

Prólogo.

UNTREF
Archivo Rodolfo Kusch
Programa Pensamiento Americano
..2.. de 106

Lo que sigue son ensayos ^{en cierto modo} independientes, ^{que aunque mantienen} ~~que tienen sin embargo~~ una cierta relación entre sí. Los une quizá el afán de encontrar la constancia de una negación en nuestro pensar, ya sea popular o culto, que ejercemos cotidianamente para encontrar ^{rescatar mensaje} ~~la~~ verdad, que se entierra bajo los escombros de tantas cosas afirmadas por la cultura occidental.

En cierto modo intento una revolución copernicana, que en realidad no depende de un solo autor, sino que será ~~la~~ seguramente ^{la resultante del} ~~el~~ esfuerzo de toda una generación, si no de varias.

Afirmar, por ejemplo, que este pan que estoy comiendo, no es un pan, ~~se~~ significa abrir un extraño camino que pocas veces frecuentamos. Negar el pan es como descubrir ~~se~~ al que lo come. P^Ur la negación vemos la contradicción de nuestra América, precisamente aquélla en la que aparecemos nosotros mismos, comiendo siempre el pan sin saber quién es el que lo come.

A partir de aquí habrá que continuar. Ojalá pueda yo concretar el camino, u ojalá puedan otros concretarlo mejor.

R.K.

Se trata de partir de
abajo a fin de ~~interior~~ ^{poter enclavar}
~~de ahí una~~
desde ahí lo que somos.

R o d o l f o

K u s c h

UNTREF
Archive Rodolfo Kusch
Programa Pensamiento Americano
3..... de 196.

L A N E G A C I O N

E N E L

P E N S A M I E N T O

P O P U L A R

20 de Febrero 860 - SALTA

I n d i c e

Prólogo	#
1.- El pensamiento popular	1
2.- El anti-discurso	8
3.- La trampa lógica para vivir	15
4.- Teología popular	24
5.- La doble vectorialidad del pensar	32
6.- El juego y la negación	45
7.- Metodología de la negación	53
8.- La fórmula de estar-siendo	63
9.- La negación como existencia	72
10.- El tiempo del sacrificio	80
EPILOGO	
En nombre de qué sacrificarse	91

Prólogo.

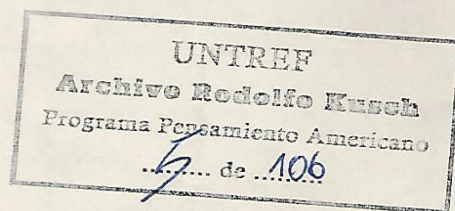
Lo que sigue son ensayos ^{su cierto modo} independientes, ^{aunque mantienen} ~~que tienen~~ sin embargo una cierta relación entre sí. Los une quizá el afán de encontrar la constancia de una negación en nuestro pensar, ya sea popular o culto, que ejercemos cotidianamente para encontrar ^{esa} ~~la~~ verdad, que se entierra bajo los escombros de tantas cosas afirmadas por la cultura occidental.

En cierto modo intento una revolución copernicana, que en realidad no depende de un solo autor, sino que será ~~la~~ ^{el resultado del} seguramente ~~el~~ esfuerzo de toda una generación, si no de varias.

Afirmar, por ejemplo, que este pan que estoy comiendo, no es un pan, ~~es~~ significa abrir un extraño camino que pocas veces frecuentamos. Negar el pan es como descubrir ~~el~~ al que lo come. P^or la negación vemos la contradicción de nuestra América, precisamente aquélla en la que aparecemos nosotros mismos, comiendo siempre el pan sin saber quién es el que lo come.

A partir de aquí habrá que continuar. Ojalá pueda yo concretar el camino u ojalá puedan otros concretarlo mejor.

R.K.



1.- El pensamiento popular

La vinculación que se suele hacer entre pensamiento popular y opinión resulta por demás sospechosa. Proviene en parte de identificar a lo popular con algo distendido y lábil, a lo cual sólo podría corresponder la opinión, considerada ésta como un juicio igualmente difuso e indefinido.

Sin embargo ~~asustazganz~~ no está dicho que el pensamiento popular se exprese siempre a través de opiniones, ya que podría hacerlo quizá por otros medios, y además convendría ver si el carácter peyorativo de la opinión es realmente merecido. Por eso, antes de entrar en el análisis del pensamiento de Anastasio Quiroga habría que averiguar qué pasa con la opinión.

Una opinión ~~es decir también~~ "me parece que va a llover" ~~es una~~

^{un} ~~de~~ un juicio cuya fundamentación no se basa en conocimientos meteorológicos, ^{que está torado por un} sino ~~en~~ ^{un} cierto fondo emocional. Podría enunciarse también como si fuera ciencia y suprimir el "me parece" ^{pero} entonces ~~se~~ ^{siempre} deja de ser opinión ^{pero cuando parezca un juicio categórico.}

~~pero sin embargo está basado en un conocimiento de la realidad. Un poeta ju-
gado ~~de~~ ~~que~~ el carpintero ~~gajado~~ está ~~de~~ ~~que~~ ~~que~~ ~~llover~~
~~se~~ ~~de~~ ~~no~~ ~~ante~~ ~~el~~ ~~requerimiento~~ ~~de~~ ~~un~~ ~~robo~~ ~~si~~ ~~ese~~ ~~iba~~ ~~a~~ ~~ocurrir~~.
Indudablemente, un juicio así ofrece un peligro en la medida en que
~~no~~ ~~se~~ ~~base~~ ~~en~~ ~~la~~ ~~realidad~~.
~~de~~ ~~esta~~. ~~El~~ ~~poeta~~ ~~no~~ ~~sabía~~ ~~no~~ ~~podía~~ ~~tener~~ ~~seguridad~~ ~~de~~ ~~si~~ ~~iba~~ ~~a~~ ~~llover~~
~~o~~ ~~no~~. Indudablemente el peligroso es el segundo. Pero ¿cué ~~de~~ ~~medida~~ ~~es~~
~~realmente~~ ~~peligroso~~? El problema radica en que no es seguro por no basarse
~~en~~ ~~la~~ ~~realidad~~. Pero cabe pensar que la inseguridad radica más bien en
nosotros en tanto creemos que el único orden seguro es el de la realidad.
¿Cácase hay otro orden ^{que no sea el de la realidad para fundar un juicio?}~~

Solemos decir ~~que~~ que para pensar hay que tener condiciones persona-
les, conocimientos y método. Estamos convencidos que pensar implica en
cierto modo un mejoramiento. Esto se viene diciendo desde ~~Platón~~ Platón
hasta la fecha. Platón en su República distingue entre opinión y conoci-
miento. Dice Sócrates en dicho diálogo: "¿No ves qué apariencia lastimosa
tienen las ~~opiniones~~ opiniones que no se fundan en el conocimiento?"
Y agrega: "¿Quieres oír cosas feas, ciegas y lastimosas?", refiriéndose a
la opinión. Es indudable entonces que sobre cuestiones fundamentales pro-
pone rechazar la opinión y aceptar el conocimiento a fin de llegar a un
~~pensamiento~~ pensamiento superior.

Esto mismo se advierte, por no mencionar más que un autor entre otros,
en Kant. En su trabajo sobre la metafísica de las costumbres, cuando se re-
fiere a la filosofía popular habla "de observaciones amontonadas y princi-
pios racionados a medias en los que se recrean las cabezas huecas".

1962

En Scheler la diferencia entre opinión y conocimiento se trasvasa a una interpretación histórica. En su Sociología del Saber hace notar que la opinión es propia del pensar de la Edad Media, en cuanto está afectada por las creencias, y que fue sustituida paulatinamente por el pensar científico de la edad moderna.

Lo mismo ocurre con el marxismo. También ~~éste~~ trata de clarificar el pensamiento popular, haciéndolo ~~notar~~ notar que éste no sabe su situación de dependencia y, que, por lo tanto hay que ayudar al pueblo para que logre la catarsis política necesaria, y se apodere de los medios de producción.

En las expresiones utilizadas por los autores citados pareciera incidir ciertas pautas sociales que lleva a despreciar en general la opinión ~~como~~ ^{así tanto es} propia del pueblo. Si fuera así no se ve bien por qué motivo se rechaza el pensar popular, porque no se sabe además cuál es el verdadero peligro que ofrece la opinión. Mejor dicho, ¿es posible que el motivo radique nada más que en lo que dice Sócrates cuando prefiere no "oír cosas feas, ciegas e informes", o como en el caso de la lluvia se base en que no hay en la opinión un apoyo en la realidad?

Para retomar el problema en sí mismo convendría recobrar el pensar en general, de tal modo que, si hablamos de pensar culto y de pensar ~~popular~~ popular, no enunciemos dos distintos modos de pensar, sino dos aspectos de un solo pensar.

Por ese camino descartaremos el caracter feo, ciego e informe que Sócrates atribuye a la opinión, y además invertiremos el objeto de análisis y averiguaremos qué pasa con el pensar popular, en vez de ver qué pasa con el pensar culto.

Tampoco tomaremos en cuenta la idea de que ambos se oponen porque se da la inseguridad de un lado y la seguridad del otro. Se suele aducir en este caso que el juicio emitido por la opinión es inseguro por ser aparente, y esto conduce al afán de buscar otro nivel en donde la seguridad se afirme y se pase de lo aparente a lo esencial. Pero esto, que parece natural, no es así, porque al fin de cuentas lo aparente de la doxa contie-

ne algo que brinda seguridad para vivir, aunque podría no servir para la ciencia. En tanto vivo, utilizo un género de seguridad sonsacada a lo aparente. Y el problema está en saber de qué grado de seguridad se trata. Y es más. Saber si esta seguridad de la opinión es fundante en mayor grado que la científica.

Se dice que la opinión da lo aparente y el conocimiento lo esencial. Pero el rechazo de lo aparente de un lado y la preferencia de lo esencial del otro, ¿no será porque la razón rechaza lo que es naturalmente plurívoco por una simple razón de comodidad? El juicio científico nos dice una cosa, la opinión nos dice muchas. Se hace ciencia para unificar pero no por eso la realidad ^{sepa} ~~es~~ unívoca. Queda la sospecha de que una ciencia realmente positiva, que parta del vivir mismo, puede ser plurívoca. ¿No será que la opinión encierra toda la verdad, mientras que la ciencia no dice más que una parte de ella?

Además ¿no será que el aspecto negativo asignado al pensamiento popular se debe únicamente a una especie de balcanización del mismo por parte del pensar culto, según lo cual, lo que no es propio, es rechazada porque es confuso? Pero, pensemos sólo que lo que es unívoco para la ciencia puede ser claro en sí pero confuso referente al problema, siendo la ciencia nada más que una función disponible, una manera de ver claro, pero que la realidad siempre sigue siendo confusa.

No ^{vale la pena discutir técnicamente el problema sino más bien} ~~podríamos avanzar mucho trecho más si no examináramos~~ un ejemplo concreto del pensar popular. Nada mejor ~~que~~ para esto que el pensamiento de Anastasio Quiroga.

Este ~~es~~ ~~es~~ un folklorista de vasta actuación, ~~pero~~ que ~~reservado~~, conserva con una pureza notable su concepción del mundo popular y jujeña. Su larga permanencia en Buenos Aires no ha podido empañar su pensamiento, sino que al contrario ha generado nuevas ~~formas~~ formas que resisten el embate de la gran urbe.

Personalmente don Anastasio es todo un pujllay, jovial, dicharachero y siempre correcto. Nunca pretende contestar a las preguntas sino que ~~señala~~ ~~numera~~ soslaya la respuesta directa y prefiere utilizar un aforismo, un

4

proverbio o un cuento con el cual dice todo lo que realmente piensa.

Por eso su personalidad tiene el valor de un emblema. En una Argentina intelectualizada, caótica, empapelada con toda clase de teorías y posiciones políticas, tiene el valor de todo un símbolo. Brinda solución y salida a muchos planteos contradictorios de los más estudiosos. Sirve ante todo para ver cómo y de qué manera el pueblo piensa, ya que él representa ese modo de pensar apremiado ~~por~~ por las constantes presiones que sufre como habitante de Buenos Aires y como provinciano ingresado en ella.

Había sido pastor de cabras, pelador de cañas, atador de garrotes, y siempre "un chango andariego". "No me pregunten dónde me crié -dijo una vez- si yo no tuve nunca un lugar donde criarme. Les puedo decir dónde nací, pero dónde me crié, no".

Una noche de Año Nuevo, que festejábamos en común, pude grabar los mejores aspectos del pensamiento de don Anastasio. En esa ocasión se comenzó hablando de cierto don que tiene alguna gente para curar. Hizo ~~nada~~ referencia al embichamiento y a cómo, quien tiene ese don, es capaz de curar un animal embichado incluso por teléfono. Ponía un cierto y curioso énfasis en quién tiene ese don y lo diferenciaba marcadamente de quien no lo tiene. Incluso acusaba a este último de que, al no tener el don, tiende a simularlo, porque "el que no es nada es el que se aflige por serlo".

El don en cuestión ~~era~~ era atribuido a la "natura" y ésta era mencionada constantemente. Se trataba de una especie de potencia asociada a la naturaleza. No supo decirme de dónde había tomado el término. ^{Pero la} ~~era~~ "natura" ^{tenía, según él,} ~~tiene~~ algunas características importantes. Como ser, ella "enseña" de tal modo que quien ~~tiene~~ tiene el don, puede leer en ella como en un "libro abierto", al cual no se llega con teorizaciones o con libros que "sólo venden letras" y no cultura, sino por un camino "fácil", al "alcance de la mano".

En general, tener humanidad consistía en una forma de estar a ~~un~~ tono con la "natura". Por el lado de ésta se llega a las "esencias de la vida", a "lo necesario", a "la pureza".

Además ella parece explicitarse a través de un ordenamiento del mundo, ya que ha creado los compartimientos en los cuales se distribuyen los hombres y las especies animales, y quizá más estos últimos que aquéllos. Ahí ~~están los leones con~~

5

están "los leones con los leones, los tigres con los tigres", y "cada uno tiene su sendita, su chacrita, su cuevita", todo ello ^{conformando} ~~comportando~~ un orden condicionado por la "natura".

Fr^onte a este mundo ordenado, la sociedad humana es siempre imperfecta y distorsionada. "La única perfecta para mí es la natura", "no hay sociedad en el universo que sea perfecta. Que me perdonen todos si me equivoco". La razón por la cual ésta no puede ser perfecta, es la mezcla entre "leones y tigres, porque entre leones y tigres siempre hay alguna que se siente más poderoso, tira un pedazo de carne más para el lado de él".

Evidentemente la sociedad humana no sigue el modelo de la "natura". Por eso no cree en los medios para transformarla, o sea en grandes cambios sociales programados ^{por} ~~en~~ la política moderna. En este sentido abundó en imágenes negativas. En ^{primer término} ~~general~~ la sociedad está integrada por quienes no tienen el don de la "natura". En segundo término todos tienden socialmente a ser intermediarios mediocres entre "natura" y sociedad, porque no han tenido la suerte de ser lo que ambicionan. Y en tercer término, el mal general es el exceso de ansiedad de los que "no aflojan un tranco de ~~puñeta~~ pulga", y los que "se dejan ~~llevar~~ llevar por el capricho". Por eso la sociedad es como si estuviera hecha por quien "barre contra el viento".

De ahí entonces la propuesta ética. Un mundo desintegrado por los egoísmos ~~menores~~ menores y por la ansiedad, exige una determinación por parte de cada uno. Esta no se resuelve a nivel político, por ejemplo, porque todo es un "laberinto sin salida", ya que se debe desconfiar de cualquier apoyo. "Hay que tener ojos en la nuca para ~~que~~ que no lo ataquen a traición, porque es inútil creer que se tiene a muchos, si seguramente uno habrá de quedar solo". Se diría que cualquier propuesta humana debería ser rechazada, porque generalmente no existe un camino claro, se "macanea" demasiado, y lo que es peor "se teoriza".

Pero si bien Anastasio negaba la canción de protesta, y también la rebelión organizada, sin embargo aconsejaba mantener la ~~menor~~ dignidad. ~~Ante~~ Ante una injusticia es preferible reaccionar en el acto, pero no reiterarla sistemáticamente, porque en las elucubraciones que pudieran salir a raíz de ello podría deslizarse el mal. En general conviene pensar que "los

hechos son los que demuestran la verdad y no los dichos, y del dicho al hecho hay mucho trecho".

Sin embargo no se queda sin soluciones. Propone precisamente la más difícil. "Si yo no me venzo a mí mismo" no podré lograr la convivencia, ni logro el acuerdo para vivir todos juntos en paz. "Es lógico que usted tenga más fuerza que yo. El otro tenga menos. Pero no tenemos que ir a ese extremo. Todos los extremos son malos". Estos producen, por ejemplo, "empacho por comer demasiado" y son fuentes de ansiedad desmedida. "Yo vivo a mi manera y como puedo. A mí no me macanean más". Y si no ^{hicieramos} ~~se hace~~ así "siempre nos veríamos ~~mucho~~ envueltos en unos laberintos sin salida y a sufrir sin saber para qué y porqué es el mundo. Llegar a la cárcel, a la policía, a la sepultura, al cementerio, y yo no sé porqué".

Por eso él puede decir: "Le puedo decir dónde nací, sí, pero dónde me crié, no". En esto lo guió la "natura" como símbolo, y le hace decir por ejemplo "saber es ser, o es el ser efectivamente, lo que uno ha aprendido".

En suma, don Anastasio propone por una parte un elemento simbólico, como lo es la "natura", que ~~funciona~~ funciona como un elemento inspirador de energía vital y ética, y por la otra niega todo lo que se opone a ella, y que comprende la sociedad como entidad hostil y nefasta alejada de la "natura".

A su vez el universo está ordenado por la "natura", en tanto crea los compartimientos naturales en los cuales se encuadra la acción de todos, tanto la de ^{los} animales como la de ^{los} hombres.

Sólo a partir de la "natura", logra Quiroga negar todo lo que se da delante. En ese sentido su negación es similar a la del Martín Fierro. Niega igual que éste la sociedad, y lo que niega es la vigencia de la moral dudosa de ésta, porque su ética personal es otra que la que tienen los hombres. Los hombres de la sociedad no tienen el don de la "natura".

Algo similar a lo dicho por Quiroga lo encontré en un brujo del altiplano, cerca de Oruro, en Challavito, de nombre Felipe Cotta. Había sido "maestro en arreglar calzados" en Oruro y luego se volvió al campo, Cuando le hicimos la pregunta sobre qué pasa con las costumbres vernáculas, se

lamentó de que ellas se fueran perdiendo. Y al cabo de lamentarse de la actitud iconoclasta de los jóvenes, sólo atinó a decir en aymara: "Dios se puede enojar".

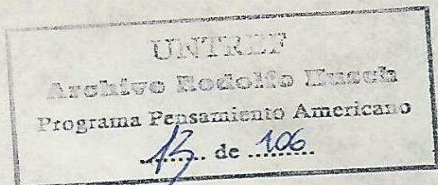
Dios en este caso es un equivalente de la "natura" de Anastasio Quiroga. ¿Y cuál ha de ser la característica de ambos? Indudablemente sirven de ordenadores. Dan sentido a lo que se está diciendo y también al mundo. Decir que Dios se puede enojar significa decir que está mal no creer en la costumbre que se tiene entre manos, o sea que se está formulando ante todo ~~un~~ un juicio ético.

Pero a su vez los conceptos de Dios y de "natura" no se entienden desde la pura ética sino desde el existir. Hay una praxis en Quiroga y en Cotta que ubica dentro de una lógica peculiar a los dos conceptos. En tanto dan un sentido al existir, y porque en parte surgen del existir mismo, ambos constituyen una fuente de significados. Y como son significados no denotables, ya que entran en un plano de indefinición, podríamos llamarlos operadores seminales. Seminales por ser fuente de significados, y operadores porque sirven para clasificar desde un punto de vista cualitativo lo que está ocurriendo y legitiman además esa valoración.

Dios y ~~la~~ "natura" legitiman la conservación de nuestras costumbres, cuando el grupo social está empeñado en perderlas. Es más, ambos brindan seguridad porque permiten advertir lo fasto y lo nefasto en el operar cotidiano. Las ideas claras y los objetos definidos son puestos entre paréntesis para advertir en su lugar los verdaderos jalones por ~~donde~~ donde tiene que ir la acción. Mejor aun, la verdad no está en los conceptos claros y distintos, sino en el otro extremo del pensar, donde la claridad ~~se~~ conceptual se pierde en razón de darse el predominio de elementos opuestos, por decir así, emocionales.

Dios y natura están situados en el extremo de un proceso invertido al acostumbrado. ~~Están en el otro extremo de un proceso total.~~ ^{avertido} Si nos quedamos en la sociedad, Quiroga va al otro extremo, a "natura". Sociedad y natura se oponen. Sociedad corresponde a un área empírica. Natura a un área de intuición emocional *trasciende la simple opinión, o, mejor, pareciera una opinión fundada.*

8



2.- El anti-discurso.

Cuando Anastasio Quiroga dijo que la "natura" es fundamental, no arribó a este concepto al cabo de un proceso lógico, ni de conocimiento. ¿De dónde entonces surge?

Ante todo hay en Quiroga un hondo ~~me~~ escepticismo. "Los humanos nos hacemos más problemas [que los animales] porque teorizamos y mezclamos". "Todos los extremos son malos". "Lo mejor es buscar dónde podamos estar de acuerdo, nuestro mundito pequeño de cada uno. Los leones con los leones, los tigres con los tigres". Lo que falla en el mundo es ponerse de acuerdo porque "La humanidad tiene tanta amplitud, siempre hay quien dice ¡Sí!, otro dice ¡No, vamos a ver! Otro dice ¡Veremos! Otro dice ¡Sí, dale que va! Otro dice ¡Ya no más!". Se diría que el pensar popular tiene siempre una aureola de escepticismo, porque cualquier afirmación queda invalidada por la negación y eso exige, como es natural, otra salida.

Examinemos el orden de la exposición, ^{de lo que sigue en otra oportunidad} ante la pregunta sobre si la humanidad es coherente en sí misma, o si hay desigualdades en ella, contesta: "Bueno, claro que la humanidad tiene diferencias". De inmediato agrega, ya en un orden más personal, casi como si se polarizara en ~~se~~ ^{si} mismo la apreciación sobre la humanidad, lo siguiente: "Por eso ~~dice~~ ^{si} yo que ambos deben aflojar un poco". Para reforzar este proceso enuncia una ley general a priori "Porque no puede ser que uno quiera siempre aplastar al otro." Y llega a la afirmación final, concreta, donde es existencia adquiere una dimensión moral y dice: "Si yo no me venzo a mí mismo, yo no puedo vencer a otro".

Desde una afirmación general enunciada en abstracto, pasó a una paulatina referencia a sí mismo, pero en tanto necesitaba situar el ~~problema~~ problema general en un deber ser moral, como si tratara de ver cómo resultaría la cuestión si uno mismo hiciera cotidianamente lo enunciado en primer término a nivel abstracto.

Partió entonces de un planteo general, luego pasó la barrera de su propia posición, para ir finalmente al otro campo donde recobra el fundamento moral que recién da validez al concepto de humanidad.

9

En todo esto Quiroga obró sobre la base de un segundo plano. Por una parte emplea elementos denotables, y, por la otra, todo lo dicho sufre ^{una} polarización emocional, de tal modo que una proposición general como "la humanidad tiene diferencias", se convierte ^{al final de un proceso lógico} en una proposición moral, "si yo no me venzo a mí mismo, yo no puedo vencer a otro". Los contenidos enunciativos entonces ya no resultan determinantes, sino que tienden a ser disponibles para dar lugar a elementos emocionales, en este caso ~~estructurados~~ ^{estructurados} en un juicio ético.

Ocurre algo parecido con los rituales indígenas del altiplano. En éstos el brujo traza un recinto sagrado con los utensilios y la significación de éstos se torna disponible. Entonces cuando se pregunta a un brujo por el significado de algún elemento ubicado en ese recinto, suelen contradecirse. Cualquiera puede significar por ejemplo el rayo, o el hombre, o la tierra o lo que fuera. Incluso el brujo considera innecesario decir qué significa, pero suele agregar en aymara "waliki" (está bien).

Tanto esto último como el juicio moral de Quiroga coinciden, o mejor apuntan a lo mismo, en suma, ^{su} áreas condicionadas por la vida emocional donde la participación del sujeto llega al máximo, ya sea porque ^{hay un} ~~requerimiento moral o una actitud mágica.~~ ~~requerimiento moral o una actitud mágica.~~

Se produce entonces en ellos una inversión de la actitud que llamamos natural. Nuestro ~~manejamos~~ prejuicio científico consiste en ir del sujeto al objeto, pero Quiroga ^{obra} ~~manejamos~~ de un modo anti-científico porque evita el objeto para internarse por decir así, en el sujeto hasta llegar a los operadores seminales. Desde aquí ya no trabaja con objetos y con elementos denotantes, sino con ~~con~~ significados condicionados emocionalmente, y que, en su forma extrema, se estructuran en valores. Por eso resulta opuesto el concepto de "natura" al de sociedad. ~~manejamos~~ Sociedad es tomada a nivel objeto, como algo exterior, "natura" en cambio es hallada poniendo en juego la emocionalidad.

Quiroga ~~se~~ dice: "cuando una familia se pone de común acuerdo entonces hay un poco de juego", y agrega luego que no siempre hay una real unión en ella, porque a veces "contamos con cinco dedos y resulta que tenemos uno solo". Lo que se da, o sea la necesidad de unión, va acompañado

de la des-unión, por lo cual ésta es de desconfiar, y en el centro de significación ~~está~~ pon~~iendo~~ lo ~~que~~ ^{referente a} "natura" como único conciliador.

Indudablemente, "natura" se coloca en el centro ~~de~~ ^{rozando el} campo emocional, y desde ahí se ~~prepara~~ prepara la superación de las contradicciones, ~~que~~ fuera de lo lógico, en cierto modo en una lógica paralela.

Lo emocional en este caso no debe ser ~~lo~~ tomado como opuesto a inteligencia o como una simple disgregación de lo intelectual, sino como un campo del ~~que~~ hacer psíquico en el que las denotaciones son cada vez más difíciles ~~que~~ ^{por cuanto ellas se tornan disponibles,} ~~pero en donde~~ ~~están~~ ~~posibles~~. La verdadera función que el área emocional tiene pareciera ser principalmente coenergética, pero de tal modo ^{sin embargo,} que su fuerza hace al sentido de lo que se está queriendo decir.

Para entender esto es preciso superar lo que se suele decir sobre la emocionalidad, ~~ya~~ que las referencias que se hacen a ella suelen responder a pautas culturales occidentales. Por ejemplo cuando Stern se refiere a la afectividad hace notar que "lo único que pudiera dar placer es el camino que conduce al fin, pero no el fin una vez alcanzado". Clasifica entonces los sentimientos en una tabla de doble registro, según sean placenteros o displacenteros, y según sean excitantes o tranquilizadores. Ahora bien, es curioso que considere a los excitantes como más significativos que los otros, que en cambio, retornan a un punto cero, a partir de donde la vida emocional intentaría su renovación, pero ocurre que un individuo de extracción popular, no prefiere los sentimientos excitantes, sino los tranquilizantes, ya que le urge encontrar cuanto antes el punto cero emocional.

Por eso, decir lo contrario, como hace Stern, y sobrevalorar los sentimientos excitantes es hacer la concesión al mundo occidental, donde éstos entran como pauta principal en la cultura, puesto que son considerados como útiles para una sociedad competitiva y atomizada en individuos.

En Quiroga, por ejemplo, aparece claramente el cero emocional en la idea de que, si se quiere seguir adelante, antes hay que vencerse. ^{Debe}

Luchar un poco contra mí" para llegar "a un acuerdo" con el otro. Y agrega finalmente "solamente busco la convivencia".

Se diría que Quiroga utiliza intencionalmente un sistema de oposiciones, según el cual interfiere el discurso con el anti-discurso para ~~que~~ quedarse al fin con un esbozo de la verdad, que a su vez se evade de la proposición para dejar lugar al verdadero sentido de lo que dice. Es como si él se creara una trampa lógica, con la cual bloquea cualquier significación discursiva, y posibilita la instauración de una tercera posibilidad.

Con el anti-discurso se complementa la argumentación. Lo que parecería una contradicción no es tal. La contradicción se da sólo en el orden lógico, pero es rebasada por el existir, de tal modo que éste amplía la argumentación y trasciende lo dicho, y apunta al verdadero significado de lo que se quiso decir.

La validez de un juicio radica entonces, desde un punto de vista existencial, no en sí mismo, sino en la intersección -por hablar en términos lógicos- de lo afirmado y de lo negado. Si bien esto es una clase nula, sin embargo en esta última radica la cuestión del problema. Ahí, en el área vacía, aparece ya no un conocimiento, sino, a nivel de revelación, el operador seminal, o sea la "natura". El discurso y el antidiscurso integran entonces una estructura mandálica, en la cual, lo que realmente se dice, ocupa el centro. Y esto no se puede volcar en fórmulas, porque al darse como elemento revelado, se da como ~~nó~~ operador seminal que rige todos los contenidos.

Todo esto constituye el pensamiento que podríamos llamar ^{también} mandálico. Un pensamiento sería mandálico si los elementos conscientes pasan a un segundo término y se destaca en cambio un campo central que nada dice en concreto pero que está cargado de significación. Ahí entra a jugar el área de la emocionalidad que es en realidad una fuente energética, frente a la cual cualquier contenido consciente pierde su valor denotativo y se torna disponible. Mejor dicho; ahí las denotaciones no responden a un conocimiento, sino que tienen un carácter de revelación. Ahora en ese punto la energía de los arquetipos, y corresponde siempre a un campo categorizado como sagrado.

Esto mismo pareciera una variante del hecho de pensar, pero constituye a nivel popular la finalidad principal del pensamiento. Se piensa para abordar el área emocional y no al revés. No es entonces el caso de la ciencia que apunta a delimitar los objetos. Por eso podemos decir que si nuestra forma aculturada de pensar tiende a ~~la~~ ver cosas, la forma propia y natural del pensar popular apunta a lo contrario, o sea a ver significados. De ahí entonces el predominio del pensar moral. Los valores son formas extremas que concretan ese estilo de pensar. En todo esto se trata de movilizar la psique en un sentido profundo para efectivizar la posibilidad de vivir, y esta efectivización no lo da sino la función totalizante de la emocionalidad.

De ahí el sentido del "así es" con que solía contestar un brujo en Tiahuanaco cuando le apremiábamos, y que representaba la pauta fundamental que caracterizaba la posición de su cultura frente al mundo. También Quiroga, cuando se refiere al caos de opiniones que se da en el mundo, y a las oposiciones que uno tiene que sufrir de parte de éste, exclama "así es el mundo, está hecho así". En ambos casos se da, como ya dijimos, una especie de cero emocional frente al mundo.

Además, con el "así es" el pueblo magnifica el conjunto vacío al que hicimos referencia. Decir "así es" significa recurrir al centro mandálico en el cual se totaliza la opinión, donde la decisión logra un orden más fundante, o sea a ese campo vacío donde irrumpen los operadores seminales y el sujeto pueda limitarse a un simple "yo creo".

Al decir "así es" totaliza su pensamiento, logra pasar de un área del conocimiento de las cosas a un área de la convicción ~~máxima~~ de saber, y este saber aparece con la suspensión del conocimiento, en el conjunto vacío fundado por el área emocional, donde ~~el contenido~~ ^{el contenido} asoma por revelación.

Decir "así es" no implica entonces sólo pasividad ante el mundo, sino que es ante todo una toma de conciencia del darse de uno mismo y de todas las cosas en el conjunto vacío y, por consiguiente, todo lo real, las cosas mismas, dejan de ser cosas para transformarse en símbolos. A ~~una~~ su vez, e tanto la realidad adquiere un valor simbólico, se impone una hermenéutica

para descubrir lo que está detrás del dato sensible, a nivel de teología cotidiana, ya en un campo sagrado. Esto por su parte implica movilizar los operadores seminales encontrados a nivel revelación, como elementos externos, similares al de "natura" de Quiroga que garantizan el orden sagrado. Lo sagrado en todo esto brinda la posibilidad de algo más, o sea un orden más estable que se afianza y favorece en tanto uno cree en él.

Si digo casa o trabajo, se trata de algo que se ubica en la así llamada realidad. Pero no hago nada con ello si además no adjudico un sentido ~~fundante~~ fundante a esa casa y a ese trabajo, que se vincula con mi existir, algo que se torne ~~significativo~~ significativo para mi existencia. Se trata en suma de ver hasta qué punto esa casa sirve por ejemplo "para que viva yo con mi familia", y además sea hasta y no se agosten los males que suelen destruir esa posibilidad de ser.

Aquí incide la negación por el anti-discurso. No puede haber una aprehensión de un sentido sagrado, sino es sobre la negación de las cosas, en este caso del trabajo y de la casa como cosas, y la transformación de ~~estas~~ los mismos en símbolos. A su vez, y en tanto son simples símbolos ~~aparecerán~~ la verdad fundante, ya no en el plano del simple conocimiento profano sino de la revelación de lo sagrado.

X Ahí interviene la emocionalidad como fuente energética, ya que se brinda la verdad que, ~~en~~ a su vez, me sirve para decidir. El problema radical del pensar ^{consiste} ~~radica~~ entonces en fundar la existencia y no en el conocer mismo. De ahí la validez total de la opinión. Ella no somete el juicio a la instancia de la verificabilidad, sino que incorpora el anti-discurso y deja librada la fuente de decisión al área emocional. Yo asumo el derecho de vivir y me coloco en el medio del ~~escenario~~ escenario cuando ando sobre las afirmaciones lógicamente constituidas, pero logro de este modo afirmar mi existencia.

Por eso la opinión es algo por lo que "me dejo llevar". La entrada en el peronismo, por parte del pueblo, es pensado por éste a nivel opinión como algo hacia donde "uno se deja llevar". Se trata de someterse al carisma o, mejor, a la ~~misma~~ revelación. Y no puede ser de otra manera. La finalidad de la opinión es la revelación, y solo ésta sirve para exis-

tir. No cabe otra solución.

Esto, como es natural, hace al pensar mágico. Ante todo porque un pensar así se caracteriza por una ausencia de una lógica de cosas, por cuanto trabaja sobre contradicciones, y, además, porque en el fondo está orientado hacia la fuente energética, o sea a la apertura de un ~~alma~~ "dejarse llevar". Implica entonces una teología, y ésta por su parte tiene la misión de encontrar operadores seminales. Por eso, en vez de la afirmación, lo fundante es negar para lograr la revelación de lo sagrado, aunque sólo se trata de la "natura".



3. - La trampa lógica para vivir.

El análisis de la opinión o doxa lleva ^{entonces} a distinguir entre conocer y pensar. Se conoce la cosa pero lo que es fundante es la posibilidad de que eso que se conoce entre en el saber. Conocer implica una apertura al mundo y además tomar en cuenta lo que ese mundo me ofrece como dato claro y distinto. Pero esto no tiene sentido si no hay una posición previa de tipo emocional frente a ese dato, algo que ^{lo} totalice ~~xxxxxxxx~~ ~~xxxx~~ y que haga que ~~xxxx~~ entre a formar parte ^{de} ~~de~~ mi horizonte existencial. Se conoce para vivir y no por el puro hecho de conocer. Lo que se conoce no pasa de ser sino un detalle ante el requerimiento de totalidad. Detrás del conocer está la totalidad del pensar que exige que lo que se conozca sea totalizante. Y esto no puede ser, si eso que se conoce, no ^{abarca} ~~abarcaba~~ todo el sujeto. El valor que para Quiroga tiene el concepto de "natura" no se ^{concreta} ~~relaciona~~ al ~~xxxx~~ concepto en sí, sino al hecho de que ^{éste} ~~xxxx~~ le brinde una cierta plenitud y seguridad existencial.

En este plano lo conocido termina por incorporarse a lo que el sujeto cree que él mismo es a través de sus experiencias en el pasado. Es el mecanismo del "ya sé" con ^{el} ~~lo~~ cual lo que se ~~xxxxxxx~~ propone, o informa, entra a constituir una parte importante de todo lo que el sujeto ya sabe, y lo que ya sabe es la base de su existencia.

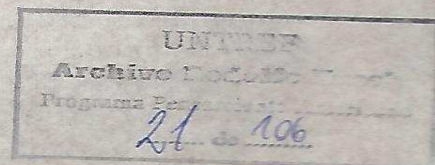
Por su parte todo lo referente al "ya sé" constituye un saber acumulado que condiciona a la novedad, en el sentido de que presta a esta novedad la anuencia para ser incorporada a ese saber. Se diría que en esto funciona un mecanismo paralelo de tipo emocional, que hace que la novedad tenga su visto bueno, en suma, un cierto margen de sacralidad en el sentido de ^{que sea fastu.} ~~xxxx~~. Este segundo plano ~~se~~ se rige según otras leyes ^{de las} ~~que~~ ~~que~~ apuntan a fundar el conocimiento. Es como si la novedad se sometiera al orden de lo fasto y nefasto siempre desde la perspectiva cultural de lo ya acumulado, del saber en suma, que está en el "ya sé". Por eso uno puede rechazar un conocimiento aunque fuera aparentemente ~~ni~~ cierto, y aceptar otros que aparentemente son ~~falsos~~. Es más, no interesa tanto el conocer mismo como la posibilidad de verificar lo sagrado, la de poder participar de la sacralidad, ~~para lo cual existe el conocimiento~~. Por eso el indígena

rechaza la novedad simplemente porque no entra en el orden sagrado o, lo que es lo mismo, no entra en lo que su cultura considera sagrado.

El paso de lo que no se conoce a la sacralización es un proceso muy similar a la oposición dialéctica entre lo mismo y lo otro. Todo lo que se conoce es lo mismo y esto requiere lo otro, en este caso lo sagrado. Hay como un salto en el absurdo en este paso, que no se puede explicitar. De ahí entonces un doble registro. Por una parte el indígena conoce todo lo referente a la cooperativa, pero en el plano de lo otro, el concepto exige la necesaria sacralización.

Pero existe además una finalidad última en esa coexistencia de los dos planos. A nivel opinión todo tiende a someterse a una trampa lógica para forzar la aparición del orden sagrado. Es la razón profunda por la cual se da la contradicción entre el discurso y el antidiscurso, que abre por su parte la posibilidad de un pensar totalizante y produce, por consiguiente, la necesaria intervención del plano de la sacralización.

A su vez, todo lo referente al operador seminal sólo se entiende como el resultado de una intersección entre los dos planos. Entre el saber que apunta a la sacralización y el simple conocer, surge en Quiroga la "natura" como un elemento de extracción emocional, pero suficientemente inteligible para conceder un sentido fundante a lo que se conoce. El conocimiento, que hace Quiroga de la sociedad, de nada sirve, sino en tanto entra en contradicción con la necesidad de sacralización. En la intersección de estos dos planos recién surge la "natura" como un dador real de sentido logrado a nivel de revelación del saber de lo que pasa con la sociedad. No se sabe realmente porqué y de dónde aparece, y menos se entiende la seguridad con que lo hace. Tan es así que se crea un concepto paralelo entre una sociedad sin "natura" y otra con "natura", la primera caótica y la segunda armónica. Si esto último resulta de un saber de la sociedad, lo primero surge del simple conocer. A su vez la última se completa a nivel de todo el pensar de Quiroga, mientras que la otra se parcializa, y se mantiene como algo segregado del pensar de Quiroga, a nivel cosa, como algo nefasto y temible. Es más, Quiroga mantiene el conocimiento de la sociedad a nivel de sujeto-objeto, pero crea el concepto de una sociedad sacralizada a partir del puro sujeto.



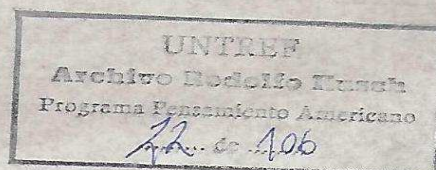
Y esto no pasa sólo con Quiroga. Aparece en el habla cotidiana así como en el habla mayor de un filósofo o de un religioso. Dios, Nirvana o el dios chico del que habla el ama de casa participan de lo mismo. Son operadores con mayor o menor elaboración, pero que responden al mismo fin. Surgen de un requerimiento de lo otro a partir de una realidad rechazada y nefasta, a fin de internarse en un saber absoluto.

Esto hace pensar que en el operar ya descripto hay una serie de posibilidades que seguramente deben ordenarse según el grupo de Klein. Se diferencian en ese sentido dos vectores. Uno referente al yo-mundo y el otro al de lo sagrado-profano. En la intersección de ambos surge el operador seminal según un proceso que pasa de lo mismo a lo otro.

El proceso, a su vez, va por una sucesiva determinación y consiguiente totalización del pensar, en la medida en que abarca ~~MINUTOS~~ cada vez más todas las posibilidades del pensar, y en esa totalización opera el pensar por oposiciones, de tal modo que la totalización apunta siempre a lo otro, a partir de lo mismo. El anti-discurso, la sacralidad, son lo otro frente a lo mismo, que es el discurso y lo profano. Además, cada nueva determinación va completando horizontes de totalización del pensar según los cuales éste se enreda cada vez más en el vivir mismo, de tal modo que el pensar hace siempre a la concepción del mundo donde adquiere el saber absoluto. Lo sagrado es absoluto en la concepción del mundo en que se instala. Por eso no podía dar en Quiroga sino la "natura" porque ése es el elemento brindado como operador seminal por su cultura.

En el Martín Fierro, en cambio, por tomar otro ejemplo, la intersección no se concreta, porque no se logra decir cuál es el operador seminal. Ha de ser porque el Martín Fierro fue escrito según el criterio de una sociedad buurguesa donde estos operadores son eliminados u ocultos. Pero eso no impide que ese conjunto vacío que muestra el poema destile sin embargo un fuerte requerimiento ético.

Lo dicho hasta ahora nos interna en un campo ontológico. Porque, si



se toma en cuenta el campo no denotable de la emocionalidad, o ~~se~~ ^{no} pensar ~~que incluye~~ ^{que incluye} ~~la inclusión~~ del antidiscurso, desembocamos forzosamente en la prioridad del estar sobre el ser. Por eso predomina en Quiroga la circunstancia sobre la definición. "Hay que tener ocho ojos a la vuelta de la cabeza", dice, cuando quiere hacer notar que no conviene tener confianza excesiva en los grupos sociales. "No voy a ir a presentar pelea yo a diez tipos ahí, si no cuento con otros nueve que me van a ayudar... y resulta que salgo solito".

~~su modo de~~ ~~llevar~~ su actitud concreta, ~~que~~ lo conduce a racionalizar sus desconfianzas, o mejor, a tratar de hacer notar de que así sea. Todas sus defensas y su posición frente a la vida lo llevan a defender su manera de darse, en suma, su modo de estar. De ahí que el estar resulte prioritario. Por eso recomienda tener "ojos en la nuca", y no cree en lo que "le cuentan". ~~El~~ ^{Él} se siente dueño de su totalidad, y a ésta la defiende ante las cosas amenazantes que ve. A su vez en este ver se resuelve su situación, ya que a partir de ella piensa lo que, según él, hay que pensar. Esto hace a la firmeza de la opinión. Es como un método de aproximación a verdades firmes que enraízan en lo emocional.

En suma, en la intersección de lo afirmado y su complementaria, o, lo que es lo mismo, entre el discurso y el anti-discurso, surge, por rebasamiento el existir, en tanto el existir apunta a una toma de posición en lo que el sujeto ve. La verdad de lo dicho nunca se expresa entonces, sino que se da siempre en el factor rebasante. Se trata de un juicio que dice "aquí y ahora yo creo en esto". Y he aquí la distancia real entre el juicio científico y unívoco y el juicio popular. El "creo esto" es decisivo para el existir y puede rebasar al conocimiento científico: hace por ejemplo que un campesino prefiera al curandero y no al médico, o que ni Quiroga, ni el pueblo en general tengan fe en las teorizaciones políticas, ~~por ejemplo~~.

En realidad depende de lo que la lógica ya no puede explorar y que en cambio hace al existir mismo, pero en su aspecto más notable, que es el estar de ese existir y no de su ser. Es más, podría inferirse que todo lo que hace al ser es en el fondo una pauta cultural de Occidente. ¿Es que Occidente ha sido y es una cultura que se destaca por ^{la forma de afirmar} ~~sus afirmaciones lógicas~~ ^{el ser,}

pero que no ha comprendido el sentido del estar? Por eso el déficit en el conocimiento de la emocionalidad, e incluso, el temor constante ante lo que no se puede definir.

La distancia entre Occidente y América es la que media entre el pensar culto y el popular. Aquél, al contrario de éste, no se previene tanto de un ~~ver~~ visual sino del modo de concebir lo abstracto. Ha cancelado el aspecto concreto y físico de la cosa, y por eso mismo es menos consistente. La consistencia se simula a nivel de pensar no más. En esto se da el típico "desarraigo" del pensar culto en general, porque es un pensar sin realidad, que está montado para no poderse confesar un "esto creo". Por eso también apunta a ser y no a estar, siempre que esta diferenciación señale de alguna manera la oposición de los dos ~~m~~ tipos de pensar.

Recuerdo una discusión académica en la cual Assman pretendía que la teología ~~haya~~ "aún a nivel 'ciencia' tiene que volverse 'ciencia rebelde'", y que fuera respondido por Massuh quien aducía que se corría el riesgo por ese camino de que la teología fuera destruida. Se trataba de una discusión entre un marxista y un liberal pero que se enfrentaban sobre la base falsa de que el problema depende de los argumentos o sea del ser y no de la fe o sea del estar.

~~Además~~ Ambos contendores se mantenían cada uno en su propia posición, que en el fondo era de tipo emocional, y por eso se ~~mantenían~~ ^{sostenían} en compartimientos estancos. Discutían en realidad en dos planos paralelos. Por una parte los argumentos simulaban un orden racional, intelectual y delimitativo, y por consiguiente bibliográfico, como si hubiera una posibilidad de comprenderse por ese camino, y por el otro, en el plano de la controversia, se desplazaban en una oposición emocional irreductible de la cual, como es natural, no querían tomar conciencia.

Las dos posiciones estaban separadas en el plano intelectual, pero se equiparaban en lo emocional, aunque con signos opuestos. De ahí la oposición total y realmente irreductible, pero sólo dentro de una lógica académica y menor, lo cual por su parte hacía aparecer la controversia académica como simplemente lúdica.

Estamos en lo que afirma Wittgenstein cuando ~~atribuaba~~ ~~que~~ cualquier

insinuaba que cualquier controversia de tipo filosófico ~~semanal~~ derivaba en una controversia ^{entre} ~~de~~ dos formas de vida. Pero, siendo así, ¿podría haber no obstante una superación de la oposición entre ambas? ¿Se podría, por ejemplo, mediante un operador seminal resolver incluso la controversia entre el pensar ~~en~~ popular y el culto?

Ante todo, esto lleva a sospechar que el pensamiento culto pareciera ser un caso particular dentro del pensar en general, y que éste es el de la opinión. Por eso, ~~en~~ tanto ambos oradores se atenían a la peculiaridad, tendían al cierre y no a la apertura del pensar, como en cambio pareciera apuntar el pensar popular. La cuestión del cierre ha de radicar en no asumir la emocionalidad. En el caso de Quiroga o de Cotta la emocionalidad está tomada en cuenta, y, por estarlo, es natural que se evite la denotación del juicio porque derivan abiertamente, y no en forma reprimida, en una verdad de tipo seminal, o sea en un operador seminal.

Pensemos que el problema más importante en el pensar culto es no contradecirse. Tanto en la charla de café, como en la discusión más académica el prejuicio es el mismo, aunque crece ^{en} ~~hacia~~ ~~esta~~ última, porque se da ~~en~~ además un progresivo e intencionado ocultamiento del operador seminal. En esto radica el carácter lúdico del pensar culto. Este, como pensar, entra en ~~en~~ contradicción consigo mismo. Toma lo abstracto como concreto, el ser como una forma espúrea del estar. Toma a Dios por ejemplo sin la necesidad existencial que implica su concepto, como si hubiera un estilo de vida donde ese concepto no tuviera razón de ser.

Cuando alguien, de formación universitaria, le dijo a Quiroga "cada uno está en el lugar que quiere", éste le contestó "están en el lugar que quieren los que pueden. Claro ¿y los que no pueden?". Lo primero es propio del pensar culto, pero parte de una propuesta que el hombre culto hace para un estilo de vida. En cambio lo dicho por Quiroga surge de la realidad misma. La diferencia estriba en que lo primero es una abstracción y, por serlo, pareciera una regla del juego del pensar aplicado al vivir. ~~Ello~~ Lo segundo en cambio es concreto, excluye el juego y busca un cierto orden de seguridad.

Esto se refleja en lo que dijo Quiroga en la misma ocasión. Con refe-

rencia a la conducta rebelde de los jóvenes ^{adujo} ~~elijo~~ que "cada ser ha nacido en lo que tiene que ser", de tal modo que no veía una evolución de la humanidad, sino que en el plano cultural surgían "atenuantes o empeorantes" que hacían que los jóvenes mantuvieran o alteraran sus conductas. A esto respondió uno de los presentes, también de formación universitaria, "¿No es fatalismo eso?".

Quiroga, como es natural, concibe un universo rígido condicionado por los valores, lo cual lleva a juzgar las conductas con un patrón uniforme. Esto conduce a no ver variantes, sino en cuanto los sujetos se apartan o no de algo dado. Así vistas las cosas no hay entonces evolución. Decir lo contrario y afirmar que el fatalismo debe ser evitado es creer en un universo móvil, en cierto modo sin valores, o concebir a éstos como simples propuestas también lúdicas. La diferencia es clara.

A esto se agrega que el pensar culto no tiene la inmediatez de la acción. La posibilidad de ser se desplaza sobre una abstracción. El pensar de Quiroga en este sentido es un pensar para actuar, o al menos para tomar posiciones o provocar la revelación de sentidos. Por eso no le valen las abstracciones, si no que busca con el concepto de "natura" raíces emocionales. De ahí, en suma, la validez de los operadores seminales. Son ~~fin~~ fuentes enérgicas que brindan la posibilidad de decisión y cargan de significado al mundo. Sirven para que el sujeto diga muchas veces, y aun en las peores circunstancias "yo creo". El "yo creo" por su parte no puede darse, si no ^{cuando supera} ~~se~~ ~~la~~ ~~contradicción~~ la contradicción con la inclusión de la tercera posibilidad, o sea cuando niega el principio de contradicción y rebasa la oposición entre el discurso y el anti-discurso. Así logra la estabilidad existencial. El pensar popular evidentemente no tiene interés real en concentrar entonces la verdad en la proposición, sino de referir a una verdad que se instala en el existir mismo, con la cual se juega la ubicación en el estar no más.

Esto conduce a pensar la falacia que implica el afán de lógica, y cómo éste está imbricado como una pauta cultural propia del pensar occidental. Occidente monta el pensar sobre una parte del mismo, pero pierde la posibilidad de lograr la totalidad del pensar. En nuestro caso americano ~~se~~ ~~con~~

~~El Occidente veía el pensar sobre una parte del mismo, pero pierde la posibilidad de lograr la totalidad del pensar. En nuestro caso americano~~
 en cambio se trata de encontrar la posibilidad de un horizonte de totalidad del pensar. Es así como recobraríamos la jerarquía del pensar, su ~~misma~~ colocación en lo que creemos que debe ser lo universal, y que esto mismo lo habremos de lograr recién cuando encaremos la ~~aparente~~ aparente degradación del pensar. Y sólo conseguiremos esto cuando advirtamos que la lógica que se nos impone bloquea intencionalmente la decisión seminal, y pretende evitar que el operador seminal sea fuente de decisiones. En esto radica el sentido exacto de nuestro colonialismo mental. El colonialismo agrava el bloqueo del operador ~~seminal~~ seminal.

El aspecto profundo del pensar no consiste en decidir sobre la falsedad o la verdad, por la cual se niega o se afirma, sino que es una consecuencia de la decisión. La verdad en el pensar está en la posibilidad de decidir y no en la afirmación. Porque decir lo contrario, es invertir el orden de las cosas y hacer depender el existir mismo de la afirmación abstracta.

Es el motivo por el cual Carnap se estrella vanamente contra el afán de verificabilidad de la afirmación. Es lo que hace que las categorías kantianas se imbriquen con lo antilógico. Negar un juicio, afirmar la particularidad, la posibilidad o la disyunción de predicados, es abrir la puerta a lo antilógico. De dónde el punto de vista kantiano sirve para rescatar la posibilidad de una lógica, pero no para afirmar por exclusión. Por otra parte no es extraño que los pensadores occidentales hayan descartado ~~todas~~ todas las seis categorías que agregaba Aristóteles referente a acción, pasión, tiempo, lugar, posición y hábito, que hacen precisamente referencia al modo de estar, con lo cual evitaban la referencia al centro del pensar, o sea a la posibilidad de la decisión que, naturalmente, supera las contradicciones.

Todo lo dicho hasta aquí, a propósito del pensamiento de Anastasio Quiroga, lleva a la conclusión de que para entenderlo es preciso pensar en otra lógica distinta a la que utilizamos habitualmente. Por una parte se nos impone una lógica que solamente afirma, que ~~residualiza~~ residualiza la negación.

ción, y por la otra requerimos otra lógica que toma en cuenta la negación y que, en cambio, relativiza todo lo referente a la afirmación. Si la primera es el producto de una seria inquietud respecto a la ciencia, la otra surge de una no menor preocupación por el puro hecho de vivir. Es lo que hace la diferencia entre un pensar culto y un pensar no culto o sea más próximo al vivir, pero es probable que sea también la oposición entre una lógica utilizada por los colonizadores y otra empleada por los colonizados. Veremos esto más adelante.

UNTREF
Archivo Rodolfo Kusch
Programa Pensamiento Americano
28 de 106

4. - Industria pesquera

Cierta vez me habíais invitado a un ritual en Bonalipus, un lugar al
alrededor de 80 km. al norte de Puerto, cerca de la línea férrea que va a la Paz
en Bolivia. Para ello efectuamos un largo y, en cierta parte, difícil viaje
por un camino de la carretera principal.

Antes de llegar a Bonalipus nos detuvimos en una localidad anterior,
Tallita, cuyo nombre es muy sugestivo ya que "bellas" en quechua es "escri-
ta" y en quechua significa escritura.

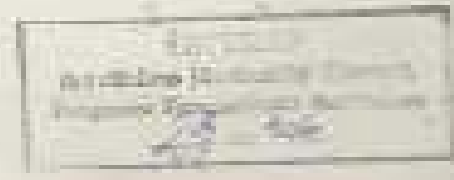
Podría decirse que Tallita era un pueblo típico, con sus terrazas y un ancho
ancha base. Hacía atrás y con sus calles rectas, se alineaban las casas más
afuera del pueblo. Se nos dijo que estaban todas trabajadas en los años cuarenta
de los cincuenta. Llegamos hasta la casa de uno de los brujos del pueblo,
pero no había nadie.

Pareciera tratarse de un pueblo muy antiguo que se había caracterizado
por su agricultura. En un día oportuno sus habitantes se habían unido
con los caribinos por cuestiones mínimas, algo sorprendente cuando se relaciona
con el único habitante que encontramos. En primera pregunta fue sobre el viaje
yo por el cual visitamos el lugar y nos respondieron que nos llamaron.

Fue así que después de nuestro viaje, una millonaria más allá llegamos
a Bonalipus, una población relativamente nueva. Fue fundada cuando se cons-
truyó el ferrocarril, y al poco tiempo adquirió cierta notoriedad por su pro-
ductividad y la actividad que desarrollaba en general. Albergó en general una indus-
tria basada en la extracción de petróleo, que se dedica al transporte de
petróleo, motivo por el cual cada uno de sus habitantes cobra a veces un
salario, incluso, lo llama.

Después de reparar nuestro vehículo en un taller mecánico y comer algo
en un lugar donde se nos recibió con el servicio y un poco de la comida típica
del lugar, seguimos viaje hacia el siguiente pueblo a un kilómetro.

El siguiente pueblo había sido instalado por un técnico de Tallita, con el
fin de la explotación de una mina de oro en la zona. Luego, a la
muerte de éste, le sucedió el Sr. Ricardo. Era un hombre de poca cultura
pero de mucha actividad y un comportamiento inteligente. El hijo de éste, un
jóven enterao, estaba estudiando en la escuela militar.



El santuario estaba dedicado a la sacralización de los camiones recién comprados. De ahí, entonces, la disposición de ~~dos~~ dos construcciones. Se asciende ~~al~~ al mismo por un camino empinado, que termina en una pequeña meseta. A la izquierda está el calvario, dedicado a la Gloria, y a la derecha una construcción cilíndrica de piedras y barro, y de una altura no mayor de un metro, consagrada al Anchanchu o sea una deidad nefasta entre los aymaras. Debimos dejar el camión que nos transportaba entre las dos construcciones, ~~ya que~~ habíamos pedido al tata Mauricio la ch'allá o sacralización del mismo.

El calvario tiene a su vez tres nichos en los cuales se guardaban cruces cristianas, y alrededor yacían cuatro piedras, distribuidas, tres, en forma equidistante y, una cuarta, en forma asimétrica. En torno a cada una de las piedras había otras menores en círculo. Sobre algunas de ellas se advertían manchas de sangre, seguramente provenientes de algún sacrificio de algún cordero.

El ritual se inició cerca de las 9 de la mañana, y se dividió en dos partes. ^{Durante la} primera, que duraba hasta el mediodía, el hechicero oficiaba en el calvario, y ^{durante} la segunda se trasladaba al cilindro de piedra.

~~El Tata Mauricio durante la primera parte, antes del mediodía, se colocaba un poncho y, arrodillado y cantando rezos católicos, se colocaba~~ ^{Durante la primera se colocó} ~~Extendió~~ ^{El Tata Mauricio} ~~un aguayo sobre el piso ante el calvario. Sobre el mismo distribuyó en forma de cuadrado, 24 "misterios" u obleas de azúcar y almidón, en los cuales figuraban imágenes católicas, como ser distintas representaciones de la Virgen, el Santísimo en forma de sol, imágenes relativas al calvario y otras más. Delante del mismo colocaba dos panes, en uno de los cuales clavó una cruz con un rosario. Delante de las obleas puso dos vasos, uno con agua y el otro con chihua, que es vino disuelto en agua. Luego, al cabo de los rezos, asperjó el calvario.~~

Durante esta parte del ritual nos hizo dar varias vueltas al calvario, y, ante cada una de las sendas, que partían del mismo, rezaba. Se trataba de los ~~XXXXX~~ ceques o caminos que iban en las direcciones donde según él había aparecido la Virgen.

Luego tomó los misterios y los colocó en un bracero, y nos pidió que cada uno se arrodillara delante del calvario ~~xxx~~ para formular un deseo mientras soplaba tres veces el humo.

~~Después de las doce, nos trasladamos~~

UNTREF
 Archivo Rodolfo Kusch
 Programa Pensamiento Americano
 30 de 106

Después de las doce, nos trasladamos al cilindro de piedra. Lo saludamos diciendo "Buenos días, caserito". A medida que nos acercábamos, el Tata sacaba las piedras que yacían dentro, las envolvía con serpentinas y nos ~~xxx~~ las daba a cada uno de nosotros, y según se parecían a un camión o a una casa nos decía que íbamos a tener una cosa y otra.

Luego ^{inició la segunda parte de su oficio.} ~~se dispuso a hacer otra ofrenda~~ También extendió un aguayo o manta, y encima colocó pequeñas cajitas hechas de papel en las cuales introdujo obleas, pero esta vez x con un símbolo opuesto al de las primeras. Figuraban entre otras cosas alimañas, como ser serpientes, sapos, arañas y objetos. Agregó a ello dos paquetitos de piezas de plomo del tamaño de un centímetro, así como huevos, cigarrillos y vasos llenos de alcohol puro. Distribuyó además entre las cajitas todos los componentes de la así llamada "mesa negra", consistente en semillas que procedían de diversas plantas.

Luego preparó una tercera "mesa" en una bandeja, con elementos parecidos a los anteriores. Esta iba destinada al lugar del conductor del camión.

Al cabo de las abluciones del caso se procedió al sacrificio de una oveja. Se degolló el animal, se recogió la sangre en seis platos y con una cuchara los asistentes debían asperjar con la sangre el camión.

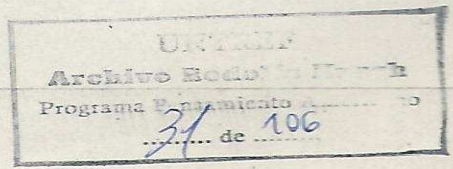
A continuación extrajeron el corazón aún palpitante del animal, el cual fue ^{depositado} ~~colocado~~ en la pequeña fuente, y todo agregado a la tercera "mesa" que era colocada en el lugar del conductor.

El cordero se cocinó con piedras calientes, enterrado en la tierra y sin sal. Las achuras se colocaron sobre la piel del animal. El brujo se reservó ciertas partes. Luego lo comimos en silencio y todo lo que sobraba era echado sobre la piel.

Se encendió un fuego, y en el mismo se quemaron las ofrendas y el brujo nos pidió que bailáramos alrededor, mientras nos incitaba a una franca alegría que incrementó haciendo funcionar una radio portátil.

Finalmente nos debimos arrodillar en círculo, y cantar un rezo de agradecimiento a la tierra.

A primera vista el ritual responde evidentemente a un estilo especial de pensar. Esto se advierte en los símbolos que aparecen durante su transcurso. Por un lado, una deidad favorable, la Gloria, y por el otro, otra desfavorable



el Anchanchu y, en medio, el campo mágico donde se coloca el camión. Cada uno es además motivo de un ceremonial especial. Y es curioso que la Gloria, que se vincula con el dios cristiano, sea motivo de una ceremonia más fría que la que se dedica al dios nefasto.

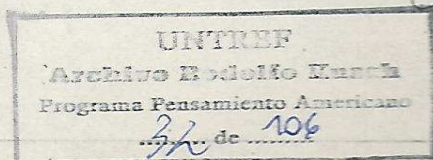
Un sacerdote amigo, en una discusión suscitada en Oruro a raíz de la catequesis, me preguntó cómo es posible que el uso favorable del camión sea solicitado a la divinidad nefasta y no a la otra.

Ante todo ¿qué diferencia habría entre comprar un camión en Eucaliptus y comprar uno en Buenos Aires? No cabe duda que si en Buenos Aires compramos un camión, lo usamos sin más y, en todo caso, tomamos una cerveza para festejarlo. Dejemos a un lado todos aquellos talismanes que colgamos en los coches. Lo hacemos por si acaso ocurra algo, pero no porque realmente creamos mucho en ello. Eso suponemos.

Por un lado, se da un comportamiento sencillo que se concreta a la simple cerveza y, por el otro, un comportamiento complicado que despliega un ritual frondoso. Esto nos hace pensar que en Buenos Aires la acción termina en el camión, y en Eucaliptus, esa misma acción se prolonga en un área que trasciende a la cosa ^{para internarse en} ~~donde cae~~ el mundo divino.

Nosotros decimos: "Ese es el camión, lo he comprado, entonces lo usaré". El campesino de Eucaliptos diría: "Ese es el camión, lo he comprado, pero no sé si realmente podré usarlo, porque el uso dependerá de la ~~divinidad~~ divinidad". En el primer caso afirmamos el camión y nos quedamos con él, en el segundo, en ~~cierto~~ cierto modo, el camión se sumerge en un horizonte de negación, hasta el punto de dudar si podré usarlo o no. El si que implica comprar la cosa o el camión, está sometido al arbitrio de los dioses, y éstos pueden decir no. Entonces se compra la cosa en Eucaliptos, pero ella está sometida a la negación. En vez de poder usufructuar la cosa, es posible que ocurra lo contrario. Las cosas llevan un no colgado al cuello, y no ~~sabemos~~ ^{se} muy bien ~~en~~ en ese ámbito, si la cosa podrá ser usada o no. No cabe duda que quién usa una cosa en Buenos Aires, no la usa de la misma manera en Eucaliptos.

~~En este último ~~caso~~ caso no es tanto que la cosa se niegue, como que se supone que eso ocurra. Si decimos sí y creemos que el ámbito dice que no, será porque interviene un orden emocional que conduce a la plegaria y, por consi~~



Pero también Quiroga a ve un no colgado de la sociedad, y el mismo Martín Fierro advierte lo mismo. Es el no puesto en las cosas pero que se refiere a la posibilidad de ser.

Existir implica ser posible. No puedo existir si no convierto mi existir en proyectos. Existo en tanto tengo una intuición de la totalidad o sea de ser y ésa es toda la verdad, y eso afirmo. Exijo entonces la verdad como una plenitud de mi existir. A su vez existo en tanto hago proyectos para afirmar ese existir total.

Ahora bien, utilizo un proyecto en tanto ~~hacerme un proyecto~~ cruzo la calle y proyecto la posibilidad de cruzarla, o también cuando proyecto para mí madurez la obtención de un título universitario, o, si soy hechicero, cuando recorro a un ritual para cumplir con mi posibilidad de ser. En el fondo no interesa realmente si éste se realiza o no. Mi vivir está montado sobre su realización y ante todo sobre el supuesto de que esto es posible. Y esto, a los fines del vivir puro, basta. No entra en ello la propuesta científica. ¿Por qué?

Porque parto del axioma de que existir es estar en la falsedad, esa que corresponde a las circunstancias que se oponen a mi proyecto de ser, por ejemplo que el camión choque. Dijimos que vivir es requerir la totalidad de ser. Ahí media el proyecto. Todo lo que haga en mi vida lo haré con una firmeza lógiza, pero desde la falsedad de la circunstancia, o sea lo haré en un sentido simétrico e invertido a la lógica que creemos ejercer, o sea a partir del temo de que el camión se accidente a la posibilidad de que esto no ocurra. Claro que podemos decir lo contrario, como en Buenos Aires: el camión no tiene porqué chocar. Pero entonces intelectualizamos el problema, decimos que acepto la afirmación y rechazo todo lo que se niega. Sin embargo, en tanto existo, procedo, aun en la gran ciudad, al revés, porque acepto la negación y rechazo la afirmación porque no es la adecuada a mi posibilidad de ser. La afirmación de verdad está colocada como una totalización de mi ser a partir de la negación de las circunstancias. Y si digo lo contrario, será simplemente porque he racionalizado el proceso.

UNTREF
Archivo Rodolfo Kusch
Programa Españolista Americano
33 de 106

Existen muchas totalizaciones. La puedo lograr en la brujería, como ejecutivo de una empresa, o como religioso. Lo puedo hacer como mahometano, como quechua o como aymara. ¿Por qué? Pues por la propuesta de la cultura a la cual pertenezco. La razón profunda de ser de cualquier cultura, es la de poder brindar a su integrante un horizonte simbólico que me posibilita la realización de mi proyecto existencial. La cultura reglamenta mi totalización correcta, y es correcta aún cuando la totalidad se dé a nivel brujería. Además es tan correcta la totalización que brinda la cultura aymara, como la quechua o la occidental.

El punto de arranque para esto es el puro existir o, como podríamos llamarlo en América, el puro estar, como un estar aquí y ahora, asediado por la negación o sea por las circunstancias. Y esto lleva a un axioma. Si vivo la falsedad y quiero lograr la verdad de ser, si la lógica de vivir es una lógica simétricamente invertida a la lógica científica, cabe afirmar que la lógica como ciencia, o la ciencia misma son apenas un episodio de la lógica del vivir.

En suma, existo, ~~sumo~~ luego pienso y no al revés. Primero se da mi posibilidad de ser y luego pienso. Porque lo que pienso está comprometido y motivado por esa posibilidad. No pienso por pensar sino que pienso como proyecto.

Pero la posibilidad de ser se realiza a modo de sacrificio porque se somete a la negación para lograr la verdad. Con el sometimiento a lo que está negado mi posibilidad, recién puedo llegar a asumir la verdad. Si la verdad consiste en utilizar el camión, necesito de la deidad nefasta para lograr la fe necesaria para hacerlo. Hay como una dialéctica en este proceso, según la cual, como en el caso de Quiroga, éste necesitó de la negación de la sociedad para lograr la "natura" a través de un bloqueo lógico y llegar así a la revelación. La negación de lo que se da como afirmación lo condujo a Quiroga al conjunto vacío, a través del cual recién pudo lograr la verdad en otro plano emocional.

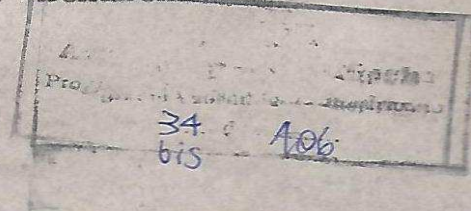
Entonces la posibilidad de ser impone un sacrificio que apunta a su efectivización y para ello piensa en términos mandálicos. El sacri-

ficio es una forma de someterse a la negación, ya sea al Anchanchu, ya sea a la sociedad en Quiroga, o ya sea a la negación pura en el Martín Fierro, para lograr la verdad. Y ésta no se obtiene sino en el vacío, en el cual lo afirmado -mi proyecto-, y lo negado -que se opone al proyecto- consigue el acceso a la revelación -como operador seminal llamado "natura", como un Anchanchu fasto, o simplemente como una simple disponibilidad a la revelación como en el Martín Fierro. La lógica del vivir pareciera entonces funcionar como si se crearan trampas lógicas, cuya finalidad última es la revelación.

En el caso de Quiroga este proceso apunta a una afirmación ética, en el ritual de Eucaliptos a una teología y en el Martín Fierro a una disponibilidad ética que no está muy lejos de una ética implícita en la misma disponibilidad. En todos los casos se parte de una negación que yace en el vivir. Hay una evidente búsqueda interior frente al asedio negativo del mundo, que por supuesto no termina en las cosas. Es lo importante en el caso de Eucaliptos porque la verdad se da recién detrás del camión.

Esto hace al sentido de la teología popular en el caso de Eucaliptos. La negación de las cosas transforma al mundo en símbolos, y el requerimiento de verdad recién se satisface en el área ~~mundana~~ de la plegaria, el cual por supuesto tiene que llenarse con el mundo perfectamente estructurado de los dioses. Esa teología popular es una forma de llenar con algún género de racionalización la pregunta abierta por la verdad. Torna, por eso mismo, también verdadera a la teología misma.

Y hay más. La persistencia de un área de la plegaria hace que el camión se reduzca como objeto. Mejor dicho, hace que el área del objeto no sea nada más que algo ~~incrustado~~ incrustado en medio de una totalidad que es todo el rito. Esto hace recordar lo que ya dije en otro libro. El camión está instalado en el pacha indígena, en tanto este término significa todo lo referente al vivir mismo, al habitar en el mundo. Es el campo de "nuestras necesidades" que ocupa un lugar determinado y ~~central~~ central en medio del área de la plegaria constituido por los dioses inencontrables, la Gloria y el Anchanchu.



Si así fuera el pensar en Eucaliptos estaría en un vector distinto, transversal y simétricamente opuesto, al que utilizamos en la gran ciudad. Predomina la elección de los dioses inmemorables, o sea el área de la plegaria, sobre la relación sujeto-objeto, mientras que en la ciudad disminuye ~~xxxx~~ al mínimo lo primero, para incrementar la relación entre el yo, como sujeto, y el camión, como objeto. Esto, como es natural, puede llevar a pensar que esto último es lo determinante, y que lo de Eucaliptos no lo es, ^{suponer que} ~~ya~~ existe además una así llamada evolución, que hace que se pase de lo primero a lo segundo. ¿Pero qué pasaría si partimos de la tesis de que no hay una exclusión de un vector por otro a medida que pasa el tiempo, ^{sino que ambos conviven} porque esta forma de pensar pertenece a un mito colectivo del pensar occidental, y que en cambio en ningún momento se excluyen los vectores sino que subsisten? No cabe duda que la neurosis en la gran ciudad, que el pequeño amuleto, o que los mitos políticos y científicos sean, ~~como vemos más adelante~~, un poco el disfraz del área de la plegaria en la gran ciudad.

~~Debe~~ Cabe aun una observación. Y es que lo criollo en América constituye en parte la conciliación de los dos vectores. Esto hace que dudemos sobre ^{una} la supuesta evolución ~~de haber entre nosotros una progresiva evolución de un vector a otro, sino que se daría en lo~~ ^{a través del tiempo} ~~criollo una conciliación~~ ^{Lo} ~~esto~~ porque ~~lo criollo supone una manera de salvar~~ todo lo referente a las cosas, o sea ~~ix~~ a la relación sujeto-objeto, pero a nivel de picardía, ~~electiva~~ de tal modo que ^{sostiene} ~~sostiene~~ el otro vector, como un área de la plegaria siempre disponible, en donde se afianza la fe, la ética, o la política popular.

En América no hay progreso de uno a otro sino quizás porque no debe ser así, es natural pensar así, sino que es lógico que ambos sob coexistan.

5.- La doble vectorialidad del pensar.

A raíz de todo lo dicho cabe hacer un paréntesis. Mejor dicho conviene ~~xxxxxx~~ reflexionar si realmente existe una diferencia entre el pensar de la gente de Eucaliptos y nosotros, o si más bien se trata de un mismo pensar que asume formas distintas simplemente porque ~~xxxxxx~~ dispone su mecanismo interno de ~~distinta forma~~ ^{diversa} manera.

Ya en 1968 había abordado ~~xxxxxxxxxxx~~ en un ciclo de conferencias el tema de la doble vectorialidad del pensar. Si ~~xxx~~ por una parte nuestra mente se ordena según un vector por decir así intelectual, que hace que no vea más que objetos, y no decida más que cosas prácticas, por el otro lado ~~Hay~~ otro vector, ~~de~~ tipo emocional, que cargá al mundo de signos fastos y nefastos, y ha lo puebla a éste de dioses. Ambos mantienen entre sí una relación inversa, y cuanto mayor es la tendencia a ver cosas, menos dioses hay, y cuanto más dioses se ven, menor será el interés por las cosas.

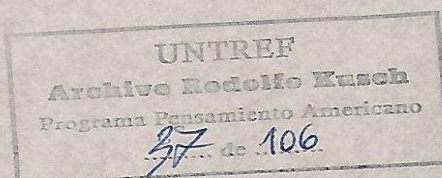
Es la razón por la cual una fuerte emoción no nos deja ver al mundo, o un mundo que nos acosa no nos da tiempo para emocionarnos, pero es también la razón por la cual hay pueblos que solo creen en dioses, y otros que sólo creen en la economía. La economía y los dioses están en relación inversa, y resulta difícil encontrar una mediación entre ambos.

L_o advertimos cotidianamente cuando analizamos qué pasa con el mundo de la humanidades o del arte, y qué pasa con el mundo empresarial. En general se ven ~~ambos campos~~ a ambos como dos campos semánticos, en los cuales el estilo de pensar pareciera invertirse. Por el lado de las humanidades se dice que se es contemplativo, sensible, que se pierde el tiempo y que se requiere una "inteligencia" especialísima. Y por el lado de la empresa, se es activo, no se pierde el tiempo, se es inteligente, porque se sabe a qué atenerse en cada caso y además se es práctico.

Ambos conceptos van acompañados de un papel social perfectamente delimitado y definido. S_o es exclusivamente empresario, como se es exclusivamente hombre culto, volcado en las humanidades, o ~~se es artista~~ ^{al arte.} Artista y empresario son dos papeles invertidos.

P^o r eso, mientras uno se deja estar, el otro tiene el afán de ser alguien,

en la misma medida en que se distancia el que admira un jet, del que lo usa. Y aquí viene la mediación impuesta por la mentalidad criolla: en vez de estar o ser por exclusión, se está para ser en un orden irreversible. La prueba está que se le atribuye al ~~extranjero~~ extranjero, al gringo, la reversión de la ~~misma~~ fórmula, en el sentido del ser para estar. Los tipos sociales se podrían clasificar entonces según subordinan una forma a la otra. O se da el que subordina todo al ~~ser~~ ser alguien, o el que se somete al estar. Veamos esto mismo traducido a un plano filosófico.



Carlos Astrada, en su libro "Fenomenología y praxis" plantea, en uno de sus capítulos, la oposición entre amannualidad (Zuhandenheit) y no-amanualidad (Vorhandenheit).

Cita al respecto un párrafo de Husserl que dice: "Existen simplemente para mí cosas corporales en sentido literal y figurado, presentes (vorhanden)". Oponer a esta observación el pensamiento de Heidegger, en tanto éste no se orienta "en la categoría de la Vorhandenheit, cuyo enfoque supone un estadio teórico más avanzado, sino la Zuhandenheit, en el zuhandenen, lo que está a la mano; es decir el instrumento, el utensilio (Zeug), la materia transformada, fabricada que tiene una implícita finalidad práctica."

Ahora bien, si partimos de la oposición planteada por Astrada, la no-amanualidad adquiere una dimensión significativa, que, por supuesto se puede relegar a la ^{actitud} ~~polémica~~ tradicional de los marxistas, referente a la negación, que éstos hacen, de la actitud contemplativa, ^{en la cual} ~~se~~ incluía, a la misma filosofía.

~~Resumen de la filosofía tradicional~~ Pero si bien los dos autores parten de una amannualidad del existir, como si se tratara de una "actitud natural", hay en ambos una diferencia. En Heidegger coexisten las dos posibilidades como dos modos del existir, en cambio en el marxismo los dos modos son puestos ~~en~~ ^{en} oposición privativa, ~~de~~ la praxis elige el término no marcado como única solución. La posibilidad contraria pareciera no concebirse, como que no entra en el pensamiento marxista.

Esto hace notar que la filosofía misma, y no sólo la actitud política, puede operar a partir de un código, ya que depende de una oposición entre juicios contradictorios de la forma "p o no-p". Se elige p, y no-p es relegada al absurdo.

Llevo esto, ~~pero~~ por su parte, al margen de los autores citados, a plantear la posibilidad de ver la filosofía como una estructura, en la cual se distribuyen ~~diversos~~ ^{diversos} campos simbolizables? Veamos.

Ante todo conviene aclarar que la distinción entre lo no-amanual y lo amannual, no cae en la oposición del tipo del error y la falsedad. No es simplemente falsa la posición de Husserl cuando parte de la no-amanualidad. Vorhanden significa "a te la mano", quiere decir que implica una prescindencia de la amannualidad del utensilio. La actitud natural de la humanidad estudiada por la antropología pareciera basarse en gran parte en la no-amanualidad.

El hacha ceremonial del araucana no es totalmente, sino en pequeña parte, un utensilio, porque también es sagrado, o sea in-útil. Lo mismo pasa con el bastón de mando que se usa en Bolivia. Este no sólo señala poder, o sea que también se convierte en algo sagrado, ya que es motivo de adoración. No dista esto mismo del reloj que recibimos por tradición familiar, que se conserva como una reliquia, y que escapa en gran parte a la amannualidad.

El reloj, el hacha y el bastón de mando, y también el ritual de Eucaliptos están en un plano in-útil, que a su vez es vorhanden o no-amannual, en el sentido que le da Husserl, como una probable prescindencia de la amannualidad del mundo, ya que cumple con una función que trasciende la utilidad. No cae, claro está, en la Vorhandenheit como campo teórico, según la acepción que le da Heidegger.

Pero ¿qué pasa con la no-amannualidad? Tomada como simple opuesto a amannualidad como quiere Astrada, encierra un vasto campo. Para explorarlo se trata de profundizar su derivación hacia lo sagrado como señalamos más arriba en el campo de la antropología cultural, pero que, de cualquier manera, implica una significación filosófica.

Retomando la oposición de Astrada, pensamos ¿qué significado tiene hacer lo inverso a lo que propone este autor, y prescindir de la amannualidad y quedarse con la no-amannualidad? O sea, se trata de ver qué pasa con la parte in-útil del hacha ceremonial. ¿Es que ese aspecto inútil escuda temas que también deben ser rechazados?

Al tratar Heidegger el problema del arte dice algo del ámbito no-amannual o in-útil. Advierte sobre que los "usuales conceptos de cosa" fracasan al captar el carácter de cosa de la obra. Al pasar al plano del arte, la piedra, por ejemplo, se destaca como "tierra", y lo hace en un ámbito de in-utilidad. Y esto ocurre así porque "con el arte acaece la verdad" operatoria del existente, y este ~~no~~ acaecer se produce en la in-utilidad o sea en la no-amannualidad, según la acepción que le da Astrada.

Pero también entraría en esto lo que dice el mismo Heidegger por ejemplo en "La época de la imagen del mundo", cuando expresa que la imagen del mundo es una creación del mundo moderno, mientras que el hombre medieval no tenía tal imagen. Este se consideraba como ens ~~no~~ creatum, como una fase del orden creado y, por consiguiente, pareciera mantener una actitud más comprometida con el mundo, de tal modo que éste no aparecía al modo de imagen. La relación entre existente y Dios llevaba entonces a prescindir de un mundo amannual.

Cabe pensar entonces que en Heidegger, visto desde el ángulo de Astrada

27

mente un prejuicio condicionado culturalmente, todo esto hace pensar que amanealidad y no-amanealidad funcionan como si fuera dos vectores ^{opuestos} crítica- mente ~~opuestos~~ por la incidencia de un pensar occidental que exalta precisa- mente ^{al primario} ~~uno de ellos~~.

Heidegger y el tiempo

Pero todo esto nos lleva a pensar que también en Heidegger, al margen de su casuística, pero según la interpretación de Astrada, se dan dos vectores del pensar: uno estrictamente volcado hacia el mundo amaneal, y el otro en procura de la instalación de la verdad del existir. Esto por su parte se co- rrelaciona con lo que el mismo Heidegger denomina un existir auténtico y otro que es inauténtico.

Lo inauténtico consiste en conformarse con la utilidad del mundo. Lo auténtico, en cambio, es la procura de una verdad del ser detrás del telón de los utensilios. Pero ~~esto mismo se invierte en la apreciación de lo que ocurre con el existente: en el sentido de que prima la amanealidad y ~~que~~ ^{este} ~~existente~~ no se salva de ello.~~ ^{al margen de esto se insiste en que en el existente}

tiempo
De ahí el sentido de por qué se introduce el tiempo. Si existe tal ope- sición del pensar en un sentido vectorial, ¿el tiempo tiende a conciliar es- ta misma oposición? Pero yo diría más bien que la solución dada por Heidegger bajo el concepto de temporalización, es que relativiza la no-amanealidad a los efectos de dar un nuevo significado a la ~~misma~~ amanealidad del mundo. Hay rasgos de presencia, como vorhanden, en su concepción del tiempo, en tanto tiempo es el fundamento del ser del Dasein. ¿Pero esto mismo no responde aca- so a un prejuicio filosófico occidental que exige que la relación yo-mundo sea mantenida, y subvierte a esta relación el otro ~~el~~ vector, el de la verdad? El tiempo es una variable disponible que surge del problema de la amaneali- dad, pero requiere el tema de la verdad para convertirse en filosofía. Los dos vectores rígidos ^{entrelazados y} ~~están~~ ^{movilizados} por la concepción del tiempo. El tiempo entonces subvierte al ser, temporaliza a éste. En suma, se trata de una dia- cronía que subvierte a la sincronía ~~tradicional~~ tradicional. Todo esto da la impresión de que el filosofar, entendido de esta manera, consiste en una reubicación de temas. Pensemos sólo que si dejamos al tiempo como ajeno a la doble ~~misma~~ vectorialidad del pensar, encontramos sin más el pensar "primitivo como lo ^{expone} ~~dice~~ en mi libro "Pensamiento indígena y popular ^{en América} ~~americano~~

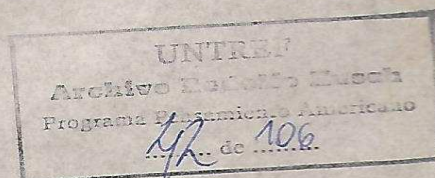
en tanto aquél se decide por una no-amanualidad como contemplación, y sin más desprecia la amanualidad.

A esto conduce también una fenomenología de la existencia, pero tomada realmente como ocurre en América. Cuando Schwartzmann habla de una mediatización del sentimiento del prójimo; cuando Humberto Palza basa su analítica de la existencia del hombre boliviano desde el ángulo de la antropología kantiana y termina por enumerar presuntos defectos no-amanuales del boliviano; cuando un desarrollista de muy escasa capacidad de observación, habla peyorativamente de una sobreracionalidad del sudamericano; cuando yo mismo he podido comprobar un predominio marcado en el pensar campesino boliviano de una no-amanualidad, en nombre de todo esto cabe pensar que toda temporalización del ser enunciada por Heidegger no expresa el verdadero proceso de nuestra existencia y, es más, que ese tema es propio de otro ámbito.

Si así fuera, no tendría sentido peyorativo la no-amanualidad, ni habría que colocarla en segundo término, según lo ~~hace~~ hace el marxismo. Si la amanualidad responde a un requerimiento de la utilidad del mundo, en tanto se procuran los útiles instalados en el mundo, la no-amanualidad implica en gran parte la orientación hacia otro sector no menos importante, aunque en sentido inverso.

Por eso, a fuer de simplificar el problema, y tomando del estructuralismo el concepto de código como campo donde se significan los símbolos, pareciera plantearse, a través de la historia de la filosofía, la doble vectorialidad del pensar. Diríamos entonces que hay una apertura que apunta a dilucidar, por un lado, el enfrentamiento del yo al mundo, y, por el otro, una apertura en un sentido perpendicular, por decir así, simétricamente invertido, en dimensión que trasciende la simple oposición de yo-mundo, para inquirir por problemas de otro orden, más vinculados a la verdad del existente.

Esta doble vectorialidad está implícita en todos los pensadores, y a cada uno aporta soluciones diferentes. Es más. ¿No constituirán vectores arquetípicos en torno a los cuales se agolpan paquetes de problema



filosóficos? Para esto podemos dar ejemplos. Cuando Heidegger se refiere a la imagen del mundo moderno, tiene que oponerle una Edad Media peculiar, o cuando Marx habla de praxis tiene que oponerle la actitud contemplativa de Hegel. O cuando el mismo Astrada habla de amañalidad tiene que oponerle la no-amañalidad.

Pero esta misma vectorialidad puede oponer, ya en un terreno de otro orden, incluso crítico, una razón pura, con la cual Kant resuelve todo lo referente al conocimiento, a una crítica de la razón práctica que resuelve todo lo referente al problema de la divinidad.

¿Será que la creación de un sistema filosófico depende de cuál es ^{el} vector que se carga de significado, y que esto mismo está condicionado a una preferencia cultural? Esto entra en el folklore de la filosofía ~~Enxka~~ o del pensamiento en general. ^{Es lo que} ~~Kaxkaxa~~ advierte en el pensamiento indígena que estructura el ritual de Eucaliptos. Si la doble vectorialidad fuera una condición del pensamiento en general, entonces en el campesino ~~amaxzkaxaxkaxk~~ boliviano se invertiría la relación, porque en él predomina la apertura hacia la búsqueda de los dioses innombrables, sobre la línea del yo-mundo, el cual, por su parte, se atrofia para quedar reducido al simple pacha o sea a la exigencia de un vivir aquí y ahora dentro de un hábitat.

En suma, si se plantea el arranque de un pensar filosófico, el mismo ~~axzaxá~~ fincará su autenticidad según opte, o por un vector yo-mundo, o por el otro vector de los dioses innombrables, que se abre a verdades in-útiles, pero que es hondamente requerido por la existencia. Y en el caso de América, predomina éste sobre aquél.

¿Cómo explicar entonces el comportamiento social de nuestra comunidad americana cuando subvierte el vector yo-mundo, y por lo tanto no podría lograr una autenticidad a la europea como la exige Heidegger: temporalizando el existir? ¿Podemos pensar en una filosofía del tiempo en un continente en el cual no predomina el vector yo-mundo, donde no hay objetos y donde por consiguiente no hay requerimiento de tiempo, donde la historia se dicta desde arriba, y donde se desempeñan ~~saxizaxá~~ comunidades ~~axhixtáxkaxk~~ no dinámicas? ~~axaxaxaxaxax~~

He visto en un Martes de Carnaval en Oruro, cómo el jefe de una oficina de la empresa minera boliviana asperjaba, o como dicen ellos, ch'allaba los utensilios de alta precisión de procedencia norteamericana. ¿Podemos hablar ahí de tiempo, o más bien debemos tomar seriamente en cuenta la detención del tiempo en el sentido de Lévi-Strauss, como a-historia? Bastará con la fórmula de Mircea Eliade para minimizar el fenómeno, y decir cómodamente, aunque cometiendo un error, que todo eso va a desaparecer? ¿O no será, en cambio, que el tiempo es un prejuicio occidental, ya que no logra comprender una sociedad como la americana que quiere ser auténtica al margen del tiempo? Es más ¿No será la filosofía del tiempo un simple recurso para salvar la originalidad de una cultura que ha creado los objetos?

Esto lleva a la sospecha de que la "anterioridad" asignada a la cultura indígena, por el evolucionismo antropológico occidental, es falsa. Porque ¿para qué nos sirve tomar en cuenta dicha anterioridad si en América el indígena y el campesino cohabitan con una cultura urbana? Eso pasa incluso

en Argentina con el campesino que habla quechua o guaraní. La acción social, la económica, la industrial tienen que tomar en cuenta, por las condiciones mismas en que se da, una tolerancia de ese indígena en una sociedad industrial incipiente. Si se siguiera la tradición antropológica, que coloca al indígena "antes" de nosotros, ello no sería posible. Hay que convivir con el indígena y con el campesino y tenemos que simular naciones. Esto lleva a otro problema, ¿se descarta el "antes" y se toma a aquellos como presentes? ¿O mejor debemos ver el problema en forma sincrónica y evitar el fácil discronismo ~~que~~ que nos brinda el pensamiento occidental? ¿Se presencializa, por decir así, todo lo que la antropología ha dejado "atrás" en el pensar occidental, o se adopta otra postura ante ese fenómeno? ¿Acaso hay otra postura?

En el altiplano no se inicia una construcción sin un sacrificio de sangre. No se pasa el Carnaval sin una ch'allá, o sacralización, de los instrumentos de precisión. Tampoco se compra un camión sin sacralizarlo con un ritual que linda en una religión sincrética. Y esto mismo lleva a que no haya empacho en detener la producción con una huelga de semanas. ¿Son concepciones éstas que se debén "mejorar"? o ¿se podría implicar un nuevo estilo o un nuevo modelo de hombre para que involucre a indígenas, como a nosotros?

No podemos sancionar la realidad y decir que debemos permitir o no que algo ocurra. Es que no hay tiempo para ello. Sudamérica se da así. ¿Recurriré al mito del tiempo y diré que eso se "acabará" con el tiempo? Si fuera así, no es más que una decisión que asumimos aquí, pero no comprende toda la verdad de nuestra existencia. Nos sirve, a lo más, de muletilla para no ver la realidad.

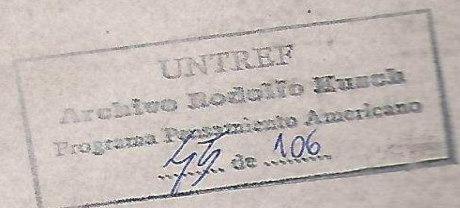
¿No nos estaremos dejando llevar por el pensamiento de una inmigración que actúa como si fuera occidental, pero que no lo es, porque dejó de serlo al pisar América, porque ella misma tiende a detener el tiempo en tanto se opone a la impersonalidad de la sociedad industrial?

¿O sería mejor y más auténtico pensar que aquí se dará una nueva sociedad, cuya índole real será imprevisible, y, la cual, en nombre de esa autenticidad planteará la posibilidad de yuxtaponer los vectores?

Si no lo entendemos así, es porque nuestro pensamiento en esto se somete a esquemas prefijados. Lo que nos parece natural podría no ser más que un prejuicio, porque, ¿qué sabemos, en suma, qué pasará en el futuro? Para pensar ese futuro no empleamos la filosofía del tiempo sino modelos sociológicos. ¿Ese futuro tiene que ser como creen en otros países? ¿Sabemos realmente qué pasará con nosotros? Y peor aún, ¿cuál será el modelo de hombre que tolerará en el futuro una sociedad realmente industrializada? ¿Será como el modelo de hombre actual norteamericano? ¿Será como el modelo europeo del homo faber? ¿Acaso ya existe un nuevo modelo de hombre? ¿Acaso el norteamericano actual y el homo faber europeo no son hombres de transición que no han resuelto aun el enfrentamiento con la sociedad industrial?

Fórmulas como las del marxismo, o la de Mircea Eliade, o las que pensamos como clase media argentina, no pasarán de simples opiniones propias de una doxología menor que no ha logrado aun la madurez del pensar filosófico para una sociedad del futuro.

La intuición no está en ~~sumar~~ lo que nos ocurrirá ante el impacto de la tecnología, sino en cómo vamos a responder a esa tecnología. Y a su vez el contenido de lo que vamos a pensar ha de comprender toda la verdad. ¿Y qué es toda la verdad? Quizá esté esbozada, aunque a un nivel folklórico en aquel episodio ocurrido en la empresa minera de Bolivia. Pero en un plano mayor ha de corresponder a una real integración de una doble vectorialidad del pensar que la actitud occidental ha desgarrado irremediablemente, pero que entre nosotros, sospechamos, tienen que ir juntas, por el simple hecho de que no podemos pensar la totalidad del hombre si le cortamos un brazo. El hombre ha de ser total, y ésta es la única garantía que tenemos para enfrentar el futuro, al margen de los mitos a los cuales recurrimos.



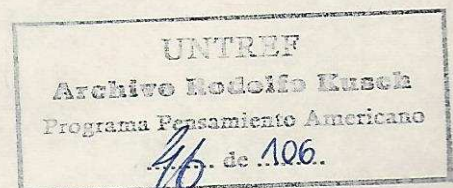
El juego y la
6.- ~~negación~~ negación.

Pero retomemos el tema inicial. Hasta aquí hemos sacado algunas ~~señales~~ ~~unas~~ conclusiones a partir del análisis de la negación en el pensamiento popular. No nos hemos quedado en eso. Con lo dicho sobre la doble vectorialidad del pensar en cierto modo hemos mostrado la intención de este trabajo. La negación no es sólo propia del pensamiento popular, sino que se da también en el pensamiento culto. ¿Es que el pensar en su totalidad encierra la negación como condicionante?

Para averiguar esto emprendamos otro camino, precisamente el inverso: partamos de nuestro pensar culto hacia atrás, ~~ahí~~ hacia ahí donde creamos que nos queda nada más que la opinión, para ver si en ese punto se ensamblan el pensar culto y el popular.

Porque quedan dos caminos, o se toma en cuenta el pensar popular y se instrumenta desde ahí un pensamiento filosófico, o se busca a través de lo ya conocido en filosofía un entronque con nuestras exigencias.

Este último es ^{un} camino más difícil. La filosofía consiste en un juego tautológico en el que lo sensible pareciera no entrar. ¿Pero es realmente un juego inteligente que nunca logra adecuarse a lo que se vive? El filosofar a nivel culto consiste en exponer las reglas del juego y a partir de ahí emprender el juego filosófico.



~~El Suelo y la Negación~~

~~El Suelo y la Negación~~
6.- El juego y la negación.

Se piensa en general que el suelo no influye en el pensamiento filosófico. Cuando Hegel hace referencia al "aquí y ahora" lo hace en abstracto, como una prolongación de su concepción idealista, de modo que no toca el ~~en~~ suelo.

Por eso, cuando
* ~~Por eso~~, se es americano, no se puede evitar la tentación de pensar de que Hegel no tenía razón. Aquello de que la filosofía es ciencia y que la ciencia es universal es bueno decirlo en la cátedra y a los tímidos e inseguros, que no querrían verse en la tarea de averiguar si eso es cierto. Pero entra en ~~la~~ *nuestra* salud ~~del~~ *como* americano ~~el afán de comprender las cosas. Por eso, no sólo~~ ~~se~~ ~~busca~~ el propósito quizá un poco ingenuo, pero valadero, de incluir en la meditación al suelo a modo de ~~estabilizador~~ *estabilizador* del pensamiento, ~~como que también se busca el lugar adecuado para hacerlo, pensar algo así como el símbolo del suelo americano que sirva de fundamento para dicho pensar.~~ *De ahí entonces la necesidad de un lugar*

El paisaje europeo es un paisaje filosóficamente gastado, demasiado andado para pensar, pero no así el nuestro que ~~se~~ generalmente es recorrido para la conquista, el usufructo económico o el turismo, pero no para pensar. Además es natural que si se trata de filosofía no podía elegirse un lugar como Buenos Aires, sino que debía ser todo lo contrario, otro lugar donde habite otra raza en medio de otro paisaje.

Fue así que llegué a Oruro. Ya con anterioridad había intentado hacer ~~me~~ algo parecido en el Cuzco, pero no se daban ahí las condiciones mínimas de un grupo humano para conversar sobre el tema. No quiero decir con ello que ahí no hubiera personas con quienes hablar, porque en todas las ciudades las hay, sino que el milagro se me produjo recién en Oruro.

Oruro, con la proximidad del campo, estaba lejos del empuje brillante aunque estéril de nuestra gran ciudad. Ahí, lo ancestral dejado como residuo al cabo de tantas empresas ~~industriales~~ redentoras, había cristalizado a través del tiempo en una dura ~~en~~ y tremenda realidad, ante la cual no se tiene respuesta.

Corría el año 1970. Mi cuarto de la calle San Felipe se había convertido en una verdadera peña. Ahí era visitado por dos amigos. Uno era *el director de teatro* chileno, Gabriel Martínez, un ~~director de teatro~~ quien conocía plenamente las dificultades que ofrecía el diálogo con los indígenas, por cuan-

to, llevado por ~~su~~ ^{su} empuje y ~~una~~ ^{su} honestidad, ~~profundas~~ ^{profundas} había hecho teatro con ellos en Lunlaya, una comunidad quechua ~~MINISTROS~~ situada al norte de Charazani en Bolivia. El otro era ~~el~~ ^{el} psicólogo boliviano, Luis Rojas Aspiazu, quien había hecho psicoanálisis en Buenos Aires, luego en Tucumán y a quien ~~me~~ se le había planteado el problema del trasfondo cultural del psicoanálisis, y que había llegado a la conclusión de que era importante modificar la manera de ~~actuar~~ ^{operar técnicamente} ~~en~~ en la ciudad boliviana, y finalmente yo, quien estaba desde hace hace tiempo al acecho de un pensamiento americano.

Entre el Singani, la coca y la charla tratábamos los tres de encontrar las intuiciones principales que dieran sentido a nuestra búsqueda.

Nos habíamos propuesto encontrar un medio adecuado para ayudar al indígena boliviano. En el ambiente intelectual de Oruro como en Buenos Aires flotaban aun las ~~ideas~~ ideas desarrollistas. Estas atribuían al indígena cierta necesidad de consumo, y pretendían por ese medio incidir sobre él. Pero para ello había que modificar su cultura y eso era nefasto.

Estábamos convencidos de que, querramos o no, esa alteración apuntaba a beneficiar siempre a una burguesía americana, pero perjudicaba al indígena porque lo convertía en alcoholista, o lo incorporaba al cholaje liminal, o lo perdía, en suma, en el lumpen de la ciudad.

Sabíamos del vigor y de las características de la cultura indígena y entendíamos entonces porqué fracasaba el desarrollismo. Era necesario entonces un instrumental más adecuado, que no destruya la cultura indígena. Pero aun si lo lográbamos, se chocaba con la dificultad de ~~averiguar~~ ^{innovar} en ~~estos~~ ^{estos} terceros una comprensión adecuada de esa cultura, a los efectos de que ~~ellos~~ entendieran ~~que~~ que ella debía ser modificada sólo a partir de sí misma y no de nuestros conceptos culturales. Ello planteaba entonces un problema metodológico.

En primer término había que aceptar que los indígenas pertenecían a una cultura determinada, opuesta a la nuestra, y que había falta de comunicación entre nosotros y ella.

Además habíamos llegado al punto en que advertíamos naturalmente que todo lo que se pensaba en este terreno participaba de algún esquema, y que

estos esquemas se contradecían con los que se daban en el mundo indígena. Nuestros esquemas además se limitaban a hacernos ver ~~minimamente~~ ciertos horizontes de interpretación que no condecían con la realidad. Por ejemplo, si se advierte que un indígena no tiene pan, hay que pensar que los medios económicos eran deficientes. Esto por su parte, como estábamos trabajando con el método de Freyre, llevaba a pensar que había que despertar en el indígena la necesaria rebeldía para que éste a su vez logre disputar el alimento a la clase dirigente que lo oprimía. Pero pensábamos que esto destruíía a la cultura indígena, porque la incorporaba al lumpen de la ciudad.

La cuestión era no tocar la cultura indígena y provocar en cambio su evolución a partir de sus propias pautas. Esto es fácil decirlo, pero faltaba el método para lograrlo totalmente. Había que abrir nuevos senderos.

Faltaba entonces un elemento común que sirviera de comunicación entre el pensar indígena y el nuestro. En suma, se planteaba el problema de reajustar la universalidad de nuestro pensar, ya que nuestra universalidad no comprendía lo indígena. No desmerécíamos en todo esto el instrumental occidental. Pero si el estructuralismo, por ejemplo, entraba analíticamente en el mundo indígena, no comprendía el problema real del existir del mismo a fin de lograr el desarrollo de su vivir, a partir de sí mismo y no de nosotros. En ~~xxx~~ general comprendimos que había que plantear el problema a fondo, en ese punto donde lo nuestro y lo indígena tuvieran algo en común, pero por la parte ya no del "pensamiento salvaje" sino del hecho de vivir.

Fue así que optamos por un expediente drástico: la negación. Sólo negando todo, habríamos de captar un elemento común que sirviera para los dos aspectos, por una parte ese punto donde logremos nuestra real universalidad, y por la otra aquél en el que simultáneamente alcancemos el verdadero margen de universalidad del indígena.

No se trataba en todo esto de una duda metódica, porque ésta es siempre una gran trampa lógica montada para confirmar una intuición previa. No nos interesaba rehabilitar el cogitare. El problema aquí en América era más profundo.

La dimensión de la negación era imprevisible. Teníamos la impresión

de que podíamos encontrar por este lado el resorte íntimo del vivir que pudiera servir de punto de partida. Un poco más y podíamos encontrar el sentido por el cual ~~nos~~ nos habíamos ~~reunido~~ reunido, lo cual también era fundamental.

Pero en esta negación se planteaban una infinidad de problemas. Ante todo uno eminentemente existencial. Un amigo de formación marxista y sumamente inteligente, aunque prematuramente profesor universitario para su juventud, tomó con entusiasmo la iniciativa. Pero comprendimos al poco tiempo que no ~~participaba~~ ^{aceptaba} nuestra proposición y que simulaba una adhesión que en el fondo no sentía. Le habíamos hecho ver que cualquier solución para el campesino, al menos de las que se solían arbitrar, tenía que provocar un trauma a la cultura indígena. Le habíamos bloqueado en cierto modo el esquematismo marxista ante el problema del indígena. Pero fue imposible. Al poco tiempo comprendimos que simulaba una comprensión de la cual no participaba, y que además tenía en gestión una beca a Rusia que naturalmente habría de ~~usufructuar~~ usufructuar.

¿Qué ocurrió con nuestro amigo? Pues ~~eso que iba al primer aspecto de la negación,~~ y es que la ~~concepción marxista~~ ^{para} concepción marxista ^{intelectual} naturalmente pertenecía a una lógica de la afirmación que se contradecía con ~~la~~ ^{un sistema de} negación. ¿Es que había entonces una lógica de la afirmación, frente a otra de la negación, que nosotros estábamos descubriendo y que presentíamos fecunda desde el punto de vista de nuestros propósitos, que consistían en lograr un grado más profundo de comprensión de nuestros problemas y de los del indígena?

Si así fuera, habría que considerar que todo lo referente a la lógica de afirmación consistía en una cadena de afirmaciones en la cual sólo se negaba para reiterar la afirmación. Nuestra concepción de ~~la~~ ^{occidental} vida ^{está} montada sobre una cadena de afirmaciones, donde incluso la negación estaba afirmada. ~~Era una forma de decir no al sí de otros. En suma, mediaba la afirmación.~~ Además, no se puede hacer ciencia sino en tanto se establece una cadena de afirmaciones que llevan a concretar ^{los objetos científicos} la ciencia. No se puede hacer ciencia sobre lo negado.

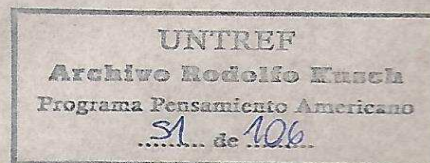
UNTREF
Archive Rodolfo Kusch
Programa Pensamiento Americano
50. de 106

Pero, ¿no será que aun no se ha logrado el grado de reflexión necesaria que incluyera la negación sin más? ¿No significa esto mismo que la reflexión no está definitivamente explorada cuando entra en el área de la negación? Además, todo operar con ideas consiste no más que en seguir lo ya afirmado, aunque fuera la novedad bibliográfica importada. Es el horizonte del "ya saber" que facilita la previsión. Era preciso romper este horizonte, demostrar la falsa consistencia que tiene y arribar así a lo que queríamos.

Pero ¿por qué en suma la negación tenía cierto margen de validez? Ha de ser seguramente por el hecho de que ella tiene vigencia en un área encubierta. Puedo predicar, por ejemplo, que las cosas no existen y afirmar lo contrario, lo que las niega, su específica dureza, su inmovilidad. Y esto ocurre así porque la vigencia es trocable, pero no así la existencia. La negación se entiende en tanto se niega la vigencia. La vigencia para mí de un árbol es trocable, pero no así la existencia de éste. Puedo hacer como si no tuviese vigencia el árbol sobre mí, pero no puedo suprimir su existencia. Por más que esto último poco me interesa, en todo caso sólo para pensar que subsiste en cuanto yo no lo vea, o que por existir yo habré de verlo alguna vez. Pero su existencia, en tanto no lo veo y no entra en los intereses de mi vida, no me preocupa. La negación, entonces, no está totalmente cargada de negatividad. Tiene incluso una función vital, va en ello cierta economía biológica.

Podríamos entender la negación y esbozar qué pasa con ella cuando se refiere a la historia. Negar la historia implica restar importancia a su vigencia, de tal modo que puedo dudar de su validez para mi existencia. Lo que niego entonces no es su existencia sino su vigencia. Sólo nos afecta la vigencia de las cosas. Esto por su parte no implica la negación de la historia, sino que constituye un nuevo punto de partida, que va desde una toma de conciencia real de mi enfrentamiento con ella.

Porque si dijera lo contrario y expresara que creo en la historia



no haría sino ~~mantenerme~~ aferrarme a una sola hilera de acontecimientos afirmados por otros, los cuales ya han ocurrido y seguramente fueron ~~el~~ pasto de un historiador. Cuando hago esto me dejo llevar por un prejuicio colectivo, ^{que consiste en} ~~ellos~~ que todos creen en esa historia. Por eso cuando niego la historia, apelo en cierto modo a mi iniciativa a nivel histórico, niego que la haya porque podría haber otra, o porque podría no haberla. Entonces la negación de la historia lleva a pensar que soy en parte el causante de la historia, ^o que podría ~~haberla~~ serlo, o también que llevado por mi decisión, en vez de provocar historia, creo cosas, por ejemplo un banco, del cual tengo una mayor necesidad.

Pero cabe preguntar algo más: ¿en la decisión histórica no entra acaso la negación misma de la historia? Sería inconcebible pensar que un gran hombre, antes de entrar en la historia y ser un personaje histórico, o para lograr esto último, haya antes leído las hazañas de sus colegas que lo han presidido, los otros grandes hombres ya habidos en la historia. Por eso la iniciación de la historia supone su negación, simplemente porque el grande hombre comienza su historia siendo un pequeño hombre, que quiere iniciar recién la historia, porque estuvo convencido de que antes no la hubo y que de él depende que la haya.

La desnudez inicial del grande hombre, es la condición de la historia, o sea la negación de ésta. Y la historia no es continua, sino la negación continua de sí misma. Por eso mienten los textos de historia y los historiadores, aunque hayan sido muy honestos.

Y esto mismo va a otros terrenos. El desarrollista cree que tiene que desarrollar a partir de ~~un~~ un estado de cosas. Apunta a que haya más de lo que está dado, porque lo que hay es poco. Más tractores porque los que hay no bastan. Esto se mezcla con el concepto de historia. Y ésta implica la continuidad, y el ascenso. Es otra forma de enganchar la historia. Se trata de implementarla. Pero esto implica un uso exterior de la historia a simple título afirmativo.

Lo mismo pasa en política. Todo lo que se dice es a partir de lo ya conocido. Sin embargo la resultante no se da sino ^{después de lo conocido} ~~en la~~. Acaso ¿se puede determinar una resultante política a partir de lo ya afirmado?

Se trara de que nos coloquemos antes del hecho de que haya historia. En otras palabras, de recobrar el escenario en que vivimos, en donde no caben las abstracciones y en donde, en cambio, se posibilita la historia misma. En ese escenario recién habré de averiguar si tiene sentido de que la haya.

Pero en tanto retornamos al escenario mismo donde acontece la historia recobramos la responsabilidad ante ella, porque nos instalamos nosotros mismos. Y para que esto ocurra necesito destruir la cadena de responsabilidades de otros que han hecho una historia a modo de historiografía, o sea la historia que tenemos que leer y estudiar.

Ahora bien, ¿qué hay en el escenario a solas, una vez negado todo lo que existe? Pues no más que nuestra pura estrategia para vivir, o sea una política, o sea mi pura posibilidad de ser.

No puedo afirmar entonces que tengo algo que ver con lo que históricamente viene condicionado. No puedo decir tampoco que necesito doctrina para hacerla. Sólo necesito ser esto que han hecho de mí con las cuatro cosas que me han enseñado. Soy en gran parte lo que me he olvidado, y en ese olvido me instalo yo y mi comunidad con estos mismos problemas que sufro aquí y ahora en un instante del tiempo cuya fecha incluso no me acuerdo, y que es en realidad todo el tiempo.

Ahí va el secreto de la posibilidad de ser uno mismo, con el respaldo de la comunidad, y a todos nos urge la instalación definitiva de nuestra pura posibilidad de ser.

Por ese lado se entiende la distorsión que existía entre Facundo y Sarmiento. Facundo se había instalado a requerir su escenario para hacer su historia. Sarmiento, en cambio, en tanto se incluía en una historia ya hecha, no hacía más que combinar mezquinamente las causaciones históricas de otros, para poder asegurarse ante el futuro, que por su parte también estaba en el final de su meta. Sarmiento había tejido de esta manera una serie de recetas históricamente condicionadas a fin de brindar una conveniente comodidad para vivir y justificar incluso la mentira montada por él mismo.

Ahora bien, si hemos llegado a este punto donde todo lo negamos, ¿con qué conclusiones quedamos? Pues no más que con dos verdades: una es que nuestra solución no está en la conservación de lo que nos han dado, sino

en lo contrario, la pérdida de ello, y segundo, que a partir de ahí habrá que asumir la desgraciada responsabilidad de tener que empezar aquí en América todo de vuelta. Es la ventaja de la negación.

Pero a su vez esa posibilidad de ser que para nosotros significaba una propuesta para comenzar todo de ~~la~~ vuelta, era lo mismo que constituía al indígena, ^{cuando} este no ^{se responsabiliza de la misma manera,} ~~se responsabiliza de la misma manera~~. La negación nos había hecho descubrir el elemento común a ambos.

~~Resumiendo~~ ¿Pero por qué esa posibilidad de ser apuntaba a distintas soluciones, en nosotros una de caracter dinámico y en el indígena otra de caracter estático? Pues se trata de dos diferentes culturas donde la posibilidad de ser sufría ^{una} distinta puesta en práctica. En una, con el prejuicio del tiempo, y, en otra, con el prejuicio de la destrucción de ese tiempo.

Pero cabe una pregunta ¿son ambas propuestas realmente diferentes o se trata más bien de que eso que nosotros vemos como tiempo, no implicará en el fondo una negación del mismo? ¿Significa ~~esta~~ ^{ello} ~~que~~ que la diferencia entre nosotros y el mundo indígena es aparente pero no en el sentido de que ellos son también dinámicos, sino al revés, de que nosotros somos en el fondo tan estáticos como ellos?

~~En esto precisamente se juega una visión más acabada del hombre americano, o sea el desarrollo del hombre total.~~

UNTREF
Archive Rodolfo Kusch
Programa Pensamiento Americano
... de 106.

7. - Metodología de la negación

53

UNTREF
Archivo Rodolfo Kusch
Programa Pensamiento Americano
...SS... de A.O.E.

Si encontramos paisanos salteños cantando coplas en una curpa, podemos hacer dos cosas, o tomamos en cuenta simplemente el aspecto delimitativo o la copla, o por un método de negación llegar ~~al otro nivel profundo de ese estar, donde se~~ ^a la voluntad de ser de ellos que sostiene el canto de las coplas. Ahí se abren otros condicionamientos de su restante concepción del mundo, incluso el motivo real por el cual dicen las coplas.

Con esto se rompe el modelo de hombre ^{mele} que ~~acompañar~~ a la investigación ^{conocer}. Se dice que el canto de la copla es la consecuencia de un proceso y que se hace para mostrar intenciones, y además que ahí se agota la intención que está detrás del hecho de cantar. Sin embargo no es así. La posibilidad de ser, el proyecto de existir trasciende el mero hecho del canto, Mejor dicho, el existir ni siquiera se agota en el proyecto mismo sino que sobrevive y puede manifestarse de otra manera.

Para proceder así debo reemplazar el conocimiento por la comprensión. Si conozco me quedo con la copla y supongo el resto, pero si compréndolo parto del resto y supongo la copla como simple ^{episodio} ~~cosa~~. Si asistí a un ritual de un brujo y trato de conocer lo que él hace, en cierto modo mantengo la distancia entre sujeto y objeto. En cambio, si lo comprendo, sufro el proceso por el ~~que~~ el brujo modifica mis propias pautas, incluso mi prejuicio sobre la brujería que se da en el horizonte cultural occidental.

Lo argentino entonces a las luces ~~de la negación~~ de la negación no radica en lo que se afirma como tal. Lo argentino como afirmación implica una historia con sus próceres, con su vocación democrática, con su sentido del progreso, etc. Pero, como posibilidad de ser no puede ser visto sino como negación de eso mismo que se afirma. Entonces, a las luces de la negación, no

[Handwritten signature]

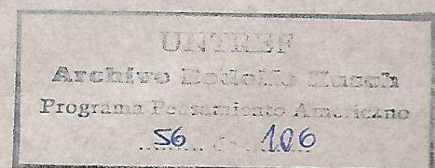
sabemos realmente si esa historia es ~~una~~ argentina, si la vocación es realmente democrática, si se requiere el progreso y si éste no pasa de ser un mero mito.

Lo mismo ocurre con el mundo boliviano. Todo lo que se dice de lo boliviano está montado, al igual que lo argentino, sobre la vocación de afirmar. Por eso se invocan cosas que pueden ser afirmadas. La sociología, la economía, la política, todo es impuesto a nivel de lo afirmable y lógicamente determinable, cuando en realidad todo lo realmente boliviano y argentino está negado. No sólo hay pruebas de que hay un conflicto entre lo que afirmamos y lo que se da realmente, sino que es de suponer que, en tanto se toma lo boliviano y lo argentino como posibilidad, ésta parte de la negación de lo afirmado. Se afirma sobre un área de negación. No está incluido en la afirmación, por ejemplo, lo que pasará con el indio de la puna, ni con el habitante de las villas miserias. Esto está residualizado para afirmar. Pero la negación conflictúa entonces lo afirmado y además exige una totalización.

La negación rescata aquello en que se está, las frustraciones diarias, los proyectos no efectivizados, todo eso que hace a la imposibilidad de ser a nivel de Occidente. Y esto es lo mismo que decir que lo argentino o lo boliviano distan de lo que creemos, tienen sus raíces en la negación de esas cualidades que creíamos evidentes.

El proyecto de existir surge de una inmersión en lo negativo mismo. No habría proyecto si no hubiera un horizonte de negación que niega o tiende a negar el hecho mismo de vivir. Enfermedades, miedos, amenazas políticas, o de autoridades, la simple angustia de no poder realizarse, todo ello condiciona el proyecto en sí y hace al proyecto lo que la negación a la afirmación.

Por aquí se desciende a la verdad del existente. La verdad del mismo
re-



quiere una totalización de su existir, y ésta se da como área en la cual se entra, una vez que se niegan sus pautas puestas en claro. En suma, menos valor tiene el canto de la copla que la voluntad de existir y de ser del coplero.

Pero si a través de la negación llegamos a descubrir la realidad humana en sí misma, cabe ver qué pasa con la indeterminación que se abre al cabo de la aplicación ^{metódica de la negación} ~~del método~~. Por ejemplo, si ~~Freire~~ Freire propone la concientización, es porque ya parte de elementos ~~concientizados~~ concientizados, de los cuales quiere que participe el educando de acuerdo a una lógica de la afirmación. Pero he aquí que si niego estos elementos entro en un campo de indeterminación. ~~¿Qué es lo que se debe concientizar que es lo que debo concientizar?~~

Y he aquí la cuestión. ¿Puedo estar seguro de saber con exactitud qué es lo que debo concientizar, y si ello vale la pena? ~~Freire~~ Tomemos por ejemplo las láminas 3 y 4 de su libro "La educación como práctica de la libertad". Supone Freire que cuando se muestra el cazador con arco y flecha y luego al cazador con un fusil, el sujeto suele advertir que el segundo pertenece a un rango cultural más desarrollado.

¿Pero qué pasa si niego a ambos cazadores? Si hago esto la negación me lleva a una infraestructura del existir que condiciona el hecho de cazar. A su vez, en ese fondo rescato -y eso es mucho- la voluntad de vivir de los dos cazadores, previo a la determinación del cómo hay que cazar. En esta área en que me coloco, se me aproximan los dos cazadores, y además entro en el área de la verdad existencial de ambos. Habría que recobrar desde esta área recién la posibilidad de ser de ambos, o sea el proyecto de su vivir, y no me toparé sino con el hecho de que ambos han propuesto su propia verdad, que terminará en que uno use el arco y la flecha y el otro el fusil, y que ambas cosas no son reversibles.

A su vez esta conclusión choca con mi propuesta cultural occidental, ya que sólo veo como única solución el fusil. Pero he aquí que, como no son reversibles, no puedo sino tolerar el arco y la flecha, y redescubrir a partir de ahí la voluntad de ser del cazador indígena. A esto conduce la ventaja de comprender y no de conocer.

UNTREF
Archivo Rodolfo Kusch
Programa Pensamiento Americano
57 de 106

En todo esto he terminado por negar el elemento delimitativo, y me he quedado con el irracional, si se quiere llamarlo así. Cabe considerar que no hay otra denominación menos peyorativa que ésta. Pero si entramos a analizar a ésta, encontraremos quizá otros aspectos. Lo irracional hace que Quiroga se aferre a un concepto seminal como la "natura", o que en Eucaliptos esa presunta irracionalidad se coloque como telón de fondo y dé lugar al ritual hasta el punto de crear una superestructura que ^{presubstancia} cubra al camión, y lo ~~trascienda~~ ~~cienda~~.

Lo irracional o lo emocional como querramos llamarle no debe ser tomado sino como una zona energética de mayor indeterminación que la intelectual, pero que contiene elementos delimitativos igualmente positivos, porque son elementos puestos a priori según otra lógica. Decir Anchanchu es una forma de delimitar a partir de una emocionalidad. Es que la emocionalidad no es totalmente irracional, sino que cuenta con una racionalidad invertida y simétrica, y cumple con la función de proponer una lógica que parta de lo negativo, o mejor, de lo que es antagónico respecto a la propuesta intelectual, y que, por lo tanto, tiene una función compensativa y por eso fundamental, ya que hace a la existencia misma. La emocionalidad en los dos casos compensa la intelectualidad a la cual se los quiere someter desde el punto de vista occidental. Ni Quiroga quiere someterse a la intelectualización socializante de la gran urbe, ni los campesinos de Eucaliptos quieren someterse al puro camión. De ahí en el primer caso la contrapropuesta de la "natura", y en el segundo la del ritual. En los dos casos se ~~juega~~ juega la totalidad del hombre, porque éste en ninguno de ~~ellos~~ ^{ellos} quiere alienarse.

^{pero como con} ~~mediante~~ la negación se desciende al campo de verdad en el que se desempeña el existir, ^{y no de ret.} éste no se concibe sino en el horizonte de ~~estar~~ estar. Se trata, en suma, de todo lo que ~~xx~~ condiciona el ser del existente. En el horizonte ^{estar de} ~~estar~~ entra la necesidad de cazar con flechas y no con el fusil, o recurrir a la "natura" o sonsacar al Anchanchu el buen funcionamiento del camión o, incluso, en el caso de Occidente, cazar con el fusil y no con el arco.

La senda que se interna en la emocionalidad de ningún modo se introduce en un campo de indeterminación, sino a nuevas determinaciones, ante las cuales no estoy preparado como sujeto investigador occidental ~~del tipo~~, pero que debo

UNTAEP
 Archivo Medelmo Busch
 Programa Pensamiento Americano
 58 de 106

utilizar a nivel de trabajo social. Por este camino llego a formas aparentemente negras y secundarias, pero que hacen a la esencialidad del existir del sujeto observado. Es evidente que no puedo existir adorando nada más que un camión o lo meramente social de la gran urbe. Es lo que los métodos así llamados científicos no conciben, como que éstos no salen del estrecho ámbito de lo delimitado y esto a su vez, lo delimitado, del campo cerrado de una cultura occidental.

La negación se introduce en el estar simple, en tanto sumerge a uno en la totalidad real del existente. En el fondo, detrás de la negación se daría la pregunta por lo condicionante, o sea le puro hecho de darse, de estar ahí existiendo. Y lo condicionante está, como vimos, en sectores no explorados desde nuestra perspectiva, porque esta última no pasa de ser en todos los casos meramente occidental.

Esta diferenciación entre la negación y la afirmación en América conduce a la delimitación entre lo que es y lo que está. Ésta, a su vez, no puede ser sino ontológica. No puedo tomar como hecho verdadero lo que es, sino lo que además está. Todo lo referente al estar es lo que se dice al proyecto de ser. ~~Es~~ El estar es la condición, por su negatividad, de la posibilidad de ser. Es la infraestructura de la posibilidad. Sólo es posible mi proyecto existencial si hay negatividad en el horizonte en el que me he instalado.

Quizá se explique por este lado el que en América tengamos por una parte, un pueblo que es aparentemente pasivo, porque acepta el estado de cosas, pero que trasciende el muro de los objetos porque ve al mundo como en negativo y, por el otro, una burguesía que se acostumbró a ver el mundo en positivo, que no cree en dioses, y, porque no cree en ellos, sin embargo, los inventa con la tecnología y los cambios sociales.

Ambas concepciones parecieran irreversibles. No es cosa de resolver esto por la pedagogía y decir a unos qué es lo que piensan los otros. Mejor dicho, no se puede digitar el proceso por el cual lo popular se asimila a lo burgués, porque, si eso fuera posible, eso ya habría ocurrido a lo largo de cuatrocientos años de colonia.

Lo primero, o sea lo que piensa el pueblo, va acompañado de una lógica de la negación o, mejor, con un mundo en negativo; lo segundo, en

UNTREF
Archivo Rodolfo Kusch
Programa Pensamiento Americano
... de ... 106

cambio, lo que piensa la burguesía, con una lógica de la afirmación o un mundo en positivo. Ahora bien, si así se dan las cosas en América cabe preguntar ¿hacia dónde evoluciona el pensar americano?

¿Será Eucaliptos un fenómeno de transición, o más bien de reversión histórica? ¿Los camiones que ahí se sacralizan con los dioses tendrán que estar solos a fin de ser vistos como ~~una~~ en positivo, sin trasfondos como se suele pretender? O, peor aun, y extendiendo el problema: ¿Cómo hay que pensar lo americano? ¿Habrá que hacerlo a las luces de una ciencia que sólo abarca lo delimitativo, o tendrá que buscarse como en el caso de Eucaliptos, un mundo de transición, en el cual, en parte se vea el mundo en positivo porque hay que comprar camiones, y en parte se lo vea en negativo porque se cree en el mundo de los valores, de la cultura popular e de los dioses mal que nos pese?

El problema está en encontrar lo que realmente es condicionante, o sea el trasfondo fundante que yace detrás del fenómeno. No valen en este caso, en América, nuestros supuestos, sino el fenómeno mismo.

¿Qué pasaría, por ejemplo, con lo condicionante real en la historia? Si negáramos la historia argentina en busca del condicionante real de ella, nos encontraríamos ante todo con un principio organizador que descansa sobre fechas significativas y descarta las no significativas. Lo significativo está cuando encuentro un subestrato de estar de lo argentino en la historia, y en contraposición con lo que no está y sólo es en el campo histórico.

Tomar en cuenta la negación lleva a ver de otro modo la historia. La historiografía corriente es impopular porque está montada sobre una lógica de la afirmación. Esto ocurre porque se han llenado grandes lapsos del tiempo histórico con personajes que no han tenido una gran repercusión popular. Mitre o Sarmiento son dos de estos personajes. Es natural que con motivo de ellos se crea incluso que la historia adquiere un viso de progreso ilimitado y se afiance toda una nacionalidad.

Pero precisamente porque éste es el criterio del historiador, ocurre que no se entienden entonces los movimientos populares que irrumpen en ese tipo de historia. La rebelión de 1820, el gobierno de Rosas, el de Irigoyen en algunos de sus aspectos, o el mismo peronismo, son relegados a un ámbito nefasto porque rompen esa lógica de la afirmación so-

bre la cual se ha montado la historia. Si digo lo contrario y menciono como culpables a Rosas o a Perón no digo nada, sólo afirmo, o sea, cumplo con una lógica de afirmación. Ellos son la prueba de la intrusión de una lógica contraria sostenida por el pueblo que, a partir de su irrupción, se convierte en sujeto histórico. No puede haber en realidad historia sin un sujeto natural que es el pueblo, pero por eso mismo es curioso que especialmente la historia argentina esté cargada de un iluminismo histórico sostenido por personajes en cierto modo ficticios.

Pero esta paradoja de la forma de ver la historia se advierte además en la conducción política. En lo americano la conducción política es vista a nivel urbano siempre según un criterio de una lógica de afirmación, por cuanto se digitan los elementos concientes ~~en~~ pero no se toman en ~~suma~~ cuenta los imponderables que surgen de la posibilidad de ser del pueblo. Se cree que con la pura conciencia todo está resuelto. Pero la lógica de la afirmación siempre está sostenida por un afán desmesurado de decisión y se comporta por eso como instrumentado por un imperialismo burgués y urbano.

Pero si en el caso del pueblo se trata de una ~~misma~~ acción que termina en un ámbito que trasciende la barrera de los objetos, es natural que la conducción no puede consistir en una simple información al pueblo de los motivos concientes de la conducción, sino que tiene que asumir todas las características de la revelación. Y he aquí el fracaso de la clase dirigente en cuanto no logra concretar esa acción por carecer de aptitudes para ello. Mejor dicho, no todos pueden asumir ese papel, para el cual, al fin de cuentas, se requiere mucho más que el simple conocimiento de los elementos científicos que se esgrimen en las universidades. No se pueden digitar las motivaciones de un pueblo sino que hay que conducirlos realmente y estar enterado de su idiosincracia. Pero esta misma conducción no puede ser sino sobre la base de un registro preconciente de lo que el pueblo requiere.

No puede haber un pensar de sujeto y objeto sin un pensar lo fasto y lo nefasto, y sin el horizonte de negación que ello supone. Esto explica que cualquier tipo de conducción, incluso a nivel de los poderosos, necesitan de algo así como una revelación.

Y volvamos a la historia. El ~~misma~~ sujeto de la historia desde una

61

lógica de la afirmación es la élite, pero desde la negación es el pueblo. Mejor dicho, aunque pareciera ser el sujeto la élite, sin embargo no lo es. Hay en esto un doble registro de interpretación. El verdadero sujeto, que es el pueblo, se manifiesta a través de los caudillos, quienes administran la revelación para el pueblo, y exigen, si queremos volver a Anastasio Quiroga, una verdad seminal como "natura". No pensar así es caer en el profesionalismo de la historia y en torcer la historia hacia la dirección en la cual siempre está comprometido en última instancia el propio historiador. Es creer que los sectores medios dirigen la historia, cuando en verdad no hay historia sino para ellos y no para el pueblo. No ver la historia como dirigente es la clave para entender la historia realmente.

La proscripción que se hace entonces en nuestra historia del año 20, de Rosas, de Perón, indica la confesión del fracaso de la élite dirigente en el sentido de que no logra operar con la lógica de la negación, ni con el margen de revelación que ~~una~~ exige la teología popular. Somos ciegos como dirigentes en la comprensión de ese pueblo. Y el que no comprendamos se debe a nuestra educación. La que fuera montada por Sarmiento implica una educación a nivel dirección por el hecho de imponer una lógica de la afirmación al pueblo. De ahí el fracaso de Rivadavia, de Sarmiento, y de la élite gobernante, porque no logran captar la lógica de negación en que se halla sumergido el pueblo americano, ni tampoco han sabido partir de ella para comprender lo argentino.

La utilización de la negación supone no otra cosa que la puesta en vigencia de nuestra posibilidad de ser. En ese sentido tiene como principal enemigo a nosotros mismos. Cuesta pensar que eso poco que somos pueda servir para algo, o lo que hagamos pueda ser tomado en cuenta. Pero se trata de trascender esto. El enigma de la negación es afirmar lo que otros quieren negarnos. Pero esto mismo parte de tomar en cuenta la negación en que se yace. Esta es la raíz. El peronismo, por ejemplo, no dará su solución sino parte del horizonte básico del existir mismo. Sólo así se vislumbrará su propuesta realmente universal, o sea una propuesta para lo que nos afecta, y podremos disolver las oposiciones, para implantar al fin nuestra posibilidad total de ser, aunque a partir de nuestro puro estar.

X

conducción no puede ser sino sobre la base de un registro preconciente de lo que el pueblo requiere.

No puede haber un pensar de sujeto y objeto sin un pensar ~~de~~ lo fasto y lo nefasto, ~~que~~ ^{sin} ~~el~~ horizonte de negación, ^{que ello supone} Esto ~~explica~~ explica que cualquier tipo de conducción, incluso a nivel de los poderosos, necesitan de algo así como una revelación.

Y volvamos a la historia. El sujeto de la historia desde una lógica de la afirmación es la élite, pero desde la negación es el pueblo. Mejor dicho, aunque pareciera ser el sujeto la élite, sin embargo no lo es. Hay en esto un doble registro de interpretación. El verdadero sujeto, que es el pueblo, se manifiesta a través de los caudillos, quienes ^{administran la} ~~revelación~~ revelación para el pueblo, ^{Anastasio} ~~exigen~~ ^{queremos} volver a ^{(Quiroga,} una verdad seminal como "natura". No pensar así es caer en el profesionalismo de la historia y en torcer la historia hacia la dirección en la cual siempre está comprometido en última instancia el propio historiador. ^{Es creer que los rectores medios dirigen la historia,} ~~cuando en verdad no hay historia sino para ellos y no para el pueblo. No ver la historia como~~ ^{dirigida} es la clave para entender la historia realmente.

La proscripción que se hace entonces en nuestra historia del año 20, de Rosas, de Perón, indica la confesión del fracaso de la élite dirigente en el sentido de que no logra operar con la lógica de la negación, ni con el margen de revelación que exige la teología popular. Somos ciegos como dirigentes en la comprensión de ese pueblo. ~~De ahí la venganza que se traduce en la purga~~ ~~proscripción de los hechos históricos.~~ Y el que no comprendamos se debe a nuestra educación. La que fuera montada por Sarmiento implica una educación a nivel dirección por el hecho de imponer una lógica de la afirmación al pueblo. ^{de} De ahí el fracaso de Rivadavia, Sarmiento, y de la élite gobernante, porque no logran captar la lógica de negación en que se halla sumergido el pueblo americano, ni tampoco han sabido partir de ella para comprender lo argentino.

^{La utilización} ~~de~~ ^{de} la negación supone no otra cosa que la puesta en vigencia de nuestra posibilidad de ser. En ese sentido tiene como principal enemigo a nosotros mismos. Cuesta pensar que eso poco que somos pueda servir para algo, o lo que hagamos pueda ser tomado en cuenta. Pero se trata de trascender esto. El enigma de ~~la~~ ^{la} negación es afirmar lo que otros

Pero para ello debemos ampliar el concepto de pensar y partir de la hipótesis de que el pensar popular es natural, o, peor, que es fundante. Si fuera así, lo natural estribaría en que la relación entre sujeto y objeto, que nosotros vemos, está condicionada, querramos o no, por la unión de opuestos de los conceptos seminales. Como si dijéramos que la oposición entre hombre y naturaleza está presidida por el concepto de "natura" de Anastasio Quiroga.

Por eso, aun cuando ~~x~~ creamos ver cosas, como emocionalidad, valores, cultura, por ejemplo, en el fondo estamos mentando referencias a algo que trasciende la oposición sujeto-objeto. Si el pueblo ve dioses, nosotros vemos valores. El pueblo abre su pensar a imponderables, nosotros ~~xxxx~~ a objetos. Pero, como eso en el fondo es lo mismo, entonces decir que no hay dioses es lo mismo que decir que no hay valores. El valor expresado como objeto, es la dimensión reducida de algo que es y sigue siendo propio de los dioses.

Y es que todo lo que se dice del objeto es la expresión reducida de lo divino, pero sometido aparentemente a nuestra voluntad. Todo lo que se dice de la universalidad en el sentido kantiano, es en realidad una reducción de los imponderables a un simple objeto. Hablar de universalidad como hace la conciencia burguesa es una forma de adulterar el pensamiento natural. Se trata de mostrar como si fuéramos racionales. Este lleva a otro punto: ¿será lo racional una simple hipótesis para lograr una tregua en la lucha entre el hombre y los dioses, lucha esta que en nuestro mundo moderno se reduce a no querer aceptar imponderables?

UNTREF
 Archivo Rodolfo Kusch
 Programa Pensamiento Americano
 ...63... de 106.

UNTREF
 Archivo Rodolfo Kusch
 Programa Pensamiento Americano
 64 de 106

8.- La fórmula de estar-siendo.

Recuerdo una vez que salíamos con un grupo de amigos- todos intelectuales- de una chichería en Cochabamba. Habíamos tomado chicha y cerveza en un local, malamente construido con chapas. Afuera llovía. Los pies se nos hundían en el barro y la lluvia nos castigaba el rostro.

En realidad sólo habíamos ido a ~~XXXXXX~~ comer y no a tomar. La comida era barata, de ésas que se suelen llamar típicas, pero que dejan el estómago vacío, como que es para los que no tienen dinero, para los que quisieran limitar sus gastos a fin de poder durar.

En la chichería habíamos pensado en empresas, equipos de trabajo, libros con grandes filosofías, por aquello de que "ya verán quién es quién", pero todo iba cargado con la idea de que al final tendremos que ponernos una corbata, usar la sonrisa, el gesto que concilia, y brindar un puente siempre de nuestra parte, y recibir de la otra la dádiva material del dinero, el reproche o el consejo redentor, o algún cargo burocrático.

Senti nuestro desamparo. Nos falta el consenso de la mayoría. Nunca la abarcamos, ni siquiera en política, porque incluso los principios nos impiden participar de la mayoría. Siempre habrá que tomar en cuenta imponderables. Nunca podremos afirmar a gritos lo que realmente queremos, porque nuestro grito siempre es desagradable.

Ser sudamericano y de clase media, pensé, es como un estado patológico, una forma de incapacidad congénita. Al fin y al cabo nos ofrecen todo: tecnología, cultura, democracia, grandes pensamientos, formas sociales, formas políticas, si somos de izquierda, y otras si somos de derecha, pero nos sentimos negados.

Es más, nos ofrecen todo y decimos que eso debe ser. Pero lo rechazamos. ¿Por qué? He aquí lo fundamental. Nos gustaba al fin y al cabo estar en la chichería, comer la comida para durar, idear grandes libros que nunca se van a escribir, aunque tengamos luego que ejercer la sonrisa. Es la base de nuestro resentimiento. ¿Qué pasa con él? Acaso es afortunado en América ser resentido?

El resentimiento surge naturalmente. Se instala y transforma el mundo porque "ya sabrán quién es quién". En cierto modo afirma lo que

los otros no quieren que ocurra, quizá precisamente eso, el "quién es quién" de uno mismo.

Decir entonces "ya verán quién es quién" tiene un sentido. Niega a los otros que creen que nos irán a redimir con la dádiva material, el dinero, el reproche o el consejo redentor. Estos dicen no a una parte de nosotros, y nosotros nos resentimos diciendo sí a esa parte que niegan.

Decir que no, entonces, no implica una variante gramatical sino que significa ~~un~~ mucho más. Es un no semántico que incluye a los otros, a los que nos niegan.

Decimos no para negar realmente. No hay para nosotros un equilibrio entre el sí y el no. Decir no para nosotros es una cuestión de vida o muerte, porque el no suprime, aniquila. Decir no a quien nos acosa es eliminarlo del mundo, es suprimirlo y en la chichería lo aniquilamos, y ni siquiera nos pusimos la corbata para sonreírle, como si hiciéramos una América nueva para nosotros solos, para que triunfemos también a solas.

A todo esto América existe porque es un continente de afirmaciones. Se afirma la tecnología, la economía, la sociología. Se afirma lo que se puede hacer con la sociedad, se sabe lo que hay que hacer con la política, se educa para determinados fines, especialmente de tipo conciente, y siempre de acuerdo con lo que está ocurriendo en el mundo. El mismo marxismo si infiltra como una forma europea con la cual se está afirmando lo que pasa con el capitalismo y con el obrero, pero no se descende a nuestro folklore.

Son todas formas afirmadas por otros e introducidas entre nosotros sin que hayamos participado de su creación. Por eso en América son afirmaciones sobre una realidad y sobre objetos que no son los nuestros. Porque no hay realmente una tecnología entre nosotros, sino sólo libros y opiniones que hablan de ella. Tampoco hay un pueblo adecuado a la sociología del caso, porque ni el cabecita negra, ni el roto, ni el negro entran en la sociología académica, ni en nuestra economía. La educación se esmera por transformar al educando en otra cosa diferente a lo que realmente es, y finca incluso en ese ideal toda su finalidad. El marxismo nos habla de un pueblo que no conoce y que esquivo intencionalmente.

En suma, no tenemos el objeto de las ciencias importadas, sino que somos nosotros los que debemos manipular esas afirmaciones en el ~~vacío~~ vacío de los claustros universitarios o en las revistas que nadie lee.

La docencia, el prestigio profesional nos llevan a hacerlo así. Por ejemplo, nunca en política trataríamos de llevar a sus últimas consecuencias qué pasa con el pueblo peronista, sino que siempre pondremos encima lo que sabemos de educación, de política o de economía. Perdemos de vista entonces el objeto propio que mueve al peronismo o sea al pueblo porque no entra en las categorías de nuestra sociología.

En eso estará la raíz del resentimiento. Se nos afirman ~~las~~ verdades y nosotros en secreto las negamos. Nos pasamos en la chichería diciendo ~~lo~~ lo que habría que hacer, pero terminamos por rendirnos a las verdades colonizantes.

En esto sufrimos como un abandono existencial. Hay evidentemente una diferencia considerable entre mi existencia y la propuesta para ser, o sea algo así como una contradicción entre mi vida y el papel que debo jugar, una oposición entre eso en que estoy y lo que debo ser.

Hay como un desgarramiento ontológico entre mi estar y el ser. Por eso descubrimos siempre que somos anteriores al ser de otros. Por eso creemos estar no más, y vemos al occidental que no está, sino que siempre es. Hay algo que nos impide ser totalmente un buen médico, o un matemático perfecto o un profesor excelente, porque siempre hay la duda sobre la propia actividad. Y eso ocurre porque nos sentimos en el puro estar, y tenemos que optar por ser y convertir lo que es en un simple papel a asumir frente a la realidad, sin que seamos realmente. Por eso nuestro papel para ser aplasta ~~en~~ nuestra posibilidad de vivir. De ahí el fondo de vida que yace debajo de las grandes afirmaciones ~~en~~ en Sudamérica. De ahí la imposibilidad de concretar lo que se ha querido afirmar, porque siempre hay un papel que desempeñar. Pero por ahí también los dos papeles que desempeñamos siempre, por una parte, el que se nos impone, y, por otra, el que descubrimos en las chicherías. Por eso nuestro resentimiento y por eso nuestro mestizaje, y por eso, también, la fascinación ante el peronismo como una propuesta para vivir que nos invierte el sentido. Pero, ¿en qué medida, sin embargo, detrás del papel impuesto por la colonización se restablece nuestra posibilidad de ser?

Esto lleva a una nueva pregunta: ¿cuál es, en suma, la estructura existencial en América? Veamos.

Supongamos que yo tenga que subir a un jet en La Paz. Naturalmente pienso que todo lo que rodea al jet, el mundo indígena especialmente, se somete a una oposición entre progreso, por un lado, y atraso, por el otro. Esto se debe a que estoy sometido a un código occidental, en el cual el jet representa la máxima expresión y el indígena la mínima. Por un lado la aceleración, el traslado rápido, la posibilidad de no perder tiempo. Del otro, la ~~máxima~~ pérdida de tiempo y la quietud.

En medio se da la justificación de mi personalidad ciudadana, pero del lado del jet, y la imposibilidad de realizarla del lado del indígena. ¿Pero es esta oposición realmente total, o no existe un medio que los comunique?

El jet en tanto fenómeno físico-matemático evidentemente es inhabitual. Es una especie de gran aventura, una monstruosidad electrónica y mecánica que sale de la cotidianidad.

Pero si bien el jet es inhabitual, esta característica no pasa de ser un telón de fondo. Su inhabitualidad está en la electrónica, en la físico-matemática, en todos los avatares científicos muy poco cotidianos que lo constituyen, pero todo eso desaparece cuando se lo utiliza.

La excesiva velocidad del jet, cuando su despegue, se compensa pronto con la simulación de inmovilidad habitual con que vuela posteriormente. Ahí la inhabitualidad del jet se trueca en habitualidad, por las disposiciones internas de las luces, la música, el oxígeno, la estudiada dulzura de la azafata, y ese comer en el asiento, casi como si uno estuviera en su casa. Todo se dispone como si no volara el jet, como si estuviera en tierra.

Todo lo inhabitual en el jet se esconde detrás de la habitualidad. Aquélla está al servicio de ésta. El jet ocupa el punto medio de una contradicción. Uno usa algo cuya verdadera índole es opuesta. Uno se siente en lo habitual, en lo cómodo, en la misma medida que el indio encuentra su comodidad y su habitualidad en el fondo de su rancho.

Un aspecto es el negado del otro. Todo lo que es el jet, deja de serlo en tanto ofrece habitualidad. La habitualidad es la negación del jet. El fondo del jet se da para que yo esté en la habitualidad. El

jet no es más que una trampa tecnológica que me sirve para perpetuar mi puro vivir en la habitualidad.

La lógica que alimenta al jet, apunta estrictamente a la afirmación. No se lo podría haber ~~hecho~~ hecho de otra manera. Si tomo al jet en sí mismo no puedo negar sus componentes, ni su totalidad. En su construcción los técnicos se han esmerado en estudiar pieza por pieza a los efectos de montarlo. Así apareció el objeto como pura afirmación, en suma, algo contundente y concreto.

Pero en tanto yo lo utilizo a nivel de habitualidad, el jet se me convierte en una trampa tecnológica, porque predomina mi puro estar, y todo el jet, pese a su lógica de afirmación, se somete a lo contrario, a una lógica de la negación. Todo lo veo entonces desde mi estar, y desde ahí no veo al jet como compuesto de partes conscientemente elaboradas, sino como milagro, en suma, en el plano de la revelación.

Desde el puro estar ha dejado de ser cosa para ser un símbolo. Y lo que el jet es, sirve para que yo esté en la habitualidad. Ocurre lo mismo que con el camión de Eucaliptos, porque en este caso también el objeto es negado, y está sometido a una habitualidad que se traduce en dioses.

En este paso del jet como cosa al jet como símbolo, desde el punto de vista del estar, incluso desde el pensar popular, se produce una creciente forma de pensar seminal y decrece el pensar causal. Tiende a haber símbolos a nivel de revelación, en vez de la cosa determinada por causas delimitadas.

La relación desde el punto de vista del estar con referencia al jet es de estar a ser. Del jet se aprovecha mi estar, en suma, mi habitualidad. El es del jet es cuestionado, para dar paso a mi propio es. Esto nos lleva al fórmula del estar-siendo.

Desde el estar, el jet se niega y el no-ser del jet es la ~~posibilidad~~ posibilidad de todas las cosas, pero desde el ángulo de mi posibilidad de ser. La negación del jet posibilita la existencia de todo lo que el jet no es, y que es mucho, porque comprende desde mi huerta, pasando por la familia, hasta el mundo cotidiano que veo delante y también el viajar cómodo. Es el mundo del estar-siendo frente a un jet que sólo es, pero que no convierte en ser aquello en que estoy, simplemente perpetúa mi

estar.

Con la negación abro la referencia a lo que está y que no afirmo, de lo cual no digo que és, sino que está: está la música, la amabilidad de la azafata, y nada es. La negación conduce a lo que está, y, todo lo que es, resulta sumergido en el estar.

Esto plantea la verdadera ubicación de la tecnología. ¿No será ésta una especie de teología de la clase media, de tal modo que cumple la misma misión que los dioses en Eucaliptos o la "natura" de Quiroga? La tecnología se desempeña en el plano de lo que es, de lo que se ve y se enreda en el ser de otros pero no el nuestro. Por eso pareciera ser diferente del estar, y hasta puede negar a éste como hacen los tecnócratas. Pero aunque lo referente a nuestro estar sea prescindible, sin embargo persiste. Porque junto al pensar tecnológico, conciente, concreto, se da, en la clase media, un pensar por negación que arranca de la habitualidad del estar. No podría ser de otra manera. Ni siquiera el progreso, tan ligado a la tecnología se concibe, en ese plano, desde el ser, sino desde el estar. Lo prueba el que el progreso está concebido siempre como una especie de nueva revelación. Se espera en el futuro más novedades, como si fueran revelaciones. En el fondo vale en la tecnología más la sorpresa que la utilidad. Tanto el pensar popular como el pensar culto participan en gran medida de esta concepción. Es quizá el secreto de la sociedad de consumo, por cuanto se recomienda el consumo para asegurar a cada uno la habitualidad, en suma, su estar.

Pero como se invierte el proceso, y los tecnócratas asumen su papel científico, la tecnología resulta alienante. Aunque habría que ver si todo lo referente al estar se aliena realmente, o si no resulta un proceso por el cual nuestra habitualidad termina por devorar lo que nos ofrecen. Es lo que temen los que alientan el consumo. Por eso quieren modificar el horizonte cultural de los que están y convencernos de un nuevo modo de ser. Quieren introducir con la tecnología un nuevo régimen de habitualidad o sea de cultura, pero una cultura consistente en cosas, de tal modo que con la heladera, va la imposición de un estilo cultural para usarla, para lo cual hay que alterar el estar. No hay que olvidar que todo lo referente al consumo se vincula en el fondo con otro estilo de vida.

Pero la razón de América radica en la fórmula del estar-siendo según la cual es imposible imponer nuevas culturas.

Y si la fórmula de lo americano es estar-siendo o estar para ser, ¿será éste un planteo fundante, una especie de reclamo frente a lo que occidente pudiera ofrecer, de tal modo que esto mismo tiene mucho que ver con la dificultad evidente de tecnificar a América? Si tecnificar significa imponer un nuevo modo de ser a un mero estar en América, lo único que logrará es adular superficialmente nuestra genuina voluntad de vivir, por el simple hecho de que invierte la fórmula del estar para ser, en otra de ser para estar y que nosotros, los que no somos pueblo, aceptamos al fin, y adularamos nuestra existencia pero redimidos secretamente por el resentimiento.

Cabe la pregunta si la fórmula del estar-siendo es particular de nosotros o si es universal. ¿Se está para ser o al revés? Por un lado ~~tenemos~~ tenemos la tecnología representada como un deber ser impuesto, y por el otro nuestro propio ser sigue abierto como propuesta. Lo que se afirma en América va en sentido contrario a lo que se vive. Lo que se vive niega lo que se está afirmando. Me interesa al fin de cuentas lo habitual del jet y no todo lo otro. ¿Será esta una condición general del hombre? Si así fuera el resentimiento adquiere un grado de justificación universal, porque significa querer cumplir la fórmula: primero estar, luego ser, y si eso no se cumple, como en América porque entre nosotros todo lo que somos es impuesto, entonces se justifica el resentimiento. Además el pueblo cumple la fórmula, pero nosotros estamos más expuestos a la imposición y resolvemos eso con el resentimiento para defender nuestro estar que los colonizadores niegan. Y somos resentidos porque defendemos lo que el otro niega. Pero no conoceríamos lo americano si no tomáramos en cuenta lo que se niega, y por eso no lo conoceríamos si no nos abriéramos filosóficamente a la negación.

En suma, estar resentido es una forma de negarse a la afirmación que nos quieren imponer. Es decir no a esa afirmación con lo cual se invierte el papel, porque en realidad afirmamos eso que sospechamos que está prohibido, nuestra pura posibilidad, para mantenernos en ella. Es lo que hemos gustado en la chichería, sin que el contrincante se dé cuenta. O peor, lo haríamos incluso para que se dé cuenta, para que se-

pa que eso que nos ofrece no nos importa. Aunque sólo sea por aquello de que "ya verán quién es quién", en el momento dado.

Y si esto siempre es así, nuestra lógica también termina por ser inversa a la del colonizador. En vez de pensar desde la afirmación de lo que sabemos, de nuestros deberes impuestos, de los buenos ofrecimientos, las intencionadas imposiciones, busquemos en lo opuesto y recurramos a lo que sentimos como negado, lo que no se toma en cuenta, nuestra aspiración escondida de no recibir nada, para restituir secretamente la fórmula del estar-siendo y ganar la salud.

Peor aun, sondear nuestro resentimiento significa buscar el reverso de las cosas, como si siempre hubiera una faz negativa, una base profunda que niega la simple afirmación que nos exigen, pero que esconde todas nuestras frustradas posibilidades.

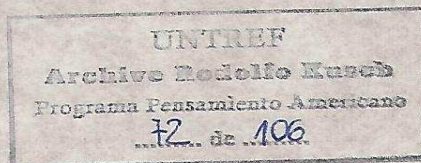
Y extenderlo más allá de nuestra vida. Decir por ejemplo, que incluso en la política negamos porque siempre nos quieren imponer. Y elegimos lo negativo, el fondo que sirva de base. Y lo mismo en la historia, la sociedad, la religión. Como si hubiera dos lógicas inversas. La lógica del que impone desde la afirmación, porque dice sí a lo que trae consigo, y niega lo que no viene al caso, y la lógica nuestra, la del resentido, que siempre dice no al sí de los otros, porque quiere afirmar algo, pero que no sabe cómo hacerlo.

Pensemos sólo que lo que es fascinante en el Martín Fierro es que niega lo que se le ofrece. El personaje queda en la pura posibilidad de ser. Pregunta por algo que no logra concretar y, como no recibe respuesta, se dispersa con sus hijos a los cuatro vientos.

Y qué ha hecho Anastasio Quiroga, si no negar lo que se le ofrece, para recuperar su pura posibilidad de ser. Como si también él saliera de la chichería, sin soluciones, una vez más, chapoteando en el barro y cumpliendo así con el vivir cotidiano, siempre con el resentimiento a cuestas. Pero está claro que hay que hacer esto para lograr la verdad que consiguió Quiroga, casi por revelación, algo como la "natura", en nombre de la cual encuentra el sentido en el mundo, y hacer esto sin ayuda, a solas, casi, diríamos, en el fondo de América. Es lo mismo que ocurre en el ritual de Eucaliptos, cuando disfrazan al camión con dioses, con la misma revelación y con la misma fuerza.

El problema pareciera comprender al hombre en general. Es lo que debería determinar una filosofía: profundizar el episodio de salir de la chichería, y pensar si en eso no está la base de la cuestión.

Y todo para recuperar la legalidad del resentimiento, y lograr así la fundamentación humana, el porqué lo hacemos y denunciar la cobardía si no se hace así, radicalmente.



9.- La negación como existencia.

72

~~Hago hacer una filosofía. ¿Pero cómo? quizá recuperando el verdadero proceso. Filósofo por simple descripción de lo que nos pasa,~~
Hacer filosofía es solo describir
 pero desde el resentimiento mismo. Es quizá, lo que al fin de cuentas hicieron los europeos. También ellos supieron del resentimiento de no ser nada más que europeos, y debían instalar ahí algo que les era negado, precisamente su secreto estilo de vida, su secreta política para poder decir en grande lo que eran y adónde iban.

El problema de la filosofía es el problema de la liberación. No es el buho que levanta el vuelo al anochecer, porque ya ha visto todo lo que ocurre durante el día, sino que esconde también la sorpresa de la noche y la espera del amanecer. Filosofar es programar el amanecer al cabo de la noche. Es plantearse la liberación que ocurrirá seguramente al día siguiente.

Se trata de asumir entonces nuestra negación americana, esa que palpita en nuestras revoluciones, en nuestra incapacidad de hacer la gran industria, en nuestros fracasos para ser totalmente occidentales, en la miseria de los ranchos indígenas, en las caras hambrientas de los que no quieren entrar en el juego y siguen llamándose indios, hasta en el color pardo de la piel que simboliza la negación implícita frente a occidente, la de ser radicalmente americano.

~~Hacer una filosofía de la negación que tome en cuenta lo que está negado~~
significa
~~es tratar de~~ invertir el proceso, y en vez de pensar desde la afirmación, de lo que sabemos y de nuestros deberes impuestos por el colonizador, en nombre de una universalidad sospechosa que siempre huele a suburbios de Nueva York o de París, caer en lo opuesto y recurrir a la negación, en lo que no se dice, ni se toma en cuenta, pero ^{que encierra} ~~tiene~~ ~~está~~ nuestra aspiración escondida, los puntos básicos de una realidad política e histórica, en suma lo fundante, lo que nos torna irremediablemente americanos.

Mantenemos con nuestra cultura una relación impersonal. Todo lo que necesitamos como política, como filosofía, como ciencia, como religión debe desplazarse en un campo de afirmaciones. Nos obligan a ver las cosas y utilizamos entonces lo que otros han visto. Vemos las ciencias montadas

por otros y es natural que, eso mismo que vemos, no lo podríamos hacer nosotros. ¿Acaso nos atreveríamos a inventar la fenomenología o la ciencia atómica, o la medicina elaborada en laboratorios muy bien montados, sobre la base de dólares, en otros países? Detrás de nuestro colonialismo hay un modelo ~~matemático~~ matemático según el cual hay una posibilidad de lograr la afirmación con un determinado esfuerzo en nombre de un hombre universal que vive sólo de afirmaciones ¿pero que es un producto local de Occidente? Y el problema consiste en ~~no~~ hacer lo contrario. Si ~~nos~~ nos dicen que hay una humanidad, que hay un marxismo, que hay una ciencia atómica y que hay una medicina, que ya todo está hecho y que ya nada podríamos aportar nosotros, ^{siempre cabe la duda,} ~~pues no creer en eso,~~ por el simple hecho de que afirmar lo que otros afirman es colonización. ¿Habrá que asumir entonces la actitud inversa y negar el marxismo, la ciencia atómica, la medicina y crear todo de vuelta? Hacer esto significa algo así como ir de la falsedad a la verdad. ¿Y eso es posible?

El matemático Brouwer advierte sobre la dificultad que media en pasar de la falsedad a la verdad. "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". En cambio afirma que la verdad de una proposición implica la negación de su falsedad. Y esto ocurre así porque la verdad lógica en el sentido de Brouwer, es una verdad que apunta a la posibilidad de decir sí, de afirmar, lo cual es propio de la ciencia. La prueba está que Hilbert reacciona ~~matemático~~ creando la meta-matemática como teoría de la demostración para afianzar esa posibilidad, siquiera en un campo formal.

El afán de matematizar que se da en el pensamiento moderno occidental responde a ~~su~~ su vez al deseo de delimitar, o de señalar, como si hubiera una urgencia de afirmar lo que realmente y no aparentemente se da, así como que eso que se da esté fundado en lo posible a priori. Lo que no corresponde a esa necesidad es residualizado mediante la negación, a modo de desecho, porque no cumple con la instancia de la afirmación.

La lógica sirve a las exigencias de la ciencia. La ciencia, por su parte, lo es de objetos. Pero, la ciencia responde sólo a una faz del hom-

bre, ya que satisface la puesta en conciencia de lo que aparentemente no era conciente. Y esto acarrea el defecto de que se crea, especialmente en nuestros países colonizados, que no hay otra cosa que lo conciente o afirmable. ¿Pero acaso esto excluye la posibilidad de que grandes áreas negadas puedan convertirse en ciencia? Es el problema de América.

Hilbert, aporta algo en este sentido cuando advierte que la semántica es la que complica el paso de la falsedad a la verdad. Pero decir semántica es referirse a lo que es propio del vivir. Se vive entre semánticas y no entre esquemas lógicos, o sea que se vive en la falsedad y se quiere lograr la verdad, y ésta no es nunca de tipo matemático. Cuando se aproxima la matemática y la lógica a la vida, se advierte la voluntad de afirmación que radica en aquélla, y, en cambio, el curioso enredo del vivir con la negación.

Pero, si la matemática apunta a la afirmación, ~~no~~ no dice todo lo que hay que decir de la verdad, porque se le escapa la verdad ontológica, por el simple hecho de que la matemática no dice lo que hago todos los días. O, mejor, no toma en cuenta el hecho de que, aunque deba decir sí a lo que tengo delante, yo pueda decir no. Todo lo que hace a la ~~matemática~~ ontología, invierte la verdad matemática. ¿Es que cabe pensar entonces, que si a la matemática le corresponde una lógica de afirmación, al vivir en cambio le es propio una lógica de la negación?

La matemática residualiza la negación, porque va de la verdad a la falsedad. Pero vivir es estar bloqueado por la falsedad de la circunstancia, y esto exige afirmar la verdad de mi posibilidad. ~~Es~~ Todo lo referente a la posibilidad de ser parte de la falsedad para lograr la verdad.

Esto explica nuestro problema americano. ~~El problema~~ ^{Este} no es sino en apariencia un problema de ciencia, es ante todo un problema de existencia, de posibilidad de ser. Y si es así, conviene a ^{nosotros — pensar} América una filosofía de la negación, que va de la negación de nuestra posibilidad a su afirmación, a la inversa de lo que propone Brouwer. De ahí lo positivo del resentimiento: parte a la inversa de Brouwer, ya que niega la ~~misma~~ afirmación de otros para afirmar lo propio que hace al existir.

Estoy aquí sometido a mi realidad. La realidad es ésta, mi árbol, mi comunidad, mi familia, mi empleo. Pero también se da el temor de no cobrar a fin de mes o de poder seguir en el empleo y de que no me echen, y está también ~~el~~ miedo a la policía, a los ladrones, a la autoridad, o incluso el respeto a ésta. Todo esto bloquea mi vida. Son las circunstancias que me ~~hacen~~ hacen vivir en la falsedad y las que desatan un mecanismo de lograr la verdad del existir, la afirmación de ella. Es mi negación, la que yo advierto y ante la cual siento la necesidad de afirmar mi propia posibilidad de ser.

En todo esto de nada me vale el modelo de la ciencia. Esta obra en forma residualizante y prevé incluso la afirmación que podría, también, negarme. El dolor de una operación quirúrgica es una negación para mí. La afirmación de una verdad económica no contempla mi acontecer cotidiano, sino que sencillamente me ignora. En ciencias mi existencia tiende a ser víctima de ella, porque lo científico es una manera de colocar en firme la afirmación para poder residualizar lo negativo, aun cuando se trate de mi propia vida.

La diferencia entre ambos estriba en que, si en la ciencia paso de la afirmación a la negación, en el vivir vivo desde la negación hacia la afirmación. ^{Además} ~~Y también~~ ~~que~~ la diferencia entre ambos está en que el primero opera en una forma impersonal, y que el segundo en cambio es personal. En cierto modo la intersubjetividad o la difusión de la ciencia ^{por la} ~~por~~ aceptación ^{que} ~~por~~ todos ^{hacen de ellas} me permite refugiarme en ella, ^{impersonalmente y crear} ~~casi como~~ ~~si fuera~~ un estilo de vida, que no es el que corresponde realmente.

Evidentemente ~~para~~ ^{puedo} evitar mi existencia y someterla al modelo científico y refugiarme en las ~~mismas~~ ~~solas~~ afirmaciones de la ciencia. La ciencia sería entonces la legitimación de la afirmación, de tal modo que, a partir de ésta, puedo seleccionar y vencer las negaciones. ~~Es lo~~ ~~que hace un sociólogo, por ejemplo.~~ Puedo pensar entonces en la importancia de la autoridad y de la policía ~~o~~ la imposibilidad de perder el empleo, si hago todo lo necesario para conservarlo, o que yo afirme lo que me dijeron que debo afirmar, ya sea haciendo bien ^{una} ~~la~~ planilla o no equivocándome en las sumas. Entonces con el apoyo de una actitud como la científica ~~o~~ convierto la afirmación en verdad luminosa.

Pero no puedo oponerme a lo que realmente ocurre. ^{Un} ~~El~~ episodio fer-

el propio ser del educando. De ahí la crisis de la educación.

Pero la posibilidad de ese ser así ~~pensado~~ pensado, tiene que radicarse en lo irracional de la negación total encerrada en el estar. Ahí no puedo afirmar sin más. Es la paradoja de que esa afirmación de uno mismo, implica un factor de irracionalidad en el sentido de lo no previsible. Pero no porque todo pueda concientizarse, sino porque debo operar con la irracionalidad misma, que se da en el obrar, ^{para cuando no sepa} ~~y casi siempre no sé~~ hacia dónde ^{apunta.} Es el mecanismo de la rebelión. ¿Se sabe adónde se va a parar cuando se es rebelde? La rebeldía se abre en todo el estar, con toda su energía disponible, sin saber adónde va. El peronismo tiene, en lo profundo, esa característica.

En ese sentido el mecanismo de Quiroga es positivo porque bloquea con la trampa lógica todo lo dado y recupera la razón existencial profunda. Eso torna tan rico el concepto de "natura", porque implica la propuesta de una ciencia propia, basada en el propio estar. ¿Pero no sugiere esto mismo que lo que se entiende por ciencia no es verdadero? ¿Se ^{puede} ~~logra~~ lograr una ciencia que afirme la negación del vivir y no al revés? Es la propuesta secreta de América en este terreno.

La negación tiene algo de decisión voluntaria, que supone una negación de lo dado e implica una elección del camino propio, pero también lleva hacia algo irracional en sí, como ser una puesta en práctica ^{de algo así como} de lo emocional. Por ese camino se ^{trasciende} ~~supera~~ lo conciente, y puede uno rozar el mundo de los dioses.

Entonces, la afirmación de mí existir en tanto implica la negación, termina siempre en algo así como el Anchanchu. Lo de Eucaliptos es un momento de lo que ocurre siempre. La adoración del dios nefasto ^{supone} ~~implica~~ la adoración de la negación, de donde uno saca la afirmación del existir. Quiroga niega todo lo que se da delante de él, como sociedad, como cosas, para afirmar la seminalidad en la que radica su razón de ser: la "natura". Martín Fierro niega, o mejor, da como negada la realidad, para lograr una afirmación y se afirma dispersándose a los cuatro vientos.

En los dos primeros casos media una eficacia ritual, que en el último es asumida por la conciencia como negación. Y más aun, la sociedad de Quiroga, el dios nefasto de Eucaliptos y la ausencia de realidad del Martín

Fierro, son la corporización de la negación a partir de la posibilidad de uno mismo. En ese sentido son las indagaciones por la afirmación de uno mismo, en el plano del sí afirmativo de la totalidad de uno. Esta y no otra es la semántica real del sí y del no. Sí y no, o la afirmación y la negación son episodios de la verdad del ser total de mi existencia. La lógica en todo esto desempeña el papel de un simple episodio en el cual la afirmación es rescatada a la verdad de ~~una~~ mi posibilidad de ser, pero no resuelve a ésta.

¿Habría una forma de hacer esto sin rozar el mundo de los dioses? O sea si liberamos la fórmula del estar-siendo, ^{que hace a} ~~la~~ posibilidad de ser en América, ¿siempre terminaremos en los dioses? Esto ^{entraña con el} ~~es~~ escepticismo del siglo XX en tanto no se crce sino en la ciencia.

Se trata de saber si para formular ~~esta~~ una ciencia verdadera ¿no será preciso incorporar el pensar en su función totalizante y entonces emplear también lo que trae consigo el mundo de los dioses? La "natura" de Quiroga, el Anchanchu de Eucaliptos, la dispersión a los cuatro vientos del Martín Fierro ¿no suponen como simple posibilidad algunos elementos fundamentales para una ciencia sin opresión, realmente al servicio del hombre y de su posibilidad de ser en cualquier lugar?

Si fuera así la negación se extiende a todo lo que se afirma. Se trata entonces de creer al fin, como quería Marx ^{en} una ciencia dinámica. ¿Pero entonces el ser tomado desde este ángulo es un misterio?

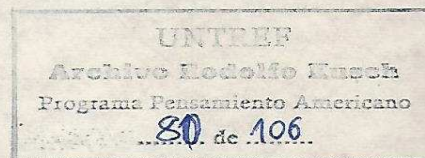
Se trata del ser logrado en el anti-ser, o sea en el estar. Eso lleva al misterio de lo afirmado como ser, supone la prioridad del estar, pero la prioridad de éste como apertura total a una negación implícita que libera energías, esa absoluta posibilidad de uno mismo, y, ahí, el ser no delimita, porque nunca sabré realmente qué soy.

Es lo que pasaba con el jet. Ahí se da la contradicción o sea la ~~misma~~ fórmula del estar-siendo por parte del usuario y la fórmula colonizante del ser para estar por parte del jet. Por un lado la negación a nivel existencia y por otro la afirmación como ciencia, y lo primero en una total indefinición.

Peró esto no sólo se advierte en el jet. El peronismo, por ejemplo, es en el fondo una anti-doctrina porque no dice ~~una~~ claramente qué hay

que hacer, ya que es el planteo de un nuevo estilo de estar del cual no tenemos conciencia clara pero que presentimos. No se entiende el peronismo si no es a partir de un pueblo que propone, a través de él, un estilo de vida o de estar. La contradicción interna de ese partido radica en que al ingresar la clase media se impone la burocratización de esa propuesta de estar. Nuevamente se emplea la afirmación científica, las ideas externas/^{e/}importadas en economía y en sociología para poder implantar y controlar ese estar o sea que ~~se~~^{se} coloniza nuevamente, subordinando el estar a un modo de ser que ~~es~~ es ajeno, a *un*.

Pero, se trata de recuperar el trasfondo de todas nuestras posibilidades. Es el motivo real por el cual, si uno ha sido un revolucionario, y la revolución triunfa, todo habrá de seguir indefinidamente en movimiento, por el simple hecho de que nada se detiene y todo se niega, y ~~es~~ además porque todo lo referente a la ^{lograda} inestabilidad esencial del mundo, ~~lograda~~ se abre en lo que uno mismo tiene que hacer, y esto sólo lo absorbe del estar.



Y visto es así cabe preguntar:

¿Al final de un proceso, se termina siempre en uno mismo? ~~En ese sentido~~ La negación conduce a la liberación de mi posibilidad, en su forma más profunda, ~~donde se dan todas nuestras posibilidades~~ hasta el punto incluso de que la última negación como muerte, también es una posibilidad absoluta que supera lo dado.

Hay detrás del negar total una apertura a una dimensión infinita, que lleva a la posibilidad de una instalación total de todo nuestro quehacer. ~~Seguramente esto es lo que también propone el Martín Cieruch~~ Es lo que también dice Quiroga. Se trata de esa estructura que está detrás del concepto de "natura", y que hay que conseguir en todos los niveles. Hay siempre conceptos como el de "natura" para conciliar esa posibilidad absoluta.

Entonces cabe pensar que la negación no niega realmente sino que afirma, ya que moviliza ~~la posibilidad de~~ la instalación de la última afirmación ~~que~~ que es la nuestra, hasta el punto de que trasciende el nivel del simple yo, y entra en lo profundo de uno, en tanto uno es lo que los otros también son. En el fondo de todo no estoy yo sino que estamos nosotros.

Desde ese ángulo no puede haber ni nación, ni estado, ni instrucción, ni instituciones, ni ciencia, sino la posibilidad de todo esto siempre renovada, como algo transitorio, en tanto se exige siempre la reactualización de todo esto. Implica además la ~~re~~ reiniciación constante de la historia, porque la historia comienza con uno, y también con el país, e incluso con la humanidad, ~~porque todos esto no es sino~~ nuestra pura marcha.

Se trata de
~~La filosofía de la negación consiste entonces en invertir el sentido lógico,~~ recuperar la trampa lógica para encontrar la verdad revelada que permanece residualizada. Sólo así, en ese campo residualizado por la actitud occidental es donde me encuentro con lo que yo ~~me~~ debo afirmar, pero que no me dejan, ~~y~~ que, ~~al fin de cuentas,~~ debo negar una vez más. Es el estar, que es, al fin de cuentas, la tierra virgen sobre la cual he montado mi posibilidad de ser, para asumir desde ahí todo el sacrificio ~~mi~~ para ser ~~de acuerdo con ese estar~~ americano.

10.- El tiempo del sacrificio.

Chipayas es un pueblito con sus chozas cilíndricas, cuyas puertas están orientadas todas hacia el este, situado al oeste de Bolivia, en una planicie árida, al borde de un lago casi seco.

En Santa Ana, una de las cuatro iglesias del lugar, me llamó la atención una cruz, común en muchas partes del altiplano. Estaba pintada de negro y tenía la superficie alisada. En el centro de ella estaba representado sobre un fondo blanco un rostro barbudo. A izquierda y derecha, sobre los brazos, había círculos blancos en los cuales también figuraban símbolos.

En el primero de la izquierda había dos hileras oblicuas de seis circulitos tangentes cada una, y tres más, dispersos. En el segundo había una tenaza y un martillo. En el primero de la derecha una escalera y un palo recostado contra ella, con un círculo negro en la punta, y en el segundo una estrella de cuatro puntas con otras más pequeñas intercaladas entre sus rayas. Además, en la parte inferior figuraba un gallo parado sobre una tarima. Finalmente por encima del rostro, un cartel en el que estaban las ~~iniciales~~ iniciales INRI.

Indudablemente todos los símbolos hacían referencia a la crucifixión de Cristo. Pensé que los chipayas le darían a esos signos una interpretación propia, de modo que pedí que me la dijeran. Así lo hizo un brujo de nombre Huarachi, un hombre concentrado y ~~huesco~~ hosco, que había perdido una mano durante el festejo de una fiesta patronal, y seguramente en estado de ebriedad, había sostenido más de la cuenta un cartucho de dinamita que finalmente estalló.

La interpretación de Huarachi fue muy significativa. Ante la primera pregunta por el sentido de todo dijo, en un mal castellano: "estas partes son por el espíritu que rodea éno?, gira éno?, la luna éno? Esto es". Con respecto al rostro del centro expresó que era "Dios, el espíritu que nos puede dar el corazón limpio". La primera figura de la izquierda, con los círculos, eran los "finados" o "muertos que van al cielo". De la segunda figura con la tenaza y el martillo indicó que "esto significa que estaban clavados, martillados éno? Esto significa los pegados éno?, los que no creen en Dios, por eso no creen en nada éno?"

Con respecto a la estrella aclaró que "esa estrella que nos signi-

fica porque que entra la luna, entonces de noche que parece estrella, eso significa". No pude grabar lo que él dijo de la escalera, pero referente al gallo expresó que "nosotros estamos viviendo en nuestra tierra es", y agregó "el gallito... huaca... en puquina, ahorita nuestro cuando podemos volver loco... cuando creemos en Dios entonces en nuestra cabeza puede ser clara..."

Es probable que todo lo que dijo Huarachi fuera inventado en el momento. Sin embargo, tenía coherencia. Cada uno de los elementos era un momento fundamental en el vivir humano, y todos ellos estaban entretrejidados por un operador seminal que se refería a la vida y que estaba concretado en el rostro barbudo. Este era el que da "el corazón limpio" en tanto resuelve la locura de los que no creen y que están simbolizados por el gallo y que permanecen "pegados" por el martillo y la tenaza.

Había entonces dos posiciones, o creer o no creer, que se resolvían en un medio mántico concretado en la luna, o sea en la noche. Y en medio de ésta resplandece el rostro barbudo como símbolo de la finalidad última del universo.

Huarachi entronca entonces con Eucaliptos y con Quiroga. Los tres responden al mismo saber de salvación, y encaran ~~su~~ su posibilidad de ser dándole una dimensión ética. Como si se cumpliera la fórmula del estar para ser.

Pero si esto ocurre con ellos no ocurre lo mismo con nosotros. Nos falta movilizar nuestro fundamental y negativo estar, y lograr total vigencia de nuestra posibilidad de ser, con la misma plenitud con que Huarachi decía que en el centro del Universo encontraba al "Espíritu que nos da el corazón limpio".

Quizá nos salva lo que tenemos en común. Es aquello que vivimos ingenuamente, lo que pisamos todos los días, o, mejor, que todos han pisado siempre, quizá toda la humanidad, pero que siempre fue distorsionado por la reflexión o el colonialismo. Se trata de la imagen específica pero secreta del hombre, sobre el cual ~~nos~~ andamos cotidianamente, que nunca podrá ser dada por la filosofía, sino por el sentido común, o sea el pueblo.

Aparentemente no soy nada más que algo que está, que es señalativo, circunstancial. Mi escritorio, los ruidos que escucho desde afuera, el placer de encender un cigarrillo, mi proyecto para ser. En esto entra mi

familia, los chicos, el vidrio que hay que colocar en la puerta porque está roto, mis relaciones con los vecinos y muy poco más.

Presentimos que decir algo más es referirse a todo lo que hay que tomar a título de inventario. El empleo, el partido político o la medicina agregan cosas que distorsionan la borrosa imagen del hombre que asoma en lo que estoy, en ese esencial milagro de estar y de no estar.

Desde ahí, por ejemplo, no vale lo que me cuentan de la humanidad, porque no sé si no es más que un rebaño de monos colgados de las ramas de los árboles que crecen en los suburbios de París o de Londres. No sé siquiera si París o Londres existen. Y digo esto porque lo que se puede decir de la humanidad lo he de saber yo mismo, y sería esto que soy y esto en que estoy. No podrían ser diferentes mis raíces de las raíces de la humanidad, si la hubiere.

Y si consistió sólo en mi estar, y si cualquier cosa que intente más allá no tiene sentido, es desde aquí que tengo que tomar fuerza. Y en esto se da la negación, ésa que se concreta en la circunstancia y que puede consistir en una desgracia, en un accidente, en una enfermedad o en un simple contratiempo.

La negación está en la habitualidad de todos los días, de los rostros, de las instituciones que son siempre las mismas y en la frustración que supone aceptarlas. O cuando se me dice que estamos en un país ya fundado, y me cuentan su historia. O cuando no me dejan creer porque me dicen qué es lo que debo creer, y me señalan la vocación que debo tener, hasta la mujer que debo elegir, y me confirman todo, incluso la política a la cual me debo.

Y es curioso que también lo contrario resulte negativo, el no tener nada, el estar en el vacío, el no tener porqué ser un frustrado, porque tengo soluciones, ya que la cuestión, según dicen, es que las cosas hay que presentarlas con claridad para que se entiendan. Donde el misterio está en que siempre exijo que me digan cómo debe ser todo, y que me lo digan bien, pero saber también que nadie me lo puede decir, porque nadie tiene porqué saber qué debe proponer, ya que simularía tener la fórmula para vencer la negación, lo cual es mentira.

Aquí se da entre otras cosas lo político como un juego exterior e in-

geñuo, en el que todos nos ponemos de acuerdo para mentirnos mutuamente de que estamos unidos, de que creemos que el futuro está próximo, sin que estemos realmente seguros de ello. Es el filo de la navaja sobre el cual montamos con la fe ficticia y exterior de nuestra condición colonial nuestra vida. Pero en cualquier momento podemos caernos y descubrir que nada es cierto, porque falta siempre algo más, diríamos ese poder partir del gran residuo que somos en el fondo, donde sospechamos que está la raíz.

Giramos en torno a un pozo que nos vuelve al principio de la cuestión, que encierra el secreto de nuestro estilo de vida, pero no sólo el nuestro, sino el del país. Por una parte está el sacrificio, y por la otra algo que lo merezca, el qué en nombre del cual recién buscaríamos la verdad, más allá de nuestra condición, en el horizonte de ser, ya se trate de política, de ciencia o de religión, pero a partir del fondo mismo, en un solo bloque que afirme al fin toda nuestra verdad.

Todo lo que tenemos como motivación profunda para existir es impuesto. Es gratuito el qué de Sarmiento, que se convierte para la burguesía liberal en libertad y civilización, o en Mitre en algo parejo, o en nuestra ~~burguesía porteña~~ pequeña burguesía porteña en simples ideales de progreso ilimitado, o el de la maestra que se pasa enseñando el qué de Sarmiento, pero que no conoce el suyo propio. Y ese ~~qué~~ qué no merece sacrificio.

¿Pero cuál es el significado de no saber el qué en nombre del cual se debe sacrificar uno? Quizá no podamos decir nunca éste es el qué, y verlo concretado como un árbol o una mesa. Esto está planteado por el Martín Fierro cuando los personajes se dispersan, al final del poema, a los cuatro vientos. ¿Es que entonces resulta más importante la dispersión, o sea el sacrificio, que el qué?

El sacrificio en general significa descender adonde no hay luz. Implica la asimilación de lo negativo, la inmersión en la residualidad de uno mismo, y uno mismo convertido en residuo, en el sentido de advertir en ella las raíces. Y puede ser motivado por la suposición de que en el fondo tiene que haber una afirmación que no puede lograrse por otros medios.

¿Pero puede uno siempre dispersarse a los cuatro vientos? Porque si

se traslada a la nacionalidad. La nacionalidad recurre al canto y no ya a José Hernández. El poema no es sólo el de un Martín Fierro que pretende "narrar y comentar ingeniosamente", ni tampoco es un panfleto dirigido a un ministro. Poco o nada interesa ya José Hernández o el libro, sino que interesa lo que el pueblo creyó entender en el poema. Por eso interesa saber ¿por qué cantaba el gaucho? Más aun ¿por qué en general canta el pueblo?

El canto en el Martín Fierro no es entonces un canto que dice o informa. Si bien se informa que se quiere narrar una "historia", ésta es relativamente pequeña si se la ~~xxxxxx~~ compara con otro tema central que se anuda reiteradamente en torno a la idea de una "pena extraordinaria". Se reitera a cada instante la imposibilidad y la frustración de vivir, sin saber en realidad qué es lo que se frustra y qué es lo que Martín Fierro ha perdido. Porque la historia que se relata en los cantos II y III no basta. La buena vida del gaucho antes de ser perseguido pareciera más bien ser un estereotipo ~~x~~ concretado en un paraíso perdido que no es tal ni nunca existió.

Además, el tema de la autoridad como causante de las desgracias del gaucho resulta demasiado floja como para justificar la asimilación casi mítica del poema, por el simple hecho de que todas las referencias al mal contenidas en el poema, rebasan los perjuicios que causa la autoridad.

"Viene el hombre ciego al mundo, / cuartandoló la esperanza, / y a poco andar ya lo alcanzan / las desgracias e ampuñones; / x' / la pucha, que trae liciones / el tiempo con sus mudanzas!"

Se diría entonces que la autoridad fuera apenas el ejecutor de un mal congénito al hecho de vivir, que impide superar el horizonte de fatalismo que se ~~xxxxxx~~ cierne sobre la existencia. La impresión que el lector se lleva del poema no es una lamentación por lo que le ocurre a Martín Fierro, sino la persistencia de una "pena extraordinaria" que llega por momentos al paroxismo. ¿Es que el canto y esa "pena" están vinculados?

Por este lado perdemos el horizonte folklórico dentro del cual el poema ha sido analizado, para entrar en otro donde nos asomamos a la grandeza de su contenido, o mejor ~~xxxxxx~~ ^{dicho} a lo que el gauchaje debió absorber del mismo.

Ante todo el canto está utilizado en el poema en oposición al mero decir. Una cosa es cantar, y otra decir. Decir es colocar una frase afuera de uno mismo para que otros la escuchen. Si digo "es un hermoso día" estoy informando algo. No es lo mismo que cantar sino que es menos. Porque cuando sólo digo "hoy es un día hermoso" ¿expreso acaso

la dispersión es la negación del país como cosa, será porque hay fe en lo que se tiene. Se tiene la posibilidad y la fuerza de crear muchos más países, aunque éste fuera destruido. Es lo que propone el Martín Fierro. Y eso es tan sólido como la natura de Quiroga, el Espíritu de ñ Huarachi, o los dioses de Eucaliptos, y tan sólido como cuando el Justicialismo propone lo justo.

El poema se escribe entre otras causas porque el gaucho es desplazado por los organizadores del país. Por una parte estaba el país de Mitre, por la otra el del gaucho. Y el poema asume a este último en el personaje del Martín Fierro, pero asume su sacrificio, o mejor, su tiempo para el sacrificio para oponerlo al otro tiempo, el de empresa, el tiempo colonial en que estaban embarcando al país. Por eso y no por otra cosa dispersa a los personajes a los cuatro vientos, precisamente trata de que se sacrifiquen en un tiempo propio, para lo cual debían sustraerse al tiempo colonial que se imponía en América. Resuelve la contradicción que existe entre el tiempo colonial del país, y el tiempo requerido para el sacrificio, el que es necesario para someterse a la negación y justificar la residualidad de uno mismo y recobrar la verdad.

El Martín Fierro entonces denuncia la paradoja en que se debate el país, en el sentido de que nos falta el tiempo del sacrificio, porque todo lo del país tiene un tiempo contrario, un tiempo colonial que no permite, o sea "no deja tiempo" para el sacrificio.

El problema está en que nos han visualizado el "qué". La urgencia de decir siempre esto es a las cosas y no decirlo a la propia vida. Hay en esto una especie de condena animal, que nos crea la ansiedad por las cosas. Lo que se me impone entonces no es el tiempo del sacrificio del Martín Fierro, sino un tiempo de rendimiento que pulveriza nuestro propio sacrificio.

El tiempo colonial es de rendimiento, porque se concreta en la máquina que utilizamos. Es el tiempo de la tecnología ajena, de los sistemas políticos importados, de la historia montada en el extranjero. Si bien todo esto surgió del sacrificio de otros, en nuestro medio imponen un tiempo de rendimiento. Es en el fondo un tiempo computable, atomizado que viene del infinito y va al infinito. Por eso es tiempo de reloj, el tiempo implacable de la tarjeta que se marca a la entrada y a la salida de la

fábrica.

Y como esto es falso, nos situamos en un sentido inverso y simétrico al tiempo de rendimiento. Hacemos como Huarachi, sin lograr la plenitud de su discurso. Por eso no rendimos, porque nuestro tiempo de sacrificio siempre predomina sobre los requerimientos del tiempo de rendimiento. Son inútiles entonces las técnicas especiales para incrementar el rendimiento, como la psicología del trabajo y la sociología laboral. O que la sociología del desarrollo plantee la contradicción entre una sociedad industrial y otra tradicional, señalando que aquélla predominará paulatinamente sobre ésta.

Quedan apenas los estímulos del sueldo y del ahorro para simular a través del acatamiento del rendimiento una cierta voluntad de sacrificio, donde se posterga la ética para cobijarla en el último tramo del camino, después de la jubilación. Se nos quiere enseñar que se rinde para ser moral y no se es moral para rendir. Por eso hoy nos dispersamos, desde el punto de vista ético, a los cuatro vientos, después de haber sido explotados, y no al revés. Hemos perdido la dignidad, triturados por una moral utilitaria, montada para rendir, y debemos recobrarla en su forma pura.

Pero si el fondo es ético es a-histórico, y lo es la propuesta americana, el qué del Martín Fierro, que confirma la opción moral de Quiroga, o los dioses de Eucaliptos, e el Cristo de Huarachi. Lo fundante no está en la movilidad, sino en la ética que uno descubre en el otro extremo del camino, en ese punto donde hacer ~~un país~~ un país supone la dispersión a los cuatro vientos.

Como si dijera que no tenemos historia, o que debemos evitarla. Porque historia es el tiempo de rendimiento, y no lo es el tiempo de sacrificio. El sacrificio trasciende siempre a la historia, hace al hombre en su totalidad, ya fuera del tiempo. Hay historia para los colonizados, pero no hay historia para el que se sacrifica, porque no puede haberla para el hombre que se da en su plenitud, porque éste no necesita de los hechos para justificarla, siempre roza el mundo de los dioses, y éstos simulan la eternidad.

Historia hay sólo cuando hay alienación del hombre hacia las cosas, cuando hay necesidades, o cuando las necesidades no se cumplen. Esto ya lo vio Marx. No hay historia sino sobre la producción, y sobre las nece-

sidades del hombre, y por consiguiente sobre la cosificación que el hombre sufre para cumplir con ellas. Esto hace a la esencia de la historia como actividad, porque es lo que alienta detrás del relato de los acontecimientos, y hace a la autenticidad del historiador en tanto éste lo refleja así.

Y es que la historia no puede ser sino la de la temporalización, o sea la de la inmersión del hombre en el tiempo, su mutilación, que no es otra que la serie de necesidades que sufre. Por eso es natural también que no haya historia cuando el hombre recobra su imagen total, simplemente porque el hombre no debió alienarse y hubo historia porque se alienó.

Y América tiene historia sólo en cuanto fue alienada. América es Huarachi o sea sin historia. Su historia no es más que la de su progreso, pero en el sentido colonial, como traslados de objetos hechos en otras partes y enumerados por los historiadores liberales. Pero esta historia se desplaza sobre el vacío histórico de América. Quiroga, Martín Fierro, Eucaliptos o Huarachi son las constantes que legitiman esta ausencia de historia, porque ponen su mundo interior sobre las cosas. No se produce entonces una total alienación, sino un ~~creciente~~ creciente requerimiento de integración. Mejor dicho es una historia al revés, que no señala la evolución hacia una alienación en las cosas, sino una involución hacia el hombre.

Es el sentido de la muerte del Che Guevara. Propone el sacrificio para eliminar a la historia. Cuando fue muerto, su significación quedó fijada en su rostro. El Che se había situado evidentemente fuera del tiempo. Este había caído como dueño de su tiempo, su tiempo de sacrificio había sido cumplido, y eso lo había agigantado a costa nuestra. Sentimos todos que a nuestro tiempo de sacrificio lo habíamos ocultado, y que éramos esclavos del tiempo de rendimiento colonial.

Si fuera así, ello implica ante todo una propuesta, la de tener que recuperar el propio tiempo, el del sacrificio, para hacernos dueños del tiempo. Y éste no es más que el tiempo de nuestra propia subjetividad, de "nuestro mundo interior", donde están los valores, en la otra punta del mundo, en el sentido opuesto a las cosas, donde se ilumina nuestro propio estar, y nuestra propia comunidad.

Y hay más. El sacrificio del Che consistió en asumir toda la histo-

ria, para destruirla. Significó la afirmación de una a-historicidad de América, para dar nuestros valores en su totalidad, o peor, para cumplir nuestra fórmula, la de estar-siendo, pero con un ser que es el nuestro, al margen del rendimiento.

Y el Che es negación de la historia, pero de la historia chica, la de los acontecimientos seleccionados por la conciencia liberal y colonizante, para instaurar la gran historia la del avatar cotidiano, la del hombre en su puro estar, cuando requiere a través del sacrificio su totalidad en su propia forma de ser. En cierto modo el Che reinicia la gran historia de América, pero ~~entanto~~ esta historia se plantea, no como una cronología objetiva de hechos, sino en tanto ella es la proposición ~~de un~~ ~~de un~~ de un sacrificio constante, para recuperar toda la verdad, como si se reiterara el sacrificio del Martín Fierro y dijera al fin en qué consiste, como en un mito de creación, sin tiempo. Se propone el sacrificio, incluso para volver a negar historia, para que no la haya, y para que no haya nada más que hombre en toda su plenitud, su absoluto que arrancado de su estar.

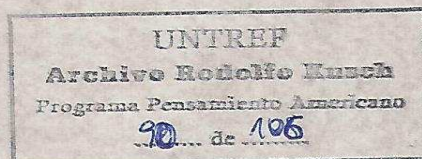
Y es que estar sin más supone siempre un mito de creación al estilo de Huarachi, sólo que entre nosotros dicho mito apenas es balbuceado. Por ejemplo en una concentración peronista en Plaza de Mayo, un hombre cierta vez reboleaba una bandera. En cada vaivén despeinaba con ella a dos o tres personas. Estas al fin se molestaron y le recriminaron al otro su actitud. Pero éste, sin dejar de menear la bandera, contestó enojado, como para afirmar en forma rotunda la motivación de su actitud: "¿Pero usted, no es peronista, acaso?". Ser peronista le significaba una justificación general que lo llevaba a negar toda situación objetiva, casi como si el universo cambiara totalmente de significación. Evidentemente estaba en un proceso de incitar de vuelta la creación del mundo.

Y esta actitud es como contar un mito de creación, pero no porque uno se acuerde cuáles eran los episodios de ella, sino por la creación misma. Porque un mito de creación no cuenta de dónde venimos, sino que reitera el hecho de empezar siempre de vuelta. Es donde se ~~me~~ junta lo fáctico a lo ético, donde lo absoluto se reitera en el episodio, donde no se discrimina la determinación. No puedo decir entonces éste es el vaso, aquélla es la mesa, porque todo se subordina a lo absoluto.

Lo bueno nunca empieza. El bien es una ~~instalación~~ instalación. Es lo que se inaugura, pero que siempre ha existido. Hoy empiezo de vuelta lo que desde siempre seguramente fue. Porque ni siquiera interesa el pasado, sino ~~este~~ este presente donde irrumpe mi visión de la totalidad de lo absoluto. Podría intentar ~~malamente~~ esto y decir "necesito reiterar lo absoluto". Puedo anticiparme demasiado y apresurar el juicio y decir, ahora sí voy a empezar todo. Pero no es necesario, y si lo hago es porque ya he perdido lo absoluto entre las manos.

Aquí aparece el misterio de la creación en su totalidad que ~~siempre~~ siempre asoma detrás de la negación. Detrás de la ausencia de la creación, como de la ausencia de la historia, la ausencia del tiempo, reaparece la verdad como algo tenso y flotante aunque lo sostenga por un simple acto de fe. Aunque se trate sólo de rebolear la bandera.

La cuestión está en recobrar lo que decía Huarachi, recobrar la continuidad de un Quiroga, o de rebolear bandera, mejor dicho, la puesta en marcha en ese sentido. Porque en vez de rebolear la bandera se trata de movilizar un país para recobrar lo ético, que es un poco la verdad revelada, en ese punto donde ni siquiera es ética, pero es todo lo humano, porque es la integración del hombre, su totalidad pensante, siempre interpretando símbolos como Huarachi una vez superada toda la negación, y una vez recuperada toda la posibilidad de ser.



~~Si lo que nos hemos propuesto es indagar qué pasa con la negación, nuestro trabajo tiene algo que ver con la filosofía. Pero claro está que no se trata de la filosofía académica, porque a esta no le interesa indagar por algo que no sabe y ^{sobre lo cual} no tiene bibliografía, sino que inquirirá en cierto modo por un sentido al cual de algunamaneira estamos ligados. pero con el agravante de que resulta imposible explicitar el sentido de lo que se está viviendo.~~

~~El sentido habrá de radicar en nuestro suelo, en nuestra comunidad, y en nuestra vida diaria. Y estos campos serán motivos de nuestro pensamiento. Pensar supone más que filosofar porque este última apunta a revelar cosas hechas, mientras que el pensar, como lo dice su etimología, significa pesar los acontecimientos para toparnos con el sentido.~~

~~A su vez para hacer esto es importante utilizar un modelo. Se trata de algo que ya se ha concretado como un producto típico de nuestra comunidad y que sirve para tomar posiciones ^a en favor o en contra. Y nada mejor en este terreno que el Martín Fierro.~~

El Martín Fierro ^{ya lo dijimos} se ubica precisamente en una época en que en Argentina se da una transición. Se termina una época de mestizaje para iniciar otro de total europeización del país. La Organización Nacional se encarga de desterrar de nuestra campiña al gaucho, y entonces es natural que el Martín Fierro encierre en gran medida eso que era propio de nuestra comunidad.

Se puede pensar que en el Martín Fierro no hay una filosofía. Pero si así lo hacemos es porque nos apegamos en este campo demasiado a los modelos europeos. ^{Y estamos seguros que el Martín Fierro tiene filosofía, o, mejor, que su filosofía entronca con lo que hasta aquí hemos dicho.} Se trata entonces de rastrear en el Martín Fierro algo así como un pensar o pesar, de la existencia, a los efectos de que, una vez que hayamos establecido el horizonte de pensamiento o el horizonte simbólico en el que se desplaza el mismo, poder ubicar un pensamiento, y ver recién a partir de ahí en qué queda nuestra propuesta de la negación.

Empecemos por analizar entonces el sentido del canto del Martín Fierro

El canto tiene en el Martín Fierro una dimensión simbólica inusitada. En el texto se invoca antes de cantar a los santos del cielo y a Dios. Además muchos cantores, se dice, no llegaron al canto porque "se cansaron en partidas", lo cual indica, que para cantar es necesario una especie de catarsis. El canto también está ligado a la vida humana, porque se nace cantando y se muere cantando, y siempre el canto está disponible para hacer ~~hacer~~ "tiritar los pastos". Incluso la índole del canto se asocia frecuentemente al manantial y, en general, a la fluidez y a la urgencia del cantar.

"Yo no soy cantor letrado / mas si me pongo a cantar / no tengo cuando acabar / y me envejezco cantando: / las coplas me van brotando / como agua de manantial".

Por otra parte es curioso que a través de todo el poema no ~~aparezca~~ aparezca el oyente, ~~mas~~ aquel para quien se canta. ¿Qué significa entonces el canto en el Martín Fierro?

Para entender esto es preciso distinguir en el poema tres vectores de interpretación. Uno es el del poema en sí, como objeto dado ~~manifiesto~~ delante de uno, que se compra en forma de libro en la librería o en los quioscos. Otro es el del autor al cual todos achacan las cosas puestas en el poema. Pero hay un tercero del ~~que~~ cual nadie habló sino muy superficialmente, y es el gauchaje que lo solía comprar junto con la yerba y el tabaco en las pulperías. Esta es una tercera dimensión no tomada en cuenta por nuestra crítica, ~~quizá por falta de fe en el pueblo~~. Entrar en él es encontrar recién la verdadera dimensión del poema, su valor total, porque si el gauchaje no hubiese hecho suyo al poema, nadie se acordaría hoy ni del Martín Fierro ni de José Hernández. Si esto no lo sabíamos antes es por la falsa orientación de nuestra crítica literaria que se ocupa de hombres y libros y no de la masa de lectores. Es un defecto del país que también se da en la política. Sabemos de manifiestos y de figuras políticas, pero no del hombre que sufre la política como que no sabemos de nuestro pueblo.

Por eso, si alguien dijera que Hernández utiliza el término cantar porque eso era lo que hacía el gaucho, le diría que miente. Es la trampa de nuestra crítica liberal. En ella incurre Tiscornia cuando recuerda a Sarmiento y dice que la misión del gaucho cantor "es narrar y comentar ingeniosamente, improvisando en verso, temas tradicionales o del momento", suponiendo que ahí termina la explicación.

Pero si el gauchaje asimiló la idea del canto en el Martín Fierro, el problema del canto ya no es algo que se expone en el poema, sino que

todo lo que tengo que decir, o sólo una parte? ¿El mundo consiste realmente, en un momento dado, nada más que en "un hermoso día"? Evidentemente, no. El mundo consiste en muchas más cosas que en eso. En cierto modo decimos algo para simplificar las cosas, para hacer notar que el mundo es fácil. Pero he aquí que he dicho el "día es hermoso" simplemente porque quise olvidarme de algo muy desagradable. O al contrario, puede haber algo más hermoso que el día, pero sólo alcanzo a confirmar la belleza del día, porque no tengo palabras para expresar toda la belleza.

Entonces, cuando digo algo lo expreso como por una rendija, y atrás queda todo lo que además habría que decir y no alcanzo a expresar. Pero esto mismo, ¿no se expresará con el canto? Detrás de ~~lo que digo~~ lo que digo puede haber algo así como un río, un torrente o un océano, y esto último sólo lo expresa el canto. Es lo que pasa con el Martín Fierro. Por eso utiliza el término "cantar" y no "decir".

La diferencia entre el decir y el cantar estriba en que se dice algo para que se escuche o se vea, y esto es demasiado chico para todo lo que el canto puede expresar. Lo que el canto expresa, desde el punto de vista popular, ha de ser tan grande que, cuando uno deja de cantar, tiene que romper la guitarra como hace el cantor, e irse a las tolde-rías. ¿Y qué significado tiene esto? Lo que en realidad se ~~relata~~ ^{relata} al final de la primera parte del poema con la ida de Martín Fierro a las tolde-rías, no es una fuga, sino más bien un suicidio. Martín Fierro en realidad muere, ~~porque muere~~ su canto junto con su guitarra. Y, si romper la guitarra es suicidio, canto y existencia son lo mismo, o mejor, están mucho más fundidos que el decir y la existencia. Si digo "dame el martillo" estoy usando el martillo para vivir, pero si canto en el sentido de Martín Fierro, no uso nada, sino que exhibo toda mi existencia, al desnudo, en el plano de la "pena extraordinaria". El canto expresa toda la verdad del existir.

Tratemos ahora de ver en qué consiste esa verdad del existir que se expresa en un canto como el que invoca el poema. En la segunda parte del poema asistimos a la payada entre Martín Fierro y el Moreno. Es curioso que la pregunta ^{de} ~~que~~ Martín Fierro ^{que} ~~precisamente~~ precisamente en torno al canto del cielo, de la tierra, del mar y de la noche. ¿Es que el mundo también tiene canto? El Moreno ~~xx~~ en sus respuestas hace notar que ese canto del mundo se enreda con la pena, porque en casi todos los casos se refiere a un llanto. El canto adquiere entonces una dimensión inusitada. En primer término expresa la verdad desnuda de la existencia, lo que es propio de ella, y en segundo término se vincula al sentido del mundo. En ninguno ~~de~~ de los dos casos llegamos a saber concreta-

mente qué dice el canto, ni el poema nos dice qué canta realmente Martín Fierro, ni sabemos realmente qué es "el canto del mundo".

El canto está diciendo una palabra, que no es palabra común sino algo así como la gran palabra, esa que encierra el sentido de lo existente, que tiene un aspecto relativamente comprensible como lo es la "pena extraordinaria", la "historia" del personaje, las vicisitudes que sufre, pero que tiene otro aspecto que no es comprensible, pero que se puede ~~extender~~ extender, por su carácter misterioso, al mundo, como en la payada con el Moreno, y, lo que es importante, tiene a su vez que ser cantado realmente y con música.

Quizá encontremos una explicación a todo esto en un texto indígena de origen maya-quiché, el Popol-Vuh. Cuando se refiere a la ~~creación~~ creación relata que "solamente había inmovilidad y silencio en la noche". Y agrega: "Llegó aquí entonces la palabra, vinieron los dioses en la oscuridad, en la noche y hablaron entre sí". Palabra y hablar son usados aquí en la misma dimensión, aunque en un sentido religioso, como el canto del Martín Fierro. Cuenta el texto más adelante que los dioses destruyeron cuatro humanidades porque los hombres, que eran imperfectos, no hablaban con ellos. Sólo el quinto hombre, hecho de maíz hablaba recién con ellos de tal modo que llega a decir: "Vemos lo grande y lo pequeño en el cielo y en la tierra". El quinto hombre tenía la palabra, pero como eso no debía ser, los dioses le velan los ojos para que viera sólo lo que está cerca y para que sólo esto fuera claro para él.

Ahora bien, he aquí el sentido simbólico del Martín Fierro. Ver de cerca es lo mismo que decir, y verlo todo es lo mismo que cantar. Detrás de la oposición existe la suprema abstracción que da sentido al existir en general. Decir no más, o lo que es lo mismo, ver de cerca, es lo contrario de cantar que es todo lo otro, porque el canto se refiere a lo que no se puede ver ya, pero que exige recobrar toda la vista, y todo el canto para ver toda la verdad. Es ver el canto del cielo, de la tierra, del mar y, además, el verdadero sentido de la "pena extraordinaria" que quiere cantar Martín Fierro. Es intentar expresar lo que no tiene lenguaje aún, ya sea porque no lo crearon los hombres, o porque el país no lo ha brindado, o porque es tan noble y tan tremenda esa verdad que más vale romper la guitarra e irse a las tolderías.

Si entre el canto y el habla de los dioses hubiera una relación, cabe preguntar qué pasa con la creación a que apuntan estos últimos. El verbo divino termina en la creación. Y si el canto es lo mismo que el verbo divino nuestro problema se agrava. Es lo ~~XXXX~~ que denuncia el Martín Fierro. ¿Será que nosotros sentimos el canto pero tenemos mucho

98 2

miedo de dar curso a la creación?

¿Es que el Martín Fierro expresa la gran paradoja de lo argentino? Como si dijera que todos, desde los gobernantes hasta nuestra vida privada rompemos la guitarra constantemente porque tenemos el canto de toda nuestra verdad pero no logramos crear el mundo con ella? ¿Será por eso que en lo cotidiano decimos "que m'importa", "para qué" o "no vale la pena" y cuando pensamos en grande y examinamos qué pasó con nuestro país lo vemos como un ^{largo} silencio mantenido a través de 150 sin canto y en un mero decir? ¿Será que nuestro país no pudo decir su canto, aunque lo tiene, de tal modo que cuando en lo cultural o en lo político quisimos asumir nuestra verdad nos dio vergüenza, a no ser que recurriéramos a la misma agresión que necesita Martín Fierro p en en los primeros versos del poema para justificar su canto? Pensemos en unos pocos ejemplos: El Irigoyen, el peronismo, nuestra habla cotidiana, ~~manatazazatzanziónzanzanjunk~~ el pueblo en general o nuestra vida misma de todos los días, nuestra situación actual, nunca logran decir toda la verdad y siempre son rechazados. Siempre, junto al exceso de verdad, la imposibilidad de concretar el canto.

Por eso se explica la segunda parte. El pueblo no quiere callar y le exige a José Hernández la así llamada "Vuelta de Martín Fierro". ¿Por qué? Pues porque Hernández había dado por muerto a Martín Fierro y el pueblo necesitaba que su héroe volviera del infierno para hacer lo que hacen los héroes civilizadores, o sea ordenar y crear el mundo. Pero he aquí que Hernández escribe la segunda parte, pero no cumple con el deseo del pueblo, si bien lo hace retornar, el Martín Fierro de la segunda parte no crea el mundo sino que lo tolera. Aquí se separa lo que el pueblo piensa y lo que piensa José Hernández.

José Hernández, a partir de la segunda parte, va un poco a la zaga del poema, se queda atrás de lo que el pueblo le exige, igual que nosotros. Nosotros, como clase dirigente, nos quedamos atrás de la propuesta del pueblo. En este punto cabe pensar que la paradoja argentina no es la del pueblo sino la nuestra. El nuestro es un problema de dirección. Por este lado el Martín Fierro tomado desde el punto de vista del pueblo constituye una denuncia aun no satisfecha. Y esto es natural, el pueblo sabe siempre qué pasa con la Argentina, en cambio nosotros, no.

Por eso también no queda la totalidad de la segunda parte sino sus temas, aquéllos que el pueblo cree recuperables, mejor dicho lo que realmente tiene sentido para la vida cotidiana. queda la moral del viejo Vizcacha y el tema de la persecución. Con respecto a lo primero se trata al parecer de una moral utilitaria y funcional, que llega a ser tal porque tolera un estado de cosas que es más fuerte que el pueblo

mismo. Pero eso es sólo el folklore de la moral, la caída al suelo (la deflación) de un ideal que en el fondo flota sin concretarse a través de todo el poema. En realidad Martín Fierro se sacrifica pero no sabemos en nombre de qué. No nos dice en qué consiste la redención argentina. Por eso es significativo al final del ~~poema~~ poema la dispersión de los personajes a los cuatro vientos. Es que se dispersan para no tergiversar su fuerza moral que sienten en toda su profundidad. Como si dijeran, ese país que nos dan todavía no es el nuestro. Obrán como por la negación. Si con la organización nacional se quiso imprimir al país una lógica blanca, en la cual se procuraba montar un mundo visible y concreto, el pueblo elige una lógica negra, según la cual da preferencia a la pena antes que a las cosas. Como si para él valiera más el hombre que su comercio.

Por eso optan por seguir perseguidos. Se dispersan como si huyeran, para que no los encuentren los perseguidores. Y es que el Martín Fierro se da en el límite en donde no logramos ser totalmente argentinos, donde lo argentino se explica por la fuga y la dispersión, o sea por la frustración. Lo argentino es una entidad en fuga porque siempre hay persecución. Y el perseguidor no llegó a ver toda la verdad que hay en el simple hecho de vivir. Es la razón de ser de todos los perseguidores. Desde Sarmiento ~~hasta hoy~~, se persigue para destruir la significación que tiene el perseguido. Se persigue porque no se quiere ser, porque se huye de la autenticidad. Porque en un mundo sin persecución se vería la verdadera cara del perseguido que no es otra que la del mendigo. Y para evitar esto conviene que no se detenga, que se disperse a los cuatro ~~vientos~~ vientos, porque si se detuviera asomaría toda la indigencia en que radica lo argentino, por la misma razón de que solo vivir ya es indigencia y porque una autenticidad cultural no puede darse sino con la indigencia ~~humana~~ humana en general. Ser realmente una nacionalidad ha de parecer ser una gran indigencia, aunque es lo que supieron asumir las grandes nacionalidades en el mundo, pero es lo que queremos evitar. Por ~~eso~~ ^{de monte} ~~no~~ ~~es~~ una nacionalidad a la inversa, en nombre de la civilización contra la barbarie, ~~que~~ ^{he replanificado una} ~~es~~ nacionalidad sino una empresa montada sobre la base del hombre sin ideales.

Y he aquí el sentido actual del Martín Fierro. Nos advierte que la barbarie se encubre y que no se resuelve. Que es preferible dispersarnos a los cuatro vientos porque todavía nos persiguen. Pero no sólo el Martín Fierro sino el mundo actual sigue ante la misma propuesta: aun hoy, en donde sea, se nos propone lo mismo: por una parte, romper la guitarra e irnos a la toltería y suprimir el canto, o por la otra, obligarnos a decir civilización y libertad, pero como quería Sarmiento, sin canto.

987

¡los que

Claro está que ni una cosa ni la otra puede ser. Pues entonces, pienso, que falta esa incitación a la creación que yace en el fondo del Martín Fierro. ~~Ver lejos y crear el mundo al fin~~ Ver lejos y crear el mundo al fin, vencer las frustraciones en las cuales nos embarcaron siempre, y decir al fin, así somos, pero sin tapujos. Es probable que entonces asome el mendigo. Pero afirmar que somos mendigos y partir de ahí, ya es una forma de crear el mundo. *Es lo que estamos viviendo al fin.*

UNTREF
Archivo Rodolfo Hasch
Programa Pensamiento Americano
98 de A.O.B.

cuando hablaba de una incapacidad del sudamericano de conectar con el pró-
jimo y por consiguiente con la realidad. ^{Pero} eso no es negativo como expono
él, sino positivo. O, al menos, si se quiere, se da así. La prueba está en
el uso marcadamente idealista que ^{se da en América} hace del marxismo, y está también en el
uso de la ~~mis~~ filosofía leída únicamente en sus fuentes, sin ningún ajuste
a ^{la} nuestra realidad, ~~como hacen nosotros.~~

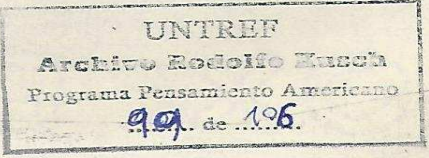
Nuestra realidad es decidida por los sujetos, pero en sí se da como no
existente. En Sudamérica lo de afuera está realmente separado de uno mismo,
porque es lo otro, lo que no es sujeto. Yo manejo, yo compro, yo dispongo
de algo que no soy yo. Pero lo que realmente manejo, compro y dispongo no
es totalmente un objeto sino una forma de subjetividad, ya que el manipuleo
depende de la disponibilidad del objeto. No nos olvidemos que somos, en su-
ma, una sociedad de consumo donde la propaganda y el colonaje económico
nos llevan a que los utensilios no sean más que prolongaciones del yo, aun
cuando la verdad de dicha sociedad sea otra.

Por eso el yo predomina sobre la cosa, en nombre de algo que yo soy
realmente o me figuro serlo. Quizá en nuestro ámbito mucho más que en el
occidental cabe eso de la significatividad del mundo. Predomina el signifi-
cado sobre el objeto. Y si bien Heidegger lo piensa siempre en el sentido
de que en el fondo sigue habiendo objetos, porque el europeo los ha creado,
a nosotros nos basta el signo, porque no tiene otro sentido el objeto para
nosotros.

~~Ya sólo nuestra historia política abunda en ejemplos, como que no pue-
dos constituir democracias. Estas consisten, desde este punto de vista, en
operar ^{con} entre objetos diferenciados, con individuos también considerados co-
mo objetos. Pero nosotros no sabemos sino de dictaduras donde se dan escalas
de subjetividades, jerarquizadas desde la policía hasta el dictador mismo.~~

Y una prueba de esta subjetividad está en la impersonalidad cultural
del argentino. ^{medio} Sólo por razones de subjetividad se puede postular el respe-
to a lo externo. En el campo que nos preocupa, o sea el de la filosofía, se
explica que sólo en razón de un exceso de subjetividad ella se convierte en
una adquisición demasiado exterior de teorías ajenas. ^{por ejemplo} ~~hacemos bibliografía~~
más que filosofía.

^{incide} Esto ~~se advierte también~~ en la labor pedagógica. Ahí fracasa el pen-



sar adocorado en filosofía. Basta con examinar las experiencias inmediatas cuando se enseña filosofía. La educación es el reajuste del filosofar mismo a nivel de realidad, y si el pensar filosófico debe adquirir en ese terreno una actitud esquemática, vertical y no comprometida, ha de ser porque no tiene la filosofía adquirida por nosotros y transmitida luego, en nuestra labor de profesores de filosofía, una vigencia vital. Nuestra subjetividad interviene aquí para imponer verticalmente el saber filosófico, que no es nuestro.

est

Y en razón de esta subjetividad somos los argentinos impersonales, ya no en filosofía sino en otros órdenes. En filosofía no nos sentimos responsables de nuestro pensar, sino que confundimos especialidad temática con pensar filosófico, y eso es nefasto. Digo más, constituimos una comunidad que no sabe ejercer el pensar en general por desconocer los temas que realmente debemos pensar.

Lo mismo ocurre en nuestra actividad ~~científica~~ científica, así como en la actividad artística. Tampoco hemos logrado una verdad total en ese plano, como que no existe un arte argentino, sino simplemente una actividad profesional del arte instalado en Argentina, que no es lo mismo, o sea un arte fácticamente realizado en Argentina que no participa de ~~lo~~ ser real de lo argentino.

Pero hay en esta impersonalidad cierto pudor personal, según el cual no quisiéramos ~~modificar~~ modificar lo que hemos aprendido, sino en una sola variante, que se nos ocurrirá a lo largo de nuestra vida. Cuando estudiantes, somos felices en pensar que algún ~~día~~ día se nos ocurrirá variar en un milímetro el pensamiento de Husserl, con lo cual justificaríamos toda una vida. Nos preocupa la universalidad y por eso aceptamos el carácter exhaustivo y universal de todo pensar que nos viene de afuera.

Pero he aquí la paradoja. La importación de la filosofía trae consigo la degradación de la universalidad. No hay universalidad si no nos comprometemos localmente a elucidar esa universalidad. Lo universal es sólo una hipótesis y exige una confirmación o respuesta del lector. Mejor dicho. Recordemos que si Husserl ha escrito "Ideas para una fenomenología", lo hizo evidentemente para redescubrir un sentido absoluto del filosofar, pero también para incitar a una respuesta. Y nosotros no respondemos. No nos creemos por otra parte destinatarios de algún

UNTREF
Archivo Rodolfo Kusch
Programa Pensamiento Americano
100 de 106

mensaje. Como que la respuesta sería la censura que hacemos oficialmente de nuestra subjetividad ^{de contenido de nuestro} como que tampoco sabemos qué pensar. Esto entra en el problema general del ~~del contenido del~~ pensar. Por eso la filosofía entre nosotros es una actividad profesional. Una universalidad en abstracto no es universalidad, necesita de lo concreto. Si lo concreto es nuestra subjetividad la universalidad radicará en ésta. En la subjetividad está ^(contenido del) el ~~del contenido del~~ pensar para ~~llamar~~ llenar una actividad filosófica. No se trata de hacer folklore, en tanto que el filosofar sea el nuestro como la yerba o el mate, sino que ha de ser nuestro, precisamente en el sentido de un compromiso en restaurar la universalidad en doctrinas que precisamente la han perdido al pasar a nuestro ámbito. Digo más, ¿no será esta misma subjetividad una condición para recuperar toda la universalidad que ha quedado medrada en tanto hemos importado el pensar?

¿Hemos pensado acaso que podríamos cuestionar la filosofía del tiempo? ¿Tenemos, por ejemplo, una real urgencia de una problemática del ser, en su sentido tradicional? Apenas si participamos de una concepción de un ser deflacionado, como ya lo trae Heidegger, pero agravado. Cuando se piensa en cuál es el sentido real del existir en América, se llega al problema, diría, previo al ser, o sea a un simple estar, como fuente de un real sentido ya no de nuestro existir, sino de un grueso vivir enunciado en un plano pre-filosófico. Realmente, no hemos asumido nuestra misión ni aun dentro ~~de~~ de la universalidad del pensar filosófico, si así se quiere calificar a esta misión.

Es la misión que tenemos los pensadores. En vez de dejar que las instituciones públicas resuelvan el problema de la modificación de la realidad en sentido occidental, es preciso desoccidentalizar la realidad mediante nuestro pensamiento. Sólo así lograremos la universalidad del pensar, ya no para América sino también para Occidente. Hay en juego un ancho compromiso ~~de~~ del hombre americano que no ~~ha~~ ha logrado su ubicación en el pensar en general, como actividad abstracta.

Pensemos que el pensar francés o alemán respondía a una folklorización del pensar griego, para lograr una universalidad de la cual el europeo carecía. ¿No dice acaso Heidegger que al fin con su pensar había superado a la filosofía griega? Pero esto mismo sólo puede ocurrir en tanto iniciamos una inversión del trabajo filosófico. En vez de trabajar sobre el texto importa-

cuando hablaba de una incapacidad del sudamericano de conectar con el pró-
 jimo y por consiguiente con la realidad. ^{Pero} eso no es negativo como expone
 él, sino positivo. O, al menos, si se quiere, se da así. La prueba está en
 el uso marcadamente idealista que ^{se} ^{en América} hace del marxismo, y está también en el
 uso de la ~~misma~~ filosofía leída únicamente en sus fuentes, ^{la} sin ningún ajuste
 a ~~nuestra~~ realidad, ~~como hacemos nosotros.~~

Nuestra realidad es decidida por los sujetos, pero en sí se da como no
 existente. En Sudamérica lo de afuera está realmente separado de uno mismo,
 porque es lo otro, lo que no es sujeto. Yo manejo, yo compro, yo dispongo
 de algo que no soy yo. Pero lo que realmente manejo, compro y dispongo no
 es totalmente un objeto sino una forma de subjetividad, ya que el manejo
 depende de la disponibilidad del objeto. No nos olvidemos que somos, en su-
 ma, una sociedad de consumo donde la propaganda y el coloniaje económico
 nos llevan a que los utensilios no sean más que prolongaciones del yo, aun
 cuando la verdad de dicha sociedad sea otra.

Por eso el yo predomina sobre la cosa, en nombre de algo que yo soy
 realmente o me figuro serlo. Quizá en nuestro ámbito mucho más que en el
 occidental cabe eso de la significatividad del mundo. Predomina el signifi-
 cado sobre el objeto. Y si bien Heidegger lo piensa siempre en el sentido
 de que en el fondo sigue habiendo objetos, porque el europeo los ha creado,
 a nosotros nos basta el signo, porque no tiene otro sentido el objeto para
 nosotros.

~~Ya en nuestra historia política abunda en ejemplos, como que no puda-
 mos constituir democracias. Estas consisten, desde este punto de vista, en
 crear ^{cosas} objetos diferenciados, con individuos también considerados co-
 mo objetos. Pero nosotros no sabemos sino de dictaduras donde se dan esas
 de subjetividades, jerarquizadas desde la policía hasta el dictador mismo.~~

Y una prueba de esta subjetividad está en la impersonalidad cultural
 del argentino. ^{mediante} Sólo por razones de subjetividad se puede postular el respec-
 to a lo externo. En el campo que nos preocupa, o sea el de la filosofía, se
 explica que sólo en razón de un exceso de subjetividad ella se convierte en
 una adquisición demasiado exterior de teorías ajenas, ^y ^{por ejemplo} hacemos bibliografía
 más que filosofía.

ttt

Esto ^{inacabado} se advierte también en la labor pedagógica. Ahí fracasa el pen-

UNIREN
 Archivo Histórico Eusebio
 C. J. J. Pensamiento Americano
 102... de 1968

103 de 106

103 de 106

Las experiencias inmediatas

sar adocelado en filosofía. Basta con examinar las experiencias inmediatas cuando se enseña filosofía. La educación es el reajuste del filosofar mismo a nivel de realidad, y si el pensar filosófico debe adquirir en ese terreno una actitud esquemática, vertical y no comprometida, ha de ser porque no tiene la filosofía adquirida por nosotros y transmitida luego, en nuestra labor de profesores de filosofía, una vigencia vital. Nuestra subjetividad interviene aquí para imponer verticalmente el saber filosófico, que no es nuestro.

Y en razón de esta subjetividad somos los argentinos impersonales, ya no en filosofía sino en otros órdenes. En filosofía no nos sentimos responsables de nuestro pensar, sino que confundimos especialidad temática con pensar filosófico, y eso es nefasto. Digo más, constituimos una comunidad que no sabe ejercer el pensar en general por desconocer los temas que realmente debemos pensar.

Lo mismo ocurre en nuestra actividad ~~científica~~ científica, así como en la actividad artística. Tampoco hemos logrado una verdad total en ese plano, como que no existe un arte argentino, sino simplemente una actividad profesional del arte instalado en Argentina, que no es lo mismo, o sea un arte fácticamente realizado en Argentina que no participa del ser real de lo argentino.

Pero hay en esta impersonalidad cierto pudor personal, según el cual no quisiéramos ~~modificar~~ modificar lo que hemos aprendido, sino en una sola variante, que se nos ocurrirá a lo largo de nuestra vida. Cuando estudiantes, somos felices en pensar que algún día se nos ocurrirá variar en un milímetro el pensamiento de Husserl, con lo cual justificaríamos toda una vida. Nos preocupa la universalidad y por eso aceptamos el carácter exhaustivo y universal de todo pensar que nos viene de afuera.

Pero he aquí la paradoja. La importación de la filosofía trae consigo la degradación de la universalidad. No hay universalidad si no nos comprometemos localmente a elucidar esa universalidad. Lo universal es sólo una hipótesis y exige una confirmación o respuesta del lector. Mejor dicho. Recordemos que si Husserl ha escrito "Ideas para una fenomenología", lo hizo evidentemente para redescubrir un sentido absoluto del filosofar, pero también para incitar a una respuesta. Y nosotros no respondemos. No nos creemos por otra parte destinatarios de algún

mensaje. Como que la respuesta sería la censura que hacemos oficialmente de nuestra subjetividad ^y como que tampoco sabemos qué pensar. Esto entra en el problema general del ~~del pensamiento~~ ^{contenido de nuestro} pensar. Por eso la filosofía entre nosotros es una actividad profesional. Una universalidad en abstracto no es universalidad, necesita de lo concreto. Si lo concreto es nuestra subjetividad la universalidad radicará en ésta. En la subjetividad está ~~el contenido del~~ ^{el contenido del} pensar para ~~llamar~~ llenar una actividad filosófica. No se trata de hacer folklórico, en tanto que el filosofar sea el nuestro como la yerba o el mate, sino que ha de ser nuestro, precisamente en el sentido de un compromiso en restaurar la universalidad en doctrinas que ~~precisamente~~ ^{precisamente} la han perdido al pasar a nuestro ámbito. Digo más, ¿no será esta misma subjetividad una condición para recuperar toda la universalidad que ha quedado medrada en tanto hemos importado el pensar?

¿Hemos pensado acaso que podríamos cuestionar la filosofía del tiempo? ¿Tenemos, por ejemplo, una real urgencia de una problemática del ser, en su sentido tradicional? Apenas si participamos de una concepción de un ser deflacionado, como ya lo trae Heidegger, pero agravado. Cuando se piensa en cuál es el sentido real del existir en América, se llega al problema, diría, previo al ser, o sea a un simple estar, como fuente de un real sentido ya no de nuestro existir, sino de un grueso vivir enunciado en un plano pre-filosófico. Realmente, no hemos asumido nuestra misión ni aun dentro ~~de~~ de la universalidad del pensar filosófico, si así se quiere calificar a esta misión.

Es la misión que tenemos los pensadores. En vez de dejar que las instituciones públicas resuelvan el problema de la modificación de la realidad en sentido occidental, es preciso desoccidentalizar la realidad mediante nuestro pensamiento. Sólo así lograremos la universalidad del pensar, ya no para América sino también para Occidente. Hay en juego un ancho compromiso ~~de la~~ del hombre americano que no ~~ha~~ ha logrado su ubicación en el pensar en general, como actividad abstracta.

~~Pensemos que el pensar francés o alemán respondía a una folklorización del pensar griego, para lograr una universalidad de la cual el europeo carecía. No dice acaso Heidegger que al fin con su pensar había superado a la filosofía griega? Pero esto mismo sólo puede ocurrir en tanto iniciamos una inversión del trabajo filosófico. En vez de trabajar sobre el texto importa-~~

do se trata de retornar a planteos embrionarios, porque en ese embrión filosófico está la confesión de nuestra total subjetividad. Pero si queremos enfrentar el problema de la filosofía en vez de continuar una tradición, deberíamos romper la continuidad.

Pensemos de estamos en un continente, en el cual los objetos mezclan su calidad de útil e in-útil, que nuestra decisión por el tiempo no es total, que ni siquiera tenemos por qué pensar en un concepto del ser que en el fondo está como deflacionado, en un plano prefilosófico, como un mero ~~estar~~ estar. ¿Significa ^{esto} ~~esto~~ que mantenemos la impersonalidad porque no queremos confesar eso mismo?

Pero, ¿no es acaso esa misma subjetividad un síntoma de una peculiaridad filosófica? A su vez, si esta peculiaridad consiste en una falta de decisión en el sentido de una problemática diacrónica del yo-mundo, ¿será porque nos requiere el corte sincrónico del pensar? Y si fuera así, para ~~retornar~~ volver al planteo inicial la pregunta es ésta: ¿estamos todavía en la no-manualidad o ya hemos retornado a ella al cabo del proceso occidental? Esto a su vez lleva a preguntar ¿no es acaso un defecto de la presunta universalidad del pensar occidental el hecho de que no se dió cabida a la no-manualidad?

Diría que ya sólo este tema nos lleva a un enfrentamiento cultural con lo que en occidente se piensa. Porque no se trata de exaltar este solo vector, sino de pensar, a partir de ahí, qué es la totalidad. Y peor aun. ¿La totalidad se da en América precisamente porque es marginal a Occidente?

Pensemos en la consecuencia de esta afirmación. Evidentemente no nos lleva a una teoría del conocimiento, sino a una metafísica. Pero claro está que sólo una fenomenología de nuestra existencia cotidiana puede arrojar datos en este sentido. Si la filosofía consiste en redistribuir los temas, sólo en esa fenomenología habremos de encontrar una distribución más adecuada con nuestro existir.

