de una

¹⁶ Cfr. J. Imbelloni, *La weltanschauung de las Amautas reconstruida: formas peruanas del pensamiento templario*, en: *Actas del XII Congreso Internacional de Americanistas*, Lima, 1943, 245-271. También: *El Génesis de los pueblos protohistóricos de América*. (Segunda Sección. Las fuentes de México), en: *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, 9 (1941), pp. 251 y ss.

unidad original en sus opuestos y que éstos, a su vez, instalan universos de cuatro segmentos. Lo binario por su parte conduce a una concepción trina o ternaria, en tanto entre los opuestos se busca el tercer elemento superador. La trinidad católica desde el punto de vista antropológico es la consecuencia ya altamente conceptualizada de ese proceso. Por su parte lo binario es un elemento común a toda concepción del mundo popular. Se vincula en gran medida con un predominio de lo emocional sobre lo conceptual como ya lo expliqué en un trabajo anterior, lo cual responde, a su vez, a un universo concebido a modo de una dualidad, en el cual las cosas pierden su vigencia óptica¹⁷.

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

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

Por su parte la estructura binaria no se da sólo en la

¹⁷ Cfr. R. Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, 3ra. edición, pp. 36 y ss.

forma, sino también en la organización de los datos o de los episodios de los relatos. No es difícil rastrear el esquema arquetípico de la ontogénesis en su forma más primitiva, como unidad que se desdobra en dualidades, o, al revés, como hierogamia si se quiere, cuando se da el requerimiento de una unidad superadora a partir del desgarramiento provocado por una dualidad. Me pareció advertir que esto último constituye el mecanismo primordial en todo discurso popular y también de las leyendas y los mitos. En este sentido las observaciones de Jung avalan esta interpretación. Al fin y al cabo todo esto no está muy lejos de lo que afirma Ricoeur cuando traza una tipología de los mitos.

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

A partir de aquí no corresponde un método claro sino el replanteo del mismo en cada caso. Cada discurso popular exige un replanteo del método aunque no del fundamento. Pero es más, el carácter de meta-racionalidad en el cual se desplaza el discurso popular, hace perder la objetividad del investigador, pero no la verdad de la investigación. Averiguar la palabra popular supone indagar por la palabra en general, y esto es un problema que, en este nivel, afecta también a cualquier investigador, porque es el problema de la cultura occidental. El

problema de la racionalidad occidental como reductora de la existencia, estriba en la pérdida del verdadero sentido de la palabra, porque ésta extravió su dimensión compensadora, y porque se perdió además la globalidad original del problema.

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

II. LOS CONTENIDOS DEL PENSAR POPULAR Y EL PENSAR FILOSÓFICO

1. Lo semiológico y lo existencial como parámetros del análisis

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

Como ya vimos en el mito citado por Sperber, cabe la sospecha de que, sin embargo, podría darse una referencia a un sujeto, o al menos éste no sería totalmente prescindible¹⁸.

¹⁸ Ver nota 15.

No cabe duda que el sujeto hablante pone algo, si- quiera en el sentido que le confiere Sebag, cuando al final de su libro sobre la invención del mundo entre los indios pueblo confiesa que todavía se emociona con lo que le relató un indígena de Acoma¹⁹.

¹⁹ Lo dice Lucien Sebag en *L'invention du monde chez les indiens pueblo*, Paris, 1971, p. 485. Este autor no obstante ser estructuralista, en el último capítulo (Conclusiones Metodológicas) sigue a Ricoeur en la sospecha de que el análisis estructural es pertinente en los mitos de los pueblos a-históricos, y el hermenéutico, en los del tiempo histórico.

Sin embargo Sebag pone en evidencia el punto crucial del problema cuando refiere la emoción ya citada. ¿Qué significa esto? Ambos autores parecerían estar llevados por un prejuicio epistemológico de respetar una ciencia, cualquiera que ella sea, aun cuando no sirva para el caso. En los dos artículos en que Ricoeur se refiere al problema, no encuentra solución. Así ocurre con: Estructura y hermenéutica (en: C. Lévi-Strauss, *Problemas del estructuralismo*, Córdoba, 1967) y Estructura, palabra y acontecimiento (en: *Estructuralismo y Lingüística*, Buenos Aires, 1971). En cambio insiste en tomar el análisis estructural en toda su ortodoxia en el supuesto caso de que el mismo debe ser cumplido como una etapa previa, y la hermenéutica intervendría cuando se trata de ver el símbolo en su globalidad al margen de las taxonomías en el ámbito donde asoma el discurso y, por consiguiente, la palabra profética. Comprueba también que el objeto propio del análisis estructural es el totemismo, y en cambio el hermenéutico cuando hay historia. En realidad, coloca un método a continuación del otro sin que en el fondo surja nada nuevo.

Pero si Sebag confiesa que se siente tocado, hace una concesión a la hermenéutica aunque se ubica antes de ella. Precisamente está diciendo algo que Ricoeur rechaza cuando habla despectivamente del "verdadero terrorismo que algunos no lingüistas despliegan sobre la

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

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

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

Si, pese al análisis semiológico de los mitos, se desliza algo así como lo propio de un sujeto que termina por "vivir" desde su propia inexistencia su propio episodio asumido como hablante, aunque prendido de la estructura, ¿cabe pensar que se da un lugar propio del sujeto

base de un modelo ingenuamente extrapolado a sus condiciones de funcionamiento". Seguramente califica así a las inferencias analógicas de un Derrida, de un Lacan, etc. Pero son precisamente estos autores los que traspasan los límites de su postura científica y manifiestan la ideología implícita de su quehacer intelectual. Ya en este punto la emoción de Sebag puede ser entendida desde ambos puntos. Es lo que trato de explicitar en las páginas que siguen.

en donde éste recobra su vigencia, aun cuando la semiología prescindiera de él, y dice ahí su palabra en un espacio propio de significación, donde se enmarca su existencia?

Pero el mismo estructuralismo no puede menos que hacer referencia, paradójicamente, al sujeto negado. Es el caso de Lacan cuando, a través de una serie de metáforas, dice que el sujeto se constituye a partir del significante, que no está en ningún lado y que siempre es el Otro²⁰. Con esto pareciera traducir a un campo semio-

lógico una antropología de la finitud pensada desde la filosofía.

¿Qué significa que el sujeto, según Lacan, se constituya en el olvido de sí, en su imposibilidad de fundarse y a partir de la cadena de significantes del inconsciente en el sentido freudiano donde radica el Otro? Es, como dice él mismo, nada más que un significante que habla a otro significante y con ello el sujeto se abre a lo simbólico, y por consiguiente se inserta en la cultura²¹.

Decir que el sujeto se constituye a partir del significante es hablar del residuo que deja un análisis semiológico. Entonces no es hablar del hombre, sino del hueco dejado por él, como señala Foucault, en medio de la trama de la lengua²². Es el lugar del hombre, aun cuan-

de notablemente con lo que se intuye al cabo del análisis del pensamiento popular. El simple "es costumbre" del campesino andino lleva a pensar en un sometimiento, incluso consciente, al significante de su propia cultura, y ante el cual adopta un comportamiento ritual.

²¹ Cfr. A. Rifflet-Lemarie, *Lacan*, Barcelona, 1971, p. 121. También J. Reboul: Jacques Lacan y los fundamentos del psicoanálisis, incluido en: J. Lacan, *La formación del inconsciente*, Buenos Aires, 1970, o J. Lacan, *Lectura estructuralista de Freud*, México, 1971, especialmente el capítulo titulado: Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano (pp. 305 y ss). En toda esta literatura no interesa todo el pensamiento de Lacan sino sólo lo referente a la constitución del sujeto a partir del significante.

²² "La única cosa que sabemos por el momento con toda certeza es que en la cultura occidental jamás han podido coexistir y articularse uno en otro el ser del lenguaje" (p. 329). "Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya de llenar.

²⁰ Tomo en cuenta lo dicho por Lacan sobre el sujeto al margen de lo expresado por Ricoeur en el segundo artículo (pp. 82 y ss.).

El sujeto, o sea el yo, no se constituye sin más en tanto se afirma como lo piensa Ricoeur que el lenguaje es sólo médium y no objeto. Lacan dice: "El registro del significante se origina del hecho de que un significante representa un sujeto respecto a otro significante" y el significante al producirse en lugar del Otro (lo simbólico) hace surgir en él al sujeto, pero también a costa de paralizarlo, (porque) lo que ahí estaba pronto a hablar, desaparece o se desvanece mucho más que en Ricoeur. Las reglas del juego científico estaban en que el lenguaje es el objeto y, por eso mismo, la insistencia de Lacan en la subversión del sujeto apunta a una reflexión metafísica pese al autor mismo. No creo que la "literatura" estructuralista, de la cual no soy partidario, sea sólo "un acontecimiento contingente", como dice Ricoeur, sino que demuestra serias dudas sobre la racionalidad occidental y remite al estado de descomposición racional en que se debate occidente, como señaló Cullen. Por eso la mención de Lacan no se debe a que este autor sea realmente decisivo para este punto. Más bien, a través de la hipóstasis del lingüismo logra intuir los límites adonde llegó dicha crisis, pero, a su vez este límite podría ser punto de partida para un pensamiento renovado. Por otra parte, la idea de una des-constitución del sujeto implícito en su pensamiento coinci-

do esté ausente, pero que de cualquier modo, se constituye desde su borradura misma, donde, al fin y al cabo, mantiene un posible espacio de significación.

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

Más aún, no es difícil aventurar el supuesto de que lo dicho por Saussure en tanto constituye una ciencia, implica por analogía una referencia ontológica. Lo que se da en el espacio de significación del sujeto, a partir del cual el binarismo se da como diferencia lingüística, sería analógicamente la diferencia entre lo mismo y lo otro en un mundo por decir así objetivo y, por ende, original, en el sentido de básico, frente al cual el sujeto tiene que remediar su des-constitución²³.

No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo" (pp. 332-333, *Las palabras y las cosas*, México, 1969).

²³ Jacques Derrida en *Marges de la Philosophie*, Paris, 1972, en el capítulo "La Différance" utiliza en este sentido el concepto de diferencia. Aun cuando la instale en el signo mismo, su lectura hace a una reflexión ontológica en tanto implica una visión original o básica del mundo, tomando a éste en el sentido de lo originalmente dado, como de lo cual hay que partir. Pero Lévi-Strauss también peca de ontologismo. En un pasaje de *Mitológicas* (op. cit. p. 61) se opone sospechosamente a la interpretación de Jung sobre los mitos. Sin embargo Umberto Eco, le atribuye sin más este pecado jungiano y ontológico, en tanto supone que busca una meta-estructura como modelo metafísico de todas las estructuras: "Lo que él (Lévi-Strauss)

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

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

Se diría entonces que el análisis de un mito podrá

señala son las raíces arquetípicas de toda actividad estructurante" (*La estructura ausente*, Barcelona, 1972, p. 410).

hacerse según un doble registro. Por un lado un *parámetro semiológico*, y por el otro un *parámetro existencial* que incumbe al sujeto hablante, pero tomando a éste último en función del primero²⁴. Veamos otras implicancias de este supuesto.

2. El mito como juicio de totalidad

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

Y en tanto se esboza un centro ubicado en medio de las oposiciones, el pensamiento resultante, que se ubica en la conjunción, relata los episodios como dispersión y ubica el final como centro. El mito resulta entonces de un juicio de totalidad, en el sentido de Jung, y esto ya

²⁴ Evidentemente el espacio de significación del sujeto es simétrico e isomorfo respecto al espacio semiológico.

hace a lo mandálico²⁵. Un pensamiento así es resuelto, dentro del espacio de significación del sujeto, a su vez

²⁵ Jung suele hablar de un juicio de totalidad pero no en términos lógicos sino en un sentido psicológico. Se trata más que de una proposición, de un sentimiento de totalidad, el cual no es expresable en un juicio sino en un símbolo mandálico. En *Psicología y alquimia*, Buenos Aires, p. 126, Jung presenta "el esquema de las funciones" de la psique en forma de círculo. Este esquema está vinculado con su concepto del juicio de totalidad. En dos diámetros perpendiculares opone, por un lado, *pensar-sentir* y por el otro *percibir-intuir*. Dice Jung en el epígrafe correspondiente que si una función predomina sobre su opuesto, por ejemplo el pensar, entonces el sentir se mantiene en una etapa de desarrollo infantil sumergido en el inconsciente. En cambio, en este caso, el percibir y el intuir se efectivizan en un nivel semi-consciente. Dice al respecto: "si imaginamos las funciones de la conciencia dispuestas en un círculo, por regla general, la función más diferenciada es la portadora del yo; y a ésta corresponde también regularmente una función auxiliar. En cambio, la llamada "función inferior" es inconsciente y por lo tanto está proyectada a un non ego. También a ésta corresponde una función auxiliar". Agrega luego que las cuatro funciones son los componentes de la personalidad total (incluso el inconsciente). "La totalidad es ego más non ego. Por eso el centro del círculo como expresión de una totalidad no coincidiría con el yo, sino con el *Selbst*, como síntesis de la personalidad total. (El centro con el círculo es una alegoría de la esencia de Dios conocida hasta la saciedad.) En la filosofía del Upanishad, el *Selbst* es, ante todo, el Atman personal, que empero tiene al propio tiempo una cualidad cósmico metafísica como Atman suprapersonal". Con respecto a lo mandálico, en tanto arquetípico, responde, como dijimos, a un principio de organización al margen del yo consciente. No es entonces la cadena de significantes de Lacan, sino en cierta medida la posibilidad de ser del sujeto psíquico en términos de salud, que lo estructura en un sentido gestáltico. Cabe aquí la pregun-

desde cuplas, como ser : integración-desintegración, orden-caos, dispersión-contracción, que en un plano ya más elaborado sería, alto-bajo, vida-muerte, Dios-hombre, y concluye con una lógica del centro como sugiere Eliade²⁶. Surgen de la marcación de las oposiciones o de la sobredeterminación de las cuplas del texto, pero siempre a partir de la mediación constituyente del sujeto. Todo esto corresponde al ámbito propio del símbolo que es elaborado por el sujeto a fin de conferir estabilidad al centro simbólico que sirve de mediación entre las culpas, y que se revierte como constitución hacia el sujeto.

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

ta si eso que lo constituye al sujeto por así decir "por dentro", es lo mismo que organiza un texto mítico. Si fuera lo mismo, cabe un metalenguaje común a ambos, pero de otra índole que lo semiótico.

²⁶ Así se desprende de los dos últimos capítulos del *Tratado de la historia de las Religiones*, Madrid, 1954.

²⁷ En el caso del tiempo simbólico, según Eliade, el sujeto se ubica en lo profano frente a lo sagrado que, por su parte sigue su propia trayectoria en el "cielo". Todo lo referente al sujeto es diferido. De ahí que se ubique al principio del tiempo un paraíso o isla feliz y se apunte a una unión en un juicio final, o castigo universal, o también disolución de lo existente. El mismo sujeto, diferido de lo sagrado, recibe formas de gracia. Siempre se da la posibilidad escatológica de un juicio final, pero también, en el interin, el tiempo profano es tocado por acontecimientos gratuitos que van desde el simple rayo, como entre los aymaras, hasta la gracia misma.

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

La indigencia referida a la des-constitución abarca a todo el sujeto y plantea un "qué hacer". Y como predomina el hacer sobre el pensar, el sujeto parte entre otras cosas de su cuerpo convertido en símbolo. Se es arquetípicamente desde ya un símbolo, por cuanto se está ya elegido como portador del centro. El cuerpo es mandálico (como ocurre con los chacras del budismo tántrico) con un centro cordial y operador, desde donde se instrumenta el sentido ético del quehacer. Vaya como ejemplo extremo el sacrificio de sangre entre los aztecas.

Y si el cuerpo es concebido como símbolo, como un microcosmos, que refleja la mediación en un universo simbólico con un centro ya elegido, disponible y cordial, entonces no vale el mito en sí, sino el comportamiento que se desprende de él, o sea el sacrificio, lo que uno ha hecho consigo mismo para lograr ese centro²⁸. Es el sen-

²⁸ El concepto de mancha en Ricoeur, o de ombligo o centro en Eliade, responde a una descripción exterior. Ni la mancha, ni el ombligo o centro se constituyen sin el sacrificio.

tido de la *hybris*. Se somete el cuerpo al arquetipo como itinerario trazado y sagrado (diría Jung como organización de la psique) y se asume la oposición para confirmar el centro. Es lo que ocurre ya en un punto extremo con los mandalas danzados de la India, pero también con la danza de la Telesita en Santiago del Estero, o la de los cementerios el Día de los Muertos en Bolivia.

3. Ambigüedad de la función mediadora

Se da entonces no un sistema binario, sino ternario, repartido en dos planos: uno de oposiciones y otro de mediación que, como vimos, es asumida como tercer elemento por un sujeto des-constituido. Pero este tercer elemento, el de la pura mediación, abre un área problemática.

La mediación pareciera ser una función disponible. Es realizada por un sujeto borrado y ausente, pero en tanto aquélla se refiere a un centro, menta la posibilidad de un absoluto que sirve de referencia.

En el campo de la antropología cultural, en tanto se indaga el pensamiento popular, aparece un Absoluto que cohabita en el pensar. Imbelloni refiere la existencia de un dios único en la cultura pigmoide²⁹. No está muy le-

²⁹ José Imbelloni en: La llnfa de la "Scienza Nuova" y sus manantiales. En el segundo centenario de la muerte de Giambattista Vico (1668-1744). (Separata del *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, tomo XIV, pp. 229-339) dice lo siguiente: "Hubo en primer tér-

jos de esto el que en la semiología aparezcan referencias a un tercer elemento. El ontologismo infiltrado en la

mino, para considerar únicamente el factor numérico por su eficacia en la clasificación de nociones en particular de las cosmológicas —la fase unitaria— en que el hombre logra distinguir un solo plano, que es la bóveda del cielo (lo 'Alto', lo 'Arriba') mientras todo lo demás, tierra, animales y hombres, forman una cosa sola con el sujeto pensante, un conjunto amorfo e indiviso; este modo se ha conservado en la *Weltanschauung* (física, mental y religiosa, que son congruentes) de los pueblos Pigmeos y Pigmeoides. Siguió el esquema dual 'Arriba-Abajo', que contrapone el Cielo a la Tierra, en serie de planos verticales, y tuvo complementariamente los valores antinómicos 'Macho-Hembra', 'Blanco-Negro', 'Vida-Muerte', 'Fausto-Infrausto', 'Virtud-Culpa', etc., los que integran el fundamento del Taoísmo, y perduran a modo de vestigios gramaticales en los 'géneros' de nuestra nomenclatura corriente. La intercalación de un plano intermedio, que es *Atmósfera* en el aspecto físico y *Emanatio-Spiritus* en el moral, produjo las asociaciones trinas: Trinidades en el sentido propio y sus derivaciones las Triadas, Trimurti, etc.: de acuerdo a esta urdimbre se consolidaron las más imponentes asociaciones científicas, religiosas y morales que el pensamiento antiguo legara al venidero. Pero he aquí que una más acuciosa exploración del Universo-Espacio desvía la atención hacia el plano horizontal, que divide en 4 Orientes: el 4 se convierte en el número de lo pleno y completo, en el 'número del Mundo' (Hofmann), que diseña, al decir de Pitágoras, «las 'cuadrigas' de los principios de todo lo que existe, incluso lo eterno»; según el texto de Varrón *Initiorum quadrigae: locus et corpus, tempus et actio*; en lenguaje figurado los 4 páda o 'cuartos' de Purusha (*Rig. Veda*, lib. V, himno 90, 3-4), que es el Cosmos humanizado. Esta revolución de los destinos y de las categorías fue realizada mucho tiempo antes de Varrón, Pitágoras y los Vedas, en pleno auge de los pueblos de cultura protohistórica. El espíritu de investigación del sistema cuaternario, sin ser ateo ni antirreligioso, venía cargado de un acre impulso de

semiología lleva a un Derrida a pensar en la diferencia con una sospechosa referencia a un Uno que la preside, pero del cual el autor no puede evitar la huella. El mismo Lévi-Strauss piensa en una meta-estructura que regula todas las estructuras.

Es indudable que en el sistema ternario la función mediadora no depende totalmente del sujeto. El tercer elemento como función no se refiere enteramente a un sujeto sino a un Absoluto en el sentido de que lo binario está *desde ya mediado por lo Absoluto* (¿huella?). A su vez, este tercer elemento que es lo Absoluto, hace al fundamento de la búsqueda del centro por parte del sujeto. Ahí cabe afirmar que el símbolo se constituye no sólo para mediar entre oposiciones, sino ante todo para mediar entre un sujeto y el Absoluto. Esto último podría ser entendido no sólo como lo que da sentido, sino que podría pensarse como el "orientador" del sujeto en tanto funda la mediación³⁰.

disconformidad contra las categorías establecidas por el sistema ternario, de lo que se engendró una lucha violenta, cuya culminación y superamiento fueron las doctrinas sacerdotales y decadentes, en que ambos sistemas resultaron recíprocamente neutralizados, formándose distintos sistemas de síncrests (entre otros $3 + 4 = 7$; $3 \times 4 = 12$, ambos, por ejemplo, característicos de la literatura religiosa y profana del pueblo judío antiguo)" (cfr. pp. 100-102 de la separata).

³⁰ Me refiero al concepto de Levinas sobre que el sentido se da como orientación que reúne univocidad y libertad y que va libremente del Mismo al Otro y es Obra, sin reciprocidad y sin gratitud (cfr. *La significación y el sentido*, trad. de J. F. Herrán para la cátedra de gnoseología de la U. N. de Salta, 1974).

Esta relación entre sujeto y Absoluto hace al sentido de lo humano, a su paradoja de mediar en términos de autenticidad³¹, y por tanto esencialmente a través del símbolo, pero que al fin de cuenta refiere también a lo efímero de este último. El símbolo es lábil y no pasa de ser sino un puente elaborado por la indigencia del sujeto para mediar en el desgarramiento original entre oposiciones y entre éste y lo Absoluto. Pero como el sujeto es constituido desde el significante, el fundamento en tanto referencia a un tercer elemento como lo es lo Absoluto, —y como esta referencia se efectúa en un pensar que se da dentro del espacio de significación del sujeto— no deja de ser ambiguo, por cuanto dicho Absoluto podría ser un asunto o negocio del propio sujeto. Es que en razón de la ambigüedad de la función mediadora siempre cabe la duda sobre si lo Absoluto es un mero negocio del sujeto, o si se da realmente como mediación ejemplar entre las disyunciones.

Según esto podríamos definir lo dicho así, especialmente con vistas a encontrar elementos que permitan entrar en el pensar popular: hay un punto de partida que es ternario, que hace a una constante diferenciación entre oposiciones por una parte, y a la posibilidad de un Absoluto como mediador original por la otra; en torno a todo esto gira el sujeto como un cuarto término en dispersión que trata de constituir su centro a partir

³¹ El asumir la oposición implica un acto de autenticidad. Podría ampliarse este análisis, por analogía, en el concepto de autenticidad en Heidegger.

de su propia ambigüedad y con referencia a un Absoluto imposible de determinar en el simple espacio de significación a que se ve reducido³².

4. El estar como pre-recinto del ser

A partir de lo dicho hasta aquí se da entonces una inversión de la polaridad filosófica: del antropocentrismo se pasa al centro de las oposiciones, y de éste a las oposiciones mismas como regresión a lo disperso desde el punto de vista del sujeto. Si desde lo humano se determina lo esencial, esto es ahora lo in-esencial convertido en mera combinatoria. Y en tanto hay combinatoria o azar supone el juego del ser o *Spiel* para mediar entre este desvahimiento y un Absoluto desconocido.

³² Todo lo dicho hasta aquí hace sospechar que se trata de una tarea propia del sujeto, por cuanto se constituye por sí mismo a partir de lo arquetípico y desde el hueco en que es ignorado "científicamente". Pero el sujeto, en tanto asume la mediación, no se borra totalmente. Y si no se borra, en cierto modo se replantea la cuestión de si el estructuralismo pretende haber encontrado un método científico para las ciencias humanas. Si es así, lo habrá hecho para una objetividad reducida, que responde a un modelo lingüístico, pero no abarca la totalidad del fenómeno mítico ya que le queda colgado un conjunto complementario e isomorfo, o mejor, una cupla de conjuntos de intersección vacía. Lo científico se arrincona en la estructura, pero además sigue habiendo un sujeto presente que sigue alimentando las ciencias humanas al margen de la estructura. Con esto se vuelve a la vieja oposición, ya anunciada por Rickert, entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, que no quedó superada.

Con esto se roza un campo pre-ontológico desde el cual las consideraciones de Heidegger corresponderían posiblemente a una proto-ontología; o sea a un ser ya constituido que se fundamenta en el corpus de las especulaciones sobre el ser constituido tradicionalmente en Occidente. El camino de la filosofía en general pareciera ser el centro que brinda la seguridad de que hay una constitución del ser; pero que en el caso de las dudas semiológicas sobre el sujeto, o extremando la antropología de la finitud, nos lleva a pensar en la posible labilidad de esa constitución.

Pero esto abre una problemática que pertenece a un pre-recinto o hueco pre-filosófico que podríamos llamar del *estar*, en donde no cabe tanto la reflexión sobre un ser constituido, sino más bien, sobre la previa *experientia originadora del ser*. En todo caso corresponde rellenar el hueco con las consideraciones en torno a la operatividad básica y original del sujeto en tanto mediadora frente a la disociación³³.

³³ En esto el problema estaría más bien, por ejemplo, en la elección del bien como salud frente a la dispersión que representa el mal y que sólo puede ser mediado operativamente a través del sacrificio como operación pensante. Dice Jung (op. cit., p. 43): "En consecuencia el médico de almas dedica su atención no al *qué*, sino al *cómo* de la acción (moral), porque en el *cómo* se encierra toda la esencia del que obra. El mal exige que se lo tenga tan en cuenta como el bien, pues, en última instancia, bien y mal no son sino prolongaciones ideales y abstracciones del obrar, cosas ambas que pertenecen a fenómenos del claroscuro de la vida. En efecto, no existe en el fondo ningún bien del que no pueda surgir el mal, ni ningún mal del que no pueda surgir un bien".

El pensamiento de Hegel servirá para encontrar otras implicancias en este planteo. Hegel toca el problema de la oposición entre el ser y la nada, la que por superación genera el devenir. Así lo dice al iniciar su lógica, la cual considera como ciencia del ser. Si bien esto no es el verdadero "comienzo" de su filosofía ya que según Moog su intuición central era ver qué pasaba con la vida en el campo filosófico, sin embargo conviene tomarlo en cuenta aunque sea para vislumbrar otro "comienzo".

La clave en la oposición entre el ser y la nada está en el concepto de devenir, pero en tanto este devenir o *Werden* es considerado por Hegel como *Anderswerden* o sea el paso a lo opuesto, se agrega un matiz significativo. Como desde las primeras páginas de la lógica de Hegel se plantea que quienes llegan a ser su opuesto son el ser y la nada, es forzoso entonces que, después de tratar de asimilar la nada al ser, diga que "es la unidad del ser y la nada que se ha convertido en tranquila simplicidad. Pero la *tranquila* simplicidad es *el ser*, sin embargo ya no precisamente por sí, sino *como determinación del todo*"³⁴. Evidentemente se trata de un *Werden* como "llegar a ser" y no como un *Anderswerden* o "llegar a ser otro" como opuesto.

³⁴ Cfr. *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, 1968, p. 97. En el c. 2 (p. 96) utiliza los conceptos de *nacer* y *perecer* disueltos en el concepto general de *traspasar*; "el devenir se halla en doble determinación; en la una es la nada como inmediato, vale decir que se halla empezando a partir de la nada, que se refiere al ser, esto es, traspaso al mundo; en la obra es el ser como inmediato, vale decir, se halla empezando desde el ser que traspasa la nada; nacer y perecer".

Y es que desde nuestro enfoque anterior, o sea el de la desconstitución del sujeto, se entra en otra área en la que no cabe la referencia al ser como surgido de la "tranquila simplicidad", sino más bien de una simplicidad desgarrada en la oposición entre el sujeto y el Absoluto. Y esto hace no al ser sino a la experiencia originadora de éste, en tanto es perturbado por el total "llegar a ser otro", no sólo del ser y la nada sino de cualquier oposición.

Entonces, tal como lo plantea Hegel se trata de un juego dialéctico entre ser y nada que lleva a un devenir, que en el fondo reitera al ser. Pero ¿qué pasaría si extrapolamos el devenir o *Werden* especialmente cuando es tomado como *Anderswerden*? No cabría ahí la ciencia de un ser constituido, ni incluir lo que se ha dicho sobre el ser en el sentido tradicional del logos o "cuento" del ser, ni tampoco el de *Sage*, sino retornar a una experiencia primordial donde el ser recién se origina, en donde es aún la simple mediación de un *Anderswerden* en general.

Con esto se cuestionaría la dialéctica como *Aufhebung*. En el sentido hegeliano significa *levantar* y, a la vez *superar* y *conservar*. Pero una cosa diferente es plantear el "llegar a ser otro" de lo propuesto entre la cupla ser y nada, y otra es lograr la elevación mediante la mediación o elección del centro entre oposiciones en general. O sea, una cosa es la superación dialéctica hegeliana y otra la mediación en el sentido de ubicar el centro entre oposiciones. Si la mediación se hace siempre entre oposiciones para terminar en un mundo simbólico, aun

asumiendo un opuesto y transformándose en el otro con el sacrificio ritual, la superación o *Aufhebung* se da hacia un saber que lo espera al final del camino, pero que en este caso no puede ser absoluto porque lo piensa un sujeto-des-constituido sino en todo caso como si fuera absoluto. Y esto ocurre así porque se trata del Absoluto mediado como centro, lo Absoluto como Otro, en tanto es el centro o *Mitte*, pero por eso caracterizado por una total alteridad con respecto al sujeto.

Entonces, en vez de consistir la dialéctica en una superación cerrada a lo largo de un camino constatado, ella se mantiene abierta en algo que la condiciona, y que llamaríamos la simple tensión dialéctica. Esta tiende no a una superación, sino a una mediación que no sigue un sendero previsto o logos, sino que apunta al centro de las oposiciones en general. Se ejerce entonces en un campo simbólico donde lo absoluto es previsto en línea recta en toda su alteridad como mediador original de las oposiciones en general y a partir de un sujeto des-constituido.

Entonces el *Werden* abstraído de la conjunción de ser y nada, es el "llegar a ser el opuesto" en cualquier terreno y, por consiguiente, difícilmente puede llegar a un ser absoluto. En cierto modo es la diferencia de Derrida, pero ya no instalada en el signo sino antes del signo mismo, en el silencio del lenguaje, donde sólo se da el gesto ritual. Se ubica incluso antes de la diferencia heideggeriana, porque es la diferencia como oposición y como disolución, antes de la posibilidad de poder hablar del juego trazado de antemano entre el ser y el ente. En

cierto modo es el mundo de lo fasto y lo nefasto y del sacrificio ritual. Es estar sometido a la cadena de significantes que hacen a la inestabilidad misma y a la disociación absoluta y en donde sólo cabe pensar qué significa un sujeto constituido por significantes. O, si queremos extremar la cuestión ya en un lenguaje moderno, sería el sistema de transformaciones del grupo de Klein que, no obstante pertenecer al lenguaje matemático moderno, sin embargo tiene implicancias ontológicas, mal que le pese a los estructuralistas, pero que condice con la ideología de éstos en el sentido de que borra toda posibilidad de ontología³⁵.

Partir del *Werden* extrapolado significa caer fuera de la posibilidad de una lógica tradicional, ya que es partir de la ambigüedad y es mantener la vigencia de ésta. Es como si lo referente al ser, por una parte, y lo referente al *Werden*, por la otra, fueran dos conjuntos separados cuya intersección vacía no afirmaría alguna totalidad anterior, sino una totalidad ausente pero que sin embargo presiona, potenciando la ambigüedad. Sería ubicar el problema no muy lejos del concepto de huella.

Entonces, en tanto se rastrea la ambigüedad original de todo pensamiento sobre el ser, ya no se apunta a pensar al ser sino más bien al *estar* como propio de un hueco pre-filosófico, donde el *estar* abre el problema de qué pasa si el sujeto borrado obra su mediación y se constituye sobre una lógica del centro.

³⁵ Cfr. Marc Barbut en: *Problemas del Estructuralismo*, México, 1967, pp. 100 y ss.

Todo esto no está lejos del pensamiento religioso tal como se dio en el mundo precolombino y también en el pensar popular actual. Como este pensar se da antes de la experiencia del ser, o sea en los umbrales de esta experiencia y antes de la filosofía, una vivencia religiosa así degrada la *Aufhebung* a nivel de una mediación como negocio del asunto mucho más digno de ser pensado por un sujeto advenido desde la problemática del puro *Anderswerden*, en donde todo consiste en llegar a ser su opuesto y donde es preciso —para que el sujeto se constituya— ubicar el centro.

De ahí la ambigüedad del símbolo que se instala en un centro mediador pero igualmente ambiguo. Aquí sólo cabe la somatización de la mediación en *hybris* o sacrificio ritual, entre oposiciones, para fundar un centro que no se logra aprehender, pero que constituye arquetípica o simbólicamente al sujeto en el sentido de Jung³⁶. Es el avatar de la mera representación, al margen de lo racional, con todo el misterio que esto implica.

Aquí se constituye el sujeto a partir de lo tradicionalmente significativo (lo cultural) y remedia su des-constitución con lo simbólico. Lo religioso haría entonces a la

³⁶ Cfr. *El yo y el inconciente*, Barcelona. La importancia de arquetipo estriba, según Jung, en que aquél interviene en la individuación del sujeto, según la cual éste asume a partir del *Selbst* los valores. Cabe hacer notar que en el libro mencionado, Jung diferencia su terapia de la freudiana al no tomar en cuenta los valores en general. La terapia freudiana, al no tomar en cuenta los valores, no asegura la salud del paciente, según Jung.

alteridad de lo absoluto y a la labilidad del sujeto. La *religio* concilia el sujeto como un elemento concurrente entre la oposición disolvente y lo absoluto. Ahí asoma el dios que no entra en la filosofía y que no es el dios *causa sui*. Pero que, además, nunca podría entrar en la filosofía porque finca en su alteridad su condición de absoluto.

En este punto la existencia no se fundaría en existenciarios, como ya advierte Heidegger, sino que giraría en torno al modelo del juego adivinatorio³⁷. Se trata de lograr el acierto que es, fundado en el sentido del acierto salidor, el único que resulta al final de un juego. Esto supone, por consiguiente, la duda sobre si el fundamento se da, pero también —como se desprende del pensar popular— la seguridad de que el acierto está fundado, quizá por la referencia a un absoluto con el cual se cohabita.

Pero en tanto la experiencia para ser, es puesta por el sujeto, no es totalmente una experiencia de *ser* sino de *estar*, en cuanto este término refiere a lo señalativo, el *hístemi* en medio de lo mudable. Es lo mediador que no llega a ser, sino que sólo señala el centro para simular en lo simbólico un modo de ser, pero no el ser mismo.

No se llega al saber absoluto sino al saber relativo, porque se diría de aquél un simple *es* en el nivel del *esto es*. Pero esto no menoscaba la reflexión sobre el ser, sino

³⁷ Heidegger ubica su investigación en un cierto grado de evolución cultural (la occidental) y no logra comprender totalmente los estadios así llamados "inferiores", como se desprendería de algunos pasajes de "Ser y Tiempo".

que lo ubica en su límite con el estar de donde procede. ¿Implicaría este límite un otro modo de reflexión?³⁸

Porque ¿qué pasa con el ser en todo esto? Si el ser no es más que un negocio del sujeto, es un problema de la constitución de éste que recibe su contenido a partir de la des-constitución, como algo simplemente mediador.

Mas si la ontología occidental manifiesta la preocupación por un ser consolidado ¿de dónde proviene su solidez? Evidentemente es otro asunto que la pura experiencia originadora del ser. Sería más bien la arquitectura del ser, pero no un negocio de un sujeto des-constituido. ¿No será que, tomando en cuenta el concepto de *juicio de totalidad* de Jung, el ser se da como quinto elemento integrador a partir de la dispersión del estar, y que, por eso, posibilita la ciencia, pero que no va más allá de ver oposiciones en la lengua? No va hasta el silencio de esa lengua, ni a la mediación original de lo absoluto, ni al misterio de un sujeto desconstituido que debe mediar para constituirse porque no logra aprehender su logos.

El ser se constituye no a partir de una simple unión de opuestos (a no ser que sea lo mismo y lo otro hasta

³⁸ Es el caso de Guaman Poma cuando concibe el juicio final como una concurrencia de Cristo, María y el infierno, o también la concepción del Señor de la Dualidad como Dios máximo de la religión azteca. En ambos casos no se resuelve la unidad con la dualidad sino que se utiliza por vía del absurdo la unión de los opuestos para referir a una unidad inefable, o sea, se mantiene en el mundo de la representación el *esto es* representable para referir a un *es* inefable, pero en el campo de la representación misma, o sea, del *estar*.

ser lo mismo como en Hegel), sino que es un proceso en espiral que ubica un centro mandálico como si se tratara de un juicio de totalidad. Pero un centro así se constituye (como sugiere Jung en el campo psicológico) como *defensa* frente a lo anterior. ¿No será que esta defensa está marcada desde el ser para enfrentar la inseguridad del estar?³⁹.

En suma, se diría que lo referente al ser aparece como un quinto elemento en medio de una cuaternidad original, por lo cual funciona como defensa frente a la disociación, o sea se presenta en términos de "salud", pero esconde la des-constitución original del sujeto. Aquí cabe la pregunta: ¿podría pensarse una filosofía desde la des-constitución del sujeto dejando de lado el que el ser sea una "defensa" filosófica?

A esto conduce en parte el terrorismo verbal de los estructuralistas que denuncia Ricoeur, pero implicaría

³⁹ Heidegger lo expresa diciendo "lo que 'es', el ente, ha dejado detrás de sí todo devenir", y "lo que 'es' en sentido propio se resiste, también, a todo embate del devenir" (*Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, 1959, pp. 135 y ss.). Hace en esto referencia a Parménides. Por su parte el concepto de "defensa" en Jung es entendido en dos direcciones: 1) de un lado, el centro mandálico se constituye frente a la dispersión, 2) del otro lado, el símbolo mandálico en su totalidad "abre al hombre al presentimiento de lo divino y al mismo tiempo lo pone a cubierto frente a la experiencia inmediata de la divinidad" (*Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Buenos Aires, 1970, p. 14). Lo dicho por Jung pertenecería al orden de la representación, o sea a todo lo referente a una experiencia originadora del ser en el plano del *esto es* del estar. En cambio la mención de Heidegger del planteo de Parménides refiere a una constitución del ser.

una tarea filosófica desde nuestra perspectiva americana, siquiera por el simple hecho de que en estos "confines de occidente" (como califica nuestra ubicación Canal Feijóo), no cabe pensar sino en la desconstitución original del sujeto, aunque sea en términos de simple política. Aquí no cabe pensar el ser constituido, sino su experiencia originadora, quizá para lograr su constitución en términos realmente universales, ya no como "defensa", sino como consonancia con la ambigüedad de la des-constitución original. Claro está que para eso falta el verbo popular que esboce la experiencia del ser.

En este plano popular, o sea del estar, donde dicha des-constitución está vigente no hay arquitectura, sino un ir y venir de un *Anderswerden* que sólo logra ser mediado por la *hybris*. Aquí la dialéctica no podría reducirse a un llegar a ser otro en la línea del ser, sino esto desgarrado por un llegar a ser otro a nivel del estar, donde la superación apunte hacia la alteridad de lo absoluto, porque siempre retoma la caída o el *Fallen* que dio origen al *Heben*, o levantar.

Por este lado se plantearía el problema de la autenticidad en general. Si en este plano todo se reduce a asumir la caída a nivel estar, lo referente al ser implicaría una arquitectura que no siempre es la única ni universal. ¿No será que lo universal estaría en la labilidad o des-constitución que se dice del ser? Si fuera así podríamos sacar una conclusión y es que lo referente al ser estaría involucrado en el "fin de la filosofía", pero considerando a este fin como un regreso irremediable al tema de la caída, y, por ende, al estar.

Desde el estar se mide entonces el *levantar* dialéctico pero involucrado en un salvar el *Fallen* o caída, vista como instancia irremediable y regresiva, o conversación en el sentido plotíniano, desde la perspectiva de una conciencia o de un sentimiento originalmente desgarrado, en donde no cabe el Logos o relato, o cuento (en el sentido tradicional) de lo dicho sobre el ser; pero sí su experiencia originadora⁴⁰.

En la desarticulación entre el ser y el estar, sugerido por el pensar popular o, si se quiere, americano, se denuncia la mera constitución o *tejné* de la armadura del ser. Y esto ocurre así por el residuo religioso que arrastra aquel pensar. El pensar popular se ubica en la caída y, en tanto se lo podría traducir a una filosofía, torna vigente a nivel conceptual dicha caída⁴¹.

⁴⁰ Quizá un ejemplo de asunción de esta caída o *Fallen* la realiza Kierkegaard. Es el caso del sujeto atrapado por la escisión ("o lo uno o lo otro"), que asume la constitución azarosa de sí mismo y se mantiene en la disociación original. (Se trata de una experiencia que Jung clasifica curiosamente de neurótica.) Se podría decir que San Agustín parte de lo mismo, pero resuelve la escisión mediante el "sentido interior". Supera entonces el azar original para constituir lo referente al Absoluto sin elegir el camino del ser, por cuanto asume a Aquel a través de la fe, como dado. Ambos piensan en el ser, pero a partir de lo que lo desconstituye. Pero en tanto se mantienen en este nivel, se desplazan en la problemática del estar. Se trata de lo dado también como oposición y disociación por un lado, y por el otro, como Absoluto con el cual se cohabita. Kierkegaard mantiene la alteridad de lo absoluto, mientras que San Agustín prueba su mismidad, pero no como *Sage* o cuento del ser, sino como acierto fundante.

⁴¹ El contacto con el pensamiento popular lleva a abordar entonces

Es más, lo americano abre a nivel popular en cierta medida una dialéctica entre el ser y el estar, que consis-

un trasfondo que no es totalmente filosófico sino también religioso. Pero esto responde a un ámbito inédito incluso en el campo religioso. Se trata de todo un corpus que suele ser relegado a la antropología cultural pero que podría ser tomado en cuenta en la filosofía de la religión. Es lo que Imbelloni circunscribe en el concepto de sistema cuaternario y que surge a partir del análisis de la religión en América. El mismo ubicaría el problema religioso posiblemente antes de las especulaciones de Ricoeur o de Van der Leeuw y, en cierto modo, antes de la preocupación cristiana por el mismo. Falta, en una filosofía de la religión, el enfoque filosófico de lo que Imbelloni llama la conciencia templaria. Si se la tomara en cuenta recién se ampliaría la comprensión de la tradición religiosa americana desde el mundo pre-colombino, pasando por el Popol-Vuh y se incorporaría al sincretismo religioso de un Guaman Poma hasta lograr una amplia comprensión de la concepción religiosa del pueblo americano de la zona andina. Por ejemplo, cuando Ricoeur propone una superación del mal mediante la cristología, en tanto Cristo representa la divinidad atrapada por el mal, esto mismo podría no ser viable a las luces de una hermenéutica de la religión popular americana, ya que el mal pareciera ser una categoría del ser. Así se desprende del sincretismo religioso implícito en un ritual que se realiza actualmente en Eucaliptus, Bolivia, donde el mal se incorpora a la liturgia. Lo mismo ocurriría con la opinión generalizada en el Noroeste de una potencia telúrica que obra indistintamente el bien y el mal. Basta citar al respecto la significación que tiene en el Popol-Vuh la conversión de los personajes celestiales en monos, y la necesidad de una hierogamia entre el bien y el mal, como cielo e infierno, para lograr la eficiencia religiosa. Del mismo modo habrá que interpretar la concepción de Guaman Poma cuando concibe el juicio final con la aparición de Cristo, pero acompañado por la Virgen María y el infierno. Por ejemplo, cabe en esto último la siguiente reflexión: ¿se trata de una simple unión

te en recobrar la duda a partir del estar, en el sentido de que el ser no pasa de constituir sino un mero acierto fundante. La prueba está en que el *es* se esfuma, por ejemplo, en un dios afirmado que pudiera morir, o en una eternidad que decrece y se gasta⁴². Aunque se cohabita con lo absoluto éste es polarizado por la disociación para mantener en vigencia la caída.

Es la disociación que ejerce la ambigüedad original de un *Anderswerden* extrapolado de la arquitectura lógica del ser. Desde aquí se restablece la des-constitución del sujeto y la ambigüedad de lo absoluto con el cual se cohabita, que torna a ser problema original, y que no se resuelve con la arquitectura de un ser como quinto elemento aislado y defensivo. No puede haber

de opuestos, o significa algo más? ¿No será que dicha unión no es más que una convención límite a nivel representación para un concepto más profundo que podría fincarse en el absoluto con el cual se cohabita, el cual es irrepresentable? Si fuera así, se plantea el siguiente problema: ¿es posible que una hermenéutica inspirada en una tradición judeo-cristiana, podrá tomar en cuenta la experiencia religiosa americana? Si no fuera así, habría que determinar cuál es la tradición que debe considerarse en nombre de la cual "yo puedo esperar" hermenéuticamente que los símbolos americanos me digan algo. Agreguemos a esto, sin afán de complicar el problema, pero sí de tomar en cuenta todos los aspectos del mismo, que lo que sugiere la religiosidad americana no está muy lejos de la experiencia psicoanalítica de Jung cuando, para llevar a buen término la terapia de los teólogos protestantes, sugiere la conjunción del bien y el mal para resolver la integración psíquica del paciente.

⁴² Cfr. R. Kusch, *América Profunda*, 1975, 2da. ed. Datos de Dick Edgar Grasso, *Argentina Indígena*, Buenos Aires.

defensa de algo que es mero centro entre las disociaciones. ¿Será seguramente porque en todo esto está latente un *estar-siendo* de un ser que no logra desprenderse de su propia caída en el estar?⁴³

De ahí entonces, una dialéctica regresiva, lo que alguna vez denominé fagocitación, que implica un considerar lo que es a partir del *estar*, o sea nada más que un acierto en el juego de las oposiciones; y siempre vinculado con un sujeto que debe constituirse.

De ahí las penurias que sufre todo lo que se quiera imponer en América. Monast no puede menos que poner como primer título de su obra "y creíamos que eran cristianos" referidos a los aymaras. No hablemos, analógicamente, de los fracasos de las imposiciones a nivel político o de la supuesta regresión de las bondades del imperio, o de los ingenuos postulados de la izquierda ortodoxa⁴⁴.

⁴³ Cfr. R. Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, 1978.

⁴⁴ Aquí cabe una reflexión sobre la catequesis. Esta responde a un peculiar modo de ser. Pero ¿no provocará un efecto contrario? La fe popular se refugia en la mediación pura por cuanto no logra, a través de la catequesis, ubicar el centro, ya que para el americano éste ya está señalado, aunque sea como unión de opuestos. En cierto modo se apremia, como en el caso de Guaman Poma ya visto, en una dualidad a nivel de representación. Pero por eso también cabe pensar que en el caso de Pio Luján, éste asume la oposición exterior entre San Francisco y el Niño Alcalde para encubrir su des-constitución como sujeto, en tanto opone también la religiosidad impuesta a una religión muda. Todo esto alimentado por un ritual que marca

De cualquier modo todo lo dicho hasta aquí nos sirve para ampliar la trastienda filosófica. ¿Pero si hace notar la debilidad del ser, significa que no somos "todavía" o que somos así? ¿Qué significa este "somos"? ¿Pertenece al ser? Hay una evidente labilidad en este "somos", como si se lo dijera antes del lenguaje mismo.

Lo del ser es fagocitado, en razón misma de su labilidad, por el estar. Esta es la dialéctica del estar-ser como un saber absoluto que se sumerge en la indigencia, pero también como una indigencia sólo para el pensar occidental. De cualquier modo incita a reconsiderar la arquitectura del ser, como si tuviera que hacerse sobre otra base, esa que hace realmente a un pre-recinto del pensar. ¿Pero no será que el recinto fue el área propia del quehacer occidental, pero que en el fondo este último no se desempeñó sino como el pre-recinto de un pensar auténtico y realmente universal que aún no advino?

más aún dicha escisión no mediada. De tal modo que se plantea el problema de dónde media o, mejor, dónde se constituye el sujeto. Dios es para Pio Luján la aventura final no asumida porque él mismo no debe creer que tiene que ser asumida en los términos planteados. Por eso aquél está ausente. Es una forma más del *Werden* que se opone a la constitución del sujeto y éste es la consecuencia de una mediación entre oposiciones, un producto de disociación original aún no tanteada, por cuanto seguramente falta iniciar la experiencia del ser, pero del propio ser.

APÉNDICE

De la carpeta "Corpus de Informantes" se tomaron aquellos textos a los que se hace referencia en "Astucia de la trascendencia - lógica del pensamiento popular".

OBSERVACIONES GENERALES

Se incluyen una o, a lo más, dos tomas de cada informante a los efectos de poder ubicarlos. A medida que el análisis lo requiera se agregarán las otras tomas si las hubiera. Asimismo, el trabajo de investigación servirá para seguir aportando más datos.

Las observaciones que se agregan después de cada texto no pretenden ser exhaustivas sino que señalan aquellos aspectos que pueden motivar una reflexión filosófica.

Algunos temas, como el mito de los Varela, el niño Jesús, el sentido de lo concreto, etc., se irán elaborando paralelamente tomando en cuenta los textos del "Corpus".

las referencias a determinados párrafos se señalarán de la siguiente forma:

Inf. 1-2-4, significa: informante 1, texto 2, párrafo 4.

R. K.

Informante 1

Texto 1

Ramaí (Salta)

Se trata de un hombre mayor del grupo chiriguano que habitaba en un rancho situado en la selva que bordea la ruta que va de Yacuy a Pocitos en Salta.

La entrevista se efectuó en 1975 y fue facilitada por el prof. Muruaga de DINEA a quien el informante debía varios favores, entre otros el de una jubilación.

El informante habló en guaraní y lo traducían una hija. El mito en cuestión es uno de los más importantes de la cultura chiriguana.

Informante:

Lugar: Salta.

Cinta: 70.

Cuento de: "Los Mellizos".

1. Bueno dice que había una mujer. Una mujer dice que tenía... ese... como es... rey de guara... Quirquin-

cho, será po... Rey de quirquincho. Rey ya como un Dios dice. Que ha tenido esa mujer hasta el último le ha dejau ya, ya preñada, a está mujer. Entonces esa mujer se ha ido dice. Parece se ha, se ha yuguiau del marido. Se ha ido lejos. Ahí donde está tigre dice. Una viejita lo encontré sola ahí, una casa. Ese había sido la madre del tigre, de todo tigre. Entonces la viejita le ha preguntado de adonde viene. Entonces él se había ido, no sé dónde, se ha ido lejos. E la mujer se ha... pa' morir por ahí. Entonces se ha ido. Y la mujer ese dice que tiene mellizos, y pero no ha teriu todavía. Y ha veniu dice alzau: "¿Para qué ha veniu aquí? Mis hijos son malos", que ha dicho la viejita. "Por eso soy la madre del tigre. Mis hijos son malos. Te van a comer". Entonces la vieja le ha hecho el favor y le ha alzau, semejante, en alguna cosa. Será de arriba le ha alzau, para que no le alcance el tigre. Y entonces el tigre viene uno por uno dice, y pregunta: "¿Qué hay mamá?". "No hay nada. ¿Qué va a haber?, somos pobres". Entonces el tigre hasta que se junta al último, dice que viene el tigre de dos cabezas, dice. Entonces bajo de ese parece que es brujo alguna cosa ha 'i ser... que ese tigre ya había visto que está ahí. Entonces se viene y se echa bajo de ese... ¿Cómo es?... la mujercita está arriba. Y le ha goteau leche, dice, antes de tener hijo, ya sabía no más le ha oliu dice que había sido que está alguna cosa ahí. Y de ahí se' brincau hasta que le mató la mujer. Y la mujer había dicho que no saque la panza". Deme todo! Y la vieja le sabe que tiene mellicitos y l' ha sacau todo panza y le ha llevado todo a esconder. y el chico está vivo ya, como para nacer parece. Así que

la viejita le ha escondido dos chicos ese y le ha criau. Hasta el último cuando se cría ya empieza a luchar y a matar, hasta que mate todo tigre que ha comiu a la madre. y entonces dice que es el cuento que va dice bajo de luna ese un solo cabeza le ha cortado, ese dos cabezas le ha cortado uno y uno se disparado, dice, que ha ido entrar dentro de luna. Y di' ahí dice que luna le está mezquinando y ahí le quería entrar ya el mozo dice entra para matarlo. Luna le ha mezquinado. Hasta ahora, dice, ese que come ahora dice. Ese es el cuento ve.

Observaciones

Se adjunta otra versión del mismo mito recopilado por la docente Ana Mabel Romeo de Muruaga en Tartagal. El mito tiene además, otras variantes según la zona.

La versión recopilada por mí indudablemente esquematiza a la que se adjunta pero, de cualquier manera, hace notar la estructura arquetípica del relato.

En mi versión el mito se inicia con la mención de un rey quirquincho, como dios, o sea refiere a un personaje sagrado. Este sufre una disyunción porque lo abandona su mujer, y ésta sigue el esquema de la hybris, ya que si bien ella muere los hijos, sin embargo, matan a los tigres. El final del relato termina en un elemento ambiguo, como lo es la luna que se niega a entregar al tigre pero que seguramente es devorada periódicamente por éste.

En líneas generales, la línea del relato parte de la idea

de una indigencia original que provoca que el personaje principal, llevado por el azar, sea sometido a una radical negatividad, para resultar de ahí en cierto modo un equilibrio que permite explicar la indigencia concreta que sufre la luna.

En suma, una totalidad indigente es sometida a la negatividad pero un ardid (al que recurre la madre de los tigres) transforma esa caída en una eficiencia totalizante (triumfo de los héroes y explicación de los eclipses de la luna).

Este esquema se da en numerosos mitos de otras culturas. Serrano menciona la leyenda del Wakon procedente de la costa del Perú, el cronista Cristóbal de Molina se refiere a la leyenda de Imaimana Viracocha y Tocapo Viracocha y Koch-Grünberg recopila numerosos mitos similares en la selva amazónica. El mito en cuestión pertenece a un fondo común de las culturas americanas.

Es el mismo esquema del Popol-Vuh, una divinidad indigente ensaya varias humanidades para sufrir por intermedio de los héroes gemelos la misma degradación, la que por su parte conduce a una especie de hierogamia que pareciera posibilitar la creación de una humanidad definitiva.

En esto cabe destacar lo siguiente. En primer término el relato señala una total oposición que termina en una mediación. El personaje principal no busca la total negación sino que ésta le sobreviene. Se diría que la trascendencia presiona sobre el personaje para someterlo a una prueba y que en razón de la astucia de éste el relato

culmina en un nuevo estado que de algún modo señala una plenitud. Pareciera que el eje del relato gira en torno a la astucia desplegada por el personaje.

Chaguaquirí

Había una fiesta de animales.

Ellos apostaron quien sería más valiente y conquistaría a la chica más hermosa que había en la fiesta de los chiriguanos.

El zorro dice yo iré. Por debajo de la tierra quiso llegar a ella pero no lo consiguió.

Así fueron uno por uno, ninguno pudo acercarse.

Hasta que el Quirquincho que de hacía rato la estaba mirando habló: Será mía!

Cuando ustedes vean que se mueve señal que ya es mi mujer.

Así ocurrió.

Pasaron los meses y la chica que vivía con los padres, supo que estaba embarazada.

Los padres comenzaron a castigarla para que hablara pero ella que por sueño se había enterado de la verdad, no avisa.

Hasta que la echan de la casa, camina y camina. Un día los chicos empiezan a hablarle desde el vientre.

Le piden flores. Pero ya había juntado tantas que no sabía dónde ponerlas, entonces se niega a seguir cortándolas.

Los chicos que hasta ese momento le indicaban el camino callan.

Llegan a un lugar donde el camino se bifurca. Toma el de la izquierda.

Llega a la casa de los tigres.

Sale una viejita y le dice: ¿Por qué viniste? Mis hijos son malos, cerca del medio día llegan los 12 a comer.

El último es el más feroz, tiene dos cabezas.

La esconde en la estera que estaba colgada del techo.

Van llegando uno por uno, el de dos cabezas se acuesta en la falda de la madre.

A la mujer embarazada le salía leche de los pechos. La primera gota cayó sobre el brazo del tigre, éste se secó. La tercera vez lamió, preguntó a la madre: ¿Qué es esto?

Salta haciendo caer a la mujer que estaba en la estera.

Cuando la ven, todos se tiran sobre ella, empiezan a comerla. La Tigra les pide que le den a ella todo lo que estaba en el vientre de la mujer.

Eran dos varoncitos. Ella los cría escondiéndolos en una tinaja.

Cuando tenían ocho años, un día le dicen a la vieja que irían a cazar. Ella los deja salir, pero les recomienda regresar antes del medio día, para tener tiempo de esconderlos.

Los niños llevaban colgada del cuello una espadita que les había dado la Charasca por encargo del Quirquincho.

Un día se encuentran con las Charatas y quieren cazarlas.

Pero éstas les gritan que eran inocentes, que maten a los hijos de la vieja porque ellos eran quienes habían muerto a su madre.

Regresan muy tristes. La Tigra Vieja les dice qué les pasaba.

Ellos sólo le preguntan: ¿Cuántos hijos tienes?

Ella responde doce, pero uno tiene dos cabezas.

Juran matarlos.

Como a las doce, llegaban a la laguna a beber. Los esperaban. A medida que se acercaban los van matando con la espada, arrojándoles luego al agua.

Al llegar el de dos cabezas,

con una bebía, con la otra vigilaba. Ellos cortan una. La otra huye tomando el camino que va a la Luna.

Ella esconde al Tigre debajo del largo vestido.

Los chicos le preguntan por el Tigre ella dijo que no lo había visto.

Al negarse por tercera vez ellos se alejan.

Al oír los gritos de la Luna no regresan.

Se transforman en Luceros.

Cada vez que el Tigre la come a la Luna se produce un eclipse.

De las gotas de sangre que quedan vuelve a nacer la Luna.

Así explican los chiriguanos lo que es un eclipse.

Informante 2.

Basilio Sorla

Texto 1.

Salta.

Es un hombre joven de 25 años, oriundo de una comunidad sumamente próspera de chiriguanos, ubicada en Yacuy (Salta).

Había sido cacique de la comunidad mencionada y tenía instrucción secundaria. Dicta actualmente cursos de guaraní en la Universidad de Salta.

La entrevista se efectuó en 1975 en Salta. Pasó algunos días en mi casa y se prestó a grabar todo lo referente a la cultura de su grupo.

Cabe advertir que, no obstante su instrucción logra reconstituir fácilmente su concepción mítica de la realidad.

El mito en cuestión fue relatado por otro chiriguano en guaraní y Basilio en este caso lo traduce al castellano. De ahí la versión del texto 1.

Informante: Basilio Sorla (Traduce del guaraní un relato de creación contado por Padilla.)

Lugar: Salta.

Cinta: P-4.

1. Basilio.—Dice que había una vez, cuando se creó por primera vez el mundo, la naturaleza, que en ese mo-

mento se vivía en la oscuridad. Y en una oportunidad se encontraron el loro digamos, como uno de los señores que tienen poder, como Dios, y el pajarito, que en guaraní se llama: Sonson, un pajarito chiquitito, que ese era el mejor curandero que el loro. Y tuvieron un diálogo y estaban reflexionando qué es lo que podían hacer, qué es lo que podían hacer ellos, para ver en la claridad, porque vivían en la oscuridad. Entonces mientras estaban charlando llega el zorro, también como un señor poderoso, pero muy astuto. Más astuto que ellos, pero no tenía nada de poder. Nada más que un tipo que vivía en cualquier parte del mundo así recorriendo por todos lados. Y llega el señor rey y entonces coordinan...

(¿Y cómo se llama el rey?)

2. B.—¿El rey en guaraní? El rey se llama rey no más, rey no más.

(¿Añapunpa no es?)

3. B.—Ah...

(Añatunpa.)

4. B.—Ese sería otro.

(En guaraní, como le llaman ¿Rey no más?)

5. B.—Rey porque... Añatunpa es otro o sea que va en otro cuento.

(¿Es malo no?)

6. B.—Claro, es malo. El rey es este momento... está con el rey bueno o sea el rey del bien. Claro. Y bueno, coordinan esta conversación y para ver qué resultados pueden sacar entre los cuatro. En ese momento el zorro ya sabía que existía el señor sol y la señora luna, ya sabía ya, mientras que los otros, los otros tres que que-

daban no sabían nada, ignoraban lo que pasaba. Bueno, en este momento habla al rey: "Rey, qué es lo que nos hace falta. Usted diga, le parece, que yo puedo hacer". Dice: "En este momento nos haría falta una luz, porque ya estamos cansados de vivir en la oscuridad. Una luz que alumbré a todo el mundo, para que puedan vivir". "Bueno, dice, yo lo voy hacer". Y el señor zorro hace una media vuelta y se pierde. con un solo estar el tipo se pierde. Va y lo busca al señor sol mientras que los otros quedan esperando. Esperan la llegada del zorro. El señor llega donde vivía el señor sol y se encuentra y lo saluda y le dice: "¿Qué pasa? ¿Qué quiere usted conmigo?", lo dice el sol. "Bueno, me mandó el rey", le contesta. "¿El rey te mandó, seguro?" "Sí, porque si no me hubiera mandado el rey, tampoco yo hubiera venido a molestarle". "Y sí. ¿Para qué me necesita el rey?" Dice: "Rey y yo y otros señores más queremos que usted alumbré a todo el mundo, para que se pueda vivir sobre la naturaleza en tranquilidad". Y el señor sol quedó pensando. No quería saber nada. "Bueno está bien. Voy alumbrar a toda parte del mundo. Esperen hasta mañana". Y se vuelve el zorro donde estaba la reunión, los compañeros ahí y llegó y dice: "Bueno ¿qué pasa?". "Ya fabriqué o ya lo hice al señor sol para que alumbré al mundo". Y era mentira. El sol ya había existido más antes que el zorro, nada más que el zorro es un tipo astuto.

(¿Qué había hecho el zorro?)

7. B.—El sol ya había existido más antes que él. Lo había hecho Cristo, Nuestro Señor.

(Claro, como el sol sale siempre.)

8. B.—Claro, claro sale siempre y como ignoraban de que no, no sabían que existían sol, ni luna. Y el zorro, como es zorro... Ya lo conocemos... Y esperan hasta que salió el sol. Salió. ¿Quién lo había fabricado? El señor zorro. Y era mentira todo eso. Quedó con la afirmación de que el zorro fabricó el sol. Salió la luz, alumbró todo el mundo y se pudo vivir tranquilamente. Hasta que un día se vuelven a reunir los cuatro personajes "¿Qué hacemos ahora? Ahora vivimos en la luz".

(¿Cuáles son los cuatro?)

9. B.—Ese, el pajarito, o sea el sonson, el loro, el rey y... cuatro son... "Y bueno, dice, usted decida, señor rey, ¿qué es lo que se puede hacer?" Dice: "Hay que fabricar, dice, una cosa que alumbré a la noche, para que se pueda vivir más tranquilo todavía, ya que estamos de día en la luz y cuando llegue la noche necesitamos otra luz para que alumbré la noche." "Bueno, yo voy a fabricar, dice, otra ha de ser, yo voy a fabricar". Con solo estar el tipo se pierde. Pero ya la luna existía, nada más que los otros no conocían. El señor zorro va y llega a donde vivía la luna. Y cuando apenas salía la luna lo vio al señor zorro y se volvió a perder. Ya sabía él no quería saber nada ella. No quería la luna... ella no quería saber nada del zorro, ya sabía la picardía del zorro. Hasta que se acercó más donde... llegó a donde vivía ella. Entonces de repente cuando estaba por salir lo agarró a la luna. Dice: "¿Qué pasa! ¿Qué quiere conmigo!" Dice: "Bueno perdóneme, si me mandó el señor rey a buscarla usted... a buscarlo a usted para que alumbré la noche a toda parte del mundo, y para que se pueda vivir en tranquilidad". Y bueno

queda pensando un rato la señora luna. "Así que te mandó el rey", vuelve a preguntar "Sí, me mandó el rey, ¿Sí no para que le hubiera venido a molestar? Me mandó el rey y tenemos que ir". Dice: "Bueno, voy a alumbrar el mundo, dice. Esperen en la noche. Yo voy a alumbrar el mundo".

(¿Quién dice?)

10. B.—La luna. "Vuelve", dice. El señor zorro estaba en los demás compañeros. Llega, dice: "Bueno señor rey, ya he fabricado, para que haiga luz de noche". Y el rey contento: "Bueno esperaré". se pierde el sol, llega la noche y sale la luna, y alumbraba a todo el mundo y hasta que vivieron mucho tiempo ya en claridad, o sea bajo el sol, y de noche salía la luna, alumbraba todo el mundo, vivían tranquilamente. Entonces un día se le ocurrió otra vez al señor loro a buscarlo al compañero, y se reúnen de nuevo, dice: "Señor rey, dice, ahora lo tenemos que buscarlo otra vez otra vez a sonson, que es un tipo curandero, el que ve todo".

(¿Igual que el nombre del pajarito?)

11. B.—Eh...!

(¿El pajarito como se llamaba?)

12. B.—Por eso el pajarito es sonson en guaraní.

(¿Y el curandero también?)

13. B.—Es curandero también... El pajarito. El mismo nombre. Bueno y después dice el rey, dice: "¿Qué podemos hacer? Aquí falta una cosa" "¿Qué falta?", dice. "Aquí falta un hombre. Un hombre para que pueda vivir y para que...le dé de comer a los animales, y para que pueda trabajar aquí como estamos nosotros". Y se ha

decidido el loro, dice: "Bueno yo voy a fabricar". Y fabrica un hombre, a su imagen. Fabrica hombre. Lo presenta y dice el señor loro: "Pero este hombre que yo he fabricado no es eterno. Va morir. Pero eso sí, se va ir multiplicando a medida que vaya pasando el tiempo". "Bueno", dice. Vivió el hombre entre medio de los animales y eso. Hasta que un día ya el hombre empezó a andar por todas partes del mundo, andando entre medio de ellos. Y dice el señor zorro: "Bueno, yo soy más poderoso. Yo soy Dios. Yo hago el sol y yo hago la luna y el loro hace el hombre. Pero lástima que el hombre no va ser eterno sino simplemente un tipo que va morir, pero que se va a multiplicar en la vida". Y eso es todo el cuento. El hombre, la creación del hombre.

(¿Y el pajarito?)

14. B.—Bueno. El pajarito ése que nosotros en guaraní, aborígen, o sea en dialecto guaraní aborígen se llama sonson. Es un pajarito que cuando uno va en el monte, si hay algún peligro por delante, que uno ni se imagina el peligro que va a tener, este pajarito lo anuncia ese peligro. Si usted lo conoce se da cuenta y vuelve. Y no puede seguir caminando, porque ya le está anticipando de que le puede pasar cualquier cosa. Pero si usted no lo conoce al pajarito, puede caer.

(¿Cómo lo anuncia?)

15. B.—Empieza a llorar. Mientras uno va caminando el pajarito se baja en el suelo y empieza a gritar y llorar.

(¿Usted lo ve?)

16. B.—Sí. Nosotros siempre lo vemos. Cada vez que llora y llora como un pollito, un pollito chiquitito y llora,

porque ve un peligro. Ahora, otra cosa. Cuando uno se va a cazar a veces llora, pero por ahí anuncia de que hay una corzuela o sea que no es peligro, que hay una cosa buena por el camino. Entonces cuando en el momento que si uno va a cazar si le encontramos al pajarito y empieza a llorar decimos: "Bueno este" (pronuncia una frase en guaraní), o sea la traducción: "Padre, déjenos que cacemos bien tranquilos lo que tenemos que cazar, lo que usted nos entregue".

(¿Por qué dice padre?)

17. B.—Porque es uno de los curanderos especial, así. Digamos tipo Dios del bien, que anuncia también el mal y el bien.

(¿Quién es el curandero?)

18. B.—El pajarito. Por eso es que anuncia el peligro a uno, le anuncia mientras uno va caminando. Si mientras más cerca está el peligro delante de uno, el pajarito es capaz de bajarse en la cabeza de uno.

(¿No es el loro?)

19. B.—No, no.

(¿Cómo se llama el pajarito?)

20. B.—Sonson en guaraní. No me acuerdo últimamente en castellano. Lo sabía pero...

(¿Ahora como es? ¿Chiquitito?)

21. B.—Chiquitito es como...

(¿Picaflor?)

22. B.—No, no. Más grandecito que el picaflor. Es igual que esos pajaritos copete amarillo. No son naranjeros. No son bichos. No sé como se llama. No me acuerdo úl-

timamente el nombre del pajarito. Entonces es una cosa importante. Una cosa importante el pajarito cuando uno le conoce.

(¿El pajarito es curandero? ¿Y la pachamama qué es?)

23. B.—La pachamama es el dueño de la corzuela, la pachamama no es el pajarito. La pachamama es otra cosa muy diferente y no tiene que ver nada con ese pajarito. Pachamama puede ser el dueño de los animales. Y cuando...

(¿Hay diferentes pachamamas?)

24. B.—Claro. Por ejemplo el pajarito, como hay tantos animales en el monte... si usted va con una intención de traer corzuela, y hay una madre de la corzuela, madre superior diríamos. Si es mala, el pajarito lo anuncia que le puede causar, así, cosa de gravedad en el camino. El pajarito le anticipa el peligro. Pero si usted no lo conoce, usted puede seguir, pero cae en momento así, imprevisto, cae en una cosa de peligro, puede picar una víbora, así. Si usted no le conoce al pajarito. Es una cosa muy importante en el monte. Esa es la importancia del pájaro. Por ejemplo si usted está alejado de su familia, póngale que usted vive en el monte ¿no es cierto? Y usted no sabe nada de lo que está pasando en otro lugar, la familia de usted. Si ha muerto uno de sus familiares, el pajarito es capaz de entrar dentro de la casa de usted llorando o bailando en la mesa, o en el patio. Porque le anuncia a usted un peligro, que usted no se lo imagina en ese momento. Entonces anuncia peligro que ya está hecho o se está por hacer dentro de la familia. Eso también anuncia el pajarito.

(¿Tiene ojos colorados cuando llora delante de uno?)

25. B.—Claro cuando llora, cuando hay peligro. Ojos colorados se pone. Es un pájaro bien chiquitito.

Observaciones

El mito se encuadra en la disyunción entre un creador del sol y la luna que en este caso es Cristo, por una parte, y por la otra, cuatro personajes que viven sometidos a la naturaleza y en plena oscuridad. La mediación es lograda por el zorro, que carece de poder, pero pareciera caracterizarse por su agilidad. Su astucia consiste en tener idea de la creación de las luminarias y en llevar los beneficios de éstas al mundo de la oscuridad. Recién entonces, cuando la astucia logró ser eficiente el loro crea al hombre. Este vive beneficiado por el mundo de arriba pero asistido por los cuatro personajes sagrados y su misión se reduce simplemente a alimentar animales, a multiplicarse y a morir.

Llama la atención la función mediadora del zorro y también la importancia del curandero. Ante todo, la insistencia en la función de curandero se debe a que éste, en cierto modo, es mensajero de un sentido para conducir los astros, proporciona recetas operatorias eficientes con lo cual se vincula con la astucia.

Es que todo lo referente al aquí, según el mito, es tanto o más importante que el mundo trascendente donde está la divinidad creadora del sol y la luna. El aquí exige la astucia para resolver la ambigüedad original en que se ubica el hombre.

Hay en todo un sujeto inmerso en la circunstancia y que asiste a un acontecer ante el cual se ve obligado a controlar el favor. Quizá sea esto propio de la actividad principal chiriguana, que es la de la caza. En la selva se está expuesto a lo imprevisto. De ahí que no haya una visión del mundo como cosas, sino más bien una constante actitud conjuratoria, que hace a lo mágico, y en donde, gracias a personajes como el sonsón, se reciben mensajes sobre un familiar enfermo. Se vive el acecho del anuncio favorable.

El sujeto desconstituido se constituye ante la pura negatividad del acontecer mediante la astucia o, si se quiere, mediante el ardid con el cual consigue mediar en las oposiciones. Haciendo una abstracción no puede haber ahí una pregunta por el ser sino más bien por el acontecer, o sea, en suma, por el estar mismo. De ahí que un estilo de vida así encuadra con mayor evidencia en la fórmula del estar-siendo donde el siendo al diluirse en el ardid, y en medio de un mundo lúdico, traza una curvatura que regresa al estar donde logra consolidarse como liturgia. Y todo esto con el franco predominio de la eficiencia operatoria al margen de un mundo de esencias y, por consiguiente, del ser.

En tanto el sujeto se constituye a través de una liturgia propiciatoria para consagrar el acierto favorable, participa en el fondo de lo esencial que hace a la curación del curandero. Este tiene la astucia para provocar lo favorable en medio del acontecer negativo.

De ahí la poca importancia del mundo trascendente. La eficiencia se encuadra en el mito en los tres persona-

jes que son curanderos. Del mundo trascendente sólo importan las luminarias. Para vivir se requiere la astucia de una curación maravillosa para poder mediar ante la total negatividad del acontecer.

Informante: 4.

Ceferina Colque.

Texto 1.

Escoipe (Salta).

Cinta P-17.

Es oriunda de Amblayo, un pueblito ubicado al sur de Salta con características de puna. Tiene cerca de 67 años.

Vivía en la quebrada de Escoipe que comunica con Cachi. Su casa está ubicada en una entrada al costado del camino. Tenía un característico estilo campesino, con horno, paredes de adobe y rodeado de abundante vegetación. En la primera habitación tenía habilitado un mostrador y algunas bebidas, tuvo un problema con las autoridades policiales por expendio de bebidas.

En mi libro "Esbozo de una antropología filosófica americana" aportó algunos datos sobre su carácter así como sobre los principales conceptos de su pensamiento.

Las entrevistas fueron realizadas en 1975 en la ciudad de Salta.

Observaciones

Ya me referí a distintos aspectos de la informante en otro trabajo (Cfr. Antrop. Filosófica, cap. 3). Por la riqueza del material que ofrece merece una elaboración exhaustiva. Sin embargo, me limitaré a destacar algunos aspectos del mito de los Varela con vistas a hacer posteriormente un análisis más completo.

El mito en sí es muy importante, ya que tiene fuertes raíces en el horizonte simbólico de la zona y sus antecedentes se remontan al Popol-Vuh, a Santacruz Pachacuti y a Gauman Poma. En el presente corpus se incluirán tres informantes más, aparte de Warachi, que hacen referencia al mito.

Ante todo el mito se ubica en un eje del tiempo que provoca un cambio violento, especialmente en el plano ético (Imbelloni, Jaspers) que inaugura una nueva edad presidida por símbolos cristianos, como ser la Virgen y Cristo.

A primera vista pareciera ubicar, de acuerdo a la informante, al mal. Este simboliza en la primera edad o "siglo real" donde, de acuerdo a los distintos informantes, los hombres estaban desnudos, sin bautismo, comían tierra, vivían de noche, se comían los unos a los otros, etc.

La aparición de la Virgen o de Cristo confiere a éstos un rol mediador entre un Padre Eterno que se mantiene lejos y el vivir cotidiano. Cristo nos da la ley, nos envía los santos y da nuestros trabajos. Así se constituye la Argentina, o sea el hábitat y "habimos nosotros".

Aparentemente entre ambas edades no hay alternativas, sino que la secuencia está dada así y no es reversible.

El profesor Osvaldo Maidana, arqueólogo jujeño, me relató que cierta vez lo acompañaba un muchachito de la zona en una excavación en Yacoraite (Quebrada de Humahuaca). A la noche el muchachito sueña que estaba por salir el sol y que él tenía miedo que éste lo quemara, pero un diluvio oportuno apaga el sol y lo salva.

¿Qué relación tiene esto con el mito? Prueba ante todo que los símbolos del mismo pertenecen al horizonte simbólico profundo del pueblo de la zona, pero lo curioso es que el sueño hace notar una versión invertida del sueño ¿señala esto que lo propio del mito está del lado de la penumbra y que todo lo referente a la aparición de la luz es tomado como una especie de superestructura que hay que sobrellevar pero que no hace a lo propio del sentir popular? Si fuera así el mito salva una contradicción entre lo que hace a una especie de raíz y lo que, por el sentido ético de la segunda edad, refiere a una constitución del sujeto.

La mención que hace la informante del mal podría aclarar eso. El mal es asociado a mandinga, cuando éste provoca la mala fe se lleva al infeliz y lo "hace loco" y, seguramente, tendrá que padecer "entre las peñas". Además, es curioso que el Señor, no obstante imponer una ley, esté defendido ante el mal por los "puerteros" que son San Pedro y San Tadeo. También es curioso que la Virgen se ubica con su burrito en la luna, en parte como apartándose del problema del mal.

Indudablemente el mal, concebido como locura o como simple mala fe, lo despotencia a aquél, ya que pareciera referirse a un juego mal realizado o una estratagema malograda para vivir.

Si fuera así el mito hace referencia a un absoluto ambiguo que polariza, por un lado la culpa de una degradación más que el mal y, por el otro esboza el cumplimiento de un orden establecido a modo de constitución. Por eso no pareciera referirse el mito al mal sino a la conciencia de una negatividad constante que asedia, incluso al Señor.

Se encuadra esto dentro de la fórmula del estar siendo en el sentido de que le falta estabilidad al mundo de la constitución y pareciera haber una comprensión de que el mal en su forma más general, como lo negativo, es un componente del vivir mismo. Por eso será que en el comportamiento cotidiano pareciera que la infracción moral es tomada como un error el cual, por su parte, es tolerado como si se tratara de una locura, tomando esto último como una ruptura imprevista del orden constituido en la cual el infractor no es responsable.

En este sentido llama la atención la radical oposición entre el mal y el bien en el mito, por cuando es difícil que a nivel popular se radicalice dicha disyunción. Y es que es posible que en el fondo el comportamiento malo es concebido en parte como forma de una *hybris* según la cual la frecuentación del mal por ruptura del orden implica rozar el mundo contrario. A su vez, pareciera haber una fe en el sentido de que al cabo de esta frecuentación habrá de restituirse el equilibrio. El mal, en tanto

representa el mundo contrario, no es totalmente rechazado ya que hace profundamente al vivir mismo. De ahí el culto a deidades nefastas, como el caso del anchanchu en el ritual de Eucaliptus. Pero es curioso también que la informante, cuando relata en el segundo texto el crimen de Escoipe, no termina condenando al criminal sino que se disculpa de tener que hablar mal de alguien.

En suma, no cabe duda que el mito de los Varela no refiere a una oposición radical entre el mal y el bien, sino a una tolerancia o familiaridad de lo negativo como componente del vivir.

Por eso no se trata en realidad de un mito de creación, sino, por decir así, de sucesión, lo que se da es una cualificación del tiempo antes de la constitución del sujeto y después, resuelve, en este sentido, un problema ontológico pero dejando abierto todo lo referente al estar viviendo. No señala la adopción del ser, sino que le hace trazar una curvatura, como una especie de mutilación gerundiva que lo sumerge nuevamente en el estar.

Desde este punto de vista el mito no refleja un ardid que asume el hombre ante la trascendencia, sino que pareciera mostrar el ardid de la trascendencia misma que condena al hombre a la inminencia de lo negativo. Por eso, si bien por una parte mandinga puede tentar, el mal mismo, en tanto es locura, no es un mal que tienta sino que tiene una radical negatividad destructora. En vez del mal y el bien el tema central pareciera referirse al filo entre el orden y el caos. Por eso lo que proplamente constituye al sujeto no salva del caos totalmente. El tema oscila entre integración y desintegración sin que estén

dadas las reglas del juego para ello sino a lo más la necesidad de recurrir al ardid para no desintegrarse. Sobre el filo mismo está ubicada la fe y nada más.

Si bien esto sugiere una gran relatividad precisamente, por eso mismo, explica el grado de intensidad con que se adoran las imágenes en la religiosidad popular. La adoración se efectúa desde la inminencia misma de la negatividad en un franco diálogo con lo absoluto, mediado por la imagen, y con vistas de lograr en forma perentoria la indigencia que provoca la mediación (esto último se amplía un poco más en las observaciones de la informante 5).

Informante 5.

Julia Abasto.

Texto 1.

Maimará (Jujuy).

Tiene más de 70 años y según dijo era catamarqueña. Vive en Sal Salvador de Jujuy, es jubilada y tiene una cierta posición económica.

Se pudo facilitar la entrevista (25-1-78) por ser vecina de Maimará, donde era dueña de un lote fiscal y en cuya venta había intervenido mi señora para resolver los problemas legales.

La casa, ubicada en el lote, consistía en una sola habitación, y el patio y el fondo mostraban un cierto orden y detalles típicos de la zona catamarqueña.

La vivienda en Jujuy, estaba ubicada en Nieva, un

barrio de cierto nivel. En las habitaciones predominaba un estilo campesino, como ser la acumulación de camas y un aprovechamiento práctico de los espacios.

Ref.: párrafo 77:

Pregunta: (¿Por ejemplo, cuándo apareció el sol, la luna?)

Resp. Julia Abasto: El sol, cuando ha nacido el niño Jesús. Porque antes era luna no más en la época del Padre Eterno, entonces era luna no más y... toda la gente trabajaban como si fuera día. Pero era de noche con la luna. Según mi abuelito contaba que dice que arriba, en Abra Pampa, hay este... esa gente de años antes, petisos de éstos. ¿Cómo se llaman?

(Gnomos, enanos).

Observaciones

Dada la riqueza del texto cabe hacer el análisis según los siguientes rubros:

Moralidad. La moral utilizada por la informante denuncia un cierto grado de aculturación. Refiere sus actos, ya sea a la conveniencia o a un bien prescripto. Se diría que hay una violencia moral detrás de la cual esconde un afán de demonio, por eso en el caso del amante de su hija exige siquiera una retribución, dado que el cuerpo femenino no es para chala (9).

La violencia moral en cambio se refiere a tener hijos aunque sean víboras (13). Esto refiere a la aceptación de

una ley natural, pero es indudable que está deformado por el enfrentamiento con su hija. Hay en todo esto una cierta moral exterior prescriptiva, que desvincula a la informante de lo popular. La moralidad propiamente popular no es prescriptiva, sino que surge de una cierta conciencia del bien. Eso no impide que hechos naturales como el embarazo no sean objetados, pero sí se objetiva la muerte violenta de la criatura.

En otra oportunidad se desarrollará este punto con mayor amplitud.

El tiempo. Llama la atención la ubicación de los hechos maravillosos en un eje del tiempo, como ser la Virgen y la lucha contra los realistas (22), la fusión del descubrimiento de Colón con la aparición de los Varela que atacan a Belgrano (124), etc. Es, en cierto modo, el cambio mítico, donde se produce un cambio de edad en el doble sentido, ya sea que se inicia una edad favorable o ésta se termina. Esto hace pensar que el tiempo es cualitativo y se segmenta según acontecimientos en cierto modo digitados por la trascendencia. Como sospecha Imbelloni, estos cambios se vinculan con problemas morales, como ser tiempo del bien o tiempo-del mal. El paso de uno a otro implica destrucción, en cierto modo el predominio de la negatividad en absoluto.

Virgen del Valle. Es concebida como un personaje sagrado autónomo que escapa y retorna al lugar (22). Es frecuente que ciertos patronos de muchas localidades adolezcan de la misma movilidad y autonomía. Generalmente fueron trasladados a otro lugar y volvieron después al mismo.

En este caso se le agrega además una ausencia numinosa, ya que lo que se adora es la representante (24-26). Se trata entonces de una divinidad ausente que asiste a través de su imagen el creyente para obrar milagros.

Sin embargo, tiene una cierta individualidad, porque difiere una virgen de otra, "no son la misma cosa" (34). Pero hay entonces una ambigüedad en la imagen, ésta polariza su poder divino pero no termina en la imagen misma. Se diría que la divinidad ausente y la imagen se integran en el momento de la adoración. Esta debe hacerse desde el corazón, acordándose, o sea con participación del creyente (22 y 30). Se da a partir de la conmoción del alma. De ahí el frecuente y abundante llanto en el momento de la adoración.

A esto se agrega el indiscutible imperio o poder divino de la virgen, lo cual no impide que haya un cara a cara con ella, como cuando un hombre amenaza castigarla porque se escapa (48).

Todos estos aspectos implican en cierta medida un diálogo en el sentido de dialéctica con la trascendencia en general y el saber natural de un ardid litúrgico para ubicarse dentro de esa trascendencia y favorecer el diálogo (50-53). A su vez, el móvil central que lleva a cabo o mueve este diálogo es el despojo, en el sentido de una negatividad permanente por parte del creyente. De ahí el ruego para que tanto la Virgen como la Difunta correa, completen el hábitat en el sentido del poder de vivir aquí y ahora concreto. Se piden casas, camiones, curaciones, etc. (60 y 64).

Esto le da un sentido al milagro. Se instrumenta en el diálogo con la trascendencia y se refiere directamente a una negatividad en la cual se vive o que acosa. La trascendencia brinda la posibilidad de la satisfacción. Hay algo así como un ya estar en lo milagroso, polarizado por la imagen, para que se cumpla el milagro. El diálogo, en cierta medida, trata de culminar a través de la movilización cordial la inminencia del milagro (64). Hay en esto una gran fe en la gracia pero movido por la urgencia de un vivir concreto.

Fausto. ¿Por qué la infracción a la ley de la herencia moviliza a Fausto (64)? La descendencia, evidentemente, constituye una especie de Gestalt propia de una fenomenología del pensamiento popular. Fausto comprende y accede a remediar su infracción. Pero lo que sufre es una hybris, la cual, dada su dimensión, hace pensar que el problema de la descendencia constituía un pecado de Gestalt. A eso conduciría también otra observación ya hecha en otra oportunidad de que los personajes puros, no contaminados con el vivir son condenados a una hybris. Esto se remonta hasta el Popol-Vuh. Sin embargo, el personaje se salva por el ardid de haber creído en los santos. Esto hace en cierto modo a un cristianismo popular. El descenso al infierno no implica una condena absoluta, sino que era, es necesario que Fausto se contamine con el infierno para llegar a una real santidad o, por lo menos, una santidad eficiente, ya que de este modo logra cumplir con la Gestalt popular de la descendencia. Indudablemente todo pensar desprevenido o popular no escapa a una concepción con-

creta de la vida. Se diría que cumpliendo con esto el mal se despotencia, es el esquema, en el fondo, del Popol-Vuh.

Los petisos o Varelas. Se refiere francamente a un eje en el tiempo, según el cual, después de un tiempo de oscuridad ocurrió un tiempo de la luz. Es curioso que ubique al Padre Eterno en el tiempo de oscuridad. Seguramente pertenece al orden de los dioses puros o ausentes (77).

Pero es interesante la vigencia de Jesús (78). El mensajero anuncia a éste y curiosamente propone una inversión del hábitat. El sol se vincula con la estrella que acompaña a Jesús. Los antiguos son petisos, igual que Colón (123) y, seguramente, los Varela. Hay una cierta conciencia aristocrática en la informante, según la cual se degrada lo superado. También Candelario Alvarez atribuye a los antiguos comer tierra y Ceferina Colque (Inf. 3-2-25) el que se comían unos a los otros. En cierto modo, es el símbolo del caos y el tiempo nuevo tiene que ser la inversión. Lo nuevo consiste en la aparición de la ley y el bautismo, igual que en Ceferina Colque (Inf. 4-2 - 23 y 25) y se mezcla con cierta desobediencia. Hay en la nueva edad un nuevo estado ontológico que seguramente surge de la mediación de Jesús entre el nivel ausente del Padre Eterno y la vida concreta, y procura en esta una inversión ceremonial como ser la orientación de las puertas de las casas. Es curiosa la orientación al Occidente. ¿Implica esto despotenciar al sol o a un modo de vivir en la sombra que hace recordar al vivir en la penumbra de los petisos?

En realidad no se pierde totalmente la negatividad del pasado (Cfr. observación inf. 4). Esto hace recordar una versión recogida en Tastil, según la cual los antiguos son los intendentes, que siguen viviendo hoy en día aún. Falta en el mito como observamos a raíz de Ceferina Colque la unión de opuestos, o sea la *hybris*, que de algún modo reaparece, pero que no se efectiviza. Es lo que queda al vivir mismo o sea es por donde el mito echa luz sobre dicho vivir (Cfr. observaciones inf. 4).

Sibila. Es el triunfo de la negatividad que culmina en la ostentación del sexo de al mujer (87). En cierto modo es el mito inverso al Fausto, ya que triunfa el mal. ¿De dónde proviene la adoración de la Sibila, como lo atestigua un santuario ubicado en un pasaje solitario en el camino a San Pedro de Jujuy? Sibila representa, en cierto modo, la absoluta pureza del sacrificado por falta del estratagema para vencer al opuesto. Es la adoración de lo atrapado por la negatividad, o sea lo tocado por la trascendencia, aunque se trate del mal. Abundan en el NOA, especialmente niños y mujeres sacrificados injustamente. Con la adoración se los ayuda para ser redimidos, de ahí que entran en la categoría de las "almitas", o almas que no se redimieron. Tienen la función de intermediarias y, por eso, conceden gracias. Pero también parecieran ser formas presentes de la trascendencia por la marcada devoción con que se las encara.

Los Varela. Son matones enviados desde el extranjero por la Reina que quieren sacarnos las riquezas antiguas (124). Se los concibe como proliferando a partir de un eje del tiempo (123). A la inversa de Jesús, destruyen

el hábitat, porque persiguen los tesoros. Pero Belgrano logra enterrar el suyo y los criollos hacen lo mismo con los tapados. Hay en esto como un cambio en el tiempo, pero donde el mal es burlado y no avanza seguramente porque es injusto. Personajes fuertes, como Rosas, mantienen en cambio la justicia.

Coquena. Es el cuidador legendario de las vicuñas. Ceferina Colque (Inf. 4-1-31 y 32) ya hace referencia al mismo. La informante (Abasto) le agrega una variante curiosa y es la lucha de Coquena contra el Gringo (134) "que viene a destrozar la vicuña". Esto señala el hondo nacionalismo de la informante, ya que el castigo que infringe al gringo es desmesurado.

En este sentido cabe recordar también otras menciones como las referentes a los tucumanos y a los chilenos como personajes nefastos que se equiparan con los Varela. El pensamiento de la informante destaca en varios pasajes la importancia del lugar en que se nació y en que se vive. Ceferina Colque (Inf. 4-1-32) refiere también, a propósito de Coquena, la creación de la Argentina. Es posible que el concepto sea el mismo que el de *pacha* a que hago mención en otro trabajo (Cfr. Pensamiento indígena y popular en América, cap. 7 al final) como lugar donde se tiene el domicilio en el mundo y en cual está ubicado el ombligo del mundo. Este lugar está amenazado constantemente y de ahí la referencia a los Varela, los tucumanos, los chilenos, o los gringos en el caso de la informante. En cierto modo fue creado en la segunda edad y sacralizado por la Virgen del Valle. A partir de este ombligo, donde radica el bien, se formulan

los juicios morales, ya que el mal viene siempre desde afuera. Es el lugar donde se está y donde es posible acceder a la trascendencia, y donde cabe una actitud operatoria que justifica el acierto fundante, o donde los aciertos están siempre fundados, y donde también la maldad no puede ser concebida sino como locura (Cfr. Observaciones Inf. 4).

Dejando para más adelante un análisis a fondo de lo dicho por la informante no cabe duda que muestra lo que llamaría ciertos polones de su horizonte simbólico que podrían resumirse así:

1) Un eje de tiempo crítico, diríamos un tiempo de apremio y crisis en torno al cual se verifica un cambio de edad con un sentido ético, no sólo con motivo del mito de los petizos (o Varela) sino también porque ella misma vive, se ubica, en ese eje del tiempo.

2) La conciencia de la mezcla o *hybris* que de alguna manera habrá de producir un equilibrio.

3) Una conciencia de la negatividad en general que acosa en todo.

4) Una presencia de la trascendencia que pone ciertas reglas de juego y exige un ceremonial.

ÍNDICE

(1975) GEOCULTURA DEL HOMBRE AMERICANO	5
I. El miedo de ser nosotros mismos	7
El miedo a pensar lo nuestro	9
El saber y el miedo	18
El miedo a ser inferior	33
El miedo a la historia	49
La caída para los dioses	69
II. Aproximación a una geocultura	87
El punto de vista geocultural	89
La cultura en América	98
La cultura	99
La sociedad de consumo	100
Revolución de la cultura	101
Americanización de la cultura	103
Reflexión cultural	106
El verdadero sentido del suelo	109
Geocultura y desarrollo	112

III. Ontología cultural	135
Tecnología y cultura	137
Cultura y lengua	157
La cultura como entidad	170

IV. La cultura en búsqueda de su geografía	181
Filosofía del trabajo de campo	183
El vacío intercultural	204
Método	215
La cultura popular como fundamento para los sectores medios	218

**Conclusión: El "estar-siendo" como estructura
existencial y como decisión cultural americana.** 231

**ESBOZO DE UNA ANTROPOLOGIA
FILOSOFICA AMERICANA** (1978) 241

Prólogo	243
1. Geocultura del pensamiento	251
2. Lo mítico en el pensamiento popular	264
3. Mito y racionalidad	291
4. Los arquetipos de la economía popular	314
5. Lo arcaico en el pensamiento	335
6. ¿Qué pasa con el <i>estar</i> ?	353
7. Lo humano en América	372
8. La importancia del lugar filosófico	381
9. Fenomenología de la afirmación	392
10. <i>Estar-siendo</i> como juego	407
11. Juego y práctica de lo humano en América ...	418

ENSAYOS 435

Contenidos filosóficos del pensamiento popular	437
Astucia de la trascendencia. Lógica del pensamiento popular (primer esbozo)	455
1. La lógica de lo obvio	455
2. El discurrir	457
3. El opuesto ausente	460
4. Principios lógicos	463
5. El juego	465
6. Sujeto lógico y sujeto mítico	466
Estar siendo	467
Significado de la astucia	486
El problema del símbolo	489
1978 El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico (consideraciones sobre el método, los supuestos y los contenidos posibles)	496
I. El método y sus supuestos	498
1. El método como circularidad tautológica ..	498
2. El método como operatividad pura	502
3. Supuestos psicológicos	506
4. Supuestos filosóficos	510
5. Supuestos lingüísticos	514
II. Los contenidos del pensar popular y el pensar filosófico	521
1. Lo semiológico y lo existencial como parámetros del análisis	521
2. El mito como juicio de totalidad	528
3. Ambigüedad de la función mediadora	532
4. El estar como pre-recinto del ser	536
Apéndice	552