LA ONTOLOGÍA DE RODOLFO KUSCH
MANDALA ONTOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

JUAN CEPEDA H.

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ, D.C.
2017

Tesis doctoral, avanzada bajo la dirección de Raúl Fornet-Betancourt (Universidad de Aachen, Alemania) y de Rafael Antolínez Camargo (Universidad Santo Tomás, Colombia), aprobada con *Meritorio* por los Jurados Myriam Zapata (Universidad de la Salle) y Édgar Ramírez (Universidad Distrital Fracisco José de Caldas). Este documento es un producto de investigación de la línea de investigación en *Ontología Latinoamericana*, activa del Grupo de Investigación TLAMATINIME, adscrito a la Universidad Santo Tomás y la Universidad Minuto de Dios (Colombia), a la Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina) y a la Universidad Ricardo Palma (Perú).

a todos aquellos seres humanos
que la razón irrazonablamente ha callado:
a los indígenas
de todo el mundo, en sus saberes ancestrales;
a los campesinos,
siempre sencillos, en sus saberes tradicionales;
a los humildes,
en el campo o en la ciudad, por su sabiduría popular;
a los menospreciados,
a los burlados,
y a los nunca debidamente valorados,
porque en su mero *estar*
«hiede» la verdad íntegra de *lo que es*.

AGRADECIMIENTOS

Al Padre bueno de los Cielos, porque con su Luz y en su Palabra he logrado finalizar esta investigación que presenta, como uno de sus productos, el presente documento, y a quien debo -natural y sobrenaturalmente- esta pasión de ser.

A mis padres, hermanos y demás familiares, que siempre han confiado en mí, y de los que siempre he recibido su apoyo, sin el cual hubiese sido imposible avanzar hasta el nivel en que ahora me encuentro.

A quienes coinvestigan conmigo, en el *Grupo de Investigación TLAMATINIME*y en el *SEmillero MEtafísica y ONtología: SEMEyON*, porque son quienes más han enriquecido la propuesta del *sentipensar ontológico* como forma de la ontología latinoamericana.

A la Universidad Santo Tomás, que me ha formado académicamente: desde la Licenciatura, pasando por la Maestría, y finalmente en el Doctorado; pero, muy particularmente, por fomentar entre nosotros el proyecto de una *filosofía latinoamericana* desde la que se prevé un sentido más profundo por *radical* en el acto de filosofar.

A mi colega y amigo: Raúl Fornet-Betancourt, quien por el año 2008, en un encuentro personal en El Salvador, escuchó atentamente mi proyecto de investigación, me entusiasmó a seguirlo, y se ofreció a prestar sus buenos oficios como Director del mismo; e igualmente, a Rafael Antolínez, clarividente Maestro, de quien siempre recibí su apoyo para avanzar esta investigación.

Hay muchas personas a quienes debería nombrar específicamente pero la lista se haría bastante extensa; sin embargo, no podría dejar de nombrar a mi querida Dina Picotti, a Elizabeth Lanata de Kusch, a Mario Mejía Huamán, a Neusa Vaz e Silva, al Padre Pedro Díaz, O.P.,al doctor Henry Borja, a Daniel Herrera Restrepo, q.e.p.d., a Flavio Burbano Ruales, al sabio Luis Calpa, e indudablemente a la doctora Carmenza Neira, q.e.p.d.

TABLA DE CONTENIDO

Pág.

INTRODUCCIÓN 8

1. A LA ESCUCHA DE HEIDEGGER:
APROXIMACIÓN A LA NO-ONTOLOGÍA DEL COMIENZO
QUE EXIGE PENSAR EL SER 19

1.1 HERÁCLITO 23

1.2 PARMÉNIDES 27

1.3 OTROS PRESOCRÁTICOS 30

1.4 PLATÓN 31

1.5 ARISTÓTELES 42

1.6 LA EDAD MEDIA 50

1.7 DESCARTES 54

1.8 KANT 56

1.9 HEGEL 61

1.10 NIETZSCHE 64

1.11 HEIDEGGER 75

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 94

2. DE LA FILOSOFÍA AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO
LA BÚSQUEDA DEL REGRESO AL PENSAR ORIGINAL
O EL DESARRAIGO DE LA FILOSOFÍA 98

3. A LA EXPERIENCIA DE KUSCH:
TRAS DE LOS FUNDAMENTOS CONCEPTUALES
QUE POSIBILITAN UNA ONTOLOGÍA DESDE EL ESTAR 110

3.1 NATURALEZA VEGETAL DEL SER 110

3.2 EL ESTAR DEL SER 126

3.2.1 La ira divina 127
3.2.2 Los objetos 137

3.2.3 Sabiduría de América 141

3.3 RITMO ONTOLÓGICO 147

3.4 CONTEXTO ANTROPOLÓGICO 155

3.5 ESTAR, VIDA, *PACHA* 156

3.6 OPINIÓN, NATURA, NEGACIÓN: PENSAR 169

3.7 POSIBILIDAD Y *ESTAR-SIENDO* 184

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 193

4. LA ONTOLOGÍA DE RODOLFO KUSCH
UNA APUESTA FILOSÓFICA
DESDE CONTEXTOS CULTURALES
PROPIOS DEL PENSAMIENTO INDÍGENA Y POPULAR 195

4.1 LA ONTOLOGÍA, HEIDEGGER Y KUSCH 196

4.2 LA NEGACIÓN COMO POSIBILIDAD DE VIDA 207

4.3 LA VIDA COMO PRESUPUESTO DEL ESTAR 218

4.4 ESTAR, FUNDAMENTO «TOTAL» DE LO QUE ES 231

4.5 NEGACIÓN-VIDA-ESTAR: ESTAR-SIENDO 242

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 247

5. MANDALA ONTOLÓGICO
HACIA UNA ONTOLOGÍA LATINOAMERICANA
DESDE LA APUESTA DE RODOLFO KUSCH 250

5.1 DESDE EL SILENCIO 250

5.2 EL SER OLVIDADO EN EL ENTE 256

5.3 LA NEGACIÓN DEL ENTE 265

5.4 SEMINALIDAD TELÚRICA 271

5.5 DESDE EL SUELO DEL ESTAR 277

BIBLIOGRAFÍA 286

INTRODUCCIÓN

La filosofía ha desarrollado y mantenido, a través de los siglos, una preocupación que no ha escapado a ninguna época y casi podría decirse que a ningún pueblo: *lo que es*, todo lo que *hay*, ha habido y puede haber; la realidad total e íntegra; aquello que *está siendo* y nos lo topamos, en una primera mirada, *ahí* ante los ojos, el *ente* en total; o conceptualizándolo y universalizándolo, en una palabra: [el] ser. Comprender qué es eso que llamamos *ser* ha sido de un constante interés por los *pensadores* de las más diversas épocas, en múltiples culturas, y por las más variadas lenguas: ὀν, ens, essere, être, Sein, være, 是, wees, ser, pacha, gu'… pero, aunque precisamente por esta razón, el tema pueda ser tratado desde la lingüística o desde la filosofía del lenguaje, e inclusive desde la filosofía de la cultura, no es ese el propósito de la investigación que acá se propone.

En el corazón mismo de la filosofía se ha gestado una disciplina que cuida los estudios relacionados con el ser. Aristóteles, el primer sistematizador de dichos saberes, la llamó πρῶτη σοφία, *sabiduría primera* o filosofía primera, pues a ella corresponde comprender el primer principio y [lo] fundamental: *el ser que es*. Luego, en el siglo primero, gracias a Andrónico de Rodas, esta disciplina vino a denominarse *metafísica*, nombre que ha venido identificando ya no solamente lo relacionado con los estudios sobre el ser y el ente, sino además todo lo relacionado con lo trascendental, lo espiritual y lo que *está más allá* de esta nuestra mirada *física*, entendido como sublime e incluído Dios; pero también se dio por integrar otros tratados escolásticos como el de gnoseología y el de cosmología, pues al fin y al cabo conocimiento, hombre y mundo también hacen parte de *lo que es*, de lo que hay, de lo que está siendo ahí ante nuestros ojos, de tal manera que, en algunos contextos, *metafísica* vino a identificarse con *filosofía*. Y, finalmente, en la época moderna, Rudolf Glöcklen llama, en 1613, a la filosofía sobre el ente: ontología; desde entonces se ha identificado a la disciplina que investiga el problema del ser con dicho nombre, volviendo a centrar en lo ontológico esa especificidad que se había perdido ya con lo metafísico.

Así que se tiene como primera caracterización temática de esta investigación, que ella, en general, gira alrededor de lo ontológico. Pero no podría dejarse como una investigación tan amplia que acuse todos los autores de todas las épocas, y menos aun cuando el contexto en que se presenta el proyecto es el Doctorado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás, que ofrece tres líneas de investigación, una de las cuales es «Filosofía en América Latina» la cual posibilita presentar y desarrollar proyectos de «incidencia de la filosofía en la construcción del *ethos* y en la comprensión de la realidad», según reza una de las sublíneas de investigación de este Doctorado. Atendiendo dichas directrices, se propone, en concreto, a uno de los filósofos que mejor ha comprendido la realidad latinoamericana y cuyas obras evidencian cómo incide la filosofía de forma *radical* en la construcción del *ethos* en América Latina, pues se ha esforzado en mostrar desde los lineamientos ontológicos de línea heideggereana esa realidad que nos compete y que encarnamos desde lo más propio de nuestro ser: el argentino Rodolfo Kusch (1922-1979). Así, entonces, la temática queda delimitada a la ontología contemporánea, siguiendo los lineamientos de los filósofos que se han dedicado a *pensar* con profundidad el asunto mencionado: Heidegger y Kusch.

¿Preguntarse por la ontología de Kusch?

Dentro de las diversas disciplinas de la filosofía, la ontología es aquella que se dedica a investigar el problema del ser en cuanto ser. La ontología no trata, entonces, del ser como mera palabra: la palabra «ser» es objeto de investigación de la lingüística, de la filosofía del lenguaje y de la filosofía analítica. Tampoco trata del ser como un problema adscrito a una determinada cultura, ni a una determinada disciplina científica: no se trata del ser objetivo de la ciencia, ni del ser para los europeos, para los occidentales, o para los latinoamericanos, y por ello, desde el horizonte expuesto aquí, en esta investigación, el ser no es objeto que investiga la física, de la lógica, la filosofía occidental, ni la filosofía latinoamericana. Tampoco la ontología se casa con un método de investigación desde el cual, de antemano, preveamos la respuesta que estaríamos buscando, y por ello tampoco se asume el ser como objeto de la hermenéutica, de la escolástica, o de la fenomenología,

entre tantos otros. El asunto del ser como problema *ontológico* es lo que nos convoca a asumir esta investigación: el ser en cuanto ser, el ser en cuanto *que es*, según señaló el mismo Aristóteles (1003 a 20). Pero, naturalmente, esta investigación en ontología se encuentra debidamente delimitada en el proyecto que ha cuidado la labor investigativa iniciada en 2012.

Rodolfo Kusch se educó familiarmente como hijo de padres alemanes que era, practicando dos lenguas maternas: el castellano y el alemán; se profesionalizó académicamente en la Universidad de Buenos Aires; y se formó como pensador de lo latinoamericano realizando trabajo de campo con indígenas quechua y aymara. Sus obras dan cuenta sobre todo de influencia filosófica contemporánea, particularmente de Martín Heidegger, no solamente por referencias explícitas, sino ante todo por los fundamentos ontológicos que sustentan su propuesta. El gran interés de Kusch se centró en comprender la esencia de lo latinoamericano y del ser humano comprendido desde América Latina; en principio, no se encuentra ni un solo texto de ontología, éste no fue su interés. Pero, como ya se dijo, tampoco hay obra alguna en la que no se exprese en términos ontológicos, debido a la influencia de Heidegger. Solamente en este contexto, entonces, es que se comprende la pregunta que guía esta investigación: ¿a qué le apuesta ontológicamente Rodolfo Kusch?, ¿cuál es la ontología que subyace en las investigaciones de Kusch y que se halla implícitamente en sus obras filosóficas?

Este problema exige que el investigador tenga el nivel de comprensión necesario sobre cómo ha devenido la ontología en la historia de la filosofía, desde los clásicos hasta hoy en día, y además que conozca en buen grado los aportes que se han ofrecido desde América Latina a esta disciplina filosófica. Un proyecto de investigación en filosofía, y en la línea de investigación de la filosofía en América Latina, no debe desconocer ni el desarrollo de la filosofía desde la tradición de los griegos, que llega hasta nosotros, como tampoco debe desconocer los aportes que enriquecen la tradición en nuestro continente, en concreto desde el contexto del pensamiento filosófico latinoamericano. Al fin y al cabo parece ser que la

ontología de Rodolfo Kusch *recoge*elementos de ambas tradiciones, como lo habrán de confirmar los resultados de esta investigación.

Tenemos, entonces, un problema que puede estructurarse a partir de tres subproblemas que se delimitan de la siguiente manera. Primero, el que nos exige discernir y *poner en claro* la ontología heideggereana, una ontología que se alimenta de la tradición occidental desde los griegos, particularmente en los presocráticos y Aristóteles, y que sirve de marco teórico en el que se contextualiza y alimenta la obra de Rodolfo Kusch. Segundo, el que nos lleva a identificar, explicitar y argumentar la apuesta ontológica de Kusch: deberán quedar bien definidos los supuestos y las categorías fundamentales con que se estructura una -por ahora implícita- ontología en la obra del filósofo argentino. Y tercero, el que nos impele a comprender, de fondo, la estructura fundamental del pensamiento filosófico de Rodolfo Kusch: ¿cuál es la ontología que, desde su obra filosófica, nos propone Rodolfo Kusch?, ¿cuál es la novedad, si es que la hay, en una ontología que se propone desde América Latina?

El propósito de la investigación

El objetivo principal de esta investigación se propone develar la ontología que sustenta *de raíz* la obra filosófica de Rodolfo Kusch, comprendiendo crítica y hermenéuticamente cada una de sus investigaciones sobre el ser humano latinoamericano y su contexto geocultural, proponiendo la posible estructura de su pensamiento ontológico.

Para lograr este propósito se buscará, primero, esclarecer el sentido de la ontología a través de la historia de la filosofía, a la luz de las investigaciones del filósofo alemán Martín Heidegger, cuya influencia es evidente en el pensamiento de Kusch. Luego, se buscará comprender la obra filosófica del filósofo argentino, guiados por el interés ontológico, de tal manera que se pueda obtener el mapa general de sus investigaciones a la luz del problema del ser. Y, finalmente, sustentar la estructura de la propuesta ontológica de

Rodolfo Kusch que, seguramente, evidenciará los lineamientos propios de la apenas emergente ontología latinoamericana.

Hacia una ontología latinoamericana

Como se sabe, es Martín Heidegger quien señala que la pregunta por el sentido del ser no ha sido respondida. Es él quien hace notar que la historia de la filosofía no es más que la historia del olvido del ser. Argumenta que esto se debe a que la pregunta, apuntada en su momento por Aristóteles, está mal elaborada porque es oscura y carece de dirección, según afirma en las primeras páginas de *Ser y tiempo*. Considera que debe *deconstruírse*[*] la ontología y, en general, la metafísica según se ha desarrollado en Occidente, tarea a la que se aplica durante toda su vida. También es sabido que discípulos y contradictores de Heidegger han avanzado algunas de las líneas propuestas en sus diversos tratados, pero ninguno se ha detenido en el problema central de la ontología, a saber, el ser en cuanto ser. Se han disparado las aplicaciones que se hacen de la ontología a uno y otro aspecto de nuestra realidad, y de ahí que encontremos por doquier ontologías de una y otra especie: ontología del cuerpo, ontología de la mente, ontología de la naturaleza, ontología de la acción, ontología de la praxis, ontología de la música… pero el estudio de la ontología en cuanto tal pareciera que se ha detenido con la desaparición de Heidegger, a tal punto que siguen publicándose tratados de metafísica, unos siguiendo la línea tradicional y escolástica, de tinte aristotélico, u otros con algunos elementos a veces sin profundidad sobre la propuesta heideggereana, pero nada que vaya más allá de esos límites.¿Puede desarrollarse y avanzarse la ontología después de Heidegger? ¡Pero naturalmente! El ser en cuanto ser no dejará de ser un problema central de la filosofía, y no lo ha dejado de ser aun a pesar de épocas en que el cientificismo o el positivismo le han proporcionado fuertes cuestionamientos. Así que resulta de interés para la filosofía en general que se avance la investigación en este campo.

[*] A decir verdad, Heidegger habla es de *destrucción*, pero lo hace en el sentido en que hoy día se comprende la *deconstrucción* en términos de Derrida.

También llegó a considerarse que para la filosofía latinoamericana, gestada como tal a mediados del siglo XIX, no tenía ningún interés estudiar esta clase de categorías abstractas y generales que al parecer no tenían nada que ver con nuestra existencia real y concreta, alimentada, por demás, de una interculturalidad que la llevaba supuestamente a interesarse más por problemas culturales, estéticos, religiosos y políticos. El problema del ser era una tarea propia de europeos y, en concreto, de alemanes, se decía al oído, sin molestarse por argumentar ni en pro ni en contra de semejante tradición más bien oral entre los académicos latinoamericanistas. Pero con ello se estaría creyendo, entonces, que éste no sería un problema universal que le interesara a todo ser humano por el hecho de serlo, o que no le interesara a todo filósofo también por el hecho de serlo. El problema del ser, siendo lo universal que es, como bien se ha argumentado por lo menos desde Platón hasta nuestros días, no es propiedad de una determinada cultura o de una determinada tradición del pensamiento; de ahí que también le corresponda a la llamada filosofía latinoamericana *pensar* este problema clásico de la filosofía (no en términos del «ser latinoamericano», según se ha visto que algunos lo reducen, no; sino el mismo problema del ser en cuanto ser, solamente que buscándolo comprender desde el pensamiento y la realidad latinoamericana, cosa que es bastante diferente, y para nada reniega de la tradición clásica devenida desde los griegos). Esta línea es la que ha pretendido avanzar el *Grupo de Investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana* que de forma mancomunada aúna esfuerzos para continuar el proyecto más propio de la ontología, aquel que se pregunta por el sentido del ser. En dicha investigación se han identificado los avances que ya se han dado, particularmente de José Vasconcelos, Juan David García Bacca, y Agustín Basave, entre otros; pero se ha diagnosticado que quien ofrece una mejor perspectiva en este campo es el filósofo argentino Rodolfo Kusch, y de ahí la necesidad de adelantar una investigación rigurosa y completa sobre su obra que evidencie los aportes del pensamiento filosófico latinoamericano al desarrollo de la ontología. De una vez dígase, también, que estos autores latinoamericanos no tienen la más mínima influencia en el pensamiento de Kusch y, por esta razón, no hacen parte de su marco teórico, lo que no quita que este hecho bien pueda convertirse en el problema de otro proyecto de investigación cuyo producto final dé cuenta de ese *subsuelo geocultural* que seguramente nutre estas apuestas latinoamericanas que

indagan, de una y otra manera, y bajo uno y otro horizonte, la cuestión clásica de la metafísica: el problema del ser en cuanto ser y lo que le corresponde de suyo.

El estado de la cuestión

Aunque este proyecto de investigación se centre en un pensador latinoamericano, su marco teórico resulta bastante complejo porque obliga a ubicar a dicho pensador en el marco de la ontología universal, necesariamente; pero dicho marco general exigiría no una sino múltiples investigaciones que harían imposible poder siquiera iniciar el actual proyecto. Por ello, se adelantará como un primer ejercicio: el estado del arte de la ontología, a la luz de las investigaciones de Martín Heidegger, según se expuso en el primer objetivo específico. Durante toda su vida, el filósofo alemán no hizo más que estudiar el problema del ser auscultando a los grandes pensadores desde la Antigüedad hasta los contemporáneos: Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás, Scoto, Suárez, Descartes, Kant, Hegel, y Nietzsche fueron objeto de profundos estudios que hoy día están recogidos en la *Gesamtausgabe* y que en alto porcentaje se encuentran ya traducidos a la lengua castellana.

Como el propósito de la presente investigación no se centra en la propuesta ontológica de Martín Heidegger, sino, particularmente, en cómo ésta funge de marco teórico para la apuesta de Rodolfo Kusch, no nos detendremos en la amplísima bibliografía secundaria que se dispone actualmente sobre la ontología de Heidegger. Como se verá en el capítulo primero, forjaremos este marco teórico yendo al corazón del filósofo alemán, a su bibliografía primaria, y sobre él abriremos el horizonte de comprensión en el que se ubica y parcialmente se nutre la filosofía de Kusch. De la *Gesamtausgabe* nos serviremos especialmente de los siguientes volúmenes: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua, Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, Kant y el problema de la metafísica, La fenomenología del espíritu de Hegel, Nietzsche I, Nietzsche II, Introducción a la investigación fenomenológica, Problemas fundamentales de la fenomenología* [1919-1920], *¿Qué es metafísica?, Introducción a la metafísica, Ser y tiempo, Los problemas*

fundamentales de la fenomenología [1927], *Ontología: hermenéutica de la facticidad, Lógica: la pregunta por la verdad, De la esencia de la verdad, Hitos, Caminos de bosque, Aportes a la filosofía, Meditación, La historia del ser*, y *Sobre el comienzo*, entre otros y en sus versiones castellanas.

En contraste con el estado del arte, tan fructuoso y productivo, el estado de la cuestión acerca de la ontología en Rodolfo Kusch, se presenta casi desértico. En razón de ello deben apreciarse los siguientes aportes. Primero, desde hace algo más de un decenio se dispone de la *Obra completa* que, aunque no contiene toda la bibliografía primaria de Kusch, sí ha facilitado mucho su estudio y conocimiento. Segundo, el único estudio de interés explícitamente ontológico es el de Nerva Bordas: *Ontología a la intemperie. Kusch: ontología desde América*, de 1997. Todo lo demás se reduce a comentarios que se encuentran en contexto de estudios e investigaciones antropológicas, americanistas, interculturales o interdisciplinares. Tercero, ésta es la primera investigación doctoral en el campo de la ontología kuscheana, y su autor hasta ahora lo único que ha presentado como artículos o ponencias, más que avances de investigación, habían sido apuestas por el interés que le ha seducido esta temática, excepto un artículo publicado en 2010: «Ontología del estar: una aproximación a la obra de Rodolfo Kusch». Como se verá, la comprensión de la obra filosófica de Kusch se presentará en el segundo capítulo, y los aportes de la bibliografía secundaria se encontrarán en el desarrollo del tercer capítulo de la presente investigación.

De la hermenéutica textual a la hermenéutica crítica y propositiva

En primera medida puede decirse que esta investigación aplica el método hermenéutico. Pero, naturalmente, deben presentarse las especificaciones que competen a esta investigación en particular:se desarrolla metodológicamente en tres fases: acopio documental, hermenéutica textual, comprensión crítica.

La investigación documental exige el acopio de los documentos necesarios. Con respecto al primer capítulo, se tuvo acceso a la Biblioteca de la Universidad de la Sabana en donde se dispone de la colección completa de la *Gesamtausgabe* y en la biblioteca personal se dispone del mismo archivo en lengua castellana, más buena parte de bibliografía secundaria, que aunque no sea citada fue consultada debidamente para la investigación y redacción. Para el segundo capítulo, como ya se dijo, disponemos de las *Obras completas* de Rodolfo Kusch, publicadas desde 2002 por la Fundación Ross de Rosario, Argentina; también se realizó la pasantía de investigación doctoral en el Archivo-Biblioteca Rodolfo Kusch, en Maimará (Jujuy, Argentina), donde se tuvo a la mano la obra manuscrita de Kusch y el sinnúmero de transcripciones de las entrevistas realizadas en su trabajo de campo con indígenas y campesinos. Y finalmente, para el tercer capítulo, se dispone de la bibliografía secundaria que se ha ido publicando sobre la filosofía de Rodolfo Kusch, en cuanto ha sido posible adquirirla: libros, artículos, y textos digitales conforman la materia prima con que se habrá de argumentar la tesis del autor.

La hermenéutica textual no es un método completo ni acabado, pero sí muy riguroso. Nos obliga a no creer en los dogmas que la tradición y las escuelas van creando alrededor de los grandes filósofos, sino a ir a las fuentes primarias y habérnoslas con los textos mismos, a leer detenidamente cada libro, cada párrafo, cada renglón, en la búsqueda de no hacerle decir al autor lo que a la ligera a veces se va comentando, sino que nos exige *escuchar* debidamente el *decir* con que habla ese texto determinado. Aunque a veces no se aprecia lo que producimos nosotros mismos, vale decir acá que ya hay publicadosdos textos que presentan y justifican la hermenéutica textual: el primer capítulo del libro *A lo profundo de Kusch. Tras una ontología latinoamericana* (SEMEyON, 2013: 13-28) y el artículo «La hermenéutica textual como herramienta metodológica» en el libro indexado de la *Colección semillas* que publicó en 2015 la Universidad Santo Tomás (Cepeda, 2015: 13-30). Los dos primeros capítulos de la investigación darán cuenta de la juiciosa aplicación de esta metodología de la comprensión.

Sin embargo, el ejercicio de comprensión textual no resulta suficiente, aún a pesar que con él se resuelva casi que completamente el objetivo principal de la investigación como podrá evidenciarse en el segundo capítulo. Será una comprensión crítica y propositiva, tanto de los textos que vienen a lugar para el desarrollo de la investigación, como del problema planteado y los retos que conlleva, la que venga a posibilitar y enriquecer de forma explícita la presentación de la ontología de Kusch y la estructura que la sustenta. Es gracias a un ejercicio crítico de la hermenéutica que podrá llegar a comprenderse cada uno de los elementos fundamentales con que se constituye la propuesta ontológica de Rodolfo Kusch y la propuesta de la manera como se estructuran en un esquema teórico que emerge de los mismos textos estudiados, propósito que se alcanzará en el tercer capítulo de la investigación.

Estructura capitular

Este resultado de investigación se presenta en cincoapartados. El primero, «A la escucha de Heidegger» irá mostrando el panorama general de la ontología desde los griegos hasta Heidegger, según la comprensión que de la historia de la ontología ha ganado el filósofo alemán.En el segundo se encuentra un intertexto que da cuenta del origen de la ontología tras la búsqueda del sentido de ser en el llamado poema de Parménides, y que -desde allí- se mostrarán las posibilidades de una ontología que vuelve a su horizonte originario.

El tercer apartado presenta la filosofía de Rodolfo Kusch comprendida en sus obras publicadas, y siguiendo el orden cronológico de las mismas, con el fin de auscultar la evolución de su pensamiento con respecto al problema del ser.Como podrá verse, en dicho apartado, de alguna manera ya se presenta la apuesta ontológica del filósofo argentino. ¿Qué más podría decirse? Aunque, en verdad, el ejercicio hermenéutico nos ha permitido ganar el horizonte ontológico de Kusch, falta pensar la forma como se estructura esa propuesta, y también tendrían que explicitarse las categorías fundamentales desde las que se establece. Es por esto que en el cuarto apartado sebuscan solucionar estos vacíos del

ejercicio de la hermenéutica textual. «La ontología de Rodolfo Kusch» va más allá de lo que meramente *dice* el filósofo. Sobre el presupuesto de un nuevo concepto de ontología, ganado en los capítulos anteriores, se proponen las categorías fundamentales desde las que se yergue la propuesta ontológica de Kusch, con las que se va generando un esquema teórico que sustentaría dicha propuesta.

Finalmente, para concluír esta investigación, se presenta una *exposición* del mandala ontológico, como propuesta de ontología latinoamericana que se enriquece con las categorías fundamentales que se han evidenciado en la filosofía de Rodolfo Kusch: la pregunta por el ser precisa ser arrancada del horizonte óntico en que la ha puesto la metafísica occidental, lo que puede alcanzarse con una lógica de la negación que *negando* lo ente posibilite un encuentro con la vida, comprendida como suelo en el que se enraíza el estar, ámbito geocultural que propiciará nuevamente señalar la pregunta por el ser, para ser desarrollada -seguramente más adelante- como sentipensar ontológico que nos devuelva nuestro más propio sentido de ser.

1. A LA ESCUCHA DE HEIDEGGER

APROXIMACIÓN A LA NO-ONTOLOGÍA DEL COMIENZO QUE EXIGE PENSAR EL SER

EL PROBLEMA DEL SERsurge en la filosofía y no deja de fluír como problema radical que aporta un fundamento al pensar, aun a pesar de épocas en que se considere necio todo recurso a los fundamentos; al contrario, en el caso de Heidegger, el del sentido del ser es el problema fundamental de la filosofía desde sus orígenes hasta la actualidad. He aquí el propósito de este apartado, sobre la condición que nos ofrece Rodolfo Kusch como filósofo que recibió una marcada influencia heidegereana: comprender el acontecer ontológico como forma de ser propia de la filosofía, para cuyo cometido se auscultarán las obras de Heidegger siguiendo un hilo cronológico, desde Heráclito y Parménides hasta Nietzsche, según el mismo Heidegger lo vaya señalando.

Con dicho hilo cronológico no se quiere decir que se irá a hacer una presentación siguiendo la cronología de redacción heideggereana, ni tampoco que se hará *temporariamente*, esto último según el concepto de *Temporalität* tan bien elaborado por Heidegger. Ya en un curso temprano dictado en 1925-1926 en la Universidad de Marburgo señala la diferencia entre lo temporal (*Zeitlichkeit*) y lo temporario (*Temporalität*): temporal «significa simplemente que algo transcurre, que sucede, que se realiza *en* el tiempo», mientras que temporario es aquello que le pertenece al tiempo, algo que está «caracterizado por medio del tiempo» (Heidegger, 2004: 163). Lo que se ha de hacer aquí es, entonces, será mostrar cómo se desarrolla la ontología a través de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) propia de la historia de la filosofía, lo que exigirá un rastreo dirigido en ese sentido por los escritos del filósofo alemán, buscando comprender el sentido de la ontología y algunos de sus conceptos afines, como simple punto de partida que se ofrece de marco teórico tanto para las investigaciones de Rodolfo Kusch como para la investigación que aquí se inicia.

Seguir ese hilo cronológico *temporal* tal vez responda a esa forma de la conciencia histórica con que la actualidad asume el pasado, y en este caso concreto naturalmente se hace referencia al pasado y al presente de la ontología:

> El modo como una época (la actualidad de cada momento) ve y aborda el pasado (el propio existir pasado o cualquier otro), lo guarda o renuncia aél, es la señal de cómo se relaciona el presente consigo mismo, de cómo en cuanto existir, en cuanto estar-aquí *está* su «aquí» (Heidegger, 2008a: 56).

¿Cómo se ha comprendido y se comprende el problema del ser? Quién mejor que Heidegger para responder semejante interrogante. Por esto es que se habrá de seguir ese hilo temporal para que en su desarrollo cronológico el mismo problema se vaya mostrando. Y con Heidegger vamos a los inicios de la filosofía occidental para, así, comprender los orígenes del problema planteado. Obviamente que no se trata de un simple volver hacia atrás la mirada, porque no se puede volver hacia atrás la historia, como el mismo Heidegger considera, pues ella apunta más bien al futuro: «Precisamente no queremos ni podemos-volver hacia atrás la historia, sino que debemos pensar y actuar a partir de *nuestro* ser-necesario actual y eso significa ser-necesario *futuro*» (2008b: 104), y así posibilitar, entonces, la comprensión del problema del ser como ontología en su acontecer, lo que exige inmediatamente una aclaración previa: la que el mismo Heidegger da en llamar *superación de la metafísica*.

Explícitamente tratará de este asunto en un texto escrito en 1942, recogido junto a otros artículos y conferencias, publicado en 1954 como *Artículos y conferencias*. Allí se pregunta qué significa esto de superación de la metafísica, y apunta inmediatamente que no se trata de un arrumbamiento puesto que no puede deshacerse de aquélla como de una opinión. «De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende» (Heidegger, 2001: 51), pues de todas maneras la metafísica, como manifestación del ente que hace presencia ante un sujeto que lo toma como medida científica, no desaparecerá así como así;pero más allá de la comprensión objetiva del ente

en cuanto tal, se da la posibilidad de pensar el ser en la verdad que él mismo se desvela, y esto ya no es algo metafísico.

> La metafísica es fatalidad en el sentido estricto de esta palabra, en el único sentido en el que aquí nos referimos: en ella, como rasgo fundamental de la historia acontecida de la Europa occidental, deja las cosas del hombre suspendidas en medio del ente, *sin que* el ser del ente pueda jamás ser experienciado, interrogado y ensamblado en su verdad *comoel pliegue* de ambos (Heidegger, 2001: 56).

En ese pliegue entre ente y ser, justamente, se abre la posibilidad de la superación de la metafísica, aunque ésta todavía no será superada, según Heidegger, sino que es apenas el comienzo del acabamiento, como él mismo dice. Y es un comienzo que emerge desde la metafísica misma, cuando comienza, a su vez, el acabamiento del olvido del ser. Claro que lo que en primera medida se da es un riesgo: con el acabamiento de la metafísica se nos impone ineludiblemente la técnica, que abraza la totalidad del ente: la naturaleza toda convertida en objeto. «El nombre "la técnica" está entendido aquí de un modo tan esencial, que en su significado coincide con el rótulo: la Metafísica consumada» (Heidegger, 2001: 58). Si la metafísica se ha dedicado al ente y nada más, no puede devenir más que en mera técnica, como al parecer está sucediendo. Técnica, trabajo masificado, consumo: ¿a esto queda reducida la metafísica en la modernidad? Por el olvido del ser, a causa de haber abandonado el [estudio del] ser. «El consumo del ente, como tal y en su decurso, está determinado por el equipamiento en el sentido metafísico» (Heidegger, 2001: 67), equipamiento para la guerra… Aunque es verdad que trece años antes, en su texto ya clásico acerca de *¿qué es metafísica?*, por 1929, no se había expresado en tales términos; allí, al contrario, de alguna manera sostenía que el camino de la filosofía era el metafísico, en tanto que para el ser humano es necesario un salto desde el que le dé «espacio a lo ente en su totalidad y, después, abandonarse a la nada» (Heidegger, 2007a: 108). Al contrario, en un texto posterior, de 1946, ya Heidegger afirma sin temor alguno que (si su tarea trata del ente) a la metafísica no le cabe pensar el ser: «la metafísica representa a lo ente en su ser y, por ende, también piensa al ser de lo ente. Pero no piensa el ser como tal, no piensa la

diferencia entre ambos. La metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo» (Heidegger, 2007b: 266), de donde ya se comprende por qué para Heidegger es necesaria su señalada superación de la metafísica, pues a ésta se le ha olvidado preguntar por la verdad del ser, y se queda *más acá* en lo meramente *ente*. Y puede ser que se le nombre como *ser*, pero en el fondo la metafísica trata solamente del ente, inclusive cuando la filosofía se ha hecho crítica, como con Descartes y Kant, piensa desde y hacia lo ente, *cayendo* en el olvido del ser, y eso es lo que hay que superar. ¿Con qué o cómo? En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger da a entender que con un *pensar ontológico*, sencillamente desarrollando la tarea del *pensar*: «el pensar está vinculado al advenimiento del ser, y en cuanto advenimiento está vinculado al ser» (Heidegger, 2007b: 296).

En otra carta, y ésta aún más posterior, de 1955, publicada luego como «En torno a la cuestión del ser», Heidegger afirma en un renglón, de forma bien explícita, que «la superación de la metafísica es la superación del olvido del ser» (2007c: 337). Y aunque él mismo en múltiples ocasiones afirmó que el ser es ser de lo ente, también es cierto que Heidegger ha sido el filósofo que con mayor clarividencia ha señalado la diferencia ontológica entre ser y ente, como se verá más adelante, con lo que se quiere destacar que es, pues, la ontología en la que deviene la superación de la metafísica, sobre el presupuesto por el que ésta subsume lo ente mientras aquélla subsume el ser.

Dada esta aclaración, volvamos a lo que aquí nos interesa: cómo se ha comprendido el problema del ser a través de la historia de la filosofía, según los lineamientos que el mismo Heidegger nos ofrece en su obra escrita, ya que es el filósofo alemán la principal fuente que abre el horizonte ontológico de Rodolfo Kusch. No se ofrecerá, aquí, una periodización de la filosofía, ya que no es propio ello en el filósofo alemán, quien más bien ha estudiado juiciosamente a los autores cuando ha correspondido. Pero no se desaprovechará, tampoco, un valioso aporte que nos ofrece el documento *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, el esbozo del curso del semestre de verano que ofreciera Heidegger en 1926, en la Universidad de Marburgo, mientras empezaba a redactar*Ser y tiempo*. No se dudará del valor que tiene dicho texto a la hora de comprender *los conceptos fundamentales* de la

ontología griega, a partir del cual se identifican los autores que se habrán de tratar para iniciar este recorrido.

1.1 HERÁCLITO

Después de una amplia introducción a la filosofía antigua, guiándose por el primer libro de la llamada *Metafísica* de Aristóteles, y de una breve introducción a la primera sección de la segunda parte, Heidegger decide iniciar con los pensadores dedicados al problema del ser, y entre ellos considera primero a Heráclito. En la filosofía de la naturaleza anterior a este filósofo su horizonte de comprensión no podía ser más que *natural*, *físico* (φισις), y por ello se concibió al primer principio o causa primera no exterior sino intrínseco al *ente* mismo, al que también es intrínseco, entre los griegos, el devenir y el movimiento. Es en este contexto como aparece Heráclito, no como un pensador que intenta dar un salto a una causa primera diferente, según Heidegger, sino como quien se asegura de fondo cómo se muestra el ente en su totalidad, es decir, concibiendo al ente en su *constitución fundamental*de cambio (movimiento, devenir) y no en su simple apariencia estática, lo que resalta el filósofo alemán como un gran avance, puesto que esta nueva mirada rescata no solamente las contradicciones «externas» entre lo que permanece y lo que cambia, sino también las «internas» de lo que está en movimiento, de lo que deviene siendo. Hermann Mörchen, en los apuntes que toma del curso de 1926, escribe:

> El descubrimiento de la oposición significa la aprehensión de una nueva clase de diferencia y, por lo tanto, una penetración más profunda en la estructura del ser mismo. Todas las oposiciones tomadas en consideración se orientan por el *Dasein* humano como tal. Todo en el mundo es oposición. Y esto es más que decir: todo en el mundo cambia y se diferencia (2014b: 264).

Si ha de concebirse un primer principio en Heráclito no será, de ninguna manera, entonces, algo de lo ente; es al contrario como «lo que no puede ser visto ni aprehendido como ente,

como algo que está ahí presente, sino como *solo comprensible, diferente de todo ente*» (Heidegger, 2014a: 79). En el texto publicado del curso Heidegger apenas señala el fragmento 108 como dato y nada más; sin embargo, los apuntes de Mörchen evidencian que citó textualmente a Heráclito: «De tantos discursos que he podido oír, ninguno reconoce que hay (*una*) razón más allá de todas las cosas»[1], explicándolo en términos de que la interpretación anterior del mundo, la de los *físicos presocráticos,* se quedó en el ente. En cambio, la comprensión de Heráclito resulta ser la primera aproximación *trascendental* al ser: «El ser se encuentra más allá de todo ente y no es más un ente. Primer avance hacia la idea de la trascendencia: el ser se encuentra más allá de todo ente» (2014b: 265), accesible en cuanto tal –como *ser*– solamente para la φυχη, *sujeto* de comprensión ontológica.

Dos decenios después, Heidegger elabora su hermenéutica textual del fragmento 5 de Heráclito, que será publicado posteriormente en su colección de *Conferencias y artículos*. Trae a colación la traducción que Snell hace del mentado fragmento: «Si no me habéis oído a mí sino al sentido, / entonces es sabio decir en el mismo sentido: *Uno* es Todo», de donde se deduce que las dos acciones que nombran estos versos son oír y decir, llamando la atención que en griego ambas se apalabran con el término Λογος, *lógos,*por lo que propone inmediatamente ir tras del sentido original: λεγειν, *légein*.

¿Quién duda del significado de *légein* como decir, hablar, contar? En lengua alemana resulta significando también *legen*: poner abajo, poner delante; así como en lengua latina *legere*: juntar, recoger. Heidegger se pregunta cómo el sentido originario (poner, *legen*) llega a significar decir (en alemán *lesen*), y apunta taxativamente que «el leer que nosotros conocemos más, es decir, leer un escrito, sigue siendo, aunque ahora ha pasado a primer plano, una variedad del leer en el sentido de: llevar-a-que-(algo) esté-junto-extendido-delante» (2001: 155), y lo relaciona inmediatamente con la recolección de espigas, la vendimia de las bayas, es decir, con la recogida de la cosecha que se reúne y se pone «ahí»

[1] Los editores de la *Gesamtausgabe* nos traen el dato de donde son tomados los fragmentos de Heráclito: de la versión de Diels confrontando la 4ª y la 6ª edición. Obviamente acá se cita la traducción que ofrece Germán Jiménez en la versión castellana que ha hecho en 2014 del curso de 1926.

bajo techo para preservar, de donde se nota que el poner (como reunir) conlleva esencialmente también el albergar (de algo que de antemano se *elige*) y, por consiguiente, también la elección. «Ahora bien, el verbo λεγειν, *legen* (poner), en su dejar-que-algo-esté puesto-delante-de-y-junto-a significa propiamente esto: que lo que está delante de y junto a nos importa y por esto nos concierne (va con nosotros)» (Heidegger, 2001: 156), es decir, nos *interesa* (interés = inter-esse = entre-el-ser). Lo que se pone delante habiéndolo elegido y recogido nos *hunde* en el ser.

Es propio del *légein* el poner-delante-junto-cobijado. ¿Cuál es ese cobijo, según Heidegger? «Al λεγειν, en su dejar-puesto-junto-delante, le importa este estado de albergamiento de lo que está puesto delante en lo desocultado»: «la *presencia* de lo puesto delante» (Heidegger, 2001: 156). La esencia del *légein* no es, entonces, hablar en cuanto decir, y nada más; su tarea radica en poner delante lo que se desoculta (de lo elegido en la recolección), dentro de lo cual cabe el decir en cuanto una manera de desocultamiento. Y lo que se desoculta, hace presencia, se pone de presente: presencia de lo presente, ser del ente.

Λεγειν, "decir", entonces, no es meramente hablar, pronunciar palabras. Es este *légein* el que pone-delante el ser del ente. Y pone delante este ser del ente, precisamente, apalabrándolo. Pero así, de esta manera como Heidegger lo ha explicado a partir del fragmento 5 de Heráclito. Ahora bien, en este contexto, deviene esta otra pregunta: ¿entonces, qué es el oír? Así las cosas, oír no se reduce a la percepción de sonidos, sino a eso que comprendemos cuando le damos un profundo sentido al escuchar: es poner delante lo que estaba oculto y desocultarlo; cuando se sabe escuchar deviene algo así como una revelación. Desveleación, diría Heidegger, o en sus palabras: desocultamiento. Es así como llega a su concepción del lenguaje como morada del ser:

> En el λεγειν como ‘ομολεγειν esencia el oír propio. Este es entonces un λεγειν que deja estar-delante lo que ya está puesto-delante-junto, y lo está desde un poner que, en su estar extendido, concierne a todo lo que desde sí está puesto-delante-junto. Este poner especiales el λεγειν como el cual el Λογος acaece propiamente.

> De este modo al Λογος se le llama simplemente ‘ο Λογος, el poner: el puro dejar-estar-delante-junto de lo que desde sí está delante en su estar extendido. De este modo el Λογος esencia como el puro poner recogiendo que coliga. El λογος es la coligación originaria de la recolección inicial desde la posada inicial. ‘Ο Λογος es: la posada que recoge y liga y sólo esto (Heidegger, 2001: 159).

Este sentido del *légein* lo recoge Heidegger del mismo *decir* de Heráclito. Como se ve en el texto griego, el verso citado inicia con un categórico no: ουκ, [si] *no* me oyen a mí simplemente, [cuando] *no* me oyen simplemente a mí, sino que saben poner-se delante de lo desocultado, [entonces] lo sabio, lo [bien dis]puesto acaece en cuanto Uno es Todo.

Como se ve, la traducción del fragmento heraclíteo ha ganado un sentido mucho más profundo que el anunciado al comenzar esta reflexión. Y aún sigue profundizando más Heidegger. Él comenta que las interpretaciones habituales dan a entender que es sabio escuchar al Λογος y repetir lo que éste dice: todo es uno. Pero ya se aclaró que no es simplemente que el *lógos* diga algo (para repetirlo), sino que es el *lógos* el que se desvela mostrándose (en lo que tenía de oculto), es decir que (lo que dice el *lógos*) lo que pone delante desocultando-se el *lógos* ¡esa es su esencia! El *lógos* pone delante (de sí) todo lo que es: todo-uno. Todo-uno es como se presenta el *lógos*, como se devela, como se desoculta. Su desocultamiento es la unidad del todo. Pero no una unidad ya dada como totalidad (terminada), sino en-desocultamiento, en devenir, en fin de cuentas: el *lógos* es precisamente ese devenir en que acaece todo lo que se desoculta (todo lo que es), pero dicho desocultarse es, como se sabe, Αληθεια, aléteia, verdad. Lo desocultado es la verdad. La verdad es lo que se pone delante presente: todo-uno, todo-unido, todo-lo-que-es. «En el pensar de Heráclito aparece el ser (presencia) del ente como ‘ο Λογος, como la posada que recoge y liga. Pero este destello del ser permanece olvidado» (Heidegger, 2001: 168). La historia de la filosofía da cuenta de ello: *pensar* el ser (ontología) ha caído en el olvido, la metafísica solamente se ha quedado en el estudio del ente. Y tal vez por esto mismo es que se le ha tildado a Heráclito como «el oscuro», es que él lo que *pensó* fue lo profundo del ser:

> El enigma, desde hace mucho tiempo, se nos ha dicho en la palabra «ser». Es por esto por lo que «ser» sigue siendo sólo la palabra provisional. Veamos la manera de que nuestro pensar no se limite a correr a ciegas detrás de ella. Consideremos primero que «ser» significa inicialmente «estar presente»: morar y durar saliendo hacia adelante, al estado de desocultamiento (Heidegger, 2001: 169).

La ontología no trata, pues, de la palabra *ser*. Una investigación ontológica no se queda en las palabras, ni aún en la palabra fundamental entre todas las que devienen en este estudio: *ser*. Por ahora, en Heráclito, *ser* es lo que deviene en el desocultamiento de lo que se pone delante haciendo presencia (como ente), ligado en unidad, mostrándolo como un todo, pero sin confundir esa «totalidad-unida» con lo meramente ente-ahí-ante-los-ojos. Como bien lo señaló Heidegger, la filosofía de Heráclito es ontológica y no meramente óntica, en la que se da un paso desde la búsqueda de las primeras causas y los primeros principios de la naturaleza hacia la esencia de lo que hace presencia cuando se desoculta poniéndose presente, precisamente en ese devenir propio del desocultamiento.

1.2 PARMÉNIDES

Para Heidegger, el poema de Parménides se estructura en dos partes bien diferenciadas; una, dedicada a la *verdad*, y otra, dedicada a la *opinión*. En la primera parte, según los apuntes de Mörchen, el ser es comprendido sujetado firmemente por la razón ya que, en cuanto común a todo ente, no se le puede asumir por partes, en pedazos, de tal manera que lo que se encuentra en él es unidad y totalidad: «esta es la concepción griega del ser. Determinación del ente teniendo en vista el tiempo: único *es* solo lo que está presente, el presente mismo. Unidad, totalidad y presente son las tres dimensiones (del ser) en Parménides» (2014b: 269). Pero la dimensión temporal es bastante *óntica* acá: el tiempo es identificado con lo que permitía medirlo, con la esfera celeste, y de ahí que Parménides defina al ser esféricamente (desde lo ente).

> La comparación con una esfera bien redonda, que tiene igual fuerza en todas las partes a partir del centro. No es un accidente que la esfera sea presentada como símbolo del ser. En el análisis del ser se consideraba el tiempo, y la comprensión ingenua del tiempo se orienta por el curso del sol, por la esfera celeste (Heidegger citado por Mörchen, 2014b: 270).

Cuando uno se fija en las singularidades múltiples de este mundo lo que sigue es el camino de la opinión; solamente en la reflexión, o mejor: en la meditación, deviene el ser a una, en su unidad, y por ello es ahí donde encontramos la unidad entre pensar y ser, de la que habla Parménides, y desde la cual se señalan las siguientes propiedades del ser: integrado, imperecedero, íntegro, único, inmóvil, sin fin, nunca ha sido, nunca será, es el ahorma mismo, todo, uno, junto.

Heidegger señala que a partir de los versos 5 y 6 del fragmento 8 del poema se devela «una fuerza coercitiva sobre la relación efectiva entre ser y tiempo» que ha permanecido oscura hasta hoy inclusive desde los griegos (2014a: 89): el tiempo como *ahora*, ahora que [siempre] *es*, *es* [ser] que siempre es en el *ahora*: el ser como permanente *presencia*. Y de ahí que Parménides lo comprenda como siendo perfectamente siempre, sin oposición ni diferencia. Solamente en la medida que lo analicemos en una determinada perspectiva, como un trozo o pedazo [del ser], de éste se tendrá una determinada *opinión*: la temporalidad del ser, lo real; la intemporalidad del ser, lo ideal; la supratemporalidad del ser, metafísica.

> El mundo de la apariencia cambia, crece y desaparece, y los hombres se esfuerzan por fijar este cambio, dándole un nombre a cada uno de sus estadios. Pero los nombres no dicen nada, porque todas aquellas cosas a las que se refieren ya no son y no serán más. Por esto uno no puede fiarse de las palabras. Hay que volver a la aprehensión de las cosas mismas, y la única cosa que puede aprehenderse es lo que permanece, el ser (Heidegger citado por Mörchen, 2014b: 270).

Cuando en 1954, Heidegger publica su colección de *Conferencias y artículos*, ya citada, incluye también un texto sobre Parménides, centrado en los versos 34-41 del fragmento 8, que tratan de la identidad entre pensar y ser. Heidegger llama la atención en un detalle de no poca importancia: en los citados versos, Parménides no usa el término ´ον (ente) ni tampoco ´ειναι (ser), sino ´εον, que comprende más bien el pliegue de ser y ente, es decir lo que se despliega en *ente del ser* como en*ser en el ente*. Pero lo que hay de ser en el ente o como se da en ente el ser solamente puede ser *pensado*… u olvidado. Ambos tomados por separado, ni el ser, ni el ente, coimplican al pensar; «pero, por el pliegue de ambos, por el ´εον, esencia el pensar» (Heidegger, 2001: 179). Así, el pensar es propio de ese pliegue que se despliega entre ser y ente; tampoco es propio solamente del ser ni solamente del ente (a no ser por traducciones deficientes del texto parmenídeo, que traducen ´εον o por ente o por ser, ingenuamente). Pero pensar tampoco es el pliegue mismo, aunque a él le pertenezca. «El pensar, en cierta perspectiva, está fuera de los límites del pliegue, hacia el que, correspondiendo a él y reclamado por él, está en camino» (Heidegger, 2001: 185), pero en otra perspectiva, está dentro de los límites del pliegue: desocultándose, es decir, *verdadeando*, exteriorizándose la presencia de lo presente en el pliegue.

Si a estas alturas se le preguntara al filósofo alemán qué es el ser, seguramente diría que el Ser es la verdad que deviene en la *presencia* de lo *presente* dado en el pliegue entre ser y ente. De alguna manera queda dicho acá: «si es que es legítimo hablar de la historia acontecida del ser, entonces debemos haber pensado antes que Ser quiere decir: presencia de lo presente: pliegue» Heidegger, 2001: 186). La presencia de lo presente *dice* (*légein*) la verdad que se *extiende-delante* en el pensar: se piensa lo que se expone delante verdadeando la presencia de lo pres-ente, del ente; y es en este sentido que se ha llegado a afirmar que *pensar* y *ser* son lo mismo, no tanto, según Heidegger, porque Parménides lo haya *pensado*, aunque sí lo apalabró en el ´εον; quien sí lo hubo *pensado* fue Heráclito, en el devenir que esencia la verdad del *ente* cuando hace *presencia*. En fin, «toda ontología que sigue a Parménides viene predeterminada por aquella decisión, que es la que le proporciona el hilo conductor» (Heidegger, 2008a: 117) a toda su apuesta.

Entonces, nos queda claro que el pensar es lo que acaece en el pliegue entre ente y ser, se da como desocultamiento (verdad) de lo pres-ente en la presencia, de donde se puede afirmar ya que acaece (acontece) la verdad-del-ser desde el ente que hace presencia. El ente solo, en-sí, no verdadea, como tampoco el ser en-sí, solo ahí; la verdad es el desocultamiento del pliegue que se abre entre ser y ente… [un] ente que está presente, ahí ante los ojos, y [el] ser que deviene verdadeando en la presencia que se despliega desde el ente. Ser-acaecimiento-verdad-ente en unidad dinámica; no se puede comprender lo uno sin lo otro, y todo como *lo mismo*, pues al fin y al cabo: ser y pensar son *lo mismo*, según el poema de Parménides.

1.3 OTROS PRESOCRÁTICOS

Antes de detenerse en Platón, en el curso de 1926 Heidegger *toca* a algunos otros filósofos buscando desentrañar en ellos su comprensión ontológica. Aunque Mörchen, en los apuntes, revela las que debieron ser algunas explicaciones de Heidegger, en su esbozo el filósofo alemán no da cuenta de aportes que se resalten en este aspecto, llegando inclusive a afirmar que sus conceptos «no permiten avanzar en la comprensión del ser del ente» (2014a: 98), como en el caso particular de Zenón y Meliso. A Empédocles, Anaxágoras y Leucipo los toma en conjunto, como *nuevos filósofos de la naturaleza*, y en ellos encuentra que mantienen el concepto de ser ya ganado en Heráclito y Parménides, preguntándose también por el principio pero ahora dentro de un horizonte ontológico; principio de ese ente que se muestra desde su ser. «No el simple contrario del ser, la vana apariencia, sino el ente en su ser. No el ser en sí, en absoluto reposo, sino el *ser del ente*» (Heidegger, 2014a: 100), *permanencia* como *fundamento subsistente* del cambio. La lectura de estos filósofos exige, entonces, que no se interpreten solamente a la luz de los primeros *filósofos físicos*, como el cuidado que debe tenerse para no interpretarlos, tampoco, a la luz de la filosofía moderna, como a veces se hace con los *atomistas*. Igualmente, de forma rápida le echa un vistazo a la sofística, señalando en esta escuela a Protágoras, Gorgias, Hipias, y Pródico, entre otros.

De Sócrates, naturalmente dirá que se dedicó fue a la comprensión de sí mismo (2014b: 283), y por consiguiente su importancia radica es en la comprensión del *Dasein* en general, y de la *virtud*. Lo sintetiza con dos palabras: ser y sentido (2014a: 114).

1.4 PLATÓN

Según Heidegger, Platón pregunta «por la *esencia* del ente *como ente en general*, ¡pregunta por el *ser*!» (2014a: 121). Sin embargo, en el texto de 1926 que estamos siguiendo no hay más que esbozos ligeros y poco argumentados. Dejémonos guiar, ahora, por el curso de invierno 1933-1934 intitulado *De la esencia de la verdad*, que desarrolla a partir de dos textos: *La república* y el *Teeteto* de Platón. Sin embargo, como lo que interesa aquí es *lo ontológico* no será bueno entrar en detalles que no vengan al caso; de todas formas, no puede eludirse este curso que es uno de los más completos entre los que ofreció Heidegger desarrollando el problema de la verdad[2].

La primera parte del curso tiene como referencia central la parábola de la caverna (Libro VII: 514a - 517a), cuyo objetivo es evidenciar *lo verdadero*, lo *no oculto*, ´αληθες (*aletés*). Ya es sabido cómo nuestro término *verdad* es la traducción indirecta del griego αληθεια (*aléteia*), *no ocultamiento, desocultamiento*, y lo que se desoculta *está más o menos* desoculto (entre *cosas* y *sombras*, como en la caverna), por lo que se hace necesaria una *liberación* que lleve afuera, ante la luz del sol donde es más seguro atenerse a lo *real*, a lo *ente*. Pero Platón designa a este *ente* como sombra, de donde cabe preguntarse, en este contexto, si *lo ente*es *lo verdadero*, o si hay *algo* más allá de lo ente. A partir del texto platónico, Heidegger dice que sí: en Platón eso más allá de lo ente son las *ideas*, término éste que de seguro se relaciona con ιδειν, *ver*:

[2]Lo *qué sea* la verdad fue tema de reiterado interés por parte de Heidegger (al fin y al cabo él mismo *comprende* la identidad entre ser y verdad): el curso de invierno 1925-1926, *Gesamtausgabe* 21; la conferencia *De la esencia de la verdad* de 1930, pronunciada y publicada en diversas oportunidades; el curso que trataremos acá, iniciado el 27 de octubre de 1931 y finalizado el 26 de febrero de 1932; el curso de invierno 1933-1934, *Gesamtausgabe* 36/37; y en muchos otros pasajes cuando el problema del ser exigía tratar tan afín temática.

> ¿Pero *qué tipo* de ver es ése en el que llegamos a ver la idea? Evidentemente, no puede ser el ver con nuestros ojos corporales, pues, al fin y al cabo, con éstos vemos justamente lo ente, que, en la imagen, Platón designa como sombras. La idea debe ser *otra cosa* que lo ente (Heidegger, 2007d: 55).

Y *lo otro que lo ente*, en Heidegger, es el *ser*. «Los prisioneros en la caverna ven *sólo* lo ente, sombras, y opinan que sólo *hay* lo ente. No saben nada del ser, de entender el ser» (2007d: 59), por lo que se hizo necesario un *ascenso* para salir *a la luz*, donde hay*claridad*. Como en alemán claridad se dice *Helle*, que viene del verbo *hellen*, que significa resonar, se *anota* cómo originalmente dicha terminología hacía referencia era al *sonido*, a la *escucha*, y solamente luego se relacionó con la claridad que ofrece la luz. Pero de acá se sigue que la claridad *resuena*, se impone, penetra, y termina siendo aquello *a través*de lo cual vemos, gracias a su transparencia (también en alemán transparente, *durchsichtig*, significa *lo que permite ver a través*). ¿Y esto qué tiene que ver con las *ideas* de Platón?, pues que estas permiten saber lo que el ente *es*; la idea es la transparencia a través de la cual *se ve* lo ente, pero en la idea no está el ente sino su *ser*. «Sólo donde se entiende el ser, el ser-qué de las cosas, la esencia, hay un tránsito para lo ente» (Heidegger, 2007d: 64); no se podría comprender lo ente (lo óntico) sin un entendimiento ontológico en el que se transparente, en el que él se desoculte. *Vislumbrar* ideas «significa entender el ser-qué y el ser-cómo, el *ser* de lo ente» (Heidegger, 2007d: 66); el ser se desoculta (verdadea) de entre lo ente: το οντως ον (*to óntos ón*). Es por esto que para el filósofo alemán «la doctrina de las ideas es una ontología» (2014a: 123).

Heidegger se detiene a explicar el*to óntos ón*: cita en griego un apartado del Libro VI de *La república* (490 a 8 ss) en donde Platón dice que quien realmente quiere saber va directamente a lo ente, se dirije a *lo que es* (ο εστιν), al *ser-qué* del ente, a su esencia, a las ideas, ser del ente (το οντος ον), lo propiamente no oculto (αληθινον). Como se ve, uno de los textos más ricos, ontológicamente hablando. Al parecer, estamos acostumbrados a tomar de forma bastante superficial lo que son las ideas de Platón, y a resaltar su contraste entre *mundo físico perceptible* y *mundo de las ideas* sin más ni más. A veces se nos olvida

que el horizonte de comprensión griego de Platón no es nuestro horizonte moderno poscartesiano de *res extensa* y *res cogitans*. Es cierto que aún, hoy día, no se *sabe* qué sean esas *ideas*, pero no resulta bueno transvasarde uno a otro horizonte de comprensión ingenuamente lo que no puede ser tan simple. Por lo menos acá, en el texto aludido, las ideas constituyen, no otro mundo aparte, sino que son la esencia del ente, constituyen *el ser* de las cosas, iluminan *lo que se desoculta* [de entre] el ente.

> En el origen del no-ocultamiento de las cosas, de lo ente, es decir, en su paso a través del ser, el engendrar vislumbrando que hemos caracterizado no está menos caracterizado que lo vislumbrado mismo en el mirar: las ideas. Que ellas constituyen *conjuntamente* el no-ocultamiento significa entonces que no son nada «en sí», nunca son *objetos*. Es más, las ideas en tanto que lo avistado *son* sólo (si es que podemos hablar así en general) *en* este mirar vislumbrando, tienen una referencia esencial con el engendrar vislumbrando. Por eso, las ideas no son objetos presentes, ocultos en alguna parte, que se pudieran hacer salir con un abracadabra. Pero tampoco son algo que los *sujetos* van llevando consigo, algo subjetivo en el sentido de que son hechas y pergeñadas por sujetos (hombres tal como los conocemos). No son ni cosas, objetivas, ni algo solo pensado, subjetivo (Heidegger, 2007d: 77).

En Platón, pues, Heidegger encuentra un nexo esencial entre la verdad que se vislumbra *en* el desocultamiento del ente y el *ser* de lo que es. Al fin de cuentas este es el hilo conductor de este curso de invierno, y no otro: la verdad que se comprende en el ser del ente vislumbrada a la luz de su desocultarse, tarea tal que le corresponde al filósofo. Es también Platón quien en *El sofista* anota que es al filósofo a quien le importa vislumbrar el ser del ente (254 a 8), es el filósofo quien *ve* lo que se desoculta (lo que se desencubre) de(sde) el ente. O tal vez mejor, podría decirse que se ve lo ente (y todo ser humano *ve* el *ente*) y se *vislumbra* el *ser* (y ésta es la tarea del filósofo)… vislumbrar, desocultar, de entre lo ente el ser (*to óntos ón*), ese *ser* que *verdadea* el ente. También se sabe que, así como para los griegos la visión es el principal sentido y el ente *visto* depende de la luz, con el entendimiento se *vislumbra* el ser y lo vislumbrado depende del bien, αγαθον (agatón). Es a este *agatón* que se debe el develamiento, el desocultamiento, en que verdadea el ser. «El

bien es la capacitación, es la δυναμις, el posibilitamiento del ser y del no-ocultamiento en su esencia» (Heidegger, 2007d: 111).

Se podría decir que así, en términos generales, y en lo que tiene que ver explícitamente con el ser, finaliza la primera parte de este curso. A decir verdad, termina más bien con algo así como con una *apología* a la verdad, donde se nos insta a que nos corresponda el devenir de la verdad en nuestra historia, porque según Heidegger «el ser sucede como historia del hombre, como historia de un pueblo» (2007d: 141). Y es en este contexto donde deviene otra pregunta: ¿cómo se dice la verdad?, ¿al decir lo verdadero también deviene la no verdad? Pero para ello ya se echa mano de otro texto: el *Teeteto*.

En esta segunda parte del curso que estamos siguiendo, Heidegger se dedica a investigar con lujo de detalles aquel problema que ciertos filósofos griegos desecharon residualmente: la δοξα (*dóxa*), opinión. Tras de la comprensión de la *verdad*, deviene la pregunta por la no verdad, y alrededor de ésta emerge el problema de la *opinión*, a la que el filósofo alemán estudia juiciosamente como ningún otro.

En el diálogo se encuentran Sócrates, Teodoro y Teeteto conversando sobre la esencia del saber[3] (επιστημη) cuya esencia pareciera ser la percepción, o por lo menos eso es lo que *opina* Teeteto. Normalmente nadie se detiene en la pregunta que le hace Sócrates a Teeteto, que de los términos griegos habría que traducir algo así como «¿cuál es tu opinión sobre el saber?, ¿qué opinas acerca de lo que es el saber?», y a partir de esa respuesta, que supuestamente es una mera opinión, se desenvuelve todo el diálogo.

El término griego επιστημη (*epistéme*) reúne dos conceptos que Heidegger señala claramente: conocer como *ver* (ιδειν, según se comprendió en la primera parte del curso), y saber cómo entender-algo. *Ver*, en primera medida, es *percibir*, hacer presente, mantener

[3] Naturalmente, Heidegger no usa este concepto en términos de saber-científico, ciencia, conocimiento científico, aclarando que entre los griegos επιστημη significa entender-algo-dominándolo no necesariamente de forma científica (¡no con el concepto moderno de ciencia!).

presente, desocultar *en* presencia. «Conocer es tener presente lo compareciente en cuanto tal, tenerlo a disposición en su comparecencia, aun cuando haya de estar ausente» (2007d: 155).

Teeteto *opina* que el saber es αισθησις (aístesis), percepción, estar-percibido. Heidegger profundiza dicha *opinión* en cuatro pasos. Primer paso: se percibe lo ente. Lo primero que se percibe, al mirar, o al escuchar, es que lo percibido *es*; lo que se percibe, se percibe precisamente porque algo *está siendo* ahí al oído o ante los ojos… *es*. Antes de saber qué es eso que tenemos ahí *ante los ojos*, por ejemplo, percibimos su presencia, que hay algo ahí siendo. «Qué *sea* por su parte eso que se pone de relieve como "excedente" (siendo, siendo distinto, siendo lo mismo), no lo sabemos» (Heidegger, 2007d: 179). Lo primero que se percibe en la percepción es que [algo] *está siendo* ahí. Segundo paso: la excedencia de lo percibido. El *plus* de *lo que es*: los detalles de lo que está siendo y que concretiza ese su estar siendo: todas sus determinaciones (en cuanto *son* y en cuanto *no son*), ser-lo-mismo o ser-distinto, de diversidad o de igualdad, es decir todo aquello que determina al ente como ese ente que *es*, que *está-siendo*, y que lo va asumiendo el alma como *lo común a todo siendo*. Lo tercero se refiere a cómo el alma puede llegar a percibir *lo que es*, las propiedades ontológicas de lo ente, y esto es posible, señala Heidegger, gracias a que la *naturaleza* del alma es aspiración-al-ser, *tender a*, y que no se podría comprender lo ente sin un horizonte de comprensión ontológico previo: el alma percibe lo ente desde una precomprensión del ser, y es precomprensión, por llamarla así, es esa su *tendencia*, su *aspiración* a *lo que es*, de lo contrario sería imposible cualquier paso de percepción. Lo *excedente* que patentiza al ente en cuanto tal, según el cuarto y último paso que se dialoga en *Teeteto*, acaece por la corporalidad del ser humano con su naturaleza *temporal*, es decir, en términos heideggereanos, que también es ontológico. O sea que se concluye, en esta primera pesquisa, que la *percepción* (*aístesis*) va por otro camino que no el de la *episteme*, que no el del *saber* que se desoculta.

Pero antes de avanzar, se debe evidenciar acá cómo, en el transcurso de la mostración fenomenológica de la *percepción*, en la primera respuesta de Teeteto, Heidegger fue

vislumbrando aspectos ontológicos que enriquecen nuestra investigación. Cotidianamente nos las habemos con entes; lo ente está ahí *ante* nosotros en todo lo que hacemos y por donde nos movamos; obviamente, es algo como *normal* que no nos andemos preguntando por el ser de eso ente, no es que uno se la pase *meditando* acerca de cada uno de los entes con que se va topando día a día; pero sí es necesaria una comprensión como previa del ser a la hora de vernos con lo ente: «se necesita la más alta comprensión del ser, o sea, saber qué quiere decir propiamente ser, para poder abarcar con la vista y comprender todo el ente» (Heidegger, 2014a: 130). Y así cuando se ha ganado un horizonte de comprensión ontológico, deviene más fácilmente la pregunta por el ser del ente. El problema es si *sabemos* qué sea el *ser*, ¿lo sabemos? pregunta Heidegger.

«El ser» es sustantivo del verbo «ser», y su forma más conocida es la tercera persona del singular del tiempo presente: «es»: esto *es*una hoja, aquella *es* una flor. Dice Heidegger que en nuestro uso cotidiano del idioma siempre estamos expresándonos en términos de que esto *es* algo y eso *es* otra cosa, es decir que no podríamos expresarnos sin el uso del verbo ser, pero si se nos pregunta qué es *ser* no sabemos, no tenemos el concepto de *ser*. Aunque no tengamos un concepto del *ser*, no dejamos de expresarnos en esos términos, seguramente porque «entender el ser está ya siempre ahí con nuestra *existencia*» (2007d: 199), es algo así como propio de nuestra humanidad; el sentido de ser está *arraigado* en la humanidad, y aunque la cultura de una época como la nuestra se incline más por lo ligero, lo inmediato, y lo mediático, indiferente a la búsqueda de un sentido profundo del ente y como sin interés alguno por lo ontológico, sin embargo, aun así, siempre estaremos llamados a un nuevo despertar de nuestro sentido de *ser*. Igualmente, aunque en ámbitos académicos se crea que la cientificidad avanza por inmejorables caminos de objetividad en el estudio de la realidad, no estaremos más que equivocados en supuestos nada objetivos:

> La tan celebrada «objetividad» de las ciencias sigue siendo un autoengaño mientras esta objetividad carezca de la recta relación fundamental con el objeto, que solo puede crecer en un arraigamiento de la existencia, y no puede conseguirse y ni siquiera protegerse con la puntualidad de los sabios (Heidegger, 2007d: 200).

Lo objetivo es referido a lo ente, y la percepción es de eso *óntico*. El ser no se deja apañar fácilmente en la percepción óntica, pero siempre está referido a él. En el ser humano se da, siempre, un *interés* (*inter-esse*) por el *ser*, por encontrar en la percepción del ente algo más allá que hemos dado en llamar su *esencia*. Hay en el ser humano una*aspiración* al *ser*, algo así como de forma *natural*. Es así como, en este contexto, Heidegger hace una primera aproximación conceptual al sentido del *ser*: «es aquello que la mayoría de las veces y para todos siempre se ha activado ya y está ahí, pero no como una cosa ni como un objeto, sino como lo aspirado» (2007d: 207). El ser se desoculta cuando el ser humano se aproxima a lo ente en la percepción, pero no porque *dependa* del ente y le pertenezca a él, sino porque esa aproximación perceptiva solamente se da gracias a que de antemano ya está activada en el ser humano su *aspiración al ser*. Necesariamente, «no se trata de la referencia del ser con el pensamiento lógico ni con la formación lógica del pensamiento (formas del pensamiento y del juicio)» (2007d: 214), sino de algo más existencial, pre-objetivo, no meramente *óntico*.

De alguna manera el ser es posibilidad para el ente. Según Heidegger, no podría darse *percepción* [del *ente*] sin que se dé de antemano la *aspiración al ser*. «Sólo porque el alma aspira al ser, puede a la luz de lo aspirado tener ante sí, es decir, percibir, es decir, *tomar* como verdadero, en cada caso esto o aquello dado como algo conseguido y tenido» (2007d: 219). El sentido de ser, pues, radica en el alma del ser humano, y solamente desde ahí se proyecta la percepción del ente… por lo menos en esta primera aproximación al *Teeteto* de Platón, que finaliza con esta conclusión:

> Αισθησις επιστημη ου ταυτον (no son lo mismo) no tiene por qué significar necesariamente que la αιστησεις no ocupe ningún puesto ni desempeñe ninguna función en el saber sino que, por el contrario, puede dejar abierta la posibilidad de que, aunque la αιστησις forme parte del saber, e incluso necesariamente, sin embargo no lo constituye por sí misma ni en primera instancia (Heidegger, 2007d: 233).

Hasta aquí se ha logrado discernir, entonces, que tras de comprender la esencia de la verdad, desde el texto de *La república* de Platón se conceptualizó el*desocultamiento*, no

ocultamiento, y*desencubrimiento*, y desde la primera parte del *Teeteto*, acabamos de ver, se ha mostrado la*aspiración al ser*. Ambos, de todas maneras, como fenómenos arraigados en la existencia del ser humano, es decir, *enraízados* existencialmente, de donde Heidegger afirma que la pregunta por la verdad (y por el ser) resulta siendo también la pregunta por el ser humano, pero, aún más allá de cualquier sesgo antropológico, se encuentra una base ontológica, desde la que se abre el horizonte de comprensión para, en este caso, entender la percepción y el saber: «*la pregunta por la esencia del saber y su verdad es una pregunta por la esencia del ser*» (Heidegger, 2007d: 238), es decir: la pregunta por el saber (por la verdad) es, de fondo, pregunta por el ser, desde la condición del alma humana. A sabiendas de que tal alma es *aspiración al ser*, como ya quedó dicho.

«Este comportamiento del alma que tienes a la vista como aquello donde está el saber [posesión de la verdad], me parece que se llama δοξαζειν» (Teeteto citado por Heidegger, 2007d: 239); ¡*opinar* es el comportamiento del alma en la aprehensión de la verdad! Entonces, acá, también es necesaria la pregunta por la *opinión* y hasta dónde ésta tiene alguna relación con la verdad [del saber], porque la tradición ha señalado el concepto despectivo bien conocido ya de dicho término, según el cual «se opina cualquier cosa». En griego, δοξειν, δοξεω significa *me muestro* (a mí mismo / a los demás), es decir todo lo contrario a ocultarse. Mostrándose se ofrece una apariencia, una imagen, por lo que este concepto conlleva el sentido de mostrarse *de algún modo*, de donde surge la idea de un manifestarse, de un aparecer, en el que se pone en duda si dicha apariencia es manifestación propia de sí, o si es *apariencia*. Pero originalmente esto no tuvo un viso negativo puesto que lo que quería evidenciarse con dicho *aparentar* era una conducta: una forma de mostrarse de quien se muestra, «desde aquel *a quien* algo se muestra expuesto, *a quien*leresulta así (en este caso es él mismo: se resulta *a sí mismo* así, se considera tal y cual» (Heidegger, 2007d: 242). Se considera así o asá porque se ve (a sí mismo) así o asá, de donde *opinar* también es un *ver*, una *visión*. La opinión, entonces, implica lo que se ve (se muestra) y, a la vez, cómo se ve.

> Así pues, la palabra δοξα, «visión», tiene su significado desde dos direcciones opuestas: desde el objeto y desde el comportamiento. En una única palabra resuenan *ambos* significados, que algo ofrezca una imagen y el considerar que algo es así y así. Ahora bien, lo característico es que, para los griegos, en la δοξα ambos significados no son dos cosas yuxtapuestas sin conexión, sino que, en su peculiar pertinencia mutua, están referidas recíprocamente en lo más íntimo, y que justamente esta *referencia* en el asunto mentado con la palabra constituye lo esencial y lo estimulante de todo el problema. Si se entiende un significado, entonces también se actualiza el otro; δοξαζειν: tener una visión *acerca de* algo que se *muestra* así y así, que *ofrece* tal y cual visión, una apariencia (Heidegger, 2007d: 243).

Apariencia tal que deja la duda, si está del lado de la verdad o del lado de la no verdad. Si está del lado de la no verdad sería una *falsa opinión*, sería algo así como una *opinión invertida*, como una opinión de lo que *no es*. Pero, ¿se puede conocer lo que no es?, ¿o se puede conocer solamente lo que es? Heidegger explica cómo, en contra de lo que se piensa comúnmente, puede darse de hecho algo entre conocer lo que es y conocer lo que no es, algo así como el «entre» que debe darse entre ser y no ser, desde el cual se presenta la *falsedad*, «*acometida contra* el dominio del discurso cotidiano y *contra* el poder del sano entendimiento humano, que piensa en meras palabras y frases» (2007d: 260). En cambio es un hecho, que así como algo se conoce o no se conoce, también algo se puede llegar a conocer, cuando se está aprendiendo: en cierta manera no se conoce lo que apenas se está conociendo, pero, también, ya se conoce. Sí es posible, entonces, un término medio: entre conocer y no conocer, entre verdad y no verdad, entre ser y no ser, y es ahí donde radica la importancia de la δοξα y de lo que ella vislumbra. Detenerse, por ello, a *pensar* la *opinión* y a esclarecer su sentido, no es cosa de segundo orden, ya que «puede decirse sin arrogancia que hasta el día de hoy se la ha malentendido por completo» (Heidegger, 2007d: 272). La δοξα permite comprender con claridad ontológica cómo el alma humana conoce las cosas realmente. Pensar en algo no es más que traerlo, al alma, *presente*, ya sea porque se lo tiene ahí ante los ojos, ya sea porque se hace *presencia* de él sin que lo tengamos «a ojos vistas», es decir, dice Heidegger, no se trata ni de un recuerdo ni de una

representación; en el pensar se mantiene «ante sí algo, un ente, y en concreto, también y justamente cuando este *ente* está ausente» (2007d: 277), a lo que se orienta el pensamiento es al ente mismo, que presente o ausente es a él al que se dirige el alma, y llegando hasta él ¿nos topamos con él y lo integramos en su presencia a nosotros?, no, con lo que nos topamos es con su ser, y es su ser el que es aprehendido por el alma: su ser, no es nuestra representación, ni nuestro recuerdo. La impronta del ente en el alma es su ser, ¡con lo que nos las habemos es con el ser de las cosas cuando vamos a las cosas mismas! La realidad está ahí ante nuestros ojos, pero el alma humana no carga con la realidad, sino con ese su ser, porque, como ya se había explicado antes, también, es naturaleza del alma, aspirar a ese ser de lo ente. Así, pues, sólo ontológicamente mantenemos lo ente en presencia nuestra: el ser de las cosas, el ser de lo ente, de toda la realidad, es el modo como el alma humana mantiene presente el mundo con el que se topa y en el que se encuentra; por esto, Heidegger reitera que el alma «es en su esencia la relación del hombre con el ser de lo ente» (2007d: 282). ¿Cómo se percibe lo ente?, queda claro: estando presente y haciéndolo presente. «Con ello se abre una nueva perspectiva: el mismo ente puede estar al mismo tiempo en referencia con la αισθησις y con la διανοια, ambas pueden *ir juntas* de una forma nueva» (Heidegger, 2007d: 288), y esto es lo que sucede, precisamente, en el ejercicio de la *opinión*. Véase la estructura de la δοξα en palabras de Heidegger:

> Primero, un contemplar la imagen que está presente de lo que viene al encuentro como…, y luego un «tomar por» que hace presente. Ya que ambos momentos, el estar presente y el hacer presente, forman parte de la esencia de toda δοξα, ella tiene la doble posibilidad: en función de esta esencia, podemos hacer pie *primero* una vez en lo que se ofrece estando presente, y otra vez en el *hacer* presente. Por eso la visión (δοξα), según su esencia propia, puede tomarse ya de un modo, ya de otro. De este modo, toda δοξα es necesariamente equívoca: imagen como ofrecer, y visión como opinión (2007d: 291).

Si se toman sus dos elementos constitutivos en unidad puede comprenderse la *opinión* (δοξα) como lo-que-se-ve considerado-como, es decir, un tanteo-de(l)-ser; pero si se

toman, de acuerdo a su naturaleza misma, separados, es la *opinión* ella misma la que posibilita tanto la verdad como la no verdad. Es propio de esa doble posibilidad, de esa *bifurcación*, que uno pueda equivocarse (Heidegger, 2007d: 294-297), es decir que tras de la verdad (desocultamiento) puede devenir la no verdad (y, así, ocultarse el ser de lo ente, ¡y hasta la pregunta misma!); «de la posibilidad interna de la verdad, forma parte la no-verdad. Por consiguiente, la pregunta por el ser es completamente *equívoca*: por la más profunda verdad y al mismo tiempo siempre al borde y en la zona de la más profunda no-verdad» (Heidegger, 2007d: 301). Así, una historia de la ontología podrá ir dando cuenta de cómo se ha asumido la pregunta por el ser y qué tanto nos hemos aproximado a su respuesta, o si como sentencia Heidegger ¡nos hemos olvidado del ser! Pero es que dicho olvido *va ocurriendo*, tal vez, por su misma naturaleza, ya que al fin de cuentas *ser* no es más que devenir y negación. Devenir es cambio, y en ese sentido: negación; el devenir niega, de todas maneras, lo ente, y con ello el ser. Con el devenir se *percibe* el no ser, pero esto ratifica el ser. Y acá el sentido de la negación viene a afirmar, es decir que el devenir ratifica al ser, porque «todo se mueve, *el movimiento es el ser*» (Heidegger, 2014a: 144). Esta *apuesta* por la *opinión* como fuente de verdad y de no verdad resulta fundamental: no es solamente cierto que la opinión nos pueda llevar a equivocarnos, sí, de hecho nos puede llevar a la no verdad; igualmente cierto es que la verdad deviene de la opinión, en el sentido que Heidegger lo ha expuesto, renovando el sentido original de δοξα. «Ahora se la ve más positivamente, porque hay en ella algo que hace posible el saber» (2014a: 150; cf. 159-162), la verdad[4]. Pero con esto también se renueva el sentido de la negación: El *no* es algo así como el dínamo del devenir, es *lo otro* que dinamiza el devenir del ser; no es la diferencia total y como absoluta de *lo que es*, no es lo que «conduce a la nada, sino que *hace ver*» (2014a, 154), retrotrae a la verdad en la opinión, es *lo otro* que ratifica *lo mismo* (la identidad de *lo que es*).

[4]No sé hasta dónde Heidegger mantuvo esta *opinión*, pero por lo menos en 1926, en el Curso de Marburgo, lo tenía muy claro: las opiniones siempre verdadean, no pueden darse las opiniones falsas, porque al fin y al cabo se opina *lo que es* y no puede ser de otra manera; el mismo Mörchen lo evidencia en sus apuntes de clase, como puede verse en las páginas 304-305 de los Anexos del curso citado. Pero Heidegger, también es cierto, finaliza este apartado de Platón expresando que no ha llegado a conclusión alguna, que esto son solamente *impulsos renovados*.

1.5 ARISTÓTELES

Como se sabe, en Aristóteles encontró Heidegger un pilar desde donde auscultó el problema del ser, empezando por el texto de Franz Brentano que leyó a muy temprana edad, siendo aún estudiante de bachillerato (1907):*De los diferentes significados del ente en Aristóteles*, texto de 1862. Para la presentación que se hará acá, se seguirá también un orden cronológico de lo escrito por el filósofo alemán. Tenemos, primero, las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* que data de 1922; segundo, el curso que finalmente tituló *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, de 1923; tercero, *Introducción a la investigación fenomenológica*, de 1923-1924; cuarto, el texto que nos ha guiado hasta acá, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, que como ya se sabe es de 1926; quinto, uno de los textos más rigurosos, el curso que dictó en 1927, mientras finalizaba de escribir y se editaba *Ser y tiempo*: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*; sexto, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, de 1937-1938; y finalmente, séptimo, unos de los capítulos de *Hitos*, el que está dedicado al concepto de *naturaleza* en Aristóteles, que es de 1939.

Para presentarse al concurso docente de la Universidad de Marburgo en busca de ser nombrado Profesor Ordinario, en 1922 escribe Heidegger un informe de unas 60 páginas titulado *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, conocido también como *Informe Natorp*, en el que debía dar cuenta del estado de sus investigaciones. El sesgo subjetivista de la fenomenología de Husserl es evidente, pero el interés por lo ontológico va dejando sus huellas. Un interés ontológico dado en la comprensión de la vida humana, pero también dado en la pregunta por el ser, y que, por ahora, responde en estos términos: «ser significa *ser-producido* y, en cuanto producido, en cuanto que algo resulta significativo para el trato, también significa estar-disponible. El ente […]» (Heidegger, 2002, 57) en cuanto ουσια en sentido griego temprano: como conjunto de bienes patrimoniales, de bienes familiares, hacienda, lo que se tiene a la mano para vivir, lo que se produce para poder existir; y por ello no es difícil comprender por qué al *ente* se le cuida, se le custodia, se le apropia. ¿De qué manera se le

custodia? Según Heidegger hay cinco modos de tal cuidado ontológico, pero excluye dos: la conjetura y la opinión, porque llevan al engaño (ya sabemos que de 1922 a 1926 dará un vuelco su posición al respecto); las cinco formas de «comprender» el ser son: la producción, τεχνη; la discusión argumentativa, επιστημη; la [diligente] solicitud, φρονησις; la comprensión intuitiva, σοφια; el mero inteligir νους. En el ejercicio de la custodia del ente, éste se desvela, y es ahí como aparece el problema de la verdad, no como adecuación (en Aristóteles no existe semejante concepto), sino como develamiento, desocultamiento. Pero es el ente mismo el que se desvela: hasta ahora Heidegger no da muestras de tener clara la *diferencia ontológica* que sabrá definir años después. Por ahora, sus investigaciones no van más allá de una «ontología del ente», y en concreto del ente-vital, sujeto de la vida (de la vida humana, del *alma* humana).

El problema de investigación, que se devela desde la obra misma de Aristóteles, lo expone Heidegger en estos términos:

> ¿Han incorporado los físicos antiguos el ente entendido como φισις en el proyecto de la investigación, de tal manera que su carácter fenoménico decisivo -aquel que la investigación anterior ya siempre presupone de alguna manera en sus diferentes modalidades de discurso: a saber, el del movimiento- quede custodiado y explicitado originariamente? O, por el contrario: ¿acaso el modo como la investigación tradicional accede al ámbito del ser en cuestión no se mueve, de entrada, en «teorías» y tesis fundamentales que no sólo se extraen del ámbito del ser, sino que directamente le cierran el paso? (2002: 78).

Porque para Aristóteles el presupuesto desde el que se parte en la *Física* es que hay entes en movimiento, pues la observación de la φισις es lo que evidencia, cuestionando así los postulados de la escuela eleática, pero no sin valorar aportes tan valiosos como el de la unidad entre ser y pensamiento que indica Parménides en su *poema*, donde se encuentra no solamente la primera mirada ontológica, dice, sino que es a su vez la última. Sin embargo, más adelante, al analizar los capítulos 4 a 7 de la *Física* de Aristóteles evidencia que dichos

«análisis ontológicos no sólo no han sido todavía superados hasta la actualidad, sino que ni siquiera han sido comprendidos y valorados como tales» (2002: 81-82); luego, ya tratando el texto de la *Metafísica* explicita este asunto: declara cómo la problemática fundamental de la ontología «desemboca en la elaboración ontológica de las "categorías" de δυναμις y ενεργεια, que -con las categorías aristotélicas en sentido estricto- son constitutivas para el "ser del ente"» (2002: 82), de donde se deduce que a estas alturas de 1922 ya Heidegger había vislumbrado el ser desde la concepción del *movimiento*, del *acaecimiento*, e iniciaba un camino que lo llevaría a una novedosa comprensión del problema del ser más allá de categorías «estáticas» y «abstractas»; todo lo contrario, el horizonte de comprensión del ser parte de esa *estancia*, de esa *hacienda* concreta donde se *producen* entes necesarios para la existencia cotidiana, aunque ingenuamente se le vean como meramente accidentales: los accidentes ofrecen un sentido propio del ser, pues Aristóteles «interpretó ontológicamente la accidentalidad» desde un sentido de ser que «tiene su origen en el mundo circundante» (Heidegger, 2002: 85), que inicia a perder su *verdadero* sentido reduciéndose poco a poco a la existencia real y efectiva, apenas realidad, mera efectividad.

El último curso en la Universidad de Friburgo, en 1923, antes de viajar a Marburgo, lo tituló finalmente *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. El texto que nos ha llegado parece más bien el esbozo de las lecciones, inclusive por la extensión, y de Aristóteles no hay más que breves referencias. Pero llama la atención porque allí hace algunos apuntes ya bastante claros respecto a la relación que Heidegger siempre encontró entre ontología y lenguaje (a diferencia de algunos «críticos» que insisten en diferenciar dos etapas del pensador alemán, con las que ni él mismo estuvo de acuerdo). Cita aquella parte del *De anima*[5] que dice: «lo ente en cuanto viviente necesita la lengua para saborear tanto como para conversar acerca del trato con las cosas; de ello, el saborear es un modo necesario del trato con las cosas», pues de aquí parte para mostrar cómo en la conversación *con* alguien *de* algo se garantiza el ser de lo viviente; dicha conversación (el hablar coloquial de algo) es el modo fáctico de realización del *lógos*, en el que lo ente se hace accesible, se hace *presente*. Se observa, entonces, cómo a partir de esa breve cita del estagirita, Heidegger

[5] Naturalmente, Heidegger trae la cita en griego, que es tomada del *De anima* B, 8: 420 b 18 ss.

señala varios aspectos incluso nada ortodoxos: primero, es desde el hablar coloquial, es desde la conversación, y no desde el texto argumentativo o científico, desde donde se origina la accesibilidad del ser (bueno, esto no será sostenido en estos términos más adelante, pero lo que se quiere resaltar acá es que no hay una actitud despectiva con respecto a la conversación coloquial, no hay esa pedantería académica con que algunos filósofos se consideran los dueños de *la sabiduría* y que, según eso, solamente ellos son los *poseedores* de la verdad); segundo, lo conversado son las cosas, el ente, desde el que se devela el ser: ¡y ésta es la naturaleza del *lógos*: traer a su presencia *lo que es*, el ser de las cosas!

> La función del habla es hacer accesible algo en cuanto estando aquí presente, mostrándose abiertamente. En cuanto tal, tiene el λογος la posibilidad señalada del αληθευειν (desocultar, poner aquí a la vista, a disposición de lo que antes estaba oculto, encubierto) (Heidegger, 2008a: 29).

Como se ve, no son sino estos dos elementos los que extrae Heidegger de la referencia explícita a Aristóteles en dicho curso. Pero son dos elementos claves, que resultan siendo fundamentales en la investigación que acá seguimos.

Heidegger también trata de Aristóteles en el primer curso ofrecido en la Universidad de Marburgo: *Introducción a la investigación fenomenológica*, en su primera parte. Dicho apartado, sobre la *fenomenología*, es una apuesta de filosofía del lenguaje que complementa y radicaliza lo que se señaló respecto de Platón. A propósito del *De anima* de Aristóteles, Heidegger considera que *fenómeno* no es más que un modo destacado de la presencia del ente, presencia que se muestra tanto en la claridad como en la oscuridad, porque según dice Aristóteles en *Del alma* (B7, 419 a 1 ss), no todo es visible a la luz, también se da lo visible en la oscuridad; ésta, la oscuridad, también -como la luz[6]- deja ver: «el ser de la oscuridad

[6] Los conceptos que se hacen clásicos y tradicionales en la filosofía a veces recogen los vicios de una determinada cultura o de un determinado momento histórico que los asumió dentro de una concepción que sesgó su sentido y solamente dio claridad a una arista del mismo opacando otros sentidos también propios de aquello que se quiere apalabrar con tales conceptos. En este sentido, lo opaco y oscuro permitiría una

consiste en ser claridad *posible*» (Heidegger, 2006: 31); el fenómeno es lo que se muestra a sí mismo en sí mismo para quien lo percibe, cuya percepción (αισξθησις) implica un elemento estructural vital en el hecho fenomenológico. Y este hecho -*lo* fenómeno- «no es una categoría conceptual, sino un modo de ser» (Heidegger, 2006: 33), modo de ser del ente.

> Hay entes que, en su específica manera de ser, tienen la peculiaridad de darse como algo que no son o como caracterizados como lo que no son. Así, por consiguiente, la posibilidad del error no se encuentra primariamente en una aprehensión equivocada, sino en el ente mismo (Heidegger, 2006: 50).

Lo dicho no resta verdad al hecho del error que emerge lingüísticamente, pero en lo que está insistiendo Heidegger es en que lo falso, lo equivocado, lo erróneo, emerge originalmente desde la constitución ontológica del ente, que en algunos casos se muestra como lo que no es. Y solamente como consecuencia de este -por decirlo así- substrato ontológico, se da también en el habla el error, la equivocación, la falsedad y la mentira. De ahí que Heidegger señale que quien habla tiene la posibilidad de encubrir-se: porque explícitamente quiere mentir, o porque quiera aparentar que se sabe. En síntesis, de lo que se trata en este apartado es de señalar, a partir de un texto aristotélico, que en la mostración fenomenológica del ente devine el ser no solamente en sí mismo sino también como modo de ser de otra manera, no siendo *lo que es*, o sea como lo falso, lo erróneo… y que, a su vez, en el lenguaje, se evidencia como error o mentira.

En la tercera sección del curso *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, que como ya se dijo fue dictado en el verano de 1926, Heidegger trata de Aristóteles. Inicia reflexionando acerca de los dos conceptos fundamentales: ente y ser, identificando así el *problema ontológico* (insistimos en que aún no es clara la *diferencia ontológica*): encuentra

---

comprensión más amplia de la que se tenga hoy día con el significado que se le está dando a un determinado concepto. Pero, también, como dice Heidegger, en el párrafo que sigue al texto citado, se corre un gran peligro cuando la filosofía se reduce a filosofar con palabras y no con cosas, no con el ente mismo, es necesario aproximarse al ser (de las cosas) y no quedarse en palabras y conceptos.

un doble concepto que, por un lado, busca la explicación óntica y, por otro, la interpretación ontológica, pero, de todas maneras, ambos referidos el uno al otro, puesto que ente siempre tendrá un significado determinado por [el] ser, «partiendo siempre de él y retornando siempre a él» (Heidegger, 2014a: 181). Debió aclarar Heidegger que lo óntico no dejará de corresponder a una región de todo lo que es (y por ello: *ente*), mientras lo ontológico es competencia de la universalidad que comprende a todo lo que es (y por ello: *ser*), propio esto último de la ontología, como lo testimonia Mörchen en sus apuntes de clase:

> Ninguna de las otras ciencias toma en vista lo que en general hay que decir sobre el ser en su totalidad. Todas las otras ciencias delimitan una región del ámbito universal del ente e investigan lo que pertenece a tal región del ser, lo que es dado en su interior. La geometría trata de un ente determinado, el espacio. Pero aquí la pregunta es por el ser. En la medida en que es científica, investiga los principios que constituyen el ser como ser (2014b: 316).

Y así, de la mano de la llamada *Metafísica* de Aristóteles, Heidegger va señalando el objeto de la ciencia fundamental (o el objeto fundamental de la ciencia), a saber: el ser, cuya pregunta deberá plantearse independientemente de todas aquellas preguntas que interrogan por un ente determinado (Mörchen, 2014b: 322). Señala, sin embargo, que esta manera de darse la ontología no era clara ni en Aristóteles ni en los escolásticos, que el texto de la *Metafísica* adolece de contradicciones, sobre todo porque confunde el ser y las primeras causas, ontológicamente comprendidas, con entes, «pero tales causas son principios que en sí mismos son fuerzas y otras cosas semejantes y, por tanto, ellos mismos *son*. La ciencia trata de principios últimos, pero no del ente, sino del ser» (Mörchen, 2014b: 317), y de los diversos modos del ser llamados *categorías* (Heidegger, 2014a: 185-189, de cuya diversidad emerge el hecho de la *analogía*, es decir que el ser *se muestra* de diversas maneras, estas maneras resultan entonces siendo análogas, y por ello en todos los entes se da *naturalmente* la analogía, y también por ello la analogía será siempre ontológica, porque siempre tendrá su referente en el ser «pura y simplemente dicho, no este o aquel ser, no el

ser de un ente determinado, no el ser y este ente, sino el ser *pura y simplemente*» (Heidegger: 2014a: 191). También, con base en su lectura de la *Metafísica* aristotélica, Heidegger vislumbra los lineamientos del ser en sentido de «estado-de-encubierto» y «estado-de-descubierto» que *sale-al-encuentro*… (2014a: 194-198), y que por tanto es *dinámico* (está-en-movimiento). ¿Cuál es la comprensión ontológica que de la potencia y el acto se da en Aristóteles? «¿Cómo llegan la posibilidad y la actualidad a integrar las determinaciones fundamentales del *ser*, dentro de las que se han mantenido en la ontología posterior hasta el día de hoy?» se pregunta el filósofo alemán (Bröcker, 2014c: 345). Potencia y acto son fenómenos esenciales del movimiento en cuanto éste no sea comprendido meramente dentro de los límites ónticos, puesto que la comprensión que acá se exige, según Heidegger, es a nivel ontológico, es decir que lo que se busca es la esencia del movimiento en cuanto tal, en sí mismo (Bröcker, 2014c: 346).

Ser en acto es *ser-disponible* (lo que tradicionalmente se ha dado en llamar *actualidad*), lo *presente* como *disponible-para*. Lo-disponible, en movimiento o en reposo, no solamente «está presente, ahí» sino que *se impone*, se pone delante, es una *presencia insistente*. Ser, en cuanto movimiento, es pura disponibilidad (Heidegger, 2014a: 201-203). Según los apuntes de Bröcker, dice Heidegger:

> En la medida en que el movimiento representa un modo más alto de la presencia y en tanto el movimiento determina el ser del mundo y es eterno como esta determinación, resulta que tenemos que ver en el movimiento y en el ser movido la movilidad más alta del ser, a partir de la cual recién entonces solo puede hacerse comprensible el reposo (2014c: 352).

Lo que se impone en su presencia insistente no puede permanecer en reposo pasivo; lo que se impone en su presencia insistente se realiza en una naturaleza dinámica que se va mostrando a cada momento, en su ahora, es decir que esa su naturaleza es también temporal: «la demostración más terminante la lleva a cabo Aristóteles sobre la base del *fenómeno del tiempo*» (Heidegger, citado en Bröcker, 2014c: 353). Pero dicha naturaleza

dinámica, como *presencia a partir de sí misma y constantemente acabada* pero *sin estar en reposo* es algo así como [la] vida[7], especie de ser en modo más alto (Heidegger, 2014a: 206).

El último acápite de este curso está dedicado explícitamente a la ontología de la vida. Según Heidegger, los lineamientos aristotélicos de una ontología así se encuentran en su tratado *sobre el alma*, título éste que no es el apropiado, según él mismo llama la atención. ζωή, ζην, vida, es uno de los *conceptos fundamentales*; concepto ontológico fundamental que se constituye por κινεῖν y κρίνειν:

> Aristóteles muestra que el punto de partida del movimiento no es la mera percepción de un objeto apetecible. El objeto no es aprehendido mediante la αίσθησις, sino mediante la όρεξις: la función del descubrir la tiene el «apetito». Solo sobre la base del 'ορεκτόν hay reflexión, κρίνειν, διάνοια. No se da un observador, que antes mira alrededor observando y luego se pone en movimiento tras alguna cosa, sino que el modo fundamental es la όρεξις. El αρχή es la unidad de κινεῖν y κρίνειν (Heidegger, citado en Mörchen, 2014b: 337).

En el ser humano, la vida: ζωή, ζην, se da de un modo particular ya que es un ser-viviente con la posibilidad de actuar, lo que hace que su vida (ζωή) sea algo así como un *obrar racionalmente fundado* en el ser (βίος): existencia (Heidegger, citado en Mörchen, 2014b: 339). Pero esto no fue profundizado por los griegos debido a que la suya era una ontología del mundo, del presente, pero no de la vida en su fundamento radical (cf.: 340-341).

Aproximadamente un año después, en el curso que dictara en la Universidad de Marburgo: *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (que puede considerarse la tercera sección anunciada de *Ser y tiempo*, aunque también inconclusa), cuando estudia el

[7] Esta referencia, de suma importancia en nuestra investigación, no es tomada de la *Metafísica* de Aristóteles, sino de su *Física:* 1, 250b 14. Vale la pena resaltar que en Aristóteles, y en algunos apartados heideggereanos, como el que se está comentando acá del curso de 1926, el sentido del ser es vital, es decir, el concepto de ser conlleva una compresión de la dinámica vital, del *acto* de la vida que se realiza en cada *ahora* por fuerza de sí misma.

problema ontológico de la cópula en las oraciones, es decir: la referencia al ser desde los enunciados lógicos, expresa que se da una relación profunda entre la verdad que se enuncia y el verbo copulativo, lo que exige una interpretación ontológica (Heidegger, 2000: 224). Las proposiciones de la forma *S es P* evidencian al verbo ser en cuanto cópula que une, que relaciona un sujeto con un predicado, y en este sentido *ser* no tiene un significado independiente sino que significa una relación, es decir: cosignifica. «De este modo, el ser expresa la relación misma» (Heidegger, 2000: 225), una cierta unión; dicha unión o relación evidencia aquello que en otro apartado del curso ha explicitado y argumentado fehacientemente Heidegger: ser no es ente, entre ser y ente se patentiza la diferencia ontológica. De ahí que en el *logos*, el ser se muestre como síntesis racional, el *ens rationis* de la filosofía aristotélico-escolástica interpretando a Aristóteles (Heidegger, 2000: 227).

1.6 LA EDAD MEDIA

Como es sabido, para Heidegger la *metafísica* es, ya desde los griegos, la historia del olvido del ser; de ahí que todo el Medioevo no sea más que eso: mero olvido del ser: hay metafísica pero no ontología. De la Escolástica señala a tres grandes pensadores: Tomás de Aquino, Duns Scoto, y Francisco Suárez; y resalta la obra de este último por ser el primer pensador en sistematizar la filosofía medieval, particularmente la ontología (Heidegger, 2000: 112). Su obra clásica son las *Disputaciones metafísicas*: la primera parte, de la 1 a la Disputa 27, trata del ser en general y de sus propiedades, mientras la segunda parte, de la 28 a la Disputa 53, se ocupa del ser de determinados entes, diferenciando allí el ente infinito (Dios) del ente finito (creatura), y la Disputa 54 trata del ente de razón (ser ideal). Indudablemente la metafísica de Suárez es teocéntrica como toda la metafísica escolástica:

> Dios en tanto que el ente primero y principal es también el objeto primario de toda la metafísica, es decir, de toda la ontología, y el *primum significatum*, aquello que es significado primero, es decir, lo que constituye el significado de todos los significados; el *primum analogatum*, o sea, aquello a lo que se refiere toda

> proposiciónenunciativa sobre el ente y toda comprensión del ser. La antigua convicción dice: Puesto que todo ente que es efectivo viene de Dios, la comprensión del ser del ente debe remontarse, en definitiva, también a él (Heidegger, 2000: 114).

Suárez explica que la distinción de Agustín de Hipona en la que se comprende al ente en infinito y finito, también puede ser *ens a se* y *ens ab alio*, el ente que es por sí mismo y el ente que es por otro, distinción que en el fondo es neoplatónica, y por ello le es correspondiente la del ente necesario y ente contingente, ente por esencia y ente por participación, o ente increado y ente creado. También está la distinción entre ente efectivo (acto puro) y ente potencial (posible), aunque se aclara que todo ente efectivo (excepto Dios) también es posible o con la posibilidad de ser… «A partir de esta distinción, implícitamente presente por doquier, incluso donde no se la menciona, comprenderemos el problema escolástico» (Heidegger, 2000: 114-115): el ente infinito es necesario, no puede no ser, luego es efectivo, su esencia es su existencia, mientras el ente finito existe solamente dentro de la posibilidad que le participa el ente infinito, su efectividad es accidental.

También es propia de la Escolástica la distinción entre el *concepto formal* y el *concepto objetivo* del ente. Si la forma es aquello que convierte algo en efectivo lo es en el sentido de la *concepción*: la forma no es algo vacío ni secundario, sino aquello por medio de lo cual se concibe algo (como en Hegel, para quien pensar y ser son lo mismo, porque el concepto de ser radica precisamente en su *concepción*). El concepto formal del ente «es concebir el ente o, de manera más general y cuidadosa: aprehender el ente» (Heidegger, 2000: 116). En la concepción o aprehensión se encuentra el *objeto* que se concibe, es decir, el contenido del concepto, la *ratio entis*, el significado.

> Según Suárez, en pleno acuerdo con Tomás, el objeto de la ontología general es el *conceptus objectivus entis*, el concepto objetivo de ente, es decir, lo universal en el ente como tal, el significado de ser en general tomado en su abstracción más completa, o sea, independiente de toda referencia a cualquier ente determinado. Este concepto de ser es, de acuerdo con la concepción de la escolástica y de la filosofía en general, la

> *ratio abstractissima et simplissisima*, lo más vacío y simple, eso es, lo más indeterminado y simple, lo inmediato (Heidegger: 2000, 116).

¿Y cómo comprender este *ens*, en el contexto de la Escolástica? En una primera aproximación [lingüística] *ens* no es otra cosa que *ente*: algo con subsistencia, con efectividad. Tiene significado de participio del verbo ser, como *sido*, lo-efectivo, lo-que-existe [ahí]: un modo de ser, en cuanto existencia. Pero también significa lo-realizado, lo-real, la realidad [total], en su *esencia* toda. «Todo lo que es, es *ens* y *res*. Es decir, tiene ser y tiene ser como esto o aquello» (Heidegger: 2000, 117), tiene ser o existencia, y aparece como realidad, como cosa, con una esencia concreta (*essentia realis*, constitución quiditativa: *quidditas*).

Heidegger se detiene en esta segunda acepción: la *quidditas* es la respuesta a la pregunta «¿qué es [esto]?» cuando [esto, o eso] es *lo qué era el ser* [de Aristóteles], la esencia que se apaña en la *definición* de los entes, lo que hace que ese ser no sea todo el ser sino un ser concreto y determinado, con su figura apropiada, con su *naturaleza* propia. La esencia, o en términos escolásticos, la *esencia real* «es aquello que es pensado propiamente en el *esse*, en el ser de un *ens*, de un ente, si es captado en su efectividad» (Heidegger: 2000, 119).

En contraste con la esencia también se tiene la existencia. Un contraste bastante escolástico, pero poco y nada griego. Heidegger cita a Tomás de Aquino quien, en la *Suma de teología*, define el *esse* como actualidad o efectividad de toda naturaleza, de toda forma, de toda esencia. Así, el ser es actualidad; algo existe si es acto: el carácter de efectuado del ser, es decir: existencia. No la existencia-humana (como en el alemán de Heidegger que tiende a confundir existencia con *Dasein*): «La existencia (*existere*), en este amplio sentido, no en el que lo tomamos *nosotros* como modo de ser del Dasein, sino en el sentido de subsistencia» (Heidegger: 2000, 120), existencia como carácter de efectuado, efectividad, efectivamente dado, presente ya ahí [situado] como independiente de sus causas.

De esta manera, la filosofía escolástica deja una buena claridad entre lo *qué es* y *si es*: entre esencia y existencia. La pregunta por el ser queda comprendida, entonces, en la línea de *lo que es* como *esencia* y la línea de *si es* como *existencia*: un qué es y un posible cómo es. «Decimos: un posible cómo porque no se encuentra en el qué de todo ente que este exista» (Heidegger: 2000, 121). Ahora bien, esta comprensión *general* del problema debe señalarse en las *sutiles* diferencias entre las diversas acepciones que se dieron en el Medioevo: una tomista, una escotista, y una suareciana, por lo menos.

A partir de un texto de las *Quaestiones de quolibet* de santo Tomás (II, q.2, a.3), Heidegger evidencia que una cosa es la esencia de un ente y otra cosa es la existencia de ese ente, y de ahí que ésta sea considerada una *distinción real*. «La efectividad es algo que se añade al qué de un ente» (Heidegger: 2000, 124-125): como en los entes creados su existencia es causada por otro, no puede sino darse *realidad* a un ente en su efectividad, sobre la potencialidad que tenía y que no es la misma realidad (uno sería la realidad potencial y otra la realidad efectiva). Así lo expusieron Gil de Roma, Pedro Lombardo, y Juan Capreolo, entre los que enuncia Heidegger (2000, 126).

Para los escotistas, en cambio, no se trata de realidades diferentes, sino de la misma realidad en dos modos distintos (*distinctio modalis)*. La existencia de cada ente pertenece a ese mismo encuanto tal, no es otra realidad, según lo sostuvo el mismo Scoto en su *Reportata parisiensia*. Así, la existencia añade a la esencia solamente un modo metafísico de presentarse cada ente, el que por naturaleza (en la creación) ya está concebido como tal.

Al «realismo» tomista y a la «modalidad» escotista se une la distinción de razón de Francisco Suárez. En sus *Disputaciones metafísicas* (XXXI) expone cómo entre esencia y existencia se presenta más bien una diferencia conceptual que sigue la línea de Scoto. Suárez se pregunta más bien si en el ente efectivo y real puede darse una diferencia entre su esencia (cuando era sola «posibilidad») y su existencia (ya real), a lo que contesta negativamente, porque entonces tendríamos dos realidades diferentes, dos entes, cosa que evidentemente no puede ser: tiene que ser, todo ente, ese ente, y sólo conceptualmente

diferenciamos entre su esencia y su existencia. «Suárez traslada a la existencia la sugerencia aristotélica de que, en todo lo pensado, ya se le considere como efectivo o como efectivo, puede pensarse a la vez el ser» (Heidegger: 2000, 130). Cuando la esencia se realiza en su existencia, con la creación, no se comprende como que «lo posible» abandona un modo de ser, sino que ahí, efectivamente, recibe -por primera vez- su ser.

1.7 DESCARTES

El problema de comprensión de la esencia y la existencia, como se ve, va tomando una sutil distancia del problema del ser en cuanto ser. Los filósofos modernos acentuarán dicha distancia, hasta perder todo viso inclusive de trascendentalidad del ente y «caer» en el olvido del ser. Por ejemplo, en Descartes, llamado padre de la filosofía moderna, ni la metafísica ni la ontología son de interés central para avanzar el problema que le preocupa, a saber, el del conocimiento. «Para la preocupación por el conocimiento reconocido ya no le es visible su auténtico ser. A la preocupación, en su estado normal, le es imposible traer bajo la mirada su auténtico ser» (Heidegger: 2006, 124), aún a pesar de que él considere que sus investigaciones son de *filosofía primera*. A Descartes le preocupa tanto el problema de la certeza que el problema de la verdad resulta desplazado; su interés se orienta al «conocimiento verdadero» que en él es *conocimiento cierto*, evidente: claro y distinto. «Dentro del planteamiento de partida cartesiano, se pone de relieve una nivelación del concepto de ser, que está orientado en el sentido de *perceptum esse*» (Heidegger, 2006: 163), como un orden natural del ser del hombre.

> Descartes acepta este suelo, pero reinterpreta esta ordinatio naturalis hacia lo verum proponiendo lo verum como certum. Lo certum incluye dentro de sí un concepto de verdad totalmente específico que originariamente sólo se adapta a las matemáticas, pero que traspasó su ámbito originario y se extendió hasta alcanzar un dominio absoluto (Heidegger, 2006: 225).

Es sabido cómo para Heidegger la de la metafísica es la historia del olvido del ser. Con el desarrollo de las ciencias en la modernidad, de la mano de apuestas filosóficas como la cartesiana, se cierra aún más el horizonte de una ontología que se pregunte por el ser de las cosas y, en general, por el sentido del ser. El ente observable, cuantificable, del que puede tenerse un conocimiento objetivo, posibilita la ciencia, *ciertamente*; pero es, indudablemente, el camino que condena al olvido de ese preguntar fundamental propio de la ontología. El ser, que se muestra en la verdad, desaparece en Descartes, para quien el problema de un conocimiento *cierto* responde a su «universal» regla de claridad y distinción. «Lo buscado es lo certum en el sentido de que a Descartes sólo le importa encontrar un *certum aliquid*», «en la medida en que lo certum es lo verum. Como lo non verum es lo incertum en sí mismo ya falsum, como falsum es non ens» (Heidegger, 2006: 228 y 230). Pero como todo conocimiento lo es en tanto quien conoce se da como conciencia que intelige, el problema del ser aunque no queda totalmente objetivado, sí queda radicalmente subjetivado. Con Descartes el problema del ser (*esse*) se reduce a un problema de soy (*sum*): «el esse de la cosa que encuentro es un ser que tiene que ser expresado mediante el sum» (Heidegger, 2006: 238). Así las cosas, pareciera que la ontología se redujera a una teoría del conocimiento, teoría que de todas maneras dependería en todos los casos del sujeto que conoce; con esto, también el problema de la verdad como develación del ser queda totalmente reducido a un problema de certeza con la ilusión de objetividad que se dibuja sobre la subjetividad de la conciencia cognoscente.

> Que la teoría del conocimiento contemporáneo, en conexión con una peculiar oposición a Aristóteles, profese una idea de la verdad en el sentido de la validez, se encuentra en el unitario origen de esta disciplina en Descartes. Esta orientación nos ha llevado a la imposibilidad de comprender algo de lo que Aristóteles comprendió por verdad, y después a pasar a la modificación de este sentido en lo certum (Heidegger, 2006: 248).

El interés por la objetividad del conocimiento ha devenido, entonces, en la reducción de la verdad por la certeza, pasando por alto que lo objetivo se centra en lo ente y pierde en

consecuencia su sentido de ser, su horizonte ontológico. El problema de la certeza evidentemente no es el problema de la verdad, así como el problema del ente no es el problema del ser. Pero en Descartes no se ha dado esta claridad y distinción: «el certum esse tiene la primacía de la predicación del ser» (Heidegger, 2006: 253), y con ello se está ratificando el olvido del ser.

1.8 KANT

Heidegger también se interesó por el problema ontológico en Kant. En 1927, dictaba un curso en la Universidad de Marburgo: Los problemas fundamentales de la fenomenología, y allí argumenta la tesis de Kant: el ser no es un predicado real. Como en alemán *Dasein* y *Existenz* traducen al castellano *existencia*, pero *Dasein* no siempre es el *Dasein humano*, vale la pena exponer la distinción del uso de estos términos en dicho curso: naturalmente que *Dasein humano* es el ser humano, o sencillamente [el] *hombre*, único sujeto de la *existencia*; mientras que los términos *Dasein* (simplemente, sin más) y *Existenz* hacen referencia, no al ser humano que existe, sino al *ente* que *subsiste*. Queda así sentada la diferencia conceptual ente existencia y subsistencia con la que se comprende el sentido de que el ser humano existe mientras los entes, las cosas, subsisten.

«¿Qué quiere decir la *tesis negativa*: el ser no es un predicado real o, como dice también Kant, no es un predicado de una cosa?» (Heidegger, 2000: 59). Kant trata de este asunto tanto en *El único fundamento posible*, de 1763, como en *Crítica de la razón pura*, de 1781 y 1787. Y ya la pregunta misma da cuenta de que lo real es lo que pertenece a las cosas «reales», «determinadas», «concretas», «ahí». «La realidad significa, pues, el predicado dotado de contenido quiditativo que se pone afirmativamente» (Heidegger, 2000: 62). Con estos términos se quiere abrir distancia del concepto de «realidad objetiva» en Descartes para quien significa la realidad esencial, y en este sentido: posible; en Kant, *realidad* significa realidad objetiva, en sí, que pertenece *efectivamente* a las cosas en cuanto tales. Si la posibilidad se dice como «mera posición», y la realidad efectiva como «posibilidad

absoluta», según la comprensión que hace Heidegger de los dos textos kantianos, termina concluyendo que «el ser no es, ni en el significado de "mera posición" ni en el de "posición absoluta", un predicado real» (Heidegger, 2000: 67).

> A nuestro intento de profundizar más en la interpretación del concepto de ser y, de este modo, esclarecer algo más la explicación kantiana, parece oponérsele una máxima metodológica, que el mismo Kant antepuso a su exposición del concepto de ser (Heidegger, 2000: 71): por lo que respecta a esa lisonjera idea que uno se hace de que habrá de acertar más que los otros por su mayor agudeza, se comprende bien que siempre han hablado así todos los que han querido sacarnos de un error ajeno para llevarnos al suyo propio (Kant citado por Heidegger, 2000: 71).

Y si en algún lugar Kant expresó su concepción de ser como posición (ser-puesto), las disquisiciones de Heidegger por esta época no parecen ir mucho más allá (2000: 71-77), a no ser en algo que sí tiene muy claro: el ser no es un ente, y que la comprensión del ser requiere de un modo de aprehensión diferente al de cualquiera de las ciencias, pues la ciencia que investiga el ser, la ontología o *filosofía primera*, no investiga *cosas*, su objeto no es la *realidad* óntica tal cual, sino el ser de esa realidad (Heidegger, 2000: 77-84), y de ahí se deduce *lógicamente* que el ser no es un predicado real, no es un ente. Vale aclarar que esta *lógica*, «la lógica del ser no quiere decir que los problemas ontológicos sean reducidos a problemas lógicos en el sentido de la lógica escolar» (Heidegger, 2000: 104): ya se aclaró antes el sentido del *logos* griego para Heidegger.

Detengámonos ahora en una obra de 1929, siempre vuelta a revisar por Heidegger (por lo menos en 1950, 1965 y 1973): *Kant y el problema de la metafísica*. El concepto general de metafísica como conocimiento fundamental del ente como tal y en su totalidad se ha asumido dogmáticamente, dice Heidegger, por dos motivos. Uno se deriva de su contenido en la concepción cristiana del mundo en el que todo ente diferente de Dios es *ente creado*, entre los cuales hay uno al que le concierne la salvación de su alma. «De esa manera la totalidad de los entes, conforme a la conciencia cristiana del mundo y de la existencia, se

subdivide en Dios, Naturaleza y Hombre» (Heidegger, 1996: 18). Luego, estas disciplinas se considerarán propias de *metafísica especial*, y lo que estudia al ente en general se le llamará *metafísica general*. El otro motivo se deriva del modo de conocimiento: tanto en el caso del *ente general* como de sus partes *especiales* la metafísica deviene en una ciencia de la razón pura; «su método, hasta aquí, ha sido un mero tanteo y, lo que es peor, un tanteo entre meros conceptos» (Kant citado por Heidegger, 1996: 19).

Dentro de los límites de la metafísica especial, se debe comprender que todo conocimiento del ente se asienta sobre los fundamentos que ofrece el ser. «El "plan preconcebido" de una naturaleza en general supone primeramente la constitución del ser del ente, a la cual debe poder referirse toda investigación» (Heidegger, 1996: 20), así que la posibilidad de todo conocimiento óntico radica en el conocimiento ontológico, y de esta manera, en Kant, según Heidegger, la ontología se convierte en un problema: la metafísica especial con sus ciencias positivas «se fundan en un "interés más alto", que la razón humana lleva en sí misma» (Heidegger, 1996: 21), desde donde se revela la posibilidad más propia de la ontología (porque no todo conocimiento es óntico[*]).

«Quien quiera entender la *Crítica de la razón pura* tiene que grabarse en la mente que conocer es primeramente intuir» (Heidegger, 1996: 29). Aproximándose a la obra de Kant, Heidegger señala insistentemente cómo el *pensar*va de la mano de la *intuición*. Llama la atención cómo, en contra de esa tradición conceptualista de la filosofía occidental, este filósofo alemán defiende el papel que juega la intuición en el filosofar. Y, naturalmente, no es ignorante de la noción de intuición, que cita en Kant como *referida inmediatamente al objeto de manera singular* a diferencia del concepto que es mediato y común a varias cosas, y de esta forma vendrá a afirmar que el conocimiento es una intuición pensante, que la

[*] En Heidegger, esto es fundamental. Es más, para él no puede darse conocimiento alguno de los entes si no es gracias al saber ontológico desde el cual, solamente, puede comprenderse aquel: «el conocimiento óntico por sí solo no puede nunca conformarse "según" los objetos, ya que sin el conocimiento ontológico carece de posible dirección»; las ciencias, todas, dependen siempre del trasfondo ontológico desde el cual los seres humanos nos aproximamos a los entes, a las cosas, a los objetos. Y ésta es, según Heidegger, la razón de toda *crítica*.

intuición constituye la esencia del conocimiento, y que en la relación recíproca entre intuición y pensar, es la intuición la que tiene el verdadero peso (Heidegger, 1996: 30).

El conocimiento del ente es, entonces, intuitivo; pero éste no puede darse sin otro independiente de la experiencia, aquel que exige la previa comprensión del ser: «el problema de la posibilidad de la ontología equivale, por consiguiente, a la pregunta acerca de la esencia y del fundamento esencial de la trascendencia de una comprensión previa del ser» (Heidegger, 1996: 45). No hay que olvidar, en este contexto, que para Kant el ser no es un predicado real: todo conocimiento del ente conlleva predicados reales en los que se predica «algo» *distinto* del sujeto, algo-real, algo *ente* o que concierne a lo óntico, fruto de experiencias reales. La experiencia es propia de conocimiento finito, «intuitivamente receptivo del ente. El ente debe ser dado al conocimiento como objeto» (Heidegger, 1996: 104). Pero otra cosa es la que se nos da en la comprensión del ser.

Lo ontológico no hace referencia alguna al ente, según Heidegger; siendo la posibilidad del conocimiento óntico, se constituye como esquema *a priori* desde el cual se puede dar todo conocimiento del ente, pero sin ser él mismo nada óntico. No se darían, como *objetos* para *sujetos* los entes si, de antemano, no se diera la posibilidad comprensora de ser: solamente desde un horizonte hermenéutico-ontológico se puede dar el conocimiento y, con él, la ciencia. «Si el conocimiento ontológico revela el horizonte, su verdad está precisamente en el permitir el encuentro del ente dentro del horizonte» (Heidegger, 1996: 110) de comprensión del ser, que en Kant tiene el significado de filosofía trascendental, y es por ello que la ontología queda fundamentada en la imaginación trascendental, raíz de la sensibilidad y del entendimiento. Pero esta sensibilidad y entendimiento son estudiadas por Kant como capacidades del ser humano, y por ello Heidegger insistirá en el papel central que juega el *Dasein* humano en la comprensión ontológica del ser en cuanto ser. Porque es el *Dasein* aquel ser que siempre se ha encontrado en medio de entes y desde esta situación *existencial* es que se evidencia la precomprensión ontológica que, de todas formas, muestra aspectos óntico-ontológicos como los de esencia, existencia, posibilidad y realidad, entre otros (Heidegger, 1996: 188).

Sin embargo, con Kant queda el sinsabor de que lo metafísico abre bastante distancia con lo ontológico debido a que ya está lo suficientemente influenciada por el pensamiento subjetivo moderno. Heidegger se da cuenta de ello, y así lo expresa en 1942: «la figura moderna de la Ontología es la Filosofía trascendental que se convierte en Teoría del Conocimiento» del ente que le es posible conocer a un sujeto pensante: «se trata de la Metafísica del objeto, es decir, del ente como objeto, del objeto para un sujeto» (Heidegger, 2001: 54), donde el problema del ser en cuanto ser queda relegado. Éste, el ser, como tal, deja de ser interrogado, y por ello hace falta elaborar nuevamente la pregunta ontológica que haga patente, de todas formas, esa diferencia entre ente y ser desde la que este último cobra su verdadero sentido. Precisamente es esta pérdida de sentido del ser el que ha llevado hasta nuestra época a la desvaloración de todo sentido, «las "guerras mundiales" y su "totalidad" son ya consecuencia del estado del abandono del Ser» (Heidegger, 2001: 67).

Casi veinte años después, en 1961, de todas maneras Heidegger vuelve a preguntarse por el sentido de ser en Kant (y seguramente no dejó de hacerlo, siempre). En una conferencia ofrecida en Kiel, «La tesis de Kant sobre el ser», se ratifica la misma tesis de que el ser no es un predicado real; tal vez insiste un poco más en el planteamiento del ser como *posición* a partir de aquella sentencia de la *Crítica de la razón pura*: «Evidentemente, "ser" no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí» (Kant, 1988: 504). Este concepto de posición es de lo más sencillo, al parecer, tanto para Kant como para Heidegger, e identifica al ser en general; y como el contexto kantiano es teológico (pues se da cuando trata temáticamente de la «imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios»), Heidegger deduce que «la tesis sobre el ser no es ninguna enseñanza abstracta» (Heidegger, 2007e: 365)a pesar de la manera episódica en que se presenta en la *Crítica*. En fin, en lo que habrá de insistir Heidegger en la citada conferencia de 1961 será en la comprensión de ser como *posición*, posición-delante-de un entendimiento para el que es sujeto el ser, ya que Kant piensa el ser en relación con la facultad del entendimiento (horizonte moderno ya señalado anteriormente), y desde donde dicha *posición* puede significar realidad efectiva tanto como posibilidad, y de ahí: «ser: en realidad, lo que

permite la presencia» (Heidegger, 2007e: 387). De todas maneras, nada definitivo. Siempre la pregunta. Ya finalizando la conferencia nuevamente se interroga: «¿Qué significa aquí presencia? ¿Actualidad? ¿Cómo se puede determinar algo así? ¿Acaso se muestra aquí, o mejor dicho, se esconde un carácter impensado de una esencia oculta del tiempo?» (Heidegger, 2007e: 388).

1.9 HEGEL

En el semestre de invierno 1930-1931, Heidegger dicta el curso *La fenomenología del espíritu de Hegel*, que sería publicado hasta en 1980. En la Introducción hace bastantes aclaraciones, una de las cuales tiene que ver con el sentido de ontología para Hegel: el sistema de la ciencia se estructura en dos partes, a saber, una primera, la fenomenología del espíritu, y

> la segunda parte no debía contener únicamente a la Lógica, sino a la Lógica al unísono con las ciencias reales de la filosofía. Pero ese todo que debía configurar la segunda parte del sistema no es otra cosa que el concepto transformado de la metafísica transmitido por la tradición, cuyo carácter intrínseco sistemático también determinó de parte a parte la problemática kantiana: metaphysica generalis: ontología; metaphysica specialis: psicología especulativa, cosmología especulativa, teología especulativa (Heidegger, 2006b: 14).

Y esta última, la teología especulativa, es en verdad ontología del *ens realissimum*, ente que es Dios. En últimas, su concepto de *sistema de la ciencia* variará pero se mantendrá esta idea de base, en el que la ontología no juega un papel diferente al que desempeñó en Kant. Obviamente, el problema del ser en cuanto tal sí tendrá en Hegel su propia particularidad. En su sistema *racional*, la pregunta por el ente está conectada al *lógos* porque es desde acá mismo -desde el *lógos*- que emerge dicha pregunta (Heidegger, 2006b: 26 y 98). La autoexposición de la razón, que es autoexposición del espíritu, está conducida por el

problema fundamental de toda la filosofía: por la pregunta por el ser (Heidegger, 2006b: 64). Sin embargo, Hegel usa terminológicamente «ser» o «ente» comprendiendo solamente una determinada región del ente, para un determinado modo de ser. «Lo que Hegel denomina el ente y el ser, nosotros lo designamos con las palabras lo "que está presente ante la mano" y su "ser presente ante la mano"»[*] (Heidegger, 2006b: 65), que podríamos apalabrar en lengua castellana como "presente" y "presencia", aunque con un sentido tal vez más óntico que ontológico. El *ente en sí mismo* es entendido como *objeto*, mientras el *ente para otro*, como *otro* que busca entender ese ente, es el *concepto*. De todas formas, el objeto lo es del concepto así como el concepto lo es del objeto, son algo así como interdependientes si no identificables, son más bien *momentos* del *lógos*, de la razón, del espíritu, del ser, que a su vez se identifica con el *saber*, «*saber* de lo *inmediato* o del *ente*» (Heidegger, 2006b: 79):

> Lo enunciado es la verdad y a la inversa. Así, la verdad es enunciada no solamente ocasionalmente, sino que la verdad es en sí lo enunciado, la proposición. La verdad de la certeza sensible es en cada caso este ente que ella pretende fijar y pretende fijar a ello, pretende fijar a esto, como lo que está presente ante la mano; alude a ello, *a esto que es.* «Que *es*»: tal es el enunciado de la certeza sensible, su verdad. La certeza sensible enuncia el ser presente de lo que está presente ante la mano; en la terminología de Hegel: el ser (Heidegger, 2006b: 85).

Así que el ser se enuncia dentro del horizonte de la certeza sensible; no es considerado por Hegel como una cuestión abstracta, tanto por las razones ya presentadas, como también porque, para él, quien piensa abstractamente es el hombre inculto, no el culto, como lo señala Heidegger citándolo literalmente (2006b: 87). Aprehender especulativamente el ser, avanzar su exégesis, es *ontología*, donde el ente -en Hegel- es *absoluto*: Dios. De ahí que dicha exégesis sea *onto-teo-logía*. Sin embargo, Heidegger señala que esta característica no

[*] Llama la atención el comentario que inmediatamente hace Heidegger: «Pero que Hegel utilice en este momento las palabras "ente" y "ser" con esa significación limitada y en verdad limitada de una forma totalmente determinada, no es el capricho de una elección terminológica casual, ni tampoco la terquedad en la propia creación terminológica, tal y como se imagina la plebe filosófica, sino que en ello radica ya una *respuesta* al problema *relativo a la Cosa* del ser, tal y como lo plantearon los antiguos».

pertenece exclusivamente a Hegel, sino a toda la metafísica, incluído el pensar metafísico de los griegos (2006b: 141-144), mientras que la *ontología* mira las cosas entendiendo al ente independientemente de cualquier sujeto.

En la *Fenomenología del espíritu* el objeto del entendimiento es caracterizado como fuerza, porque la realidad efectiva de las cosas, en esencia, es fuerza. Porque la cosa se da en substancialidad, causalidad y acción recíproca, tríada a la que Hegel llama Relación. Y solamente en esta *relación* intrínseca de cada cosa se evidencia su esencia como fuerza. Una fuerza que es objeto del entendimiento y que en él es relación; y una relación que, manteniendo la identidad *desde* el esfuerzo de separación al interior de la cosa misma, tiende al infinito, «superando así a la aprehensión finita intelectual del entendimiento presente en Kant» (Heidegger, 2006b: 151). Fuerza es, entonces, relación, y viceversa. Y de ahí que, a su vez, no hay *una* fuerza: fuerza es siempre fuerzas, varias, juego de fuerzas, hacia dentro de sí (ser-para-sí) y hacia fuera (ser-para-un-otro), porque «la fuerza es justamente aquello en lo que tiene su consistir al unísono el ser-para-sí del estar-en-el-interior-de-sí-presionado y el ser-para-un-otro, es decir, el ser de lo otro mismo como tal» (Heidegger, 2006b: 166). Tampoco es que las fuerzas sean algo así como extremos que halan cada una para su lado: al contrario, la fuerza es ese *intermedio* que se realiza en el juego de "las fuerzas". No hay extremos substanciales desde-los-que… sólo hay fuerza en su juego efectivo: «lo realmente efectivo no son las fuerzas aisladas en tanto que substancias, sino que lo realmente efectivo es el *juego* de las fuerzas» (Heidegger, 2006b: 167). Lo verdadero es el juego, el medio, la relación, no los extremos "substanciales". Y es en este *medio*, en este *juego*, que el entendimiento ve lo que las cosas son en sí, el ser del ente.

No hay, en consecuencia, fuerzas singulares, de un solo vector. En el juego de las fuerzas desaparece toda fuerza singular. Y por esto, el *ser* de la fuerza es *desaparecer*. *Parecía* ser la fuerza, pero la fuerza no es, desaparece en el juego de fuerzas. «El *ser* de la fuerza es en él mismo un *no-ser*, *apariencia*» (Heidegger, 2006b: 169). La aparición (lo que aparece) es más que mostrarse o manifestarse, es también *parecer-y-desaparecer*. En la dinámica de la

aparición va el momento de la negatividad. Una dinámica dialéctica, evidentemente, en la que el espíritu es verdad (*lógica*), es *saber* (*lógos*), es Dios (Τεος), y es realidad-efectiva (ente, ον).

En 1958 Heidegger dicta la conferencia «Hegel y los griegos», en la que se refiere a los orígenes de la filosofía (los griegos) hasta su consumación (Hegel). Ser y pensar son lo mismo para Hegel porque en el pensar se retoma todo lo que es, «para el pensar no existe nunca nada sabido» (Heidegger, 2007f: 347). Se piensa el ser: el sujeto (pensante) se dedica al ser (objeto) encontrando la unidad en[tre] los opuestos, dialécticamente (método). Es lo que han hecho los griegos: Parménides en la *Unidad*, Heráclito en el *lógos*, Platón en la *Idéa*, y Aristóteles en la *Enérgeia*. La unidad de ser y pensar señalada por Hegel es tomada de Parménides, bajo un horizaonte cartesiano; el *lógos* de Heráclito es transformado en la *lógica* de Hegel como unidad dialéctica entre sujeto y objeto; con las *idéas* de Platón es que se inicia la ciencia filosófica, según Hegel, al ponerse fuera y *exponerse*; finalmente, la *enérgeia* aristotélica es negación que se niega a sí misma, efectividad absoluta y absoluto saber del espíritu… de donde se comprende la filosofía como lo más opuesto a lo abstracto, pues su meta es la verdad. «Verdad es para Hegel la absoluta certeza del sujeto absoluto que se sabe a sí mismo» (Heidegger, 2007f: 354-355). En este contexto, el ser es ese primer salir fuera en que se expone el espíritu: verdad única que efectivamente se «dice» (*lógos*), viniendo así a la *presencia*, «es decir, el permanecer *ahí delante* saliendo *fuera* del ocultamiento y entrando en el desocultamiento» (Heidegger, 2007f: 356). Y desocultar es verdadear. Verdadea el ser cuando se *piensa*: desde los griegos hace presencia en el pensar el ser que verdadea.

1.10 NIETZSCHE

En 1961, Heidegger publica dos volúmenes dedicados a Nietzsche. Se trata de textos preparados, en su mayoría, para cursos dictados entre 1936 y 1946. No es menor el influjo de este pensador sobre la apuesta ontológica de Heidegger, en tal grado que la última parte

del segundo tomo expone más bien sus propias ideas sin hacer referencia explícita a Nietzsche, pero que por el hecho de publicarlas allí ya está señalando un sentido. El llamado «segundo Heidegger» tal vez no sea más que el mismo filósofo empeñado en la pregunta por el ser, pero que se abre bajo el horizonte de la filosofía nietzscheana[8].

Heidegger parte de que, para Nietzsche, el carácter fundamental de todo ente, es la voluntad de poder: «todo ente que es, en la medida en que es, es voluntad de poder» (2000a: 31), e incluso la identifica con el ser. Al referirse a la filosofía como *el pensamiento más grave*, dice que Nietzsche se está refiriendo al ser, es decir a la voluntad de poder como eterno retorno, devenir fundado en el ser en cuanto ser (2000a: 32), según lo expresa en el n° 617 de *La voluntad de poder*: «*imprimir* al devenir el carácter de ser, ésa es la *suprema voluntad de poder*» (Nietzsche citado por Heidegger, 2000a: 32). Antes de avanzar en el objeto de su investigación, Nietzsche antepone en el libro primero una exposición del *nihilismo*[9], comprendido como el carácter fundamental del acontecer en la historia occidental pues no resulta siendo más que la desvalorización de los valores; el nihilismo no es pues, en este sentido, una actitud de una determinada época, ni es un movimiento de un siglo determinado, sino que deviene desde la Antigüedad y continúa desplazándose en nuestros días. El nihilismo destruye formas de ser y posibilita otras creativamente, y por ello viene a hablarse de *transvaloración de los valores*; aquí Heidegger señala que es Nietzsche quien señala que hay que ver las cosas como son, que su tarea es sacar a los seres humanos de la apariencia, porque ellos mienten sobre lo que es y por eso no hay sed de lo que debe ser: si la voluntad de poder se deja guiar vitalmente, nuestro deber ser será inspirado por el ser (Heidegger, 2000a: 38-43).

[8] Por esta misma razón es que comprendo de manera «compacta» el conjunto de escritos que presentan los citados volúmenes: *Nietzsche. La voluntad de poder* de 1936-1937; *La posición metafísica fundamental de Nietzsche en el pensamiento occidental* de 1937; *La doctrina nietzscheana de la voluntad de poder como conocimiento* de 1939; *Nietzsche: el nihilismo europeo* de 1940; *La metafísica de Nietzsche* de 1940, publicado luego junto a *Pensar y poetizar*, texto nietzscheano que fuera el último ofrecido como profesor catedrático. En el presente documento, los datos bibliográficos anuncian en cuál de los tomos se ubica el texto referenciado, y allí se podrá consultar la ubicación exacta del texto referido.

[9] Igualmente, iniciando el volumen II, Heidegger vuelve a tratar extensamente el tema del nihilismo (capítulo V), en donde los interesados podrán detenerse y profundizar al respecto.

> ¿Qué entiende el propio Nietzsche con la expresión «voluntad de poder»? ¿Qué quiere decir voluntad? ¿Qué quiere decir voluntad de poder? Estas dos preguntas son para Nietzsche sólo una; porque para él la voluntad no es otra cosa que voluntad de poder, y poder no es otra cosa que la esencia de la voluntad. Voluntad de poder es, entonces, voluntad de voluntad (Heidegger, 2000a: 46).

Según Heidegger, esta voluntad de poder nietzsceana es la esencia del ser, que sigue siempre siendo lo más buscado y que hay que determinar; pero aclara que dicha voluntad es «afecto», «pasión», «sentimiento», «orden», es vivo *querer*; «quien sólo desea de la manera más pura, precisamente no quiere» (2000a: 49). En el querer se integran lo querido y el que quiere; querer es estar resuelto … a aquello que se quiere y en el querer está puesto como querido. Y, en definitiva, lo que se quiere es [el] ser, que en Heidegger siempre es el ser del ente: «de lo que se trata en la pregunta por la voluntad de poder es de la pregunta por el *ser del ente*» (2000a: 52), porque de no ser así, dice, no diría más que algo vacío. Pero el ente, en este contexto, es biológico, y su concepto, así como el concepto de voluntad, *se concibe* desde la vida del sentimiento (Heidegger, 2000a: 61). Concebir es *saber*, no es meramente conocer; para Nietzsche, quien conoce no *conoce el saber*. El saber no trata de mero conocimiento de conceptos, sino que *concibe* el ser, se ex-pone al ser, *pre-sencia*. La voluntad es comprendida, entonces, como *querer-ser-más*, y por ello se cita a Nietzsche en el n° 702 de *La voluntad de poder*: «Lo que quiere el hombre, lo que quiere la parte más pequeña de un organismo viviente, es un *plus de poder*». Se podría decir: saber es querer, como querer es saber, no meramente conocer, porque es voluntad, no apenas conocimiento de conceptos.

La pregunta por la voluntad de poder exige, en Heidegger, la pregunta fundamental de la filosofía, a la que llama *la pregunta conductora*: ¿qué es el ente?, que es la penúltima pregunta, porque la última es la *primera*: ¿qué es el ser? Ésta es la pregunta fundamental de la filosofía porque solamente con ella se pregunta por el *fundamento* del ente, a saber, el ser. Ambas preguntas, la pregunta conductora y la pregunta fundamental, interrogan ¿qué *es*… ?, ambas se abren *por*… En ellas se da la aperturidad, ¿a qué?, a su *des-ocultarse*, es

decir: a la *verdad*. Estas dos preguntas se interrogan qué son, en *verdad*, el ente y el ser. Pero al preguntar por la verdad de… deviene la pregunta por esa misma verdad: qué es la verdad en la que se des-oculta el ser. Pero en la esencia del ser está la voluntad de poder, como se dijo renglones atrás, y por ello en la pregunta por la voluntad de poder comparece la pregunta por el ser.

> Y si, dentro de la tarea de la interpretación global de todo suceder como voluntad de poder, al *arte* le corresponde, según Nietzsche, una posición destacada, entonces resultará que precisamente aquí la pregunta por la *verdad* tendrá que desempeñar un papel preponderante (Heidegger, 2000a: 74).

Para Nietzsche el ser artista es el más transparente, según el n° 797 de *La voluntad de poder*. El modo de ser del artista es la vida misma, voluntad. El arte, siendo creación y destrucción, no es otra cosa que voluntad de poder. El arte es la auténtica tarea de la vida, es actividad metafísica de la vida, y siendo así es carácter fundamental del ente. Al arte, como al ente, le es propio lo sensible, la verdad que se des-oculta en el ente, lo *verdadero* que otrora se creyó error o falsedad. El arte es donde el ente en su totalidad se revela: desde el mundo sensible, desde el mundo real, desde la voluntad de poder. «La voluntad de lo sensible y de su riqueza es, en cambio, para Nietzsche, la voluntad de aquello que busca la "metafísica". Esta voluntad metafísica es realmente efectiva en el arte» (Heidegger, 2000a: 79). Lo suprasensible le quita la vida a lo sensible y ésta pierde fuerza, se debilita; el arte crea, produce: es un *saber* (Heidegger, 2000a: 86) que rompe los límites de la verdad (de lo que cierta tradición identifica como *la* verdad), y es una *fuerza*. «Lo que Nietzsche llama aquí "fuerza" es la capacidad de la existencia histórica para asumir y llevar a cabo su más elevada determinación esencial» (Heidegger, 2000a: 115), de donde se infiere que hay fuerza en la mirada del artista, fuerza vital que embriaga: una embriaguez que se presenta como estado estético fundamental, desde donde se proyecta la belleza que anima los estados de creación, determinándolos y conformándolos en un placer vital, en donde se vuelve nuevamente a la posición inicial de embriaguez vital: ¡arte, forma de la voluntad de poder! (Heidegger, 2000a: 122. Véase también: 2000b: 255-258).

El arte es el acontecer fundamental dentro del ente en su totalidad, según una proposición nietzscheana que estudia Heidegger. Acontece el arte como ente, dentro del ente, por su sensibilidad. La verdad, en sentido tradicional, es suprasensible; la verdad del ente, y con ella la verdad del arte, es la verdad sensible, evidente, y por ello es fundamental. «¿Qué quiere decir aquí "lo sensible"? ¿Qué tiene que ver con la "verdad"? ¿Cómo puede tener un valor incluso más elevado que ella? ¿Qué quiere decir aquí "verdad"? ¿Cómo determina Nietzsche su esencia?» (Heidegger, 2000a: 139-140). El nihilismo desde Platón ha dado un lugar suprasensible a la verdad y con ello ha demeritado al ente. Por ello lo que busca Nietzsche es superar el platonismo: quiere, entonces, pasar lo que está debajo a dar ahora el punto de la medida, y con ello lo sensible se convierte en lo auténticamente ente, en lo verdadero (Heidegger, 2000a: 151), mientras que para Platón el arte estaba lejos de la verdad porque se reducía a mera apariencia (2000a: 178). En Nietzsche, como Heidegger lo va presentando, se efectúa su anunciada transvaloración, y con ella la belleza del arte verdadea, la sensibilidad del arte con su medida de belleza -por decirlo así- des-oculta la verdad de *lo que es*: «verdad y belleza están en su esencia referidas a lo mismo, al ser; se copertenecen en lo único y decisivo: revelar y mantener revelado el ser» (2000a: 188). ¿Cómo realiza Nietzsche ese proceso de inversión? Primero, se dice que el mundo verdadero es alcanzable solamente para el sabio, para el virtuoso. Segundo, Ese mundo prometido a los virtuosos por ahora es inalcanzable. Tercero, aunque inalcanzable y no más que mera promesa se ha hecho un imperativo, una obligación, un consuelo. Cuarto, si ese mundo es inalcanzable, es inalcanzado, y por tanto es desconocido. Quinto, con todo esto lo único que hay que hacer es suprimir semejante mundo. Sexto, suprimido el mundo «verdadero» también se suprime el mundo aparente… quedamos en nada (Heidegger, 2000a: 192-196). No puede ser este el camino a seguir, entonces. No hay que suprimir ni un mundo ni otro. Lo que hay que eliminar es «la difamación de lo sensible, así como el exceso de lo suprasensible» (Heidegger, 2000a: 197); de lo que se trata es de despejar el camino para que lo sensible sea interpretado renovadamente, dentro de un nuevo orden jerárquico (transvaloración de los valores) que aprecie como verdadeantes tanto lo sensible como lo supresensible. ¿Y cuál sería la vara con que se mida la verdad? Lo viviente, en cuanto mirar previo que configura un horizonte de comprensión. Sólo en este contexto se

comprende aquella sentencia de Nietzsche, en el n° 493 de *La voluntad de poder*: «*Verdad es la especie de error* sin la cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir. El valor para la *vida* decide en última instancia» (citado por Heidegger, 2000a: 201). La verdad es, entonces, algo así como una apariencia necesaria para que acaezca la vida. Y con esto no se quiere decir -aclara Heidegger- que la verdad sea algo aparente, sino que da la perspectiva de lo que *aparece* como real: es un dejar aparecer, es un aparecer: realidad como apariencia. La verdad es, así, un *parecer* en el que la vida se ofrece bajo un horizonte y en él se conserva.

> Si lo «metafísico» no significa otra cosa que la esencia de la realidad, y ésta reside en el aparecer, comprenderemos ahora la frase que cierra el capítulo sobre el arte de *La voluntad de poder* (n. 853): «el arte como la tarea propia de la vida, el arte como actividad *metafísica* de la vida» (Heidegger, 2000a: 203).

Y con esto, «vida» también resulta *transvalorado*: ya no se comprende en un sentido «biológico» sino metafísico. Vida se corresponde con ser, aunque se refiera apenas al ser del ente, y éste es un saber más elevado que abre el nuevo horizonte para la comprensión del ser (Heidegger, 2000a: 206-207).

¿Y dónde quedó la *fuerza*? A ella vuelve cuando explica el eterno retorno de lo mismo. La fuerza es el carácter general del mundo, del cosmos. Así, por esencia, es finita, según Nietzsche. El mundo no se sostiene sobre un espacio vacío que no existe: todo es fuerza. Todo el espacio es apenas una construcción imaginaria, mientras que el vacío sí podría hacer parte de la esencia del ser (Heidegger, 2000a: 283). ¿Por qué ponerle un *sentido virtuoso*, es decir: humano, al mundo? No es necesario. El eterno retorno de lo mismo, en cuanto devenir, que obedece a su propia fuerza, es suficiente (Heidegger, 2000a: 297-301): según Nietzsche, la voluntad de poder pende del eterno retorno de los mismo porque éste es «el fundamento y la esencia de la voluntad de poder» (Heidegger, 2000a: 344), ambos se copertenecen. En cuanto el eterno retorno de lo mismo es devenir que acaece por fuerza propia, es él el que da el horizonte de comprensión del ente en totalidad, y por ello es acá

donde se centra el pensamiento metafísico de Nietzsche: «metafísica es aquel cuestionar y buscar que está siempre conducido por la pregunta única: ¿qué es el ente?» (Heidegger, 2000a: 365). Dicho preguntar emerge de una posición metafísica fundamental por la que el que pregunta queda integrado estructuralmente en lo preguntado, quedando codeterminado en la totalidad del ente.

Ahora bien, explica Heidegger, si se parte de las dos proposiciones fundamentales en Nietzsche, a saber: que el ente en su totalidad es voluntad de poder, y que el ente en su totalidad es eterno retorno de lo mismo, el «es» no significa lo mismo en cada caso. En el primero se nos señala la constitución del ente; en el segundo, su modo de ser, de todas maneras copertenecientes el uno al otro en ambas proposiciones. Pero, señala también Heidegger, la constitución del ente exige siempre el modo de ser en que se constituye, es decir, como su fundamento. Por esto, la filosofía de Nietzsche se presenta como «el final de la metafísica, en la medida en que vuelve al inicio del pensar griego, lo recoge a *su* manera y cierra así el círculo que forma en su totalidad la marcha del preguntar por el ente en cuanto tal» (Heidegger, 2000a: 373). ¿Y por qué *el final de la metafísica*? Porque es en Nietzsche donde se conjuga el ente como lo que «es» siendo, en cuanto [cosa] presente y evidente [*que es*], y en cuanto *siendo*, como devenir, como lo que acaece en su eterno presente. Constitución y modo de ser. La síntesis de la metafísica nietzscheana se presenta, según Heidegger, en la sentencia n° 617 de *La voluntad de poder*, que es presumiblemente de 1886, titulada como «Recapitulación»: «*Imprimir* al devenir el carácter del ser, ésa es la *suprema voluntad de poder*». «Configurar como ente al devenir de manera tal que se conserve *como devenir* y tenga existencia consistente, es decir, *sea*» (Heidegger: 2000a: 374-375), donde dicha *transformación* en ente de lo que deviene es la suprema voluntad de poder. Que lo que deviene devenga ente quiere decir que el devenir se realiza en sus más propias posibilidades, transfigurándose existencialmente, es decir: ganando una existencia consistente. Dicha transfiguración es el proceso de la más alta transformación ontológica que pueda darse, que apalabrado se dice: *crear*. «La instantaneidad del crear es la esencia de la eternidad real, efectiva, que alcanza su mayor rigor y amplitud como instante de la eternidad del eterno retorno de lo mismo» (Heidegger, a: 375).

Estas reflexiones de Heidegger son de 1937, a más de 50 años de la sentencia de Nietzsche. La suprema voluntad de poder está en *imprimir al devenir el carácter del ser*, según Nietzshe. ¿Qué le dice *esto* a Heidegger? Que se transfigura en ente lo que deviene, que dicho devenir en ente se da en el instante de creación por la que el devenir se presenta como existencia al realizarse en sus posibilidades (venir a ser) y que como instante (creador) no puede ser más que eterno retorno de lo mismo. ¿Podría dudarse de esta interpretación heideggereana? Entonces el mismo Heidegger trae a cuento la segunda parte de la sentencia: «que todo retorna es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser».

> En su pensamiento más esencial, en el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, Nietzsche fusiona en una las dos determinaciones fundamentales del ente que provienen del inicio de la filosofía occidental: el ente como devenir y el ente como consistencia (Heidegger, 2000a: 376).

Con este volver al inicio, hay un círculo que se cierra. ¿De qué manera? Algo nos dice Heidegger. Por ahora baste mantener esta determinación con máxima claridad: en los orígenes de la filosofía occidental, Heráclito y Parménides, ostentaron posturas diversas respecto del ser del ente; ahora -en tiempos de Nietzsche- este pensador logra comprender la fusión de dichas posturas, o más que de las posturas, de la «realidad» en que el devenir se «hace» ente, o para decir lo mismo: del *cómo* el ente existe *realizando* las posibilidades del ser. ¿Qué se concluye? Que «al volver el pensamiento metafísico de Nietzsche al inicio, el círculo se cierra» (Heidegger, a: 377). ¿Y qué nos queda? ¿Tal vez, *pensar* «nuevamente» el ser? Pero, tal vez, en estas condiciones el pensador prefiera callar. Nótese que acá habla Heidegger del pensador, no del filósofo. «Al callar, el pensador se coloca a su manera en el rango del poeta» (Heidegger, 2000a: 378-379).

Seguramente, a la altura de esta disertación, acá deberíamos callar. Y sí que se hace necesario, para dedicarnos a pensar. Lo que se busca es pensar el ser, o por lo menos *el problema del ser*. Éste es el propósito de la ontología, *y nada más*. Sin embargo, en la

historia de la filosofía se evidencia que el ente es algo así como una fuerza de gravedad para el ser: tras la comprensión del ser devenimos en habérnoslas con el ente. De ahí la metafísica. «Todo el pensar occidental, desde los griegos hasta Nietzsche, es un pensar metafísico» (Heidegger, 2000a: 387). El pensar de Nietzsche logra el *acabamiento* de la metafísica. «Acabamiento» quiere decir «que todos los poderes esenciales del ente que se acumulaban desde hace tiempo se desplieguen sin restricciones para llegar a lo que exigen en su conjunto» (Heidegger, 2000a: 387). Por ello podría decirse que con el acabamiento de la metafísica se abre nuevamente el horizonte de la ontología, del ser en cuanto *ser*. Pero, para ello, tenemos que aprender a *pensar*; es más: «tenemos que aprender a "leer"» (Heidegger, 2000a: 424), a *leer* el ser en el ente, porque esa es toda nuestra posibilidad. Así que aún no callamos.

Volvamos a la pregunta: ¿qué quiere decir *ente*, «que es», y *ser*? (Heidegger, 2000a: 429).¿Cómo verdadea el ser? En Nietzsche la verdad pertenece a la esencia de la vida. Verdad, vida, estimación, valor, van a una:

> La verdad es la esencia de lo verdadero; lo verdadero es el ente; ente quiere decir lo tomado como consistente y fijo. La esencia de lo verdadero radica originariamente en un tomar-como-fijo-y-seguro de este tipo; ese tomar-como no es, sin embargo, una acción arbitraria, sino el comportamiento necesario para asegurar la existencia consistente de la vida misma. *La verdad es, en esencia, una estimación de valor* (Heidegger, 2000a: 439).

Con esto lo que se quiere decir es que la verdad, en cuanto *valor* que es, es necesariamente una condición de la vida: la vida misma sólo puede darse como tal, en su esencia, en cuanto se nutra del fundamento de la verdad, y por ello *van a una*, se codeterminan, la una precisa de la otra para poder darse. Aunque haya -aparentemente- contradicciones (contrariedades reales). Si verdadea la verdad, ella misma se rige por su «forma de ser»; lo que se quiere decir es que las contradicciones lógicas, por ejemplo, que quitan el fundamento de verdad a los silogismos racionales, en cuanto contradicciones «reales» (contrariedades), también son

verdaderas porque no «falsean» la vida; es más, la vida misma las sustenta. El principio de no contradicción se da en un contexto eminentemente lógico (en el que se debería sostener); pero en la vida pueden darse y verdadear las *contradicciones*.

> Aquel pensador que junto con Nietzsche ha llevado a cabo el acabamiento de la metafísica, es decir Hegel, ¿no ha superado acaso en su metafísica la validez del principio de no contradicción? ¿No enseña Hegel que la contradicción pertenece a la esencia más íntima del ser? ¿No es también ésa la doctrina esencial de Heráclito? Pero para Hegel y para Heráclito, la «contradicción» es el «elemento» del «ser», por lo que trastocamos ya todo si hablamos de una contra*dicción* del decir y del hablar en lugar de una contrariedad [*Widerwendigkeit*] del ser (Heidegger, 2000a: 479-480).

Ahora se comprende mejor la sentencia 493 de *La voluntad de poder* en la que Nietzsche declara que la verdad es aquella especie de *error* sin el que ciertos vivientes no podemos vivir. Error como algo aparente, o sea, que *aparece* de una determinada manera en el *devenir* del mundo. No existe un mundo verdadero en el sentido de un mundo que ya *es*, que permanece infinita y finitamente *así*, eternamente válido. Pensar el mundo en tales términos desemboca en la nada, dice Heidegger. La apariencia del mundo, su *representación* tal cual *aparece* en algún instante es a lo que se llama arte. De ahí la gran importancia del arte en la configuración de la verdad. Y por ello la necesidad de transfigurar el sentido de *verdad*. Solamente dentro de este renovado horizonte de la verdad se posibilita un «nuevo» orden del saber, aunque con él convivan las posturas metafísicas tradicionales (Heidegger, 2000b: 163-166).

Sin embargo, aunque la metafísica se mantenga, de todas maneras emerge con su impronta propia la ontología. Diferenciándolo del ente, el ser vuelve a ser objeto del preguntar filosófico. El ser humano se pregunta por el ser, y se pregunta -también- si dicho preguntar le es esencial, es decir si la esencia del ser humano pasa por la pregunta por el ser. Nos las habemos con los entes, nos referimos a los entes, preguntamos y respondemos por su sentido: vivimos entre entes pues los tenemos *a la mano*… «¿Pero "el ser"?»

(Heidegger, 2000b: 169). Heidegger se pregunta si será casual que nos preguntemos por el ser, y que en el trato cotidiano con el ente olvidemos a aquél. ¿Hasta dónde podemos *pensar* el ser?, ¿no podremos desligarnos de su «sujeto» óntico (del *ente* que lo sostiene, que lo *sujeta*)?, ¿y cómo dar con su esencia sin tener clara de antemano la *diferencia ontológica* (entre ser y ente, es decir: entre ser y cosa, entre ser y *realidad*)?

> «Ontología» se ha convertido hoy otra vez en un nombre de moda; pero su tiempo ya parece haber pasado de nuevo. Por ello, es lícito recordar su uso más simple, vuelto hacia el significado de las palabras griegas; ontología: el interpelar y comprender el ser del ente. Con este nombre no designamos una disciplina especial de la metafísica, ni tampoco una «corriente» del pensamiento filosófico. Tomamos este título con tal amplitud que indica simplemente un acaecimiento, el acaecimiento de que el ente es interpelado en cuanto tal, es decir, en su ser (Heidegger, 2000b: 170).

Sin la distinción entre ser y ente no es posible la ontología, y solamente sobre esta base habrá de encausarse adecuadamente toda metafísica. Ya no puede mantenerse ingenuamente estudio alguno sin partir de tan fundamental distinción. Y por fundamental, básica. Como otrora era básica la distinción entre «universal» y «particular» (Heidegger, 2000b: 171-173). Hoy en día no se puede pasar por alto la diferencia ontológica: «a la distinción de ser y ente no podemos sustraernos, ni siquiera cuando presuntamente renunciamos a pensar metafísicamente» (Heidegger, 2000b: 195).

En Nietzsche, la metafísica no es la visión y juicio del ser humano; ya se observó que es voluntad de poder, nihilismo, eterno retorno. En cuanto voluntad de poder es ser del ente en cuanto tal, es decir: la esencia del ente; en cuanto nihilismo es historia de la verdad del ente así determinado; en cuanto eterno retorno de lo mismo es *existencia* del ente en su totalidad; dicha totalidad exige un «superhombre» adecuado a ese ser, que a su vez demanda una «justicia» acorde con la voluntad de poder que *aparece* siendo desde el pensar esencial (Heidegger, 2000b: 211). A fin de cuentas la voluntad de poder es la esencia más íntima del ser, según Nietzsche mismo lo explicita en *La voluntad de poder*, n°

693 (686). La metafísica nietzscheana también es transvaloración de todos los valores estimados según el valor de la vida: «"Vida" es para Nietzsche otra palabra para decir ser. "El 'ser' no tenemos de él otra representación más que 'vivir' "» (Heidegger, 2000b: 215). Heidegger señala que ninguna de estas expresiones tiene primacía en la metafísica de Nietzsche, al fin y al cabo la verdad en su esencia más íntima es devenir y, en consecuencia, no se da una fijación particular de ninguna de estas posibilidades ontológicas (Heidegger, 2000b: 264-265), a la que se añade también la de teología. La voluntad de poder en cuanto eterno retorno de los mismo se dirigen a una teología negativa que según Heidegger se muestra en la frase: Dios ha muerto. «Ésta no es la frase del ateísmo, sino la frase de la onto-teología de aquella metafísica en la que llega a su acabamiento el nihilismo propio» (Heidegger, 2000b: 283). Y, así, deviene, otra vez y nuevamente, aquel preguntar que enuncia un interrogar fundamental, y que en términos de Heidegger resonó así: ¿pero el ser?

1.11 HEIDEGGER

¿Cómo se ha comprendido y se comprende el problema del ser?, era la pregunta expuesta al inicio de este capítulo. E inmediatamente se apuntaba que quién mejor que Heidegger para responder semejante interrogante, porque el problema del ser y toda la ontología de nuestra época ha sido reelaborada con detalle y rigurosidad por este pensador. Algo de ello ya se vio en las anteriores páginas. Pero Heidegger no es solamente un historiador de las ideas filosóficas; él se esfuerza en *pensar* el ser. ¿En qué términos? Igual que al inicio, dejémonos guiar por el mismo Heidegger. Sus obras son numerosas, así que hay que ir con calma; no se abarcará la totalidad de su producción filosófica, pero sí lo necesario para *escucharle* adecuadamente. Continuemos, pues, a la escucha de este pensador.

La primera obra, que produjo un gran impacto, no solamente en la filosofía europea, sino que alcanzó los límites de Oriente y de América Latina, fue *Ser y tiempo*. Este libro inicia con un párrafo preintroductorio que señala el asunto a desarrollar. Lo primero que uno se

topa es una cita en griego tomada de *El Sofista* de Platón en la que se manifiesta que antes se estaba familiarizado con la expresión ser pero que ahora hay perplejidad por no comprenderla. Heidegger, entonces, pregunta si actualmente sí hay una respuesta a la pregunta que interroga por el *ente*, a lo que responde negativamente, por lo que se hace necesario plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser. Y vuelve a preguntar, que si nos encontramos perplejos, es decir: como hace veinticuatro siglos estaba Platón; pero la respuesta vuelve a ser negativa. Y sentencia: la elaboración de dicha pregunta, aquella que interroga por el sentido del ser, es el propósito de *Ser y tiempo* (1963: 1). Vale la pena insistir en este detalle: el objeto de investigación en *Ser y tiempo* no es el *Dasein* sino el ser: *la pregunta que interroga por el ser*. Solamente en la primera parte de este tratado se interpretaría al *Dasein* como aquel ser con la capacidad de preguntar por el ser, pero vendría una segunda parte en la que se destruiría la historia de la ontología (seguramente para posibilitar un nuevo comienzo de la misma, bajo otro horizonte de comprensión). Ya es bien sabido que Heidegger jamás publicó aquella anunciada segunda parte; es más, de las tres secciones que componían la primera parte, solamente se encuentran dos, nada más. Con la edición de la *Gesamtausgabe* (la obra completa) de Heidegger, se conoció un valioso documento que él mismo señaló como la continuación de *Ser y tiempo*, pero que con su lectura se evidencia que es apenas un avance de la tercera sección de la primera parte y que no se puede tomar como la segunda parte del clásico de 1927. De todas maneras, queda claro que lo publicado en *Ser y tiempo* es la llamada «analítica existenciaria» del *Dasein*, pero que no constituye un estudio sobre el problema del ser en cuanto tal, razón por la que no nos detendremos en ella, y lo que sigue evidenciará las razones de esta resolución.

Dos años después de publicado *Ser y tiempo*, presenta su conferencia inaugural en la Universidad de Friburgo: «¿Qué es metafísica?». Allí inicia expresando que cada ciencia se ocupa de una región del ente, y *nada* más (actitud propia de la sumisión de la ciencia al ente, según afirma). Y llama inmediatamente la atención de esta referencia al ente y a *nada* más, preguntando, entonces, ¿qué pasa con la nada? Toda respuesta buscada, en términos de «la nada *es* …» se convierte, ahí mismo, en un contrasentido: «nada» «es», ¿ o

mejorhabría que decir «la nada *no* es nada»? Y se pregunta Heidegger, ¿la nada es una especie de lo negado, o hay negación tal vez porque hay nada? Hay, en el ser humano, un temple de ánimo que patentiza la nada: la angustia. «La nada se descubre en la angustia –pero no como ente» (Heidegger, 1979: 48). Y nos ocupamos tanto con los entes, que ignoramos la nada, finalmente como que no nos interesa. Pero el no y la negación siempre se hacen presentes en la vida cotidiana, ¿de qué manera? Pues, sencillamente, «el no, solamente puede hacerse patente sacando de su latencia lo que le da origen: el anonadar de la nada y, con él, la nada misma» (Heidegger, 1979: 51). La nada es lo que origina la negación, y la negación se hace patente: atraviesa la existencia del ser humano, no es algo meramente *lógico*: la nada y la negación son existenciales. Y van a una con el ser, dice Heidegger; ambos son esencialmente *metafísicos*:

> Pero si, por fin, nos hacemos problema de la nada, no sólo resulta que esta contraposición queda mejor precisada, sino que entonces es cuando se plantea la auténtica cuestión metafísica del ser del ente. La nada no es ya este vago e impreciso *enfrente del ente*, sino que se nos descubre como *perteneciendo al ser mismo del ente* (Heidegger, 1979: 54).

Por la nada se [nos] extraña el ente, con dicha extrañeza se causa admiración, de la admiración surge el preguntar, desde el que se busca la *fundamentación*, y así se constituyen los investigadores, dice Heidegger, quien finaliza su conferencia con la clásica pregunta de ¿por qué hay ente y no más bien nada?

Con esta misma pregunta, en 1935, Heidegger inicia su curso *Introducción a la metafísica*, en el que parte de los mismos presupuestos: la filosofía no le debe nada a la ciencia ni depende de ella; es más cercana a la poesía, aunque tampoco se identifican. El espíritu de la filosofía y de la poesía es superior al de la ciencia (Heidegger, 2003: 32-33). Por qué hay ente y no más bien nada lleva al pensador a hacerse una pregunta previa: ¿qué pasa con el ser? Y es que para iniciar, «ser» es una palabra como «nada», parecen términos *vacíos*, señalados a veces como mero vapor y error (por ejemplo, por Nietzsche). Sin embargo,

cabe cuestionarse ¿si esa apariencia de error o vapor se le aplica al ser por su esencia en cuanto tal o, de pronto, no se debe tal vez a que estamos demasiado *llenos*de ente?, ¿no se debe tal vez a que nos hemos desviado de la senda del ser y ahora no encontramos retorno? Pues «es por ésta y por ninguna otra razón que la palabra "ser" no coincide con nada» (Heidegger, 2003: 44) y se disuelve como una nube ante los rayos del sol. «¿Qué pasa con el ser?» exige el ejercicio de una ontología renovada, en el que se haga un sincero «esfuerzo de llevar el ser a la palabra, y concretamente mediante el recorrido por la pregunta ¿qué es del ser? (no sólo del ente como tal)» (Heidegger, 2003: 45). Para Heidegger la pregunta por el ser es una pregunta esencialmente histórica, que se enraíza -según él- en el destino espiritual de Occidente, o aún mejor, con la historia universal de toda la Tierra, encarnada en la existencia del ser humano:

> Nuestro preguntar la pregunta metafísica fundamental es histórico porque inaugura el acontecer de la ex-sistencia del hombre en sus referencias esenciales, es decir, sus referencias con el ente como tal en su totalidad, abriendo así posibilidades no planteadas y futuros, con lo que al mismo tiempo vuelve a vincular la ex-sistencia del hombre en su origen pretérito, endureciendo y dificultándolo de este modo en el presente(Heidegger, 2003: 48).

La existencia total del ser humano, su constitución, la manera en que se está (en el mundo), y hasta la disposición anímica, se proyectan desde el sentido del ser, y por ello también la pregunta por el ser se entrelaza con el problema del lenguaje (Heidegger, 2003: 54). Una mirada a la etimología de «ser» muestra que, entre los griegos, esta palabra hablaba de *estabilidad* en dos sentidos: primero, en el sentido de *phýsis,* es decir *lo que está surgiendo*; segundo, en el sentido de *estable*, lo permanente, lo que perdura, *ousía* (Heidegger, 2003: 65). El ser: lo que se manifiesta desde su estabilidad. Como verbo, en infinitivo, no da idea de una sustancia, y por eso más bien da la idea de *vapor* que se esfuma; pero sustantivado, anteponiendo un artículo, el ser, da la idea de algo más estable que, de todas formas, *está* manifestándose, y así se le comprende como [lo que] *es* (Heidegger, 2003: 69). Cuando uno dice «yo soy» de lo que habla es de «mi ser» y, aun así, todo lo demás *es* en cierta lejanía

que se va abriendo cuando estamos cerca de otro: nada tan extraño como el «tú eres» (Heidegger, 2003: 70). Y, aunque no aclara nada, en este contexto Heidegger expresa que actualmente «lo que vale es el nosotros. Ahora estamos en la "época del nosotros" y no en la época del yo. Nosotros somos» (Heidegger, 2003: 70).

En sánscrito, «es»: «asus», significa vida, lo viviente, lo autónomo; «bhû» y «bheu», raíces indogermánicas, significan brotar, llegar a sostenerse por sí mismo, comprendido también como *naturaleza*, crecer; en germánico, «wes» da la idea de morar, de habitar, permanecer en un lugar, el durar de algo presente. ¿Cómo emergió, entonces, el sentido de «ser» y se *estableció* con los significados que comprendemos hoy día este término?, ¿qué pasa con el ser? (Heidegger, 2003: 72-73).

Al ser lo comprendemos de antemano, en lo cotidiano; está «determinado» en el hecho de habérnoslas con el mundo y, sin embargo, al preguntarnos por su esencia ella queda totalmente «indeterminada»; sabemos lo que es (y lo que no es) en nuestro trato con los entes y lo encontramos en todos ellos, y de esta manera, así, se nos presenta el ser como lo más inconfundible que existe. Aunque su comprensión parezca vacía, sin embargo nada se le puede comparar puesto que lo único que hay «otro» allende el ser es la nada, así que el ser no puede estar vacío. Aunque «ser» mantenga como referencia algo menos que una niebla vacía, sabemos que ser se distingue de no-ser y en consecuencia hay una gran riqueza en este concepto. Se comprende, entonces, la palabra «ser» aunque dicha comprensión quede algo así como indeterminada y no se fije. Pero esto es lo que lleva a que el ser sea lo más digo de ser preguntado (Heidegger, 2003: 74-81). Y a quien se pregunta es al único ente con la posibilidad de preguntar, de comprender, quien se juega el sentido de su existencia, con lo que se borra todo vacío del ser, a tal punto que ni siquiera lo gramatical y etimológico es suficiente para comprenderlo (Heidegger, 2003: 84). El ser está determinado por la existencia histórica que acontece desde antiguo, no es algo puramente abstracto (Heidegger, 2003: 89).

En la *delimitación* del ser, Heidegger lo «contrapone», primero, con el devenir, y concluye identificándolos: ser y devenir; luego, también lo «contrapone» a la apariencia, pero en cuanto ser es precisamente lo que aparece, lo que se muestra (en el ente), también se identifican: ser y apariencia; en cuanto que lo único que se piensa es el ser, lo que *es*, y en cuanto que el ser se manifiesta en el pensar, también se identifican ser y pensar; y, finalmente, de igual manera Heidegger encuentra identidad entre ser y deber-ser (2003: 90-180). El ser permanece y deviene, o permanece deviniendo; el ser se mantiene [en sí, en cuanto tal] y ofrece [una] apariencia, es-aparentando [su ser] o aparece siendo; el ser es fundamento del ente que se apalabra en el pensar: se piensa lo que es; el ser se da solamente desde lo que debe ser, desde su esencia y posibilidades, no podría ser de otra forma. La delimitación del ser «sigue sosteniendo y dominando hasta hoy *todasnuestras* referencias al ser del ente en su totalidad, al devenir, a la apariencia, al pensar y al deber ser» (Heidegger, 2003: 182). Pero devenir, pensar, deber ser, no son cosas vacías, sino que tienen su referente en la existencia misma del ser humano histórico que vive en su cotidianidad; es por esto que «la pregunta ¿qué pasa con el ser? se revela al mismo tiempo como esta otra: ¿qué pasa con nuestra ex-sistencia en la historia?» (Heidegger, 2003: 182), por eso «hay que experimentar el ser nuevamente desde el fondo y en todo el alcance de su esencia» (Heidegger, 2003: 183-184), desde las raíces de nuestra existencia histórica, y para lograrlo es necesario saber preguntar, y este preguntar ontológico, de seguro, «significa ser capaz de esperar, aunque fuese toda una vida» (Heidegger, 2003: 185-186).

Por la misma época, 1935-1936, Heidegger redacta «El origen de la obra de arte» que publicará, luego, en *Caminos de bosque*. No es casual encontrar la perfecta continuidad con la obra que se acaba de comentar. Porque *saber preguntar* quiere decir, también, saber a quién se le pregunta, y a estas alturas Heidegger le pregunta a la obra de arte. ¿Por qué? En primera instancia porque la obra de arte levanta un mundo, crea un mundo, es decir, crea la tierra. Crear como *traer aquí*. La obra de arte lleva a la tierra a lo abierto de un mundo; la tierra: *lo que hace emerger y da refugio* (Heidegger, 2001a: 33). En la obra de arte, el escultor usa la piedra como el albañil pero no la desgasta; el pintor usa la pintura, y los colores *avivan*; el poeta usa la palabra, para dar un *fundamento*, no se queda en habladuría.

La obra de arte se abre a la tierra creando el mundo perteneciente a un pueblo histórico cuyo destino se forja en las decisiones simples y esenciales que toma ese pueblo (Heidegger, 2001a: 34-35). La obra de arte solamente dice la verdad de la tierra en ese mundo, el arte cuida la verdad en la obra: en la obra de arte *acontece* la verdad, y lo hace de modo *poético*. Todo arte es en esencia poema, dice Heidegger. «Es desde la esencia poética del arte, desde donde éste procura un lugar abierto en medio de lo ente en cuya apertura todo es diferente a lo acostumbrado» (Heidegger, 2001a: 52). Y siendo poema todo arte, se sigue que la arquitectura, la escultura, la música, deben atribuirse a la poesía, un arte que emerge del lenguaje, él, que tiene la capacidad de nombrar al ente y su ser. Así, no solamente el poema es relato del desocultamiento del ente desde el ser, sino que todo el lenguaje es poema en sentido esencial. La esencia del arte es poema, y la esencia del poema es mostrar (fundar) la verdad del ser desde lo ente, porque, de todas maneras, «la verdad es la verdad del ser» (Heidegger, 2001a: 58), y en cuanto el arte acontece como verdad se puede ver en él que, más simplemente, *acontece* (*Ereignis*). La obra de arte, entonces, no hace más que evidenciar cómo la verdad acontece creando un mundo desde la tierra, en la que el ser humano comprende el sentido del ser (Heidegger, 2001a: 61-62).

Data de diez años después «La sentencia de Anaximandro», también publicada en *Caminos de bosque*. Siendo ésta, tal vez la sentencia filosófica más antigua en la filosofía occidental, Heidegger se pregunta si todavía nos puede decir algo desde semejante lejanía histórico-cronológica de más de dos milenios y medio. Nos trae la traducción que hace Nietzsche, y que se encuentra el vol. X de las *Obras completas*: «De donde las cosas tienen su origen, hacia allí deben sucumbir también, según la necesidad; pues tienen que expiar y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo» (citado por Heidegger, 2001b: 239). Heidegger explica cómo, en dicha sentencia, *cosas* quiere decir todos los entes: no solamente las cosas objetos, propios de la naturaleza física, sino inclusive el ser humano con todo lo que el *Dasein* produce, incluída la palabra. Esta era la manera griega de comprender todo lo que es, manera que ha marcado a toda la cultura occidental, aquella que imprime un sello ontológico a la hora de asumir el mundo, a la hora de comprender el ente ante los ojos, a la hora de mirarnos a nosotros mismos y apalabrar que *somos*. Pero

desde aquel comienzo hasta nuestros días se nos ha ido olvidando el *entre* que hay en la diferencia de ser y ente: dicha diferencia ha conllevado en efecto el olvido del ser (Heidegger, 2001b: 251-271). Y como la simplicidad del ser ha quedado sepultada en el olvido, ahora la mejor opción será hablar poéticamente la esencia del ser, no otra es la tarea fundamental del pensar (Heidegger, 2001b: 277). Seguramente saldrá mejor la «aprehensión» del ser en su simplicidad si nos damos a la tarea *más inocente*, según Hölderlin, del pensar poético (Heidegger, 1968: 19), porque son los poetas los que *echan los fundamentos de lo permanente*, según finaliza el poema «En memoria» de este poeta alemán. «Poesía es, pues, fundación del ser por la palabra de la boca» (Heidegger, 1968: 28) y poéticamente es como el ser humano hace de esta tierra su morada.

¿La tarea más inocente que busca aprehender lo más simple, el ser? Hasta ahora le ha correspondido a la filosofía interrogar lo más digno de ser preguntado, aquello *simple*. «Le damos el nombre de lo simple a aquella inaparentemente más difícil, aquello que cuando *es*, aparece a cualquiera inmediatamente y para siempre como lo más sencillo y más aprehensible» (Heidegger, 2008b: 15). El ser es lo más simple solamente en cuanto es lo más aprehensible: el ente. En el ente el ser se muestra con toda sencillez, pero no hay que olvidar el *entre* que abre una distancia, una diferencia, entre ente y ser, *la diferencia ontológica*. En cuanto simple, el ser no es lo más sencillo, sino algo bastante complejo, y por ello se hace necesario volver a interrogar: ¿qué pasa con el ser? No es poca esta pregunta, a no ser para aquel a quien le urge tener ya una respuesta (Heidegger, 2008b: 23). Si la tarea de la filosofía radica en el preguntar, siempre hay que volver a la pregunta. Heidegger critica que los griegos no se hayan preguntado esencialmente por el estado de desocultamiento del ente, como si para ellos no hubiera sido lo más digno de ser preguntado aquel estado fundamental del ser. Los griegos «establecieron y fundaron este fundamento, pero no siguieron preguntando de manera expresa por él mismo» (Heidegger, 2008b: 106), y seguramente por ello -podría decirse- fue dándose el olvido del ser. Es tiempo de volver a preguntar: cuestionarnos cómo fue aquel inicio griego y asumir cómo habremos de hacerlo ahora para alcanzar la comprensión del sentido del ser; «solamente encontraremos el camino hacia allá mediante una meditación sobre el inicio y sobre aquello

que le fue asignado» (Heidegger, 2008b: 117), lo que podrá posibilitarnos un nuevo inicio para la ontología. Pero esto no puede tratarse, en manera alguna, «de una doctrina sistemática de la verdad» (Heidegger, 2008b: 134) del ser, ya no es época de los sistemas. Recuérdese que es poéticamente como habita el ser humano su morada y que por consiguiente es poéticamente como se desoculta el ser. No deberíamos permitirnos que siga dominando el olvido del ser, no deberíamos mantenernos en tal indiferencia con el ser, ni disculparnos ofreciendo señalamientos desde la metafísica y la ontología de tal manera que nos mantengamos en lo que hay «en lugar de construir hacia el futuro, aun sin verlo» (Heidegger, 2008b: 171). Que el pensar poético no es filosofía es un parecer que solamente se mantiene dentro de los límites de una tradición de filosofía sistemática que sigue soñando en tratados de meta-física. No saber como saber de otra manera se hace necesario. Heidegger vuelve a recordar que «no toda palabra que contenga una negación es algo negativo en el sentido de desprecio» (Heidegger, 2008b: 141); no todo lo negativo es algo carente, ni lamentable, ni displicente… si así lo creemos, es porque sabemos muy poco de lo negativo, y porque ya nuestro entendimiento se ha rebajado en calculador; para esta clase de entendimiento «nunca entra que un "no" pueda provenir de un exceso de abundancia y ser la donación más elevada, y que este "no" pueda superar infinitamente, es decir, esencialmente, todo sí ordinario» (Heidegger, 2008b: 142). El saber negativo puede ser muy *positivo,* nos dice Heidegger, y captar lo originario esencialmente. ¿Y por qué no?

Habiendo llegado a este punto, o mejor: a este nivel del *pensar* heideggereano, se comprenderá adecuadamente la manera en que se nos ofrecen los textos de los que nos ocuparemos ahora: *Aportes a la filosofía, Meditación, La historia del ser*, y *Sobre el comienzo*. Son textos cuya presentación formal nada tiene que ver con tratados sistemáticos; parecieran más bien colecciones de aforismos bastante profundos y algo extensos que en algunas ocasiones se repiten una y otra vez, apalabrando algún detalle de una y otra manera, recurriendo inclusive a la poesía, al decir poético. No podría ser para menos, si se busca ser consecuente con la experiencia existencial que está viviendo su autor, y que se ha ido percibiendo en esta aproximación al pensamiento ontológico de

Heidegger. De todas maneras, acá se continuará con el ejercicio de buscar ese *aporte* del pensador al develamiento del ser más allá (o más acá) del ente.

Sus *Aportes a la filosofía. Acerca del Ereignis* van de 1936 a 1938; fueron publicados en 1989, y traducidos a la lengua castellana por Dina Picotti apenas en 2006. La crítica los considera la segunda gran obra de Heidegger después de *Ser y tiempo* pues lo que ahí se busca es proponer los lineamientos generales del nuevo *inicio* con que ha de comenzar nuevamente la aproximación al ser en cuanto tal, por medio de una práctica del *pensar [ontológico]* que ha cobrado para su autor más consistencia que la tradicional *filosofía metafísica* con la que se ha olvidado seguir preguntando lo más digno de ser *pensado*: el ser.

Hay que dar, pues, el salto «de la metafísica al pensar según la historia del ser[10]» (Heidegger, 2006c: 21), que se hace por medio de meditación: meditar el problema del ser desde él mismo, y no desde el ente (Heidegger, 2006c: 24), preguntando por su esencia para mantenernos en el presente de este preguntar fundamental. La pregunta por el ser es, para Heidegger, la pregunta de todas las preguntas, que muy pocos nuevamente preguntan (2006c: 27). Esta meditación exige una actitud apropiada al nuevo inicio, no puede realizarse de la misma forma que el primero: allá fue bajo el horizonte del asombro, ahora será bajo el horizonte del presentir (*Er-ahnen*) (Heidegger, 2006c: 35).

Dina Picotti traduce *Ereignis* como evento. Es así como se comprende, en este nuevo inicio, al ser. Ya no apañado estáticamente en el ente, sino como algo dinámico que se ha ido constituyendo históricamente. El ser acaece, podría decirse. En cuanto *evento* resulta una *negación* del ente, lo que se evidencia como cierto *conflicto*: lo noedor del ser (Heidegger, 2006c: 40). Pero no es una negación destructiva del ente, ¡en manera alguna!,

[10]Es a esta época que pertenece la grafía de ser no como *Sein* sino como *Seyn*, un modismo arcaico del alemán, y que algunos editores y traductores a la lengua castellana dan por escribir Ser con s mayúscula para llamar la atención sobre este detalle. Acá bastará esta nota de pie de página, porque de fondo lo que quiere radicalizar Heidegger es la pregunta por el ser en cuanto tal: el ser, que en castellano se dice de forma bastante diferente a ente.

es más bien el cuidado por la verdad del ser (Heidegger, 2006c: 46), una verdad *reposada* que se manifiesta en la fuerza fundante, reuniente y retenedora del ser (Heidegger, 2006c: 61). ¿Y cómo mostrar dicha fuerza, cómo señalarla o apalabrarla? «Al pensar sólo le queda el más simple decir de la más sencilla imagen en el más puro callar. El primer pensador venidero tiene que ser capaz de ello» (Heidegger, 2006c: 72). ¿Y entonces? ¿Pero es que acaso con este lenguaje que "comunica" apenas lo ente podría *mostrarse* el ser? ¿Y es posible un nuevo lenguaje para el ser? A no ser el silencio, la *sigética*, como «lógica» propia de la ontología, dice Heidegger. Algo sí es seguro: el camino apropiado es el preguntar (Heidegger, 2006c: 89). Se preguntará, por ejemplo, ¿por qué el no pertenece a la esencia del ser, o viceversa el ser al no?, ¿qué es lo noedor del ser? (Heidegger, 2006c: 219), o ¿cómo la vida es un modo de esenciarse el ser? (Heidegger, 2006c: 226), o ¿qué papel juegan en el ser el estar ahí y el estar ausente? (Heidegger, 2006c: 245-264), y tantas otros interrogantes que van emergiendo del preguntar mismo acerca del ser.

Aunque «la filosofía es el preguntar por el ser» (Heidegger, 2006c: 339), de fondo y desde Anaximandro hasta Nietzsche se ha reducido a preguntar por el ser del ente. Ahora se anuncia y se enuncia, mejor, como la pregunta por la verdad del ser:

> La pregunta por el ser deviene ahora pregunta por la verdad del ser. La esencia de la verdad es ahora interrogada desde el esenciarse del ser, concibiéndola como el claro de lo que se oculta y con ello como perteneciente a la esencia del ser mismo. La pregunta por la verdad "del" ser se desoculta como la pregunta por el ser "de" la verdad (…). Ahora el preguntar por el ser ya no piensa a partir del ente, sino que ha sido, como pensar del ser, forzado a través del ser mismo (Heidegger, 2006c: 342)[11].

Ahora habrá que esperar a ver quién se interesa por el ser (Heidegger, 2006c: 353), desde este nuevo horizonte de la verdad que habrá de patentizar la *historia del ser* que se vivencia

[11]He retirado todos aquellos corchetes en los que la Traductora inserta los términos alemanes de ciertas palabras, para posibilitar la fluidez de esta cita que resulta trascendental en el pensamiento de Heidegger: el proyecto del ser ahora no pasa por interrogar al ente (como siempre lo había sostenido, según el horizonte propio de la metafísica), ahora en este nuevo inicio hay es que interrogar a la verdad, a la verdad del ser mismo.

en la vida (Heidegger, 2006c: 357), de tal manera que ya no es *decible* como algo general y vacío (Heidegger, 2006c: 365): ser es *Ereignis*, evento, evento-apropiador, acontecimiento-ontológico, acaecimiento-de-la-verdad en la que somos, radicalizando así la diferencia con el ente: «el pleno esenciarse del ser en la verdad del evento hace reconocer que el ser y sólo el ser *es* y que el ente *no es*» (Heidegger, 2006c: 374). En el primer inicio, la metafísica, desde Platón, convertía al ser en ente «porque pone al ser como "idea" por meta del ente y de este planteo de meta posteriormente suspende entonces en cierto modo a la "cultura"» (Heidegger, 2006c: 377).

Estas reflexiones del *Ereignis* son continuadas y ampliadas en la *Meditación* escrita entre 1938 y 1939. En principio, no se encuentra nada nuevo en este texto, tal vez porque responda literalmente a su título. Meditar una y otra vez el asunto del ser como evento que acaece históricamente, como para confirmar que se toma distancia de la metafísica en la que se trata del ente en su totalidad, con el fin de tener el ánimo de avanzar hacia otro inicio del pensar. Naturalmente, este texto como el anterior mantiene esa presentación como en extensos aforismos, que guardan todos una relación podría decirse «ontológica» en cuanto los une la pregunta por el ser, precedidos por una introducción compuesta por siete breves poemas.

En el apartado sobre la filosofía la define como el *saber* esencial que busca la esencia de la verdad, y que por ello mismo busca el paso a la poesía para poder *decir* el ser (Heidegger, 2006d: 57). «La filosofía es del ser», dice Heidegger, en cuanto éste se esencia en su verdad; no trata del ente, ya que «lo otro del ser no es ni siquiera el ente; el ser no tiene ningún otro ante sí, pues la misma nada es totalmente de la esencia del ser» (Heidegger, 2006d: 61). De esto habla el nuevo horizonte de comprensión del problema del ser en el *nuevo inicio* del pensar, que de todas maneras será una hablar calmado que surge del seno mismo de la *meditación* cuando se pregunta por el ser. Ésta es «la única pasión del pensar» (Heidegger, 2006d: 68): meditar el ser preguntando por su esencia a la verdad y no al ente, en donde una de las posibilidades es «"pensar" al ser como devenir y en el "devenir" plantear al verdadero "ser" como la "vida"» (Heidegger, 2006d: 78).

En el cuarto apartado, sobre el proyecto del ser, sentencia Heidegger: «El ser -nada divino, nada humano, nada mundano, nada terrenal- y sin embargo a todo en uno el entretanto -inexplicable, ineficaz, fuera de poder e impotencia se esencia el ser» (2006d: 81). Obviamente, no es un concepto de ser (por demás, a este nivel, ya no son necesarios los «conceptos»), pero si es el *contexto* desde el cual se puede comprender la apuesta de Heidegger por este nuevo inicio de aproximación al problema del ser. También sugiere que en los inicios de la metafísica el ser se ocultó en el surgimiento propio de la *phýsis* (y por ello su asimilación como *ente*), al final de esta época (propia del primer inicio) el ser se entendió como "vida" (hegemonía buscada por la voluntad de poder), y ahora en el nuevo inicio de esta época, apenas comenzando, el ser se vislumbra como *Ereignis* (evento-apropiador) de la verdad (Heidegger, 2006d: 84); de todas maneras, como él lo señala: «lo que sin embargo "significa" este otro comienzo de la historia del ser no lo sabe nadie» (2006d: 63).

La sentencia *el ser es, el ente no es*, podría matizarse como *el ente es, el ser se esencia*, pero ésta forma está hablando desde la tradición metafísica (Heidegger, 2006d: 88), en particular porque señala que «el ente es». Que el ser se esencia es un *decir* que aunque a primera vista no dice mucho, con él se quiere señalar la *indigencia* del nuevo inicio y, en el fondo, de la esencia misma del ser: no como carencia, y menos como carencia de ente, sino como *abismo*, profundidad, como *dejarse* en el ser para que él *diga* desde sí mismo (Heidegger, 2006d: 93). Bien, de aquí en adelante, Heidegger presenta varios apartados, ya sobre la verdad, ya sobre el ser, la historia, el olvido del ser, el pensar del ser, nuevamente sobre el ser, en los que *ratifica* una y otra vez lo hasta acá expuesto. En el orden de esta investigación, tal vez baste señalar que al final del apartado sobre el devenir (2006d: 239-245) vuelve a tratar de la vida con alguna referencia a la cultura, así como que también dedica el apartado XXIV al ser y la negación (2006d: 251-255), donde ésta no es proscrita sino, al contrario, es comprendida como esencial al ser.

Para finalizar esta *meditación* no se puede dejar pasar por alto que, para Heidegger, ya no es imperativo detenerse en la pregunta metafísica por el ser puesto que ella se inscribe

dentro de una «ontología realista» del ente, congraciándose así con las ciencias y aplicando un método propio de las investigaciones de la *realidad* (Heidegger, 2006d: 292), mientras la pregunta por el ser, bajo el horizonte de este nuevo inicio que devela la historia del ser, lo mostrará en su puro esenciarse desde la verdad, sin método alguno, pues no hay más que seguir su curso (el curso de la esencia del ser) en la historia que él mismo se va abriendo (Heidegger, 2006d: 293-295). En últimas, «la auténtica meditación sobre la pregunta por el ser» ya no es ni metafísica ni ontológica (Heidegger, 2006d: 296 y 325). ¿Entonces? ¿No tenemos, ahora, derrotero alguno? «¡Pregunta al ser! Y en su calma, como el comienzo de la palabra, responde el dios» (Heidegger, 2006d: 300). Esta historia del ser, en su nuevo inicio, es un *saber* que «no consiste en acontecimientos y en el aparecer y desaparecer de opiniones sobre el ente sino *es* lo que responde la voz de la calma, asume esta voz en el callar de un decir propio» (Heidegger, 2006d: 304). Por demás, el *pensar* es mero preguntar, no responde nada, no contesta nunca (Heidegger, 2006d: 304-305), es *saber* (Heidegger, 2006d: cf. 309 y 312).

Por la misma época, 1938-1940, Heidegger está redactando, con el mismo estilo, su *Historia del ser*. Es un texto temáticamente paralelo a la *Meditación* en el que, de fondo, dice lo mismo. Profundiza cuando señala que el ser «no es hallable desde la *inmanencia*, ni vislumbrable a través de la trascendencia. Ambos caminos no conducen a la meta» del ser (2011: 77), sino sólo al ente. El ser «no "está" sobre nosotros, ni en nosotros, ni en torno nuestro, sino *nosotros* somos "en" él como evento» (2011: 77). Sin embargo, en esta obra, aunque *se dice lo mismo*, ya no se dice de la misma forma. Comienzan a aparecer apartados en verso, pequeños poemas que hablan del ser. La nueva «ontología», por decirlo así, la nueva forma de hablar el ser, tomando distancia de la metafísica y sus viejos tratados conceptuales que finalmente no dijeron nada (del ser), va adquiriendo también una nueva forma de expresión. «El pensar esencial es la poesía sin imagen en la palabra del dicho del ser» (Heidegger, 2011: 195).

Recuérdese que la introducción de la *Meditación* eran siete poemas. Ahora veamos algunos de estos textos en su novedad. Para preguntar la relación del ser con el «somos» expresa:

¿*Quiénes* somos?

¿Y *somos* entonces?

¿Qué significa "ser"? […]

¿Quién decide sobre el "ser"?

¿O decide el ser sobre cada quien y cada preguntar? ¿Y de qué manera? ¿Qué es el ser? ¿Cómo ha de desocultarse y ser llevado a su verdad? ¿Qué es verdad?

Estamos en lo extremo de estas preguntas (Heidegger, 2011: 25).

¿Qué significa "ser"?, ¿Qué es el ser? La pregunta por el sentido del ser que tuvo en vilo a Heidegger. Toda su filosofía no hace más que pensar en este asunto, siempre. La mirada de este filósofo alemán se concentra en dicha pregunta y cuando se aproxima a la historia de la filosofía este preguntar es su horizonte de comprensión, no hay otro. Y finalmente se da cuenta que es necesario *otro inicio* para *pensar* el ser. Y para referirse al nuevo inicio, al *curso* en que se da el saber del ser, al resolverse del salto que debe darse para una nueva comprensión del ser, prevé un posible camino:

resolución como ser
ser y verdad
verdad y ser-ahí
ser-ahí e historia
historia y de-cisión
de-cisión y ser
ser y a-bismo
a-bismo y lo más elevado
lo más elevado y lo próximo (Heidegger, 2011: 64).

Al volver a interrogarse por el sentido del ser en cuanto tal, no como el ser del ente de la metafísica, sino el ser en el horizonte del nuevo inicio que se esencia en la verdad, ofrece algunas «percepciones» y finaliza cuestionándose:

El ser

no es un "viviente" ("algo vital"),

no es algo "espiritual",

no es algo "material",

no es algo "inmaterial".

Pues aquí por doquier se ha tomado referencia a un "ente", a partir del cual el ser es explicado e interpretado.

Tiene que hacerse el simple paso: que el ser *no* es un ente.

El ser es ser (des-ocultación – evento).

Pero ¿cómo saber esto, es decir, el puro esenciarse? (Heidegger, 2011: 161).

Percepciones que se diluyen. Caminos que se esfuman. En definitiva, tarea por hacerse. Y, finalmente, quedarse en la pregunta de lo que se ha iniciado a responder. ¿Habrá, acaso, respuesta? Con el mismo título, unas páginas más adelante nos ofrece otro poema:

Lo más vacío y la riqueza.

Lo más general y lo único.

Lo más inteligible y la ocultación.

Lo más empleado y lo que brota.

Lo más confiable y el a-bismo.

Lo más olvidado y el re-cuerdo (re-cordante).

Lo más dicho y el silenciamiento.

Lo más discrecional y lo indispensable.

El epí-logo y nombre para el "es" del enunciado y el pró-logo y verbo para el fundamento del silencio (Heidegger, 2011: 169-170).

Todo cabe en él, y nada se comprende sin él, pero la claridad se disipa. Finalmente, no queda más sino el silencio. En efecto, a veces el silencio lo debe embargar, para no

*decir*casi nada; son suficientes tres versos para hablar del *Ereignis* como nueva manera de comprender el ser:

El *evento* como el ser.

El ser como la verdad.

Sólo el ser es (Heidegger, 2011: 172).

Al fin y al cabo es lo único que hay que decir (¿porque tal vez sea lo único *dicho*?). Si el ser es, ¿qué más hay que decir? Al finalizar el pequeño poema «El ser es lo antiguo», los dos últimos versos sentencian:

El ser es.

Esto, el único dicho (Heidegger, 2011: 173).

Respecto de la superación de la filosofía metafísica, los *pensadores* se preguntan (se exponen) al ser mientras los otros (los filósofos) se quedan con el ente. De forma implacable así lo expresa Heidegger, aunque ello moleste a algunos académicos. El *pensador* tiene mucho trabajo al habérselas con el ser y esforzarse por tomar distancia de la mediación del ente, que lo ha llevado a su olvido; los otros no alcanzan a despegarse del ente, de la cosa, de la realidad ahí ante los ojos o formalmente aprehendida. Sí, implacablemente, debe decirse:

El pensador permanece en el ente expuesto al ser.
Los otros "abogan" por el ente en el ente (Heidegger, 2011: 188).

Y así, no le queda mucho qué decir. No hay tanto qué decir. Ya se ha observado la necesidad del silencio. Pareciera que emerge un abismo y que, en vez de aclararse, se oculta todo lo que es, el ser. Por eso uno de sus últimos versos en *La historia del ser* es éste:

Verdad del ser es el claro del ocultarse (Heidegger, 2011: 258).

No se olvide que Heidegger también se había dedicado al estudio de algunos poetas. Ofreció todo un curso semestral, en 1934-1935 a la comprensión de dos himnos de Hölderlin: «Germania» y «El Rin», de cuya labor concluye: «La intimidad del saber poético-pensante confiere aquel conocimiento del ser, que queda lo suficientemente fuerte como para que el encuentro del dios sea un sitio» (Heidegger, 2010: 243), sea cual sea este lugar.

Ganado, pues, este horizonte del *poetizar* ontológico, *inicia* la tarea del comienzo desde el que habrá que*pensar* el ser, y en el que habrá de mantenerse, como se verá, por ejemplo, en la obra de 1944: *Las sendas del comienzo*. Antes, en 1941, el *Comienzo* inicia así:

Antiguos vienen
Por el ser asumidos
Ellos osan
El decir
De la verdad del ser:
Evento del comienzo
Para resolución en la despedida (Heidegger, 2017g: 17).

Interpretaciones varias y múltiples devendrán de estos poemas heideggereanos. No se sabe aún qué tanto quería decir Heidegger. «Lo que el pensador y el poeta tienen respectivamente en el saber, nunca lo agota su palabra» (Heidegger, 2017g: 134). Lo que busca es apañar el nuevo inicio del pensar el ser, que según él es el comienzo del ser en la comprensión de los pensadores. Los filósofos se quedan en el ente; ahora es el tiempo de un nuevo comienzo que exige poetizar el pensamiento en busca de su máxima originalidad: «sólo los pensadores iniciales, pero no los "filósofos" (metafísicos) se encuentran en referencia esencial, no obstante nunca homogénea, al poeta» (Heidegger, 2017g: 140). No se puede interpretar a la ligera a los poetas: «cada vez cada poema es para interpretar en lo único, como un dicho de lo sagrado» (Heidegger, 2017g: 143), la plurivocidad de sus voces exige un sabio cuidado:

¿De dónde surge la contenida plurivocidad?
Porque es dicho el ser.
Pero éste es lo simple (Heidegger, 2017g: 144).

¿Para qué decir y repetir, otra vez, lo mismo? Heidegger ya se ha pronunciado. Sus *sendas perdidas* han hallado un sendero que *comienza* él mismo a caminar. Hagamos una pausa mientras meditamos una de las últimas sentencias del *comienzo* de Heidegger: «Tan solo tiene que haber de nuevo pensadores que simplemente piensen suficientemente» (Heidegger, 2017g: 168). No se diga más.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles (*On line*). *Del alma*. Texto disponible en: www.obrasdearistoteles.net/files/volumes/0000000031.pdf

Brentano, F. (2007). *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (M. Abella, Trad.). Madrid, España: Encuentro. (Trabajo original publicado en 1862).

Bröcker, W. (2014c). Apuntes, en: Heidegger, M. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (G. Jiménez, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Waldhuter. (Trabajo original publicado en 2004).

Heidegger, M. (1963). *Sein und Zeit*. Tübingen, Alemania: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, M. (1968). *Hoelderlin y la esencia de la poesía* (J. D. García Bacca, Trad.). Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes.

Heidegger, M. (1979). *¿Qué es metafísica?* (X. Zubiri, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veinte. (Trabajo original publicado en 1930).

Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica* (Gred Ibscher Roth, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1929).

Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (J. J. García Norro, Trad.). Madrid, España: Trotta. (Trabajo original publicado en 1975).

Heidegger, M. (2000a). *Nietzsche I* (J. L. Vermal, Trad.). Barcelona, España: Destino. (Trabajo original publicado en 1961).

Heidegger, M. (2000b). *Nietzsche II* (J. L. Vermal, Trad.). Barcelona, España: Destino. (Trabajo original publicado en 1961).

Heidegger, M. (2001). *Conferencias y artículos* (E. Barjau, Trad.). Barcelona, España: Ediciones del Serbal. (Trabajo original publicado en 1954).

Heidegger, M. (2001a). El origen de la obra de arte, en: *Caminos de bosque* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1984).

Heidegger, M. (2001b). La sentencia de Anaximandro, en: *Caminos de bosque* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1984).

Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]* (J. A. Escudero, Trad.). Madrid, España: Trotta.

Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica* (A. Ackermann, Trad.). Barcelona, España: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1935).

Heidegger, M. (2004). *Lógica. La pregunta por la verdad* (A. Ciria, Trad). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1976).

Heidegger, M. (2006). *Introducción a la investigación fenomenológica* (J. J. García Norro, Trad.). Madrid, España: Síntesis. (Trabajo original publicado en 1994).

Heidegger, M. (2006b). *La fenomenología del espíritu de Hegel* (M. Vázquez y C. Wrehde, Trads.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1980).

Heidegger, M. (2006c). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (D. Picotti, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Biblos. (Trabajo original publicado en 1989).

Heidegger, M. (2006d). *Meditación* (D. Picotti, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Biblos. (Trabajo original publicado en 1989).

Heidegger, M. (2007a). ¿Qué es metafísica?, en: *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1976).

Heidegger, M. (2007b). Carta sobre el «humanismo», en: *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1976).

Heidegger, M. (2007c). En torno a la cuestión del ser, en: *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1976).

Heidegger, M. (2007d). *De la esencia de la verdad* (A. Ciria, Trad.). Barcelona, España: Herder. (Trabajo original publicado en 1997).

Heidegger, M. (2007e). La tesis de Kant sobre el ser, en: *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1976).

Heidegger, M. (2007f). Hegel y los griegos, en: *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1976).

Heidegger, M. (2007g). *Sobre el comienzo* (D. Picotti, Trad). Buenos Aires, Argentina: Biblos. (Trabajo original publicado en 2005).

Heidegger, M. (2008a). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (J. Aspiunza, Trad.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1982).

Heidegger, M. (2008b). *Preguntas fundamentales de la filosofía* (A. Xolocotzi, Trad.). Granada, España: Comares. (Trabajo original publicado en 1992).

Heidegger, M. (2010). *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"* (A. C. Merino, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Biblos. (Trabajo original publicado en 1980).

Heidegger, M. (2011). *La historia del ser* (D. Picotti, Trad.). Buenos Aires, Argentina: El Hilo de Ariadna. (Trabajo original publicado en 1998).

Heidegger, M. (2014a). *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (G. Jiménez, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Waldhuter. (Trabajo original publicado en 2004).

Kant, I. (1988). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Madrid, España: Alfaguara.

Mörchen, H. (2014b). Apuntes, en: Heidegger, M. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (G. Jiménez, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Waldhuter. (Trabajo original publicado en 2004).

2. DE LA FILOSOFÍA AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO
LA BÚSQUEDA DEL REGRESOAL PENSAR ORIGINAL
O EL DESARRAIGO DE LA FILOSOFÍA

Cuando la filosofía deviene dogmática
ya no permite pensar.
Y*pensar* es lo fundamental.

Heidegger nos ha invitado a pensar:
dispongámonos a ello.

Un paso podría ser
ir al origen,
auscultar lo originario.

En los orígenes del pensamiento filosófico
se escuchó la sentencia:
¡has llegado a mi morada!
, y aquí *estamos*.

No se sabe cómo
pero nos encontramos, ya de antemano,
en la morada del ser,
y nos es imposible huír de ella.

¡Has llegado a mi morada!
se escuchó en los orígenes
del pensamiento filosófico.

No lo escuchó solamente Parménides
sino que lo escuchamos
cada uno de nosotros
al venir a la existencia;
no lo escuchamos solamente cada uno de nosotros
sino todos los seres
cuando recibimos el ser:
¡has llegado a mi morada!

Ahora, *estando* ya en el ser
no podemos excluírnos de él:
hemos ganado su libertad,
¡la libertad de ser!
Se era esclavo de la nada,
había allí una oscuridad infinita,
un vacío existencial;
ahora somos libres *siendo,*
dimos el paso posible
que nos posibilita toda posibilidad:
¡somos!, ¡estamos siendo!

Salimos de la nada,
silo ontológico.
Venimos a ser:
¡la*libertad* de la existencia!

Sólo con la existencia
se accede a la libertad,
aunque ésta jamás sea total ni absoluta.

Y en esta «libertad» podemos
-al menos nosotros-
pensar.
Ya se nos han señalado
las sendas para pensar: una,
la del sentipensar, que nos aproxima a la verdad,
a*lo que es*;
otra, apálabre e inasible,
que ni se siente ni se piensa,
lo que no puede ser,
lo que no es.

La diosa lo hubo señalado
desde los orígenes
(aunque no faltan los necios),
y su sentencia ha calado
aunque muy lentamente.

Verdaea lo que es
en su verdad indubitable,
sentipensante.
¡Es!
Lo posible.

No puede verdadear lo que no es,
no se puede mostrar,
no se puede develar,
no se puede apalabrar,
no accede a posibilidad alguna.

¿Puedes siquiera pensar
lo que no es?
¡Sólo se puede pensar lo que es!
Lo pensado siempre es,
y de ahí la sentencia
tanto antigua como moderna:
es lo mismo pensar y ser.

Con el mero pensamiento
nos es imposible traer a la realidad
todo lo pensado,
pero en cuanto *pensado* ya
es.

¿No *es* lo que se piensa
si, ya, está *siendo* pensado?
Obviamente que sí.

Lo que es -la realidad-
no es solamente lo *puesto* ante los ojos,
ahí delante,
es, también, lo pensado
tras de los ojos,
e, indudablemente, sí, también:
lo sentipensado
en el alma,
en el corazón,
tanto como la fuerza
del espíritu.

¡Y todo siendo a una!
Lo pensado.
Lo sentipensado.
Lo sufrido.
Lo real.
Lo objetivo.
¡Todo
a una!
Naturalmente, *todo* está conectado,
interconectado: todo con todo:
no se puede obligar
a lo que es
a no estar conectado
con lo que es,
con lo que todavía no es
(pero es posible),
e, inclusive, de alguna manera,
con lo que no es.

Desde el horizonte ontológico
no hay algo que *es* más que otra cosa,
ni hay algo menos
o con menos ser.
Todo lo que es
es,
ni más ni menos.

Y si ya algo es
entonces todo es;
es decir:
el ser ya está
y no puede no estar,
no puede no ser.

¡Somos!, y
siendo, se es
sin lugar a dudas.

O se es o no se es,
pero ya somos,
entonces:
[el] ser,
indudablemente.

¿Qué es lo que es?

¿Qué ~~es~~ lo que no es?

He aquí estas preguntas.
Que no son una misma pregunta.
¡Aunque estén interconectadas!
Una cosa es preguntar por lo que es.
Otra, preguntar por lo que no es.
O como ya lo señaló
la diosa de Parménides:
una cosa es el ser
y otra el no ser.

¡Y no se puede preguntar
de la misma manera por ambas!
Pero es necesario preguntar(nos)
en busca de claridad,
para discernir
lo que es y lo que no es:
ser y no ser,
ser y estar,
ser y pensar,
ser y nada.

¿Por qué preguntarse por el ser?
¿Por qué preguntarse?
¿Por qué?

La pregunta.
Es la pregunta.
Es la pregunta por lo que es.

Siempre.

Devenimos pregunta,
y, en principio,
no preguntamos por lo que no es,
sino que, siempre,
preguntamos por lo que es,
pensando.
Pensamos la pregunta,
la pregunta es pensada,
se piensa lo que es

y*lo que es* se siente:
no puede ser de otra manera
entre los seres humanos.
Se siente lo que se piensa
y se piensa lo que se siente:
¡sentipensamos!
Por esto, *siendo*
se es.
Y se es, siendo.
Y *lo que es*
es lo que *es*:
¡el ser!

Ser:
lo que es, siendo.
Lo que es:
[todo] lo que es,
la totalidad de lo que es,
la totalidad en su unidad de lo que es:
¡ser!

Perfectamente completo y uno
lo que es,
¡es!
: ¡ser!

De ahí que la diosa de Parménides
nos sentencie
la perfección del ser.
Lo que es, el ser,

todo él
es,
y no puede haber en él
algo que no es.

El ser *siendo* es
perfecto;
el ser siendo
es perfecto;
el ser siendo
es su perfección;
es la perfección de lo que es
totalmente.
No es lícito
que lo que está siendo
sea imperfecto.
La perfección
-para los griegos-
está en lo que es,
es decir, en el ser.
¡Ser es perfección!
¿Qué otra cosa habremos de pensar?
¡Lo que es!,
el ser:
ser.
No tendremos, entonces, otra tarea
sino la de pensar [el] ser.

Pero esta tarea,
la de pensar

ser,
la de preguntarse por el ser,
la de hundirse en el sentido de ser,
muchas veces
se nos ha desviado
y nos hemos quedado
pensando los seres
que*tienen* ser,
que*están siendo*,
y pensar cada ser
concreto,
es decir: cada ente,
nos aleja de la tarea fundamental.

Para Heidegger, como ya se vio,
pensar el ente es *Metafísica*;
y la historia de la filosofía
es, de todas maneras, historia
de la metafísica;
¿y el ser?
¡Se nos ha olvidado pensar el ser!

¡Volvamos, nuevamente,
a la tarea original!
No se trata de repetir
lo ya dicho
o la ya pensado,
no.
Se trata de volver a la tarea original,
de conducirnos

por la vía que la diosa
condujo a Parménides
pero que -¡quién lo creyera!-
la filosofía misma
nos ha hecho desviar.

De lo que se trata es de
pensar
lo que es,
pensar el ser,
pensar*ser*,
pensar ontológicamente
hundiéndonos en el fundamento
o la esencia
de lo que las cosas verdaderamente son.

Ser
verdadea
lo que es.

Un pensar verdadeante
que se muestre en su ser
desde su ser,
y que muestre el ser,
que se muestre ser
siendo
: ¡desde su propio ser!,
estando (en lo que es), ahí,
sin perderse,
sin enajenarse,

sin dejar de ser
su más propio ser,
auténtico,
¡ese es el pensar
que nos corresponde!,
¡ese es el pensar
que nos *interesa*!

Así es como volvemos la mirada
no al origen
sino a nuestro origen,
a nuestras raíces,
a nuestro suelo.
Y es aquí, en este suelo,
donde nos topamos con un pensador
que se ha hecho semilla
para la tierra americana:
Rodolfo Kusch,
uno de los más originales pensadores
de América Latina.

¿Hay una ontología en la obra
de Rodolfo Kusch?,
¿pensó, este filósofo, el problema
del ser?
Vayamos a su obra.

3. A LA EXPERIENCIA DE KUSCH
TRAS DE LOS FUNDAMENTOS CONCEPTUALES
QUE POSIBILITAN UNA ONTOLOGÍA DESDE EL ESTAR

EN BÚSQUEDA DE LA ONTOLOGÍA que subyace en la obra filosófica de Rodolfo Kusch se seguirá el orden cronológico de la publicación de sus obras con el fin de ir *comprendiendo* sus aportes en la misma sintonía o con el mismo ritmo que él los fue percibiendo, asumiendo, argumentando y publicando. En 1953 publica Kusch, a los 31 años de edad, su primera obra, *La seducción de la barbarie*: precedidas por la Introducción, se encuentra una primera parte en cuatro capítulos: «Dialéctica del continente mestizo» y una segunda parte también en cuatro capítulos: «La traición a la historia», finalizando con una conclusión y un epílogo.

2.1 NATURALEZA VEGETAL DE SER

Rodolfo Kusch nos introduce en su texto de 1953 analizando la experiencia porteña de estar acodado a la mesa en un café de la ciudad de Buenos Aires mirando por la ventana, mientras se vivencia un sentido de lo más auténtico, de lo más sincero y transparente consigo mismo, ya libre de las ficciones propias de la vida laboral y tomando cierta distancia de costumbres que la vida urbana nos va imponiendo. Allí, a solas, junto a la ventana, con la mirada como perdida entre las calles de la gran ciudad, se experimenta la falta de conexión entre la vida personal (verdadeante consigo mismo) y la forma de ser ciudadana, entre la vida cotidiana personal y los menesteres urbanos, entre el espíritu que nos anima vitalmente y ese afán que nos ahoga cumpliendo horarios, desempeñando oficios mecánicamente, y aparentando relaciones sociales a veces sin fondo alguno. Aunque se da en pensar en ese momento que lo que se está sintiendo al liberarse de tantos quehaceres y

compromisos ciudadanos es una experiencia como auténtica, genuina, existencial, de encuentro consigo mismo, devienen diversos interrogantes:

> ¿Será que habremos olvidado la verdad de Perogrullo de que siempre nos encontramos en un "aquí y ahora", perfectamente perfilados y con una infinita riqueza de contenido pero cuyo análisis nos lo impide la ciudad? ¿O no será, también, que no tenemos con qué pensarlo, para así traerlo cerca, ponérnoslo delante y vivir la situación con el beneficio de verla desde la inteligencia y desde el mundo de las relaciones? ¿Y, más aún, hacer esto con el hondo convencimiento de abarcar todos los contenidos profundos de este "aquí y ahora", consistente en el café, el ventanal y el transeúnte, y con la emoción que se siente en un poema, en un acorde o en un crepúsculo? (Kusch, 2000a: 18-19).

Pero aunque el transeúnte, más allá de la ventana, se aleja; y el acorde, por ejemplo de un tango, se va desvaneciendo, igual que el crepúsculo; aunque esto es una evidencia ineludible, ahí se nos pone de presente la ciudad, se nos afirma frente a nosotros, y se convierte en una verdad de razón que nos entretiene y nos aleja de la verdad íntima que acababa de asomarse perpleja más acá de la ventana, acodados en la mesa a la espera de un café. Entonces se da cuenta de la escisión entre la vida urbana e inteligente de la ciudad y la vida personal e íntima con la que uno puede estar más a gusto pero no se puede realizar, aun a pesar de ser la vida propia, de donde Kusch deduce que la causa de dicha escisión es precisamente la ciudad. «Llegamos así a la conclusión de que vivimos dos verdades, una ficticia, que percibimos, y otra real que apenas alcanzamos a vivir» (Kusch, 2000a: 20), y entre una y otra se abre un abismo infranqueable que hace patente la escisión de experiencias que en el mismo aquí y ahora van tomando distancia infinita: la ciudad, por un lado, con sus falsas verdades que nos impone socialmente, y nuestra experiencia interior que aflora en una espiritualidad sincera, vital, pero que se esconde tímida ante la tumultuosa presión urbana y social. A su vez, la razón intelectual busca argumentarnos que hagan pensar que todo está bien, que eso es así, que no hay tal escisión; pero la vivencia afectiva nos hace sentir otra cosa, nos permite experimentar el vacío y la necesidad de un nexo que busque el equilibrio entre estas dos realidades, que subsane esa ambivalencia

existencial que está continuamente dándose como divorcio entre lo que se quiere ser y lo que realmente se es (inconsciente social). La respuesta que propone Kusch para resolver esta dicotomía es el *mestizaje*, no como categoría biológica, asunto limitado a los prejuicios de la raza, sino como categoría histórica y cultural, e inclusive geocultural.

¿«Mestizaje geocultural»? Kusch descubre una como perpetuación de lo vegetal en la sicología social latinoamericana, que se enraíza ancestralmente desde la época precolombina, se encarna en caudillos y próceres, y nos seduce hoy día en el sentimiento de lo propiamente latinoamericano, de lo autóctono. Cada uno de los capítulos de esta primera obra lo que buscan es captar esa realidad ambivalente entre estas dos fuerzas que evidencian nuestro mestizaje: «en cada uno de ellos se relatan los tortuosos episodios en que el sentimiento demoniaco choca con la ficción ciudadana y la deforma» (Kusch, 2000a: 23), y seguramente expresado así, de forma un tanto cruel y en términos poco ortodoxos. Cruel, en el sentido de vivaz, de vitalmente real, podría decirse: desde las tripas, desde las entrañas de lo que somos; y en dichos términos, porque Kusch renueva algunos conceptos según nuestro horizonte de comprensión existencial, alejándose -como dice él- de esa irritable burocratización del saber que se nos impone en la vida universitaria. No habrá interés alguno en aparentar formalismos que falsean la realidad, su interés será aprehender nuestra cultura desde las raíces mismas de la vida como se ha venido gestando en Latinoamérica.

El primer capítulo de esta obra ya lleva un título bastante sugestivo: metafísica vegetal[12]. E inicia con una sentencia que sólo de forma tranquila se puede asimilar: «El paisaje se agiganta en el largo trayecto que va de la palabra a su realidad» (Kusch, 2000a: 25). Y es que hablar de paisaje resulta poco cuando no se ha *estado* en pie o sobre caballo observando hacia todo lado y encontrarse a solas en medio de la pampa o de la puna, o cuando no se ha por lo menos visitado y sentido la selva amazónica, o cuando no se ha anonadado el ser a las alturas de Machu Picchu, perdiéndose no solamente en el infinito

[12] El texto de este capítulo había sido escrito en 1952, y se publicó originalmente el 4 de mayo de ese año en el suplemento cultural del periódico *La Nación*.

geográfico sino en el infinito existencial extáticamente, asombrado de que en verdad no somos nada y que solamente hacemos parte puntual del real y verdadero *paisaje* que se ensancha ahora también en nuestra mente al tratar de comprenderlo. La investigación académica se equivoca cuando *cree* que somos nosotros los observadores de la realidad, insuflándonos el ego de quien considera manejar las diversas variables hipotéticas con que se construyen cada vez más nuevas teorías que podrían tal vez ahora sí explicar todos los secretos de lo real, de *lo que es*, cuando, al contrario, lo que se vivencia en América Latina, es que el paisaje, o si se quiere: la madre Tierra, es la que aguarda a veces no tan silenciosa señalando nuestros pasos muchas veces equívocos, siendo más bien nosotros los observados cual don Segundo Sombra o Arturo Cova. La palabra paisaje termina sin decir esa hondura o grandeza que el paisaje latinoamericano no deja de mostrar impálabre; es más, hay algo como escondido en ese paisaje, que aunque no visible se hace sentir, que se nos impone al encontrarnos con él, que atemoriza, que se experimenta como vértigo existencial, y que va hundiéndose en nosotros, trastocando nuestro propio ser.

Pero es que sólo nuestra académica objetividad nos hace creer que el paisaje está siendo así y por lo tanto se nos impone en esos términos: árbol, pez, alga, río, piedra. Solamente, dentro de este horizonte de objetividad, el árbol tenía la obligación de haber sido árbol, y debe seguir siéndolo; no cabe otra posibilidad ante el árbol que tenemos ahí ante los ojos. Para Kusch eso no está claro ni es evidente. Solamente por una especie de azar el árbol ha llegado a estar ahí como ese árbol, pero podría haber sido alga o piedra. El ser del árbol no resulta siendo más que una cuestión accidental. Formalmente es árbol, es decir que su ser está dado por la forma en que se está presentando, por el modo en que está siendo. Pero hay un misterio metafísico en cada árbol y en cada piedra: pudieron haber sido, por otro azar, o alga o piedra. Los hilos de la naturaleza, como los de una marioneta, han hecho que por ahora ese sea su ser, esa sea su forma, evitando así una dogmática ontológica de *lo que es*. «El paisaje subvierte así el sentido del ser. Le opone al ser, al espejo cristalino de su mundo ordenado, la sinrazón que lo quiebra» (Kusch, 2000a: 26). Es el paisaje el que nos hunde en su misterio como demoniaco y trastoca el sentido de lo que objetivamente se dice que es, abriendo así no una especie de relativismo posmoderno, sino cuestionando la dogmática

realidad que se nos ha venido imponiendo tras siglos de objetividad académica, y en tanto que tal, urbana, ciudadana.

Se borran, entonces, los límites que definen y distinguen a un ser de otro dentro del paisaje; es más, no parece haber nada fijo dentro de él, sus formas emergen de un fondo vital y por tanto móvil. ¿Cómo definir su ser?, y a partir de él ¿cómo definir el ser? No hay definiciones de ser en el paisaje latinoamericano, dice Kusch; naturalmente que el paisaje participa del ser; y, en las condiciones expuestas, el paisaje, de alguna manera, destruye el ser, pues desde su forma-de-ser no puede definirse casi nada, las definiciones quedan suspendidas. El paisaje, y su apariencia vegetal, lo que más pareciera «definir» es el devenir: ora selva frondosa de troncos y helechos gigantes, ora sierra fría en la que el viento no tiene ni norte ni sur, ora llanura extensísima cubierta de un pasto fino cual alfombra sin oriente ni occidente en donde es imposible toda definición de la forma. Aparentemente estático, lo vegetal, se impone sobre lo humano, en lo humano, se adentra demoniacamente enraizándose entrañablemente. Cuando se ha crecido y vivido en la ciudad no se puede dar razón de estos elementos profundamente significativos para el ser humano de la sierra, de la puna, o de la pampa, o de la selva… allí donde las formas de ser y las mentalidades están conectadas vitalmente con su ámbito ecológico, con el paisaje, con el vegetal, con el árbol.

El árbol, de todas formas, erguido ahí, como que detiene el devenir del paisaje, y permite rudimentariamente atrapar de alguna manera y en algo concreto lo abisal; el árbol es a la vegetalidad lo que el ser humano, concreto e individual, es a la naturaleza. La vegetalidad y la naturaleza juegan el destino ya del árbol, ya del ser humano, y no hay salida. Se quiere salir de ahí, se construyen ciudades o ideas para habitarlas lejos de ese demonismo vegetal, pero en América Latina no hay salida: el paisaje nos ha enraízado. Podemos optar por los valores espirituales del arte, de la religión, e inclusive de la filosofía, y aun así las formas propias del paisaje emergen en la obra de arte, en el rito, o en el ensayo filosófico; el latinoamericano podrá «generar una estructura más firme de formas y entrar en pugna con esta idea del formalismo vegetal, que nace de la tierra rodeada de demonismo, pero siempre perderá el juego. Su mente se dispondrá en última instancia en dimensión vegetal» (Kusch,

2000a: 29). Ya en el indígena acontecía esta tensión que Kusch comprende evidenciada en Quetzacóatl, un personaje divino que no deviene en unidad sino que mantiene la dualidad de su naturaleza: el Cóatl, la serpiente, y el Quetzal que simbolizaba la pureza espiritual maya: la verdad de la tierra y la verdad del cielo, que ahora en Latinoamérica encuentra su continuación en la dicotomía de realidad y ficción, demonismo y pulcritud, paisaje y ciudad, barbarie y civilización; pero que como antaño con Quetzacóatl, ahora se encuentra una especie de síntesis en el mestizaje, que de todas maneras –ya se ha dicho– tiene como principio primordial el vegetal. Al fin y al cabo, en la América Latina precolombina los seres humanos están hechos de maíz, según el *Popol Vuh*.

El latinoamericano siente con fuerza esa ambivalencia de su ser debido a que se le ha desenraízado con violencia, se le ha amputado su conexión con la tierra, se le ha impuesto otro suelo (de cemento) desde el que emergen no árboles sino edificios y por entre los que uno (a diferencia de los árboles) se va moviendo, en aparatos mecánicos no creados ni diseñados desde nuestra cultura sino de manera impuesta. Pero, de fondo, las raíces buscan su alimento. «Como no puede escapar a su sentimiento vegetal, siente que la cualidad motriz de su cuerpo no es más que ficción, un simple proyecto para la creación de un mundo móvil» (Kusch, 2000a: 35). Dentro de sí está la fuerza del árbol para tener su fijeza, está la fuerza del paisaje huyendo de las definiciones, y está el ímpetu del demonismo que clama una realización espiritual. El paisaje aparentemente estático deviene amorfo en la naturaleza humana que, aun desarraigada, y precisamente por ello, busca extender su ramaje, también amorfo, en medio de lo urbano, en la ciudad, bajo la forma de mestizaje: según Kusch su primer vestigio fue la *serpiente emplumada* con continuidad y perpetuación ahora en la actual ciudad.

En el segundo capítulo de *La seducción de la barbarie* se exponen los dos momentos del drama mestizo. En Quetzalcóatl evidentemente hay misterio. Un misterio que inicia con la simple oposición que se mantiene entre la serpiente y el ave: el híbrido no fue totalmente asumido, es decir que los dos opuestos se yerguen cada uno manteniendo cierta identidad dentro de la unidad que nunca se consume totalmente. «La Serpiente Emplumada es el

producto de una mentalidad ambivalente o, si se quiere, hondamente mestiza» (Kusch, 2000a: 38) en la que sus dos elementos se integran de alguna manera equivaliendo el uno con el otro, el uno en el otro. Esta forma de ser híbrida solamente pudo llegar a ser comprendida de esa manera porque tiene raíces en la vida síquica inconsciente de quienes la pro-yectan y la estatuyen: hay dos realidades allí que se dan en una misma experiencia de ambivalencia que se simboliza en el quetzal adosado a una serpiente. La dualidad de este mestizaje está encarnada en la mente del latinoamericano desde tiempos precolombinos: por un lado nos emociona el ave, el cielo, el espíritu, y por otro, la serpiente, la tierra, el demonismo del paisaje: emoción-idea, sangre-espíritu, unión-separación, mestizaje-pulcritud.

> Lo mestizo, más que referirse a un tipo de hombre es, entonces, una conciliación de opuestos, un recurso de la vida para conciliar desniveles, un medio apresurado de alcanzar la integridad con que la vida intenta lograr alguna forma de fijación. La Serpiente Emplumada nunca pierde por ello su vigencia. Con la oposición entre el ave y la serpiente encuadra la realidad del continente americano (Kusch, 2000a: 40).

De todas maneras, en el caso de Quetzalcóatl la solución está más inclinada hacia uno de los extremos, puesto que la unidad de ave y serpiente resulta algo demoniaca, y es que efectivamente en América Latina la opción siempre ha estado más vinculada a la emoción, a la vida, a la búsqueda de unidad, que a la idea, que a la forma, que a la limpidez racional y analítica. Después, con la conquista y la colonia, el mestizaje se mantiene se podría decir que, ahora, encarnado humanamente, pero en la misma proporcionalidad, con la misma inclinación hacia la vida emocional que busca integrar extremos, aunque siempre se mantendrá la escisión, la ambivalencia, puesto que por más que el mestizo adopte el formalismo de la ciudad, su civilización verbal, no podrá abandonar su autoctonía abisal, su nexo con el suelo vegetal. De ahí que «lo que hace que el mestizo no sea ciudadano es la imposibilidad de ser en la ciudad un indio» (2000a: 46), según concluye Kusch, y según se evidencia en la ambivalencia social con que se llenan de falsos ciudadanos las ciudades.

Indudablemente el mestizo es un testimonio real de lo que somos. Su esencia testifica la unidad de vida y espíritu, de sentimiento y razón, de paisaje y pensamiento formal, de demonismo y definición; «con el mestizo también vuelve el reino del espíritu a definirse en función de la tierra» (Kusch, 2000a: 47), de lo telúrico, de su propio suelo, desmoronando poco a poco el reino de la ficción, asumiendo día a día el sentido mítico, construyendo paso a paso la no creación de lo creado, que se da efectiva y realmente, ontológicamente, en ese su mestizaje.

Cuando se llega de provincia a la ciudad se tiene que empezar a conceder lo vital, entrando en el juego de la ficción urbana, y termina haciéndose o irónico o mediocre, ambas actitudes de una medianía social que van a permitir estar en dos mundos a la vez. Y lo mismo pasa con el escritor que se inicia apalabrando la verdad de lo que acontece en términos literarios pero que poco a poco va concediendo terreno a las exigencias sociales que le irán aceptando o rechazando según los límites de dichas concesiones; termina siendo «un metafísico destronado que carece de energía espiritual para alcanzar el ser que presiente y no puede intentar, en el mundo solidificado por las normas y las instituciones, otro camino que el que le indica el resentimiento» (Kusch, 2000a: 52). Es también desde el seno de la ciudad en donde se originan las novedades técnicas para acelerar las posibilidades de la vida que ya reducida se continuará reduciendo cada vez más; «se produce entonces una petición angustiosa de la ficción técnica y por ende del ser» (Kusch, 2000a: 55), pues aparentemente lo técnico facilita y mejora la vida, y los descubrimientos tecnológicos nos ayudan a comprender mejor la realidad, *lo que es*. Pero esto sucede solamente en apariencia, falsamente. Y cuando se da cuenta de ello, en la ciudad mestiza[13] no queda más que seguir ese juego de la ficción. Pero, ¿y la conciencia mestiza, nuestra inteligencia mestiza, que no se identifica con la ciudad? La inteligibilidad y el orden propios de la razón urbana y europea, con los que han construido su imagen de cosmos

[13] Kusch aclara que en la ciudad europea no sucedía lo mismo: cuando aparecen las tensiones de origen vital éstas se disminuyen con emigraciones, con el desplazamiento de los perdedores o desheredados quienes se llevan consigo su demonismo a otra parte. De todas formas llama mucho la atención la siguiente afirmación que trae inmediatamente después de la anterior aclaración: «El que quedaba, el ciudadano propiamente dicho, se sometía al ser» (p. 56), como si también para él, para el europeo, el ser fuera algo impuesto y no algo que se da naturalmente en su fenomenología existencial y cotidiana.

organizado, y a partir del cual han tenido su experiencia de ser, están bastante distantes de nuestra forma de comprender el mundo; pero se nos ha querido imponer una experiencia que no es la nuestra: la inteligibilidad del ser y el orden de la realidad. Así entendido esto, como se ve, no tiene nada que ver con una experiencia ontológica, en esos términos, desde América Latina, aunque al académico, al hombre de letras, al intelectual y, con ellos, al filósofo, «no le qued[e] más remedio que vivir esa ficción» (Kusch, 2000a: 57).

«Y es que existe un sentimiento aborigen, una verdad propiamente americana que se antepone al resto, a lo que no nació de la tierra, la ficción moral, social, legislativa, política» (Kusch, 2000a: 57), así como la metafísica, aquella del ser que no tiene que ver con la realidad de nuestro ser:

> La realidad implica posesión, apoyo, sentimiento de bienestar, que la ficción no puede dar. En la realidad, la vida parece concluir un ciclo, por el que alcanza su máxima expresión en cosas, objetos y hechos donde, por decir así, se visualiza. De esta manera, como lo pedía Herder, una canción popular mantiene una conexión de carácter con la realidad definida del derecho o la arquitectura, por cuanto estos son la explicitación de una realidad hondamente vivida por las capas inferiores del cuerpo social. Esta conexión se da únicamente cuando existe una voluntad de forma que no es perturbada.
>
> Su perturbación por una fuerza más poderosa que la deslumbre y que interrumpa su llana evolución biológica y vegetativa hace que ella se refugie en la ficción, saltando sobre su fin propio, y recurra a una estructura elaborada con demasiada prisa. Pero la estructura ficticia es angustiosa (Kusch, 2000a: 57-58).

Entre la ficción de la ciudad y la realidad subyacente que se nutre de lo telúrico se da una distancia que rompe la armonía existencial y hace patente esa angustia desequilibrante con la que no se pueden aceptar las formas extrañas impuestas. Lo autóctono, en América Latina, está dado en ese demonismo aborigen del que germina un sentimiento vital de pertenencia ecológica a un suelo, y que reacciona ante el ser impuesto, ante las formas

apolíneas de la pulcritud y el orden, irónicamente, soslayando su sentido ontológico de intenciones universales.

¿Cómo se supera dicha escisión? De ello trata Kusch en el cuarto capítulo de esta primera parte. A diferencia de Europa, en América Latina la ciudad se asemeja al consciente (social, en este caso), a la acción, a la luz, a lo formalmente definido (y con esto, al ser, no nuestro, sino advenido y en consecuencia, para nosotros, falso); lo que queda por fuera de la ciudad es como el inconsciente, lo pasivo, oscuridad, y sin formas ni definiciones. En síntesis, a nivel continental, a nivel geocultural, se evidencia y radicaliza esa escisión que ya se venía exponiendo.

Pero aunque radicalizada geoculturalmente, dicha escisión deviene en un mismo ser, en el mestizo. Éste participa de ambas índoles: por un lado se encuentra su faceta vegetal, demoniaca, fatalista, y como estática; por otro lado está una conciencia activa, lógica, constructora, aunque foránea. En verdad, ese lado telúrico «no concilia con la índole de la acción, pero como tampoco la rechaza se mantiene en el inconsciente de nuestro hacer, en el tabú inmoral de nuestra herencia europea» (Kusch, 2000a: 63), desde la que se busca entroncar nuestra historia *profunda* (autóctona, enraízada, vegetal, y no escrita) en la suya pretendidamente universal y escrita, obviamente, por intelectuales en las grandes ciudades. El mestizo que da crédito más a su ímpetu demoniaco que a la intelección de una realidad apolínea, jamás se satisface con esa mirada pulcra, bien definida y conceptualizada, fruto del sentido de la visión ahora educado racionalmente; él confía más en lo posible, en la armonía de lo escindido, en la voluptuosidad del paisaje, en la seducción de la barbarie. El mestizo latinoamericano «relega su hacer al inconsciente de su acción asociándose al paisaje, a la posibilidad pura en que proyecta, fantasmagórica, una armonía que siempre posterga» (Kusch, 2000a: 65), una armonía solamente comprensible desde lo vegetal, desde la vitalidad autóctona que ejerce una cierta gravidez sobre las cosas cual nada potencial, esfera primordial de todas las posibilidades. «Y desde la fe en esa posibilidad se marca la distancia que media entre la provincia y la capital o sea entre lo aborigen y lo foráneo, entre la realidad auténtica y la realidad ficticia, entre el ente y el ser» (Kusch, 2000a: 68).

En el mestizo se abren todas las posibilidades, desde su *nada*: la posibilidad de lo telúrico y de lo racional, la posibilidad de la barbarie y de lo conceptual, la posibilidad de asumir lo autóctono y de jugar con la ficción, la posibilidad de continuar acostumbrado entre las cosas (reales, para su comprensión, y por lo tanto vitales) y de desprenderse de su realidad (para, por ejemplo, escribir discursos o teorías en caracteres extraños), la posibilidad de comprenderse enraízado a su suelo en medio de la puna, de la selva, o de la pampa, y la posibilidad de andar buscando categorías que den cuenta de un sustento epistemológico con el que ya se distorsiona su propio ser.

La segunda parte de este primer libro se centra en la historia; ésta tiene que ver con el pasado, con ese girón de realidad que no había sido aprehendido. Pero, en primer término, la historia tiene que ver con el presente, dice Kusch: poner en juego la verdad del presente.

> La función primordial de la historia estriba en crear una primera autoconciencia de la comunidad, el primer atisbo de su integridad óntica como pueblo, porque al rastrear el ser y el no ser de ella en el tiempo recoge todas las fuerzas del pasado, todos los grados de libertad dejados en el pasado (Kusch, 2000a: 71).

En la historia se pone de presente, entonces, el horizonte ontológico de un pueblo, horizonte en el que se constituye la autenticidad de su ser. Es un ejercicio existencial. «La normalidad mental da la unidad cronológica de nuestra existencia, que a su vez integra la conciencia de nuestro ser, une el ser al tiempo a partir del presente, en función del pasado y en proyección al futuro» (Kusch, 2000a: 72). Sin embargo, entre la fijación que va dando el presente y las posibilidades que pudieron darse en el pasado, se abre una grieta a la ambivalencia, porque aparece la sinrazón del no ser que viene del pasado y se va diluyendo hacia el futuro, y en medio de este devenir, el mestizo en la ciudad opta por los archivos, que son testimonio de un pasado consciente, sacrificando lo inconsciente, lo no escrito, es decir, lo vegetal de nuestra historia; «allí encubre la angustia que le produce su lejanía del ser, el reconocimiento hondo de la mentira en que vive, y por decirlo en términos existenciales, de su ex-sistencia» (Kusch, 2000a: 73-74), aferrándose entonces a la verdad

de los archivos y haciendo de la historia algo fijo e inamovible. Esa es la historia social, la historia en la que se cree en la ciudad, que se mantiene porque permite ubicarse en un sentido integral, no importa que sea falso, se mantiene «por motivos ontológicos, por el único fin de sostener la simulación de una integridad, cuyo mecanismo primordial consiste en defender, aunque sin fe, la inteligibilidad del presente contra la tiniebla del pasado» (Kusch, 2000a: 75).

La verdadera historia, en cambio, debe ser leída *en profundidad*: en ese pasado de barbarie, en ese inconsciente vegetal que se mantiene en el presente, en esa libertad reprimida que se hace profecía. Es así como se hace la *gran historia*, «por cuanto reconquista los trozos del ser, que, por decir así, van quedando en el pasado pero que necesita en la lucha del presente» (Kusch, 2000a: 79). Una historia que verdadea el demonismo propio que permanece latente en su pasado y en su presente abre posibilidades reales para su futuro liberando toda esa fuerza de barbarie.

Pero en América Latina la historia es traicionada. Lo que se ha buscado es entrar en la racionalidad lineal que Europa nos impuso en la Conquista, asumiéndonos (consumiéndonos) culturalmente. ¿No es la cultura ese ciclo en que se completa la vitalidad natural de una comunidad? Efectivamente, es el logro de fijación que alcanzan las fuerzas nutricias de un pueblo gracias a esa «búsqueda de una cierta definición ontológica, de perfección y de armonía» (Kusch, 2000a: 80), haciendo conscientes sus procesos de socialización. Ontológico quiere decir aquí, en Kusch, comprensión de la completud alcanzada, que incluye además de los procesos vitales de una comunidad, también los procesos de concientización de los mismos con la consecuente definición de los mismos. Es decir que hay un equilibrio que se gana entre ontología y cultura, ambos conceptos (por lo menos, en cuanto conceptos) le apuntan a lo mismo: a la consumación del desarrollo total de unas determinadas formas de ser, que en Europa ya se logró, tanto que se hizo consciente de la nada. Y «la nada es la consumación de la conciencia del ser, después de la cual no queda más que la desintegración por falta de fines colectivos» (Kusch, 2000a: 80), desde la que se intuye finalmente que la inteligencia racional no era una garantía porque lo

que sí lo es es la vida. La intelección del ser llevada hasta su último límite por vía racional ha conducido a Europa hasta la nada que patentiza, a su vez, que no era esta la vía a seguir; lección que tendrían que atender los latinoamericanos que continúan aferrados a la historia universal y lineal que avanza en una sola dirección: nada.

De seguro es debido a esto que, como queda evidente desde esta primera obra de Kusch, él no trata el problema del ser desde una racionalidad disciplinar, bien definida y con categorías propias, según el ejemplo de la ontología europea. Todo lo contrario: los referentes del ser, los fundamentos ontológicos y la conceptualización metafísica, se encuentran insertados en los diversos apartados de su exposición cuando nos ofrece su comprensión de la realidad ontológica latinoamericana, encontrándolos enraízados en el magma vital de nuestro subsuelo inconsciente desde donde se genera la forma de ser con la que estamos siendo y que hasta ahora se ha centrado en señalar, como primordial, a esa ambivalencia de la esencia mestiza.

Es así como al tratar del conquistador, del funcionario, o del comerciante, y de su inconsciente social primordialmente mestizo, sale a relucir que precisamente por ello hay en él una falta de fe «en el ser, en esa integridad a que apunta todo el hacer humano» (Kusch, 2000a: 82), en contexto europeo, es decir: toda la vida práctica de Europa tiene unos lineamientos bien definidos y su *telos* está claramente dado por el orden, la forma, la disciplina, el logro; y todo *lo que es* está comprendido dentro de esta rigurosidad lógica y silogística, racional y hasta matemática (científica), puesto que en *el ser* (en su idea de ser) se fundamenta todo lo que hay. Pero la América Latina mestiza no asume dicha comprensión ontológica, y menos aún la Amerindia. El ser, que en Europa se comprende en esa *suforma de ser*, dice Kusch, en América Latina se concilia con la barbarie, con la inconsciencia, con el no ser, que en últimas, naturalmente, tiene que ver igualmente con *nuestra forma de ser*. Estas entrelíneas de la primera obra de Rodolfo Kusch son fundamentales para quienes nos interesamos por una ontología latinoamericana, porque es acá donde se evidencia por vez primera que no puede darse un concepto de ser universal por más que se tengan esas pretensiones, o por lo menos queda claro que si se va a buscar la

universalidad de dicho concepto no se puede ser ingenuo de creer que se hará a partir de la comprensión (física, sicológica y metafísica) de una sola cultura, o en el peor de los casos, yendo al otro extremo, se terminará afirmando que no hay concepto de ser (porque él podría ser algo así como un falso ideal, propio de una determinada cultura, la europea).

Independientemente de las posibilidades que se nos abran hacia el futuro, y de lo que efectivamente nos pasa a los latinoamericanos con el problema del ser, lo que sí ya es un hecho es que el concepto «de ser que traía consigo el invasor se refugi[a] sólo en la ciudad, pero con la pésima consecuencia de que el individuo, que vive en la ciudad una postura casi europea, lo hace en el interior de una manera antieuropea» (Kusch, 2000a: 82)[14]. Es por esta razón que para el filósofo argentino el ser no es más que una ficción; no una ficción universal (los filósofos latinoamericanos normalmente no tenemos esas pretensiones universalistas), puesto que es evidente que para los europeos no es ficción alguna, es en su modo de comprensión del mundo el fundamento de todo *lo que es*; pero ese *ser*, así comprendido, no tiene sentido en América Latina[15], no es más que otra de esas imposiciones culturales sin arraigo en nuestra *forma de ser*, muchas veces sin un referente simbólico en nuestra(s) cultura(s).

En su análisis de la política de independencia, Kusch no llega a conclusiones diferentes. Los criollos son mestizos con cuerpo más que menos autóctono pero con mente foránea que generalmente les dieron la espalda a las comunidades indígenas y afro. Muchas de las veces resultaron más europeizantes los mismos criollos que los europeos:

[14] Semejante afirmación de Rodolfo Kusch tiene una explicación existencial nada compleja: basta recorrer las calles de Buenos Aires y los caminos de herradura en la puna, o las veredas en los caseríos de la pampa o la selva; basta conversar con un ciudadano universitario de la capital y, también, con un paisano en el campo o, inclusive, con la señora de la tienda de la esquina en un barrio popular. Bueno, si estos ejercicios se hacen sin los prejuicios propios de un académico que cree de antemano ya tener la solución a sus problemas de investigación, no se estará haciendo nada lejano al mismo ejercicio que avanzó Kusch para llegar a las conclusiones que llegó.

[15] El argumento de que el problema metafísico es un problema universal resulta acá totalmente cuestionable: ¿universal para quién?, ¿con qué pretensiones?, ¿y en qué términos? Lo universal es que humanamente se comprenda que las cosas *son*, que la realidad *es*; pero la manera de comprenderlo no es universal, y no tiene asidero que se quiera imponer universalmente una sola forma de comprensión ontológica pues se encontrarán culturas y mentalidades para las que esa concepción o esté equivocada o se considere llanamente falsa.

> Europa extiende su inteligibilidad peculiar, ayudada por el liberalismo anglosajón que encarna un momento de evolución muy ajeno al mundo americano, falseando paulatinamente, en la mente del ciudadano, las fuerzas naturales de América. Si bien le confiera con ello un ser manuable a América, con que ésta puede matizar la rigidez del ser aristotélico del mundo latino, no hace más que adosar una actitud a otra, creando capas y estructuras irreconciliables entre sí (Kusch, 2000a: 85).

Capas que se van superponiendo y van rezagando en el inconsciente social las estructuras existenciales al acomodo del rasero elitista de la ciudad: lo indígena y parte de lo mestizo va al inconsciente, la otra parte mestiza va al subconsciente, y lo blanco a la conciencia. En la ciudad queda relegado todo arraigo a la tierra y al paisaje, pero no queda roto. La fuerza del inconsciente social se va evidenciando en formas inesperadas y en reacción a formas de ser impuestas, nada contextualizadas. El paisaje y lo telúrico, ambos de raíces profundas y con expresiones bárbaras, hacen que, por ejemplo, la universalidad de los conceptos carezca de sentido (Kusch, 2000a: 96), porque nuestra esencialidad se sorbe primordialmente en las leyes hondas de la tierra, aunque también en la cultura hispana:

> El choque que se produjo entre la modalidad precolombina de concebir el ser y la española, genera el momento actual y para comprenderlo no basta quedar en sólo uno de los extremos. La autoctonía de América va más allá de la Conquista, subyace a ésta y persiste aún hoy en la forma más inesperada, por cuanto perdió, después de la invasión europea, toda expresión que la incorpore a nuestra civilización ciudadana. Sigue perteneciendo al inconsciente social, a la verdad no revelada de nuestra ciudadanía americana (Kusch, 2000a: 97).

Se ratifica que lo latinoamericano, para Kusch, por un lado, se nutre de las dos fuentes ya señaladas; y por otro, que lo autóctono se mantiene en el inconsciente americano. Pero en el texto citado encontramos otro dato de enorme importancia para esta investigación: *la modalidad precolombina de concebir el ser*. Esta afirmación explícita de Rodolfo Kusch nos lleva a pensar en varios asuntos que resultan de un gran aporte para la ontología, a saber: esta *modalidad* de concebir el ser es otra modalidad, valga decirlo, diferente a la

europea; es una modalidad *precolombina*, lo que quiere decir que, para Kusch, no solamente habrá una modalidad mestiza de la ontología sino que también ha habido una modalida, por decirlo así, aborigen; que lo que *se concibe* no necesariamente se conceptualiza; y, finalmente, que eso concebido es *el ser*, no algo así como el «ser latinoamericano», o el «ser mestizo», o el «ser autóctono», sino *el ser* sin más, es decir aquello mismo que fuera el objeto de investigación de la filosofía primera de Aristóteles y de toda la historia de la metafísica occidental. Como se ve, no es poca cosa lo que apalabra aquella frase escrita, como siempre, a propósito de cuestiones naturalmente sí relacionadas a la comprensión ontológica de América Latina, pero nunca en un estudio dedicado especialmente al problema del ser. Y esto se debe, seguramente, a que nuestra comprensión del ser (la comprensión americana, antes y después de la Conquista), «escapa al hecho histórico y flota a través de todo el tiempo y de todo el paisaje» (Kusch, 2000a: 98). En cuanto no se conduce históricamente está más allá o más acá de la grafía de alguna recopilación levantada por los historiadores que engrandecen o desaparecen ciertas verdades; y porque trasciende tiempo y paisaje exige alguna manera especial de comprenderle que, necesariamente, nos hunda en su forma de estar para y en nosotros. El ser, *lo que es*, no ha sido, pues, ajeno a América Latina, ni ha sido una dádiva de la conquista europea. Cómo lo hemos comprendido se ha vuelto un problema actual para los latinoamericanos. Y es que «la grandeza de una cultura o de una civilización, su apogeo, está en la forma de concebir el ser» (Kusch, 2000a: 101), razón suficiente para preguntarnos por la ontología latinoamericana, o en este caso particular, el que le compete a esta investigación, preguntarnos por la ontología de Rodolfo Kusch, aquel filósofo que se preocupó de una y otra manera por comprender la América profunda.

En la «conclusión herética» de esta obra, Kusch anota dos aspectos. El primero pide que nos liberemos de la ciencia europea y anota expresamente que el científico, el sociólogo y el filósofo sea más auténtico, que no huya del suelo en que está nutrida su existencia y su paisaje, porque no se puede seguir permitiendo el divorcio entre vida y sociedad, que no le tengamos temor a lo irracional, inconsciente, y anticientífico. En el segundo aspecto señala que si la actitud europea es metafísica, la latinoamericana también lo es, sólo que con

criterios diferentes y que, en este sentido, haría falta arriesgarse en una senda inductiva que parta del demonismo autóctono y a través del ente alcanzar el ser. Un camino inverso al europeo. «Paradoja del ser que se reintegra en la negación o más bien en una perfectibilidad recogida en la tierra» (Kusch, 2000a: 112).

2.2 EL ESTAR DEL SER

Un decenio después de publicada la *Seducción*, aparece la obra más conocida de Rodolfo Kusch: *América profunda*. Se compone de un exordio, la introducción, y tres partes: Libro I - La ira divina, Libro II - Los objetos, Libro III - Sabiduría de América. Aunque el trabajo de campo ha enriquecido su experiencia de *lo americano*, aquí echa mano de un manuscrito de finales del siglo XVI o inicios del siglo XVII, que interpreta enriquecedoramente para hacernos sentir las entrañas autóctonas de una Latinoamérica mestiza que abrirá nuevos horizontes de comprensión.

En el exordio se hace explícito el método que ya había avanzado en su anterior obra, en la que se había aventurado por una *intuición* desde el paisaje, y ahora lo hará desde la dualidad de ser y estar que se da en nuestra cultura mestiza, de la que devendrá una sabiduría que emerge de un proceso de fagocitación; para esto ha tenido que asumir la verdad interior, que no se referencia en las bibliografías que exigen las investigaciones universitarias, pero que posibilita una terapia de integridad mental que, a decir por el renovado interés de los latinoamericanos en esta obra, pareciera dar la razón a Kusch.

No es la que allí presenta Kusch una introducción entre tantas pues su mismo título así lo anuncia: «Introducción a América». Efectivamente, no es la mera introducción a un libro, sino una forma de *introducirnos* a la América Latina. Desde los primeros renglones quiere hacernos sentir la experiencia de ir subiendo al Cuzco por la Calle Melo, bordeada de chicherías, del lamento de algún indígena, del llanto de algún niño, y de cierto hedor… que, todo junto, hace experimentar una sensación como de temor o miedo a no se sabe qué,

extrañando a la vez como esa cierta pulcritud de la ciudad, con cuya categoría se hace todavía más hediento lo que está más allá de lo urbano, pero en el fondo es porque, dice Kusch, nos sentimos desenmascarados:

> No sólo porque advertimos ese miedo en el mismo indio, sino porque llevamos adentro, muy escondido, eso mismo que lleva el indio. Es el miedo que está antes de la división entre pulcritud y hedor, en ese punto donde se da el hedor original o sea esa condición de estar sumergido en el mundo y tener miedo de perder las pocas cosas que tenemos, ya se llamen ciudad, policía o próceres (Kusch, 2003a: 15-16).

Pero es un miedo mucho más grande: al diablo, a Dios (a la antigua fe), al mito, al milagro, que en definitiva emerge de una sicología profunda y que, sin embargo, encuentra una salida en lo que Kusch va a llamar *fagocitación*: esa experiencia universal por la que todo estado puro termina contaminándose y que es por lo que el día termina en noche, lo blanco en negro, y la vida en muerte.

2.2.1 La ira divina

Kusch inicia retomando la tradición que cuenta cómo Viracocha, debido a ser recibido con hostilidad en el valle del Vilcanota, bajó fuego del cielo y arrasó el lugar; luego, los incas le construyeron allí un templo. Por 1571, según Cristóbal de Molina en su *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, tiempo en que el padre Ávila andaba reprimiendo idolatrías, los indígenas creían que habían resucitado airadas las Huacas del lugar y algunos de ellos quedaban poseídos.

Es en este contexto que se encuentran el indio quechua Joan de Santa Cruz Pachacuti yamqui Salcamaygua y el padre Ávila, para quien el indígena escribe, según Kusch, la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, en la que incluye una imagen que había en

el templo de Coricancha. En el manuscrito se evidencia un terror del yamqui ante lo divino, que

> encierra esa fe indígena que apunta a algo más que al simple hombre, algo que está afuera y que no es el hombre, sino lo inhumano, la naturaleza o el dios terrible, como quiera llamársele. En el yamqui se da el juego entre hombre y naturaleza en su antagonismo primitivo (Kusch, 2003a: 24).

El manuscrito de Pachacuti está escrito en un castellano de la época que intercala muchos términos en quichua y aymara, incluso algunos trozos de oraciones indígenas. A Rodolfo Kusch esto le llama mucho la atención porque considera que aquel indígena, viendo cómo iban las cosas en su época, le preguntaría insistentemente a Viracocha: *¿maipin canqui?*, ¿dónde estás?, sin obtener respuesta alguna, de seguro porque su pueblo ya no le ofrendaba y, entonces, se comprendería el porqué de su ira, la *ira divina*.

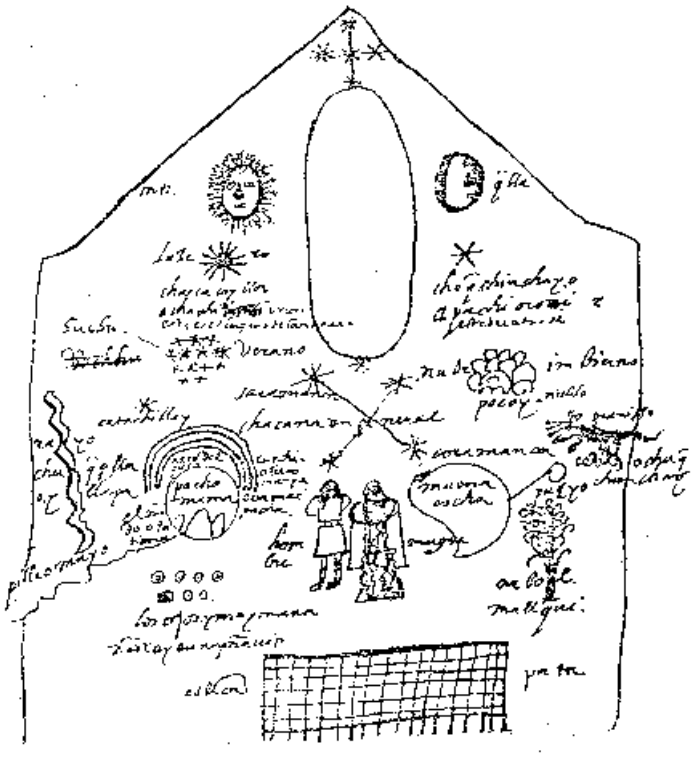


Gráfico de Pachacuti (página 37 en Kusch).

En uno de los apartes en quichua se encuentra una explicación de la imagen del templo de Coricancha que resulta siendo también una explicación de los cinco *unanchan* (momentos, símbolos) de Viracocha: maestro, riqueza, mundo, dualidad, círculo creador, y que son imagen de los cinco espacios en que estaría dividido el mundo: el centro (Cuzco) y cada una de las cuatro partes hacia los puntos cardinales.

Como el mundo era rebelde y había que educarlo como a un niño, Viracocha era *pachayachachic*, maestro que preserva la vida: reconduciendo los ríos, construyendo terrazas para sembradíos, deshidratando alimentos para cuando no había cosecha. Ya aquí hay una enseñanza: Viracocha y el mundo son opuestos. Éste, el mundo, era considerado *manchay ttemyocpa*, hervidero espantoso, y por esta razón era necesario que Viracocha tuviera la potencialidad de mejorarlo, de enriquecerlo; solamente siendo *ticci capac*, fundamentalmente rico, podía ser capaz de mejorar el mundo. Como Viracocha era enseñanza pura, no podía (por así decirlo) contaminarse con el mundo, y por ello se desdoblaba en Tunupa: *o Ttonapapa chacayaspa*, Tunupa que va siendo el mundo, quien era el encargado de materializar la enseñanza de Viracocha. Como la vida se genera por la unión de los sexos, Viracocha no podía ser ajeno a esta naturaleza, y él mismo debería ser dual: *cay cari cachon cai warmi cachon*, sea varón sea mujer, u *orcoraca*: macho-vulva, como aparece literalmente en la parte superior de la imagen, junto a las estrellas. Fruto de estas dos dualidades: maestro-mundo y riqueza-dualidad es la creación: *ticci muyu camac*, círculo creador fundamental, que se muestra en la figura ovoide (*muyu*) debajo de las estrellas, al que Pachacuti lo señala como *el sol del sol*.

«Crear el mundo es, en verdad, darle sentido» (Kusch, 2003a: 41), lo que quiere decir búsqueda de conciliación entre *apu*: el señor, *hatun*: el grande, *caylla*: el primero, Viracocha, con *manchay ttemyocpa*: el hervidero espantoso, este mundo terrible que «engendra una ansiedad constante por la cosecha, el temor al granizo, el miedo al cerro que se desploma o el río que arrasa la casa y el corral» (Kusch, 2003a: 43). La cosmogonía del yamqui supone la fe en una potencial armonía de los contrarios dentro de la unidad en que están siendo:

> Por eso una marcha del dios sobre el mundo exige ante todo una fe que trata de ver la voluntad del dios en el mundo. Es necesario hermanar el agua que inunda un valle con la tierra que da frutos, pero que puede temblar, y con el granizo, que puede arrasar un sembrado. Para todo esto se requiere fe (Kusch, 2003a: 44).

Una fe que, de todas maneras, se mantiene sobre el temor al *hervidero espantoso* y precisamente por éste. Por eso, el indígena «parece poseído de un terrible miedo» (Paredes citado en Kusch, 2003a: 45), miedo a la ira divina. Hervidero e ira divina, mundo y dios: dualidades que necesariamente deben coexistir, y que lograrán mantenerse en equilibrio dependiendo de los hechos que la actitud del temor humano alcance a realizar. El mundo con una naturaleza caótica, desordenada, y personalizada por Tocapo, siempre se opone al orden que viene de Viracocha por medio de Tunupa, héroe lunar y de la agricultura, pero gemelo en todo caso de su oponente.

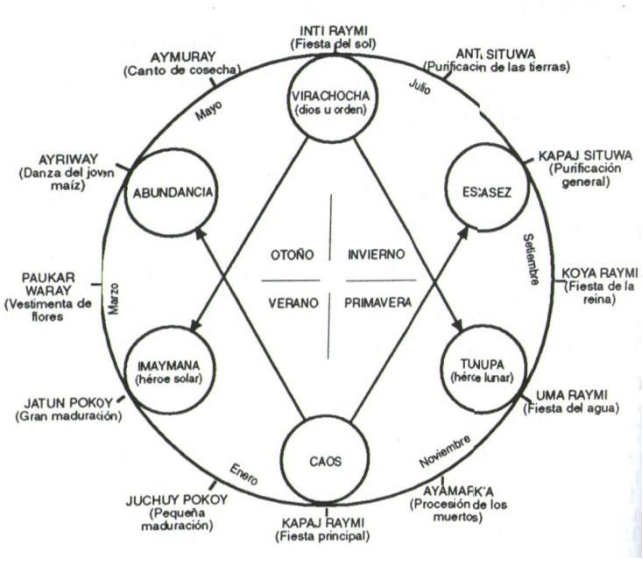
> El significado de la andanza de estos héroes gemelos es lograr el equilibrio de las fuerzas cósmicas, especialmente entre el orden y el caos. […] resulta del afán de encontrar un dominio mágico sobre el mundo y a éste sólo se lo obtiene por vía interior, en ese filo en que se rozan la vida y la muerte, la luz y las tinieblas o, lo que es lo mismo, la conciencia y la inconsciencia. Es un ámbito propicio para encontrar la fuerza mágica y espiritual para perder el miedo al mundo y conjurarlo. Eso sólo se consigue en el plano de la naturaleza, entre cerros y granizos, en el terreno de la ira divina, lejos por lo tanto, de nuestra vida moderna tan cargada de defensas de toda índole (Kusch, 2003a: 53).

Al final, según la leyenda, los dos héroes regresan al cielo: Tunupa se convierte en la luna y Topaco en el sol, es decir que Viracocha, *habiendo sido el mundo*, habiéndole dado sentido, habiéndolo organizado, en sus hijos gemelos, regresa a sí mismo, y se queda como los astros que determinan tanto el calendario solar como el lunar, regulando así las cosechas de acuerdo con su propio ritmo. Días solares y meses lunares: efectivamente allí está la dualidad sexual de Viracocha, o sea su esencia de semilla desde la que germinan todos los

frutos. Anualmente se repite este ciclo, y seguramente por eso su nombre o *unanchan*: *ticci muyu camac*, círculo creador.

Debajo de la parte dedicada a Viracocha, el yamqui Pachacuti dibujó el mundo, su mundo, porque, como ya se vio, hay una concepción dual de la realidad. En la parte superior está el *hanac pacha*, mundo de arriba, y en la parte inferior está el *cay pacha* o *hurin pacha*, esta tierra, el suelo en el que estamos, o suelo de abajo. De este modo se evidencia cómo el mundo de Pachacuti se constituye sobre la base de dos pares opuestos: el primero, entre derecha e izquierda de la imagen, la dualidad sexual, por la que Viracocha es *cari* y *huarmi* en sí mismo y por ello el signo *orcoraca* de la copulación; el segundo, entre arriba y abajo, que tiene que ver más con orden y caos, pero que ya se han relacionado más debido a las andanzas de Tunupa y Tocapo, y por el signo del *collca pata*, el granero, que está dibujado en la parte más baja del esquema. El mundo entonces no se identifica tanto con Tunupa/Topaco puesto que ellos ordenan el mundo y vuelven al *hanac pacha* como sol y luna, sino que sería más bien, el mundo, como un rastro de los héroes gemelos, la presencia ordenadora, buscadora de equilibrio, de Viracocha.

Kusch señala cómo en el esquema gráfico de Pachacuti se encuentran en la zona del *cay pacha*, a la derecha *Mamacocha* (agua) y a la izquierda *Pachamama* (tierra), en el borde derecho se encuentra *Chuquichinchay* (aire, en forma de tigre soplador) y al otro lado *Illapa* (rayo, o sea fuego). «Con estos cuatro elementos se conjuraba el caos y se abría la posibilidad de llegar al fruto y llenar el granero o *collca-pata* como figura más abajo» (Kusch, 2003a: 66). Pero también se encuentra, en el extremo izquierdo superior: *saramanca*, olla de maíz, y en el extremo derecho superior: *coramanca*, olla de maleza; porque a fin de cuentas, después de todo, la cosecha puede malograrse: entonces o tenemos maíz o tenemos maleza. Kusch continúa el análisis del esquema y logra encontrar un ritmo geométrico en él (enriquecido con la regularidad de los meses incaicos según la interpretación de Varcárcel):



La figura geométrica (página 72 en Kusch)

Viracocha, Tunupa y Tocapo forman un triángulo (orden), y opuesto a éste *saramanca*, *coramanca* y el caos forman otro (en el que el maíz o la maleza son elementos del azar que necesitan un debido orden para lograr el fruto; si se cruzan las diagonales que dividen esta figura geométrica se tiene lo masculino a la izquierda y lo femenino a la derecha, o el *hanac pacha* arriba *y el* cay pachaabajo, lo que hace visualizar una cruz en el centro, seguramente *la cruz del* sur, posibilitando la comprensión de las estaciones precisamente sobre la misma. Como se ve, con esta interpretación Kusch logra hacer ver geométricamante un *mandala* o círculo mágico de conjuración del mundo que esconde la visión rítmica desde la que el indígena y sus tradiciones ancestrales estarían mostrando su verdad *propia* o *auténtica* (de sí mismo, de su herencia milenaria) y no, como algunos intérpretes han afirmado, solamente como un altar de viso cristiano.

> Así lo encontramos al yamqui sitiado por las antiguas fuerzas, recogidas en una visión rítmica heredada de sus mayores. Ni el cura con su charla moralizadora, ni los conquistadores con su búsqueda del oro y de la plata pudieron perturbarlo. Era la ley antigua de todos los confines y él creía en ella porque lo acercaba a su fruto, el maíz. Por eso dibujó el esquema en el plano de la fe de sus antepasados (Kusch, 2003a: 75).

Kusch considera que los saberes *amautas*, de aquellos que fungían como filósofos entre los incas, no estarían muy lejanos de lo que Pachacuti nos enseña en su *esquema mandálico*; con estudios de otras fuentes, particularmente de Guamán Poma de Ayala, se logra rastrear la creencia en un ser supremo, *Pachayachachic*, cuya sede estaba en Pumamarca (Cuzco), y quien tenía dos hijos: *Ticci Viracocha* y *Pachayachachic guauque*, cada uno también con su lugar o *huaca*. «La esencia y la dinámica del mundo dependen de la conjunción de los dos héroes» (Kusch, 2003a: 83) y, en la cotidianidad, al ritmo de las estaciones: escasez en tiempo de siembra y abundancia en tiempo de cosecha, porque la preocupación de fondo por la que los dos héroes *van siendo el mundo* es la de que haya alimento; es la esencia «del *yachachi* o enseñanza que consiste ante todo en una conjuración de las fuerzas del cosmos para obtener el fruto y el alimento para la comunidad» (Kusch, 2003a: 85).

«Lo visto hasta aquí es la solución natural frente a lo que llamamos la ira divina» (Kusch, 2003a: 97), entendida ésta como cierta personificación de la divinidad en la naturaleza (Viracocha a través de las estaciones), que resulta ser la primera respuesta que elabora el indígena frente al mundo, y su forma biológica de pensar: no por causalidad mecánica o lógica, sino *seminal*, germinal, según lo cual la realidad se comprende desde un criterio de fecundación, germinación y obtención del fruto. «Viracocha es, entonces, la semilla en forma de orden cósmico cuadrangular, que depositada en el mundo o caos, da el fruto, el cual, por su parte, es el maíz» (Kusch, 2003a: 98-99): lo *seminal* cae en un ámbito propicio (*antagónico*) que por efecto de la conjuración deviene en *fruto*.

En la gramática quichua encuentra Kusch también reflejada la ira divina: un sujeto inmóvil que recibe pasivamente las cualidades del mundo. En esta lengua, «el verbo copulativo *cay* es el equivalente de los verbos castellanos *ser* y *estar*, pero con una marcada significación de *estar*. *Cay*, es lo mismo que el demostrativo homónimo en quichua. Por eso, esta lengua no tiene conjugación propiamente dicha» (Kusch, 2003a: 108), pues ésta se realiza es adjudicando cualidades a un sustantivo y no por abstracción de un movimiento. Para el filósofo argentino esto es clave a la hora de comprender la mentalidad indígena, donde no hay acciones racionalmente abstraídas sino sujetos que se cualifican en sus acciones, de tal

forma que el sujeto se mantiene tal cual y solamente cambia de tonalidad, se cualifica de otro modo.

¿Por qué esto? Porque la naturaleza se mostraba áspera, difícil de dominar, y tenía que pensarse la forma de mantenerse a salvo en ese medio; pero la cultura quichua no ideó algo así como medios para sobreponerse a ese medio natural agreste, sino para identificarse con él, y en esos términos también fue una labor del inconsciente, de donde Kusch deduce esa cualidad *estática* en el sentido de estarse ahí, con su *ayllu*, su comunidad, cultivando su parcela en medio de ese *hervidero espantoso* en que se encontraba. Es aquí donde se inicia señalando el estar como cualidad fundamental de esta cultura, que de ningún modo será despectiva, sino todo lo contrario, servirá como categoría propia, *auténtica* de la América profunda; por ello resulta muy valiosa esta aclaración que trae Kusch en una nota de pie de página:

> Emplear el concepto de *estar* como cualidad de una cultura, no deja de ser una herejía filosófica. No encuentro otra manera para calificar a la cultura quichua. Sin embargo no está muy lejos esta denominación de la terminología filosófica que actualmente se utiliza. El mismo concepto de *Dasein* de Heidegger, que siempre es traducido como "ser ahí", sin embargo tiene un sentido de "mero estar" o sea de "darse". No hay que olvidar que en alemán no hay verbo *estar*. Por eso, cuando hacemos la traducción, creemos leer erróneamente en este término un compuesto del verbo *ser*. Pero la fenomenología que Heidegger hace del *Dasein* indica claramente que tomó como objeto al "uno anónimo" (*das Man*) que simplemente *está*, como diremos más adelante. El concepto de *Sein* o *ser* aparece en Heidegger recién cuando toma en cuenta la existencia auténtica y no antes. Mejor dicho, simula tomar en cuenta el ser durante la fenomenología del *Dasein*, por un simple problema del lenguaje. ¿Habría podido hacer lo mismo si hubiese pensado en castellano?
>
> Además quiero hacer notar que el concepto de *estar* lo tomo exclusivamente para romper continuidad con el *ser*, en cierta manera como cuando Duns Scoto se refiere a la *hecceidad* en tanto realidad formal distinta de la entidad específica, o como si se

> rompiera la vinculación entre el "ser ahí" y el "ser así" de Hartmann. Mejor, quizá, sería vincular el estar al concepto budista de *Asidad* o sea el *así*-llegado (Kusch, 2003a: 109-110).

Bastante prolija esta nota. En ella, primero, Kusch sabe que está corriendo un riesgo en el discurso filosófico, pero a su vez nos está señalando que su discurso, acá, es precisamente eso: filosófico (no arqueológico, antropológico, sociológico, u otro similar). Y de inmediato muestra sus argumentos. Segundo, si traduciendo al castellano, para Heidegger el *Dasein* es "estar en el mundo" y "estar con los otros", es evidente que el acento está puesto en el *estar*. Tercero, es precisamente a que en alemán solamente tienen el verbo *sein* que Heidegger habla «indistintamente» de *Dasein, In-der-Welt-sein, Mitsein mit Anderen,* etcétera; pero en castellano no se pueden confundir estas dos determinaciones bastante diferentes de lo que *es* y lo que *está*. Cuarto, el uso de *estar* tiene la misma intención de otros filósofos cuando han tenido que usar términos similares pero diferentes para hacer notar rigurosamente lo que se quiere conceptualizar y así evitar ligerezas de comprensión. Naturalmente, en el contexto del propósito de esta investigación, habría que anotar un quinto argumento: el sentido identitario que le irá a dar el uso de esta categoría a una concepción ontológica desde América Latina.

Siguiendo a Ortega y Gasset[16], Kusch retoma un sentido dinámico de *ser* que lo identifica con la cultura activa de Occidente, que siempre busca ser-alguien, modificar el medio en el que se encuentra y acomodarlo a su propio horizonte de intelección; al contrario, ve en la cultura indígena, como ya se expuso, una identificación con el medio en búsqueda de una armonía que permita la supervivencia con él, como si fuera *cuidando* de él; su *estatismo* tiene que ver con la contemplación del mundo que no mira en una sola dirección sino hacia las cuatro zonas que lo constituyen, desde una posición *central* y, por ello mismo, mandálica, donde «todo tiene su ubicación simbólica, teñida fuertemente de fuerza mística» (Kusch, 2003a: 113). Esta comprensión del mundo que hace el indígena lo lleva a aferrarse

[16] El mismo Kusch declara que es influenciado por el prólogo que hace el filósofo español a la *Historia de la filosofía* de Emilie Bréhier. Hoy día se dispone de la edición de Técnos (1988).

a las verdades que considera estables en cuanto logra ese equilibrio entre su interior y la naturaleza, entre su quehacer y la ira divina.

En Occidente, en cambio, ya no se teme la ira divina y, así, las verdades se vuelven relativas o inestables, tampoco se mantiene el mundo en su ambiente natural sino que se crean las ciudades, y las relaciones políticas ya no se dan impuestas desde esas verdades estables sino por acuerdos entre mayorías y minorías del pueblo, democráticamente. Para la cultura quichua el mundo está centrado biológicamente, desde lo *seminal* de la semilla que ofrecerá su fruto, mientras que la cultura occidental, por un lado ha ido creando *objetos* y ha hecho del ser humano un *ciudadano* que pierde cada vez más su *raíz biológica, vital*.

«Todo esto es el mero *estar* traducido en un orden de amparo que preserva no a una humanidad de sujetos o individuos, sino a la *runacay* o humanidad u "hombre aquí"» (Kusch, 2003a: 115), al ser-humano-viviente, integrado en su nicho ambiental, natural; alma y realidad a una que atemorizada, aquélla, posibilita la estructura del amparo en comunidad, los *ceques* y *huacas* alrededor del Cuzco, y la comprensión mandálica con que se presenta el esquema del Coricancha. «El mundo del *estar* no supone una superación de la realidad, sino una conjuración de la misma» (Kusch, 2003a: 116), por lo tanto no puede haber *teorización* o *racionalización* del mundo, sino *ritualización* de éste. Sin embargo, en el fondo, dice Kusch, ambas culturas participan de ese miedo original, sólo que hoy día lo solucionan de manera distinta: la occidental crea ciudades técnicamente (racionalmente) construídas, la quichua se mantiene en esa magia natural y biológica que continúa alimentando ese miedo original; una cultura escamotea las fuerzas de la naturaleza, la otra las asume y las conjura. Porque las asume, aparece como *estática*, lo que no quiere decir que no mantenga todo su dinamismo interno, con la ganancia de que hay un compromiso con lo externo, con su ámbito natural, que también es biológico. La racionalidad del mundo, propia de un ciudadano occidental, es trasladable y aplicable en cualquier otro contexto de su mundo; en cambio, la *lógica* del mundo indígena supone la permanencia de las fuerzas mágicas que lo nutren, no se pierden, y por ello el inmigrante no tiene problema de llegar a otra ciudad, pero el indígena, el mestizo, y el provinciano sí.

> Y siendo, como es, la cultura quichua una cultura de meseta, sometida a la naturaleza y encuadrada dentro del ámbito de su rejilla mágica, está sumergida en eso que llamamos la ira de dios, la cual esconde una emoción mesiánica, que engendra un comportamiento espiritual. En ese sentido se nos escapa a nuestra manera de ver las cosas, por cuanto ya hemos perdido esa experiencia emocional. Estamos al margen de ella y en cierta manera en una actitud antagónica, aun cuando añoremos la solidez y la firme arquitectura social que tiene una cultura que pasa por esa experiencia (Kusch, 2003a: 117).

Finaliza esta parte, Rodolfo Kusch, mostrando suspicazmente cómo en el fondo Valverde creía en el mismo dios iracundo de Atahualpa, pero seguía un camino equivocado, así como estaba equivocada España y toda Europa.

2.2.2 Los objetos

Hoy en día también queremos tomar distancia de Atahualpa, estamos convencidos que lo indígena sí es respetable pero ya tenemos nuestras ciudades… todo empezó, según Kusch, cuando el imperio y el cristianismo se unieron, porque así los esclavos eran sumisos, se quedaban en el feudo, y los señores iban a conquistar más tierras, adecuándose racionalmente el Evangelio a las nuevas políticas de la época. «Todo apuntaba a tolerar un orden de razón para evitar la irracionalidad del mundo con su ira divina, sus rayos y sus truenos» (Kusch, 2003a: 128), y ya Agustín había justificado la *ciudad* de Dios. Con la ciudad al estilo romano y sus leyes humanas, poco a poco el Dios cristiano va haciéndose a un lado, y así los frailes iban administrando la ira divina. El poder se va centralizando en las urbes, y la religión va perdiendo su importancia, porque ninguna gran ciudad es religiosa: «ni Nueva York, ni Londres, ni Buenos Aires son religiosas. Ellas sustituyen la religión por la técnica» (Kusch, 2003a: 129), que es otra forma de religión. Las murallas de las ciudades medioevales eran bastante significativas: separaban a los seres humanos de ese mundo de miedos originales. De un lado, entonces, está la ciudad, con su racionalidad y lógica propias de quien se afirma en ciertas seguridades; y del otro lado estaban los temores

naturales que producen el relámpago y el trueno, la ira divina. Las seguridades las van dando las profesiones, de tal manera que todo tiene su lógica y su técnica, e inclusive ya no hacen falta los sacerdotes pues ya están ahí los médicos. «El miedo al mundo fue sustituido por la creación de otro mundo» (Kusch, 2003a: 131) lleno, ya no de espíritus y fuerzas arcanas, sino de objetos: casas, avenidas, plazas, y cafés con sus ventanas, por medio de los cuales se escamotea la ira divina, dando paso al mercader con su comercio y su industria. «Era el reemplazo de la ira de dios por la ira del hombre» (Kusch, 2003a: 134), superando definitivamente el mero *estar*.

Los poderes del comerciante no eran poca cosa: podía ser superior al de la ira divina, ya que un rayo puede quitarle la vida a un campesino, o a dos, mientras un crédito podía comprar a una nación entera. El mercader tenía en sus manos la ira divina y la podía manejar a su antojo, por ejemplo, con el progreso. Se implantaba así la ira del hombre con su humanismo, jactándose de haberlo logrado todo; ahora sí se había alcanzado el esférico, perfecto e imperturbable *ser parmenídeo*: el ser como aspiración humana había triunfado. Entonces «el mercader y el ser se hallan íntimamente ligados» (Kusch, 2003a: 138), porque la dinámica a que aspira el mercader es a *ser alguien* y en ello se gasta todas sus fuerzas, y por ello progresa; pero con el progreso de la ira humana se pregunta uno si no sería mejor volver a la ira divina.

Si el mundo es creación de Dios, el hombre es creador de la ciudad, señala Kusch. La fe protestante -y cita a Calvino- enseñaba también la gracia de la realidad física y exterior: las casas bien cuidadas y las calles pulcras, aunque también va apareciendo cierta ira ciudadana (la prostitución, el latrocinio, la inmoralidad), que deberá irse adecuando a la buena conducta y por ello se organizan adecuadamente los prostíbulos que, indudablemente, crean cierto vacío moral. ¿Cómo llenar ese vacío? Con los objetos, ciertamente. Se crean las máquinas, los autos, el jet… Moral y máquina se constituyen correlatos: lujo y moda son una nueva forma de ser del robo y la prostitución.

> La misión que le cabe a la industria en todo esto, en tanto creadora de objetos, es la de legalizar los sucedáneos. En ese sentido una fábrica reemplaza a la iglesia. La fábrica es una iglesia de la inmoralidad, la que se da al margen de la buena conducta y ya en el terreno de la buena conducta de los objetos. Los objetos se portan bien porque nosotros ya hemos perdido el sentido de la buena conducta en la ciudad (Kusch, 2003a: 142).

La mecánica y el progreso han transformado el sentido de la vida y de lo biológico. ¿Qué es la libertad en una ciudad moderna? ¿Está dada apenas en el derecho a votar y a comerciar, nada más? ¿Y la salvación interior? ¿Qué pasó con el mero *estar*?, ¿y qué significa *ser alguien*? La ciudad moderna viene a ser, finalmente, un constructo de la ciencia, donde se encuentran los *objetos* que ella produce, por lo que Kusch, siguiendo la idea de Hartmann en su *Metafísica del conocimiento*, viene a denominar *patio de los objetos*. Al fin y al cabo «el patio supone el lugar vacío donde conversamos y convivimos con los vecinos» (Kusch, 2003a: 145-146), donde se está cómodamente entre nuestras cosas, que es lo que quiere la ciudad: facilitarnos la estadía, aunque con ello se pierda la conexión con el suelo y con el árbol, perdiendo su raíz vital. Sin embargo, todos estos objetos de la ciudad moderna no son bastante diferentes de los utensilios arcaicos: «la distancia que media entre una piedra pulimentada y una máquina de vapor es técnicamente inmensa, pero vitalmente muy pequeña» (Kusch, 2003a: 147); el hacha de piedra y la sierra eléctrica, la carreta y la máquina de vapor, son apenas formas de relación entre lo humano y su mundo, en contextos históricamente diferentes. Los utensilios, de todas formas, abren una distancia entre el ser humano y la naturaleza: el miedo se mantiene. Los objetos buscan cerrar esa distancia y buscan una especie de simbiosis técnico-humana para erradicar el miedo (por ejemplo, el marcapasos), y así la técnica va reemplazando lo natural para acomodar la vida, como un objeto, dentro de la ciudad; pero, de fondo, los objetos no son más que utensilios:

> Entre la primera piedra pulimentada y la primera máquina de vapor varía el tamaño, pero hay en común la cualidad de "cosa útil", su "ser a la mano", como diría Heidegger. Los objetos nuevos no son más que los antiguos utensilios, que responden

> ahora a otro orden de necesidades […] Una piedra pulimentada y una máquina de vapor son la misma cosa (Kusch, 2003a: 150).

La diferencia fundamental está en que los utensilios se dan en contexto "frente a la naturaleza" y los objetos "en la ciudad". Pero ambos pertenecen a la historia, porque tal vez ésta nos es más que el decurso del ser humano que ase un utensilio. Y ésta es, para Kusch, la *gran historia*: la que incluye dentro de sí a la prehistoria y las acciones cotidianas de los seres humanos que se arraigan en la vida. La otra, la historia que narran los servidores del Estado y que se atienen solamente los hechos de los vencedores, normalmente con una visión reducida al horizonte eurocéntrico, esa es una *historia pequeña*. Seguramente es por esto que sus protagonistas buscan *ser alguien*, porque solamente hace parte de una pequeña «élite que finge la ira divina y sustituye a los dioses, fomenta la industria y el comercio y se radica en las capitales» (Kusch, 2003a: 154), mientras en la *gran historia* cada ser humano es el protagonista de su diario vivir en medio de grandes batallas de orden laboral o de transporte, comercial y educativo, familiar y fraternal, todos estos elementos propios más del *estar* y de su natural vinculación mística con el azar y lo espiritual.

Ira divina e ira humana, pequeña historia y gran historia, élite y masa, casta y residuo, son la manera de realizarse lo que Rodolfo Kusch ha diferenciado entre ser y estar. La grandiosidad del ser y la grandilocuencia de la ontología europea han sido desvirtuadas por la simplicidad del estar y su pequeñez residual. Y esa era la intención de esta segunda parte de su *América profunda*: hacer ver cómo el ser se ha objetivado y, con ello, pasa a ser también algo así como un instrumento del ser humano, aunque por la modernidad también se ha subjetivado pero en un proceso de racionalidad objetiva y técnica, propia de las ciencias en su desarrollo moderno. De todas formas se ha logrado cuestionar el mito del ser y se ha advertido el estar, como otra posibilidad ontológica. Además, como se vio, la comprensión del ser tiende a identificarse con el *ser alguien*, que fue lo que intentaron nuestros caudillos y héroes de patria en tiempos de la llamada *independencia*, pero que no pasaron de ser profetas del miedo, inflados por un espíritu de simulación y un orgullo «que esconde la miseria de nuestro mero *estar*» (Kusch, 2003a: 176). Así que para la gran

mayoría de nuestras gentes, en la América Latina, se siguió perpetuando el miedo que evidencia la ira, ahora entre divina y humana: «somos pura ira, por eso somos puro gesto y es puro el vacío en que nos hallamos» (Kusch, 2003a: 176).

2.2.3 Sabiduría de América

Se evidencia una dialéctica entre la cultura de la costa y la cultura de la sierra, que es más palpable estudiar en Perú, como lo expone Kusch (2003a: 184-190) con el propósito de mostrar la fuerza y la constancia de la cultura indígena que continúa manteniéndose a través de los siglos, con sus saberes empíricos, con sus tradiciones mágicas, con su voluntad síquica, y sus ritos. «La solidez de esa cultura, su cohesión y persistencia, estriba en lo que llamábamos el *estar*» (Kusch, 2003a: 190-191), dado en el plano de mero *darse* en el terreno de la especie, viviendo su *gran historia* que llega hasta los límites de la *ira divina*, desde la que se hace patente siempre ese *miedo* primario y original, es decir, «el mero *estar* como forma de vida» (Kusch, 2003a: 193). Pero ante la irrupción de Occidente en Latinoamérica se ha producido una dialéctica entre estas dos formas culturales, la del ser y la del estar que, en términos de Kusch, no se ha producido como enfrentamiento u oposición de la una con la otra, sino que (mientras los europeos que llegaban se querían imponer) lo que sucedió fue un proceso social de *fagocitación* de lo indígena hacia lo occidental, del *estar* hacia el *ser*. Esta fagocitación no es un fenómeno meramente latinoamericano, sino que tiene un talante universal, que se da, por ejemplo, cuando las culturas entran en crisis, inclusive las europeas, como la gran cultura griega:

> La especie humana no terminó con Grecia. ¿Pero qué pasó con el hombre? Simplemente retornó al mero *estar* como refugio elemental. La misma angustia que un Freyer o el mismo Jaspers sienten ante el problema de las *masas*, es debida a la disolución del individuo o sea del *ser* –que es la explicitación lógica de aquél– en el mero *estar* de la muchedumbre o del "uno anónimo" como lo define con ingenuo

> desprecio Heidegger. ¿Pero no será el mero *estar* ese magma vital primario de donde todo sale de nuevo: naciones, personajes, cultura, etc.? (Kusch, 2003a: 196).

La fagocitación se da por debajo del umbral de la conciencia histórica, en ese nivel donde emerge la *gran historia*; ella opera en la inconsciencia social, como queda evidenciado en el manuscrito de Pachacuti: de la tensión entre orden y caos (con la que naturalmente se *está* en el mundo), emerge Viracocha para remediar esa situación, se desdobla en los dos héroes gemelos, y con ellos viene el equilibrio natural, como devenir propio de la *huiñay pacha*. *Huiñay* es una categoría quichua que quiere decir algo así como *estar creciendo siempre*, es decir, como el árbol; Occidente lo asimila con la eternidad, pero no hay que olvidar que la sabiduría indígena «impregna con un hondo sentido vital o, mejor, con características propias de la vida a sus conceptos» (Kusch, 2003a: 198); Viracocha no tiene aspiración alguna al ser, puesto que después de dejar organizado el mundo, en una relativa armonía, vuelve a esconderse en su estar, y por ello el yamqui pregunta: *¿maipin canqui?* Vivir es la búsqueda de equilibrio entre las fuerzas caóticas y las que las ordenan, pero sin eliminar ninguna de ellas porque la supresión crearía nuevamente tensión. El problema del ser, con su orden y perfección, crearía una tensión antinatural; el indígena, desde su estar, no ha hecho más que fagocitarlo, para ganar esa armonía buscada ancestralmente.

> Y evadiéndonos del plano indígena, diremos, ya en un terreno ontológico, si se quiere, que esa fagocitación ocurre en la misma medida en que la gran historia –o sea la del *estar*– distorsiona, hasta engullirla, a la pequeña historia –la del *ser*–. Y es que la fagocitación es una ley primitiva que consiste en que sea natural que haya distensión y que la tensión, como la del *ser*, sea antinatural o circunstancial (Kusch, 2003a: 200-201).

Para Rodolfo Kusch no se puede dar el ser sin el estar, y es el estar del que surge el ser; aquél es previo: «El *estar* brinda al *ser* los elementos para su dinámica» (Kusch, 2003a: 202). El ser resulta siendo un constructo tensionante por su ímpetu de totalidad y perfección, por eso debe ser *fagocitado* por el estar, para alcanzar cierta armonía vital con sentido de existencia equilibrada. Desde el horizonte del estar, el ser no corresponde a *lo*

que es la realidad: todo lo contrario, es apenas un ideal, un abstracto, un universal, que no se enraíza en el magma de la vida, que no se toca con lo natural (comunidad, sexo, paisaje, etcétera), que desequilibra la armonía nunca completada (*huiñay*) del estar. «El mero *estar* enseña que el *ser* es una simple transición pero no un estado durable» (Kusch, 2003a: 209), su esencia no es la esférica de Parménides, ni la teocéntrica de la escolástica, y de pronto tendería a asemejarse más al *Ereignis* de Heidegger, pero con bastantes limitaciones. El estar, en cambio, es vital, es múltiple, no se deja *objetivar*, tiene rasgos de ira divina y, por esto mismo, se da en el terreno del fruto, es decir, de la naturaleza y del rito, evidenciables en el indígena y en el mestizo (Kusch, 2003a: 210), o sea, entre otros, en los pueblos de la América Latina, escamoteando el ciclo del mercader, en lo que podría llamarse el ciclo del pan (Kusch, 2003a: 211-215), a hurtadillas y como hedientos, llenándonos de objetos que no son nuestros para aparentar una pulcritud de ciudadanos con cultura y política impuestas, creando tensiones y neurosis que jamás podrán curar ni médicos ni sacerdotes.

«La sabiduría de América» titula Kusch el último capítulo de *América profunda*. A la vez que expone lo que un occidental llamaría *la filosofía primera latinoamericana*, es decir, ese pensamiento originario de los americanos, también deja sentados allí los supuestos de su propia apuesta filosófica. Parte de una crítica a la *objetividad* occidental porque considera que ni los orientales, ni los quichuas, ni los papúas, se mantienen en esa obsesión; nuestra actitud es más de una *subjetividad viviente*, lo que quiere decir que los fundamentos no los ponemos ni en objetos ni en objetividades sino en la vida íntegra: la vida de los seres vivientes, que en la mentalidad indígena integra a seres humanos, animales, vegetales, *pachamama*, y el universo entero, incluídos las almas de los «muertos» y todos los seres espirituales meta-físicos; es ahí donde se encuentra *la pura vida del sujeto*, sujeto-de-vida. Naturalmente que una actitud así, frente al paradigma de lo científico y racional no es comprendido, y Kusch lo sabe. Una comprensión *viviente* o *biológica* de mundo, en estos términos, es residualizada por *lo real* y objetivo, «y eso ocurre porque las viejas raíces vitales siempre hieden, porque nos afean esa aparatosa pulcritud a que nos hemos acostumbrado» (Kusch, 2003a: 221), que es lo que sucede en el Templo de Santa Ana en el Cuzco, o cuando tomamos cierta distancia de lo académico para participar activamente de

lo popular, o cuando tratamos de comprender no *racionalmente* sino espiritual o telúricamente la forma de *estar* de la gente sencilla, humilde, o consagrada en un monasterio, por ejemplo. Cuando se intenta desde lo filosófico se tiene «una filosofía de la vida nacida en el quehacer diario del pueblo, como ser la que vive el indio que sorprendemos en las callejuelas del Cuzco o la del campesino de nuestra Pampa» (Kusch, 2003a: 221), o la del empleado que vive miedoso de perder su sueldito con el que sobrevive en el barrio de invasión en la gran ciudad.

«Una manzana cae porque se reintegra al suelo. Ha sido semilla, ha madurado y luego se ha desprendido del árbol, para reintegrarse al suelo. Esta es una verdad y quizá la primera» (Kusch, 2003a: 222). ¿Por qué esta manera de comprender?, porque la realidad no se comprende como un objeto o una serie de objetos ahí ante los ojos, cumpliendo leyes matemáticas y lógicas, científicas, matando el *espíritu vital* que la habita, que la nutre; la realidad es comprendida, entonces, como un gran ser vivo que sigue las leyes de la naturaleza viva. La cultura indígena, la cultura popular, y todos los saberes ancestrales y autóctonos, se mantienen dentro de este horizonte de comprensión vital donde no todo se reduce a causa y efecto o a lógica racional sino a *desarrollo orgánico* donde todo se gesta, nace, crece, madura y muere, como la manzana.

> Eso mismo pasaba con Aristóteles. Él también pensaba que la realidad era un poco orgánica cuando distinguía el ser en potencia del ser en acto. Esto es lo mismo que si dijera que lo que es semilla llegará a ser fruto. La filosofía griega recién salía de un pensar organicista. Empédocles, Anaxímenes y muchos más estaban en esa. Aristóteles todavía veía un animal-mundo en el cual las cosas pasaban de potencia a acto (Kusch, 2003a: 223).

Cuando se piensa a partir de la vida misma se comprende cómo todo es semilla y se hace fruto: hay sí dualidades pero no opuestos irreconciliables. La dualidad se integra en una unidad, normalmente orgánica; el opuesto escinde y separa, *objetivamente* es opuesto. Los derechos individuales crean oposiciones, ciertamente; la vitalidad orgánica crea un ámbito

de comunicabilidad, de *comunión* armónica según el ritmo de la vida, de donde emerge, naturalmente, la responsabilidad entre unos y otros seres. Los objetos son, quiérase o no, mecánicos, cumplen un orden preestablecido, y se ubican en determinada posición (oponiéndose los unos a los otros), cumpliendo *muy bien* cada uno sus funciones. «Lo malo es que ello engendra médicos que extirpan un mal como si se tratara de un objeto molesto o un profesor inculca los datos a su alumno como si se tratara de ladrillos» (Kusch, 2003a: 226) que objetivamente deben ponerse ahí, quedarse ahí, y cumplir sus funciones también. ¿Cómo podemos *vivir* así? El mendigo de la Iglesia de Santa Ana, o la india de la chichería, o el niño que lloraba, todos ellos, ya con sus vestimentas raídas, o con hedor de chicha, o con la cara sucia, «son diariamente eso mismo que aparentan y con eso se mueven cotidianamente» (Kusch, 2003a: 227), como el maíz en su amero o el colibrí con su plumaje, se ven como son porque se nos muestran en toda su accidentalidad, tal cual. No aparentan los accidentes de su ser, no buscan mostrarse con otra esencia: su esencia está dada también en los accidentes con que se muestran, que como ya se dijo son cotidianos, corrientes, comunes, y hasta viejos, rotos, y hedientos. «Y es que en nuestro pensar americano hay una herejía filosófica: el accidente es tomado como sustancia» (Kusch, 2003a: 227), y esto efectivamente confunde a la objetividad. Pero es que lo accidental y lo aparente tienen otro sentido que no es el de mostrar lo que no es sino que radica en mostrar lo fundamental: la vida y su fruto.

> La apariencia lo es todo y la esencia es un mito porque el hecho de vivir no apunta sólo a lo que se es, sino al fruto. El fruto es la razón misma del hecho de vivir, le da significado y sentido (Kusch, 2003a: 229).

Como se ve, «ser» y «esencia», según los conceptos que ha elaborado Occidente, no tienen cabida acá. Pero como desde el horizonte *americano* no hay opuestos insalvables, bien puede señalarse que para el pensamiento seminal, el ser es la vida y su esencia es el fruto. Por lo menos, en un proceso de fagocitación cultural ésta sería la manera de salvar la ontología que no riñe con la sustentación misma de Rodolfo Kusch. «En la mentalidad indígena hay una evidente conciencia de que los opuestos sobreviven siempre y que el

orden consiste simplemente en una débil pantalla mágica» (Kusch, 2003a: 241) que acomoda orgánicamente todos sus elementos, en búsqueda del fruto esencial, fundamental: la vida. Por eso también lo sentimental juega un papel primordial: así como para Heidegger, ser y verdad se complementan identitariamente, de similar forma se comprenden vida y afecto:

> La verdad está en el afecto, el amor mesiánico que se quiere llevar hacia afuera, para ayudar a la comunidad. Es el estado de fecundidad o de simiente que no conoce el mercader, y que apunta por sobre éste, y lo integra a uno con el fruto, que supera la oposición (Kusch, 2003a: 246-247).

Seguramente esta forma de sabiduría (con su ira divina, el fruto, y el hedor) no sean aprobadas por académicos y universitarios en la ciudad. Pero resulta lógico tener claro que a la América profunda se le conozca mejor, tal como es, en *lo profundo* de sus culturas: en ese inconsciente social que gustaba investigar Rodolfo Kusch, y en esas comunidades no de la élite urbana sino de la provincia o de los barrios populares de las ciudades. Porque aun hoy día, en estos contextos humanos, está presente la ira divina, el temor al trueno o a quedarse sin trabajo, la creencia en el brujo, y la confianza en el sobandero. Masticar coca cotidianamente como alimentación fundamental o buscar la sanación de cuerpo y alma con yagé, no son cosas de siglos pasados: mientras la academia está ocupada en argumentaciones racionales y en investigaciones objetivas, el pueblo y las comunidades autóctonas, lejos, no tan lejos, y dentro de la ciudad, viven el ritmo de la ira divina de una manera tal que resulta hedienta para la élite urbana con títulos universitarios. Cuando los filósofos nos acercamos a conversar con la persona sencilla y humilde, con el campesino como lo hacía Heidegger o con el indígena como lo hacía Kusch, la filosofía tiene que abrirse a otros horizontes de comprensión de la realidad, dejando su terquedad racional y objetivista. Una cosa es acercarse a la realidad desde el horizonte de la razón objetiva, y otra bien diferente hacerlo desde el horizonte de la armonía vital donde «la vida es un equilibrio entre orden y caos, entre lo que es y lo que no es, porque no se puede impedir que el opuesto no exista» (Kusch, 2003a: 249). Esta otra «mirada» exige unos supuestos

ontológicos diferentes, que ya se han venido perfilando en las dos primeras obras filosóficas del filósofo argentino, y que lo único que prometen es el hedor natural de lo que somos «porque el hedor se da aquí como un retorno a la interioridad» (Kusch, 2003a: 253), al inconsciente social de nuestro propio *estar*, «en ese azar primario de haber llegado a ser hombres y preguntarnos todavía, por qué estamos y por qué seguimos estando y somos vida y no más bien muerte» (Kusch, 2003a: 254).

2.3 RITMO ONTOLÓGICO

Fruto de conferencias radiales, durante 1963 y 1964, se publica la tercera obra filosófica de Rodolfo Kusch: *Indios, porteños y dioses*. La primera parte se compone de quince audiciones, ahora capítulos, y la segunda parte se compone de seis, más un epílogo. En el prólogo, su autor nos explica que el propósito es revisar las bases de nuestra realidad, por supuesto la latinoamericana, y que lo ha hecho simulando que fueran anotaciones de viaje, evidentemente de viajes que ya había realizado para su trabajo de campo.

Se trata de un viaje al noroeste argentino (NOA), y de ahí a Bolivia y Perú, internándose en la puna, a más de 4.000 metros sobre el nivel del mar, donde se pierde ese sentido de facilidad y riqueza que brinda la ciudad, donde se vuelve a ser pobre y se asoma la pura vida, y su sentido cambia de significado: ya vivir no es tener cosas, que no servirán de nada, sino vérselas con el caos y tratar de poner un orden como para mero sobrevivir, hasta toparse con la mera vida de uno, es decir consigo mismo, y tener la posibilidad de comprender que hay otras formas de comprender la vida, como el caso de la indígena a la que un camión casi le arrasa su huahua, su hijo, llevado a la espalda, como es costumbre por allí. Ella no protesta por eso, y quienes observan se escandalizan. Pero ella cree en sus dioses, así sean felinos, y sabe que la protegen, y que si algo hubiera pasado seguramente era esa una determinación divina. El problema es que nosotros, en la ciudad, ya no creemos en los dioses (o ni siquiera creemos), pero al reflexionar sobre este asunto Kusch hace ver que si acaso sería mejor hacer que la indígena dejara de tener sus creencias para que ahora

pasara a creer en las instituciones del gobierno o en los servicios de emergencia en accidentes; «la india cree en los dioses y trata de mantenerse indiferente ante un camión que casi le arrasa la *huahua*. Nosotros, en cambio, no creemos en los dioses y protestamos contra el camión» (Kusch, 2003b: 160). En efecto, hay un sentido de la vida y de la muerte que difieren, de uno y otro lado, y esto lo confirma un episodio de otro viaje internándose a Bolivia, yendo hacia Huarina, cuando se vuelca un camión (bus con pasajeros): mientras quienes vienen de la ciudad preferirían parar para asistir a los heridos, los vecinos de la región continúan el recorrido, a sabiendas que cuando acurre un accidente siempre hay muertos, como ellos mismos narran. Es que, para ellos, la muerte no es finalización de la vida, y así todo cobra otro sentido.

Viajar al Cuzco también conlleva un aprendizaje de la forma tan diferente de *sentir* las calles de una construcción urbana. Mientras para las personas de las grandes ciudades la calle es un espacio externo a la vida personal y familiar que contrasta con ese sentido espiritual del propio hogar, para la cultura indígena las calles hacen parte de ese ámbito divino y por tanto espiritual del «imperio» inca: «cuando una quichua salía de su casa no entraba en la calle como si estuviera vacía, sino que ingresaba a un lugar que era aún más sagrado que su propio hogar» (Kusch, 2003b: 169). La calle en Cuzco, y en Machu Picchu, es mítica, tiene su magia, como esas calles donde se está tocando un tango, que no parecen calles simplemente pintadas en alguna pared de Buenos Aires. Allí siempre se está tocando tango, así como el indígena sabe *estar*. La indígena es una cultura que sabe esperar, que *se deja estar*, que pareciera no tener un gran dinamismo, nuestro dinamismo, porque responde a un horizonte de comprensión en el que no hay esos afanes que otros tenemos por tener diplomas, por tener un gran puesto laboral, o por publicar libros, sino donde *se sabe* que la eternidad (*huyñay*) va creciendo sin afán, mientras crece la siembra, mientras crece la familia, mientras el dinamismo propio de la naturaleza se va dando en su también propio devenir. Por ejemplo, la dualidad sexual, que no solamente es natural, sino cósmica, para la mentalidad quichua, y por ello los géneros femenino y masculino, o la división de Carabuco en barrio de arriba y barrio de abajo, aunque el poblado es todo plano, lo que hace recordar también, en Buenos Aires el barrio del sur y el barrio del centro, porque «el tango venía del

barrio sur y conquistó el centro por intermedio de Gardel» (Kusch, 2003b: 184). En Buenos Aires se evidencia todavía claramente parte de esa tradición ancestral del indígena que ahora está relegado a la sierra, a la puna, como seguramente sucede en toda ciudad capital de América Latina, donde lo ancestral, lo mítico, la dualidad, y el miedo están a flor de boca, cotidianamente, en cada uno de nuestros actos cuando buscamos resolver las dificultades que se nos presentan.

> Es curioso. Solemos decir que queremos ser universales. ¿Pero en qué consiste ser universal? ¿En ser inteligentes y nada más? ¿O más bien en esta mísera forma como resolvemos nuestra vida en bruto, en medio de ese heroísmo anónimo y cotidiano, donde se carga de símbolos y mitos, aun en la gran ciudad, igual que los indios del Cuzco? (Kusch, 2003b: 185-186).

Al respecto, ¿la educación juega algún papel?, ¿se nos forma para responder de manera universal a nuestros problemas concretos?, ¿o para responder de forma concreta a nuestros problemas, que son universales?, ¿qué de lo enseñado responde a los problemas vitales de los seres humanos?, ¿y cuánto de lo que se enseña sobra en ese habérselas con el mundo? «Se aprende para saber mucho, o se aprende para poder inscribir la propia vida en el paisaje?» (Kusch, 2003b: 192), según la sabiduría del maestro a orillas del Titicaca que sabía que los test a él y a sus estudiantes no le servirían de nada, porque había que enseñarles era a vivir ahí junto al lago, con Chuquichinchay, el felino del Titicaca que atemoriza a sus habitantes. La verdad es que los mitos no son puro cuento, en el fondo de todo mito «está el deseo de curar alguna profunda enfermedad» (Kusch, 2003b: 197), y en las ciudades también tenemos nuestros mitos, inclusive en las instituciones del Estado y en la universidad, aunque aparentemente estemos acostumbrados a ver cosas y no dioses: en el NOA es común escuchar música andina en todas las emisoras, inclusive hoy día, como en los Andes bolivianos y peruanos, pero en el Cuzco «sorbíamos cierta vez nuestra sopa y por la radio transmitieron un tango. No pudimos seguir comiendo» (Kusch, 2003b: 204), pues para un argentino, y en particular para un bonaerense, el tango tiene su magia, porque él dice muchas cosas que normalmente no se tiene el valor de expresar, sino que se llevan en

lo interior, así como para extraviarse en las calles vacías de la gran ciudad se empiezan a querer las pocas calles con las que uno se encariña y las hace suyas, familiares, propias.

El caso de una niña de Ollantaytambo que tenía labio leporino también llevó a Kusch a reflexionar sobre la apariencia, el rostro, la perfección. Porque es verdad que la cultura occidentalizada de la ciudad nos ha ido volviendo demasiado meticulosos con lo aparente, con la forma de hacerse ver, según la cual resulta más importante la belleza externa. Julia, en cambio, seducía por su forma entrañable de ser, y de una manera tan sencilla que conmovía a los visitantes de aquel lugar arqueológico. Alguna vez, cuando le regalaron un vestido, «recibió el regalo con esa sencillez de los pobres que nunca saben expresar sus emociones, especialmente cuando reciben algo que anhelan con toda su alma» (Kusch, 2003b: 210). Las categorías estéticas difieren entre las culturas, las personas, o sus almas. Porque lo espiritual también juega un papel fundamental a la hora de diferenciarnos o de identificarnos los unos con los otros: la espiritualidad en la ciudad se reduce a lo íntimo y ya casi a nada porque el mundo de los objetos se nos ha encarnado, mientras que entre los indígenas andinos la espiritualidad es un rito inclusive público, que también se hace efectivo en las sagradas calles de sus poblados. Definitivamente la sabiduría ancestral confirma que todos los seres humanos estamos hundidos en un barro prehistórico místico (o mágico, o religioso, como quiera llamársele) «aunque digamos que somos totalmente libres e inteligentes» (Kusch, 2003b: 218): lo ritual es también una forma de ser del ser humano, y seguramente una de sus formas esenciales.

> El rito del tango, por ejemplo, empieza por la elección de un lugar donde realmente se lo baila bien; luego por la forma como se invita a la mujer; luego por el silencio con el cual se baila la pieza, y finalmente por la separación posterior, como si nunca más se volviera a repetir el episodio (Kusch, 2003b: 218-219).

El rito no se evidencia solamente en la liturgia y en la obra de teatro, como se ve, sino en el baile, en el orden de la casa, y en general en la forma como nos comportamos; por ello, según Rodolfo Kusch, es en América Latina donde se hace tan palpable que nuestra

humanidad está la mitad con nosotros en la ciudad, en nuestra forma de vida profesional, universitaria, lúdica, o familiar, y la otra mitad está en el monte, en la sierra, agazapada en la ruina arqueológica o en el frío intenso de la puna. Se nota cómo, con estas conferencias radiales, Kusch se fue centrando en el problema antropológico, a tal punto que en la última de esta primera parte explícitamente pregunta: ¿Pero qué es un ser humano?, que no es la pregunta tan universal de la antropología filosófica, sino perfilada desde lo profundo de América, porque inmediatamente continúa: «¿Consiste realmente en estar a medias en un lugar muy limpio y nada más? ¿O un ser humano también es el que tira su cabo a la noche, a la suciedad, a la fe, para ver si consigue juntarse con su otra parte?» (Kusch, 2003b: 241).

Volver a Buenos Aires es como volver a la realidad. Entonces, ¿qué es la realidad? Naturalmente, es todo eso que tenemos frente a nosotros: paredes, edificios, calles, ciudades, ríos, montañas. Ahí está, delante de uno, es inamovible, no se puede alterar tan fácilmente: «la realidad indudablemente se impone porque es dura, inflexible y lógica» (Kusch, 2003b: 245)… ella es así, científicamente observada. Pero no siempre es así. «A veces tengo que ver la realidad para creer en ella, otras veces tengo que creer en la realidad para verla» (Kusch, 2003b: 246), aunque según los científicos esto sea mera opinión, y aunque sea también mera opinión por ejemplo para chamanes cuya palabra es sagrada; sin embargo, ¿qué pasaría si la opinión fuera desterrada de la humanidad? «Pues quedaríamos desnudos de opinión, y qué aspecto tan escuálido tendrían entonces nuestras almas» (Kusch, 2003b: 252). En la ciudad separamos categorías y conceptos racionalmente constituídos de meras nociones y opiniones, separamos los barrios por su estrato económico-social, separamos lo académico, ordenado y limpio de lo ritual, caótico y sucio. Pero «el mago indígena, el *paqo*, en medio de la suciedad busca un mundo sagrado limpio. Nosotros, siempre tan limpios, buscamos en cambio un mundo sagrado sucio» (Kusch, 2003b: 257), porque ¿qué somos en la ciudad sin dinero? Pero andar sin dinero ¿no es como andar sin poder mágico?, y sin embargo el indígena anda sin dinero en el Tahuantinsuyo en un mundo lleno de magia, de rito, de riqueza, con otro orden que no es el nuestro. ¿Acaso la siembra no se ordena según el ritmo de *quilla*, la luna? Ya se vio cómo, según un cronista quichua, la dualidad de género es mucho más que la realidad humana

sexualmente comprendida, porque en verdad y *profundamente*, en la realidad americana, los sexos son solamente la encarnación de dos principios arcaicos, primordiales, por los que se ordena el mundo que permanece en tensión. Es por esto que, entre los amuletos que el indígena usa, están los *huarmi munachi* (que literalmente traduce *querer mujer*), no solamente porque resulta sagrado buscar la pareja, sino porque con ello se minimiza la tensión del mundo: el indígena se une a su mujer no meramente por un apetito sexual sino porque la tensión vital del mundo así se equilibra y él, el indígena, está cumpliendo con la divinidad. Estas dos esferas de la realidad también están presentes en el tango: el dolor de una eventualidad amorosa y, de fondo, un dolor vital:

> ¿No será en el fondo que nuestro pueblo, especialmente el tanguero, denuncia a través del tema de la mujer traicionera la falta de sentido de nuestro mundo, y nos echa en cara nuestra renguera vital y nuestra falta de tensión? ¿No será una rebeldía contra esta inteligencia que impide creer –como en cambio lo hacía el indio– en la vida y, por ende, en un mundo repartido entre dos principios: el masculino y el femenino?
>
> Realmente, qué raro llanto por la otra mitad de nuestro ser hay en un tango. Parecido al indio, porque en este asunto, el tango y el amuleto, especialmente el *huarmi munachi*, se asocian. Con el amuleto se consigue la mitad del universo en una mujer; en cambio con el tango la mujer está siempre ausente, y se clama por la mitad del universo (Kusch, 2003b: 275).

Algo similar sucede con la *zamba*: en cualquier fiesta popular, en algún momento particular, una pareja se descubre rodeada de la demás gente: ahí, ellos se enfrentan: él asedia a la mujer y ella siempre lo esquiva; danzando van trazando círculos mientras revolean los pañuelos «al ritmo de guitarras y de algún bombo que parecen tropezar con las entrañas» (Kusch, 2003b: 287); finalmente él la seduce y ella se deja conquistar. La *zamba* está, pues, escrita en lenguaje popular, y como nosotros somos de ciudad, dice Kusch, con ideales individualistas y de progreso, no comprendemos su lenguaje; peor aún, «poco o nada nos importa aprender el lenguaje del pueblo» (Kusch, 2003b: 288), porque por ejemplo deviene la pregunta de si acaso el pueblo hace metafísica o si él piensa una

ontología, amparados en el prejuicio de que estas cosas siempre consideradas abstractas y complejas solamente son objeto de estudio de civilizaciones bien avanzadas, como la griega o la alemana, lo que se evidencia en la *polis* o en las ciudades totalmente industrializadas de la Europa moderna, como si esas ciudades, limpias y algunas bien diseñadas, con esa hermosa *apariencia*, que se ven totalmente pulcras, no tuvieran que esconder en algún lado su letrina donde «el buen ciudadano pueda escupir ese margen de vida que no sabe cómo vivir» (Kusch, 2003b: 289), pero que no se muestra para no afearse ante los demás. La ontología es *pensada* por el pueblo de manera diferente a como lo hacen los académicos, los principios metafísicos puede que no estén argumentados en sendos textos publicables para ser comentados y discutidos también dentro de los límites de la academia, pero es porque están encarnados en dos personas, en aquellos danzantes de carne y hueso que personifican precisamente esos *principios opuestos* que buscan conjugarse, que buscan la armonía cósmica. Debemos aprender a leer el lenguaje del pueblo, «su abecedario no tiene letras, sino apenas formas, movimientos, gestos. Y no es que el pueblo sea analfabeto, sino que quiere decir cosas que nosotros ya no decimos» (Kusch, 2003b: 290), a las que tampoco atendemos porque estamos ocupados en los textos y en los argumentos arañados de forma meramente escrita. ¿Nos interesa comprender al pueblo, en toda su profundidad, sin los prejuicios que nos ha inoculado *objetivamente* la ciencia?, ¿queremos saber qué pasa *de fondo* con la armonía buscada por las comunidades indígenas, así como con el *yin* y el *yang* del pueblo chino, o con las danzas de cortejo entre nuestros campesinos?

> Pues son los símbolos que encarnan los aspectos […] más angustiosos del hombre; encarnan la vida simbolizada en dos opuestos y la angustia antigua de estar siempre entre el placer y el dolor, entre la tristeza y la alegría, entre la vida y la muerte, y ambos tan opuestos como el hombre y la mujer; y también muestra el afán, aún más antiguo, de conseguir siempre el equilibrio entre ambos. ¿Cómo la zamba? Quizá. Porque ¿qué sentido tiene el triunfo final de la zamba, cuando el hombre es aceptado por la mujer? ¿Acaso ahí no retorna la paz definitiva, como si ambos entraran de vuelta en el paraíso, como si consiguieran superar el *yin* y el *yang* chinos, como si hubieran terminado de ordenar el mundo en el pequeño círculo de la pista para volver de nuevo al cielo, y ver la faz de la divinidad? (Kusch, 2003b: 291-292).

La humanidad que cree en la técnica se ha encargado de sacar a la divinidad de nuestro ser, particularmente en estos dos últimos siglos de industria y atomización de lo humano, pero ella ha dejado su semilla en el pueblo, y por eso mismo los pueblos, sobre todo los más pobres, *hablan* la misma cosa: «buscan en la danza, en el mito, en la copla el equilibrio de los opuestos» (Kusch, 2003b: 292), que es un equilibrio primordial, original, fundamental, desde el que se abre todo el sentido de *lo que es*. En cambio en las ciudades, sobre todo en las más urbanizadas, se perdió el habla, aunque se le pase todo el día apalabrando frases, aún en discursos y conferencias con un auditorio que parece escuchar atentamente. «Nos hemos esmerado en encontrar soluciones externas y perdimos de vista lo que nos pasa por adentro» (Kusch, 2003b: 292). Por eso, dice Kusch, la zamba nos fascina, porque en ella se encuentra el resto mutilado de algún verbo divino, ese mismo que se halla en el ritual del equilibrio que busca la tensión de los opuestos, y gracias a lo que la zamba y el tango, o el torbellino y la guabina, son grandes, *hablan* la ontología metafísica de la divinidad en el pueblo.

Como se ve, estos elementos son fundamentales para ir comprendiendo la ontología de Rodolfo Kusch, enraízada en sus primeras obras en el pensamiento indígena y que vemos cómo va girando y enriqueciéndose ahora con el pensamiento popular; él también sabe valorar el pensamiento popular y la verdad que éste expresa de una manera otra a como lo hace tan pulcramente la academia: no es poca cosa lo que dice el tango oel torbellino: ¡«con qué verdad, con qué autenticidad y con qué solidez pesa el ritmo de la zamba»! (Kusch, 2003b: 293); es así como la filosofía, y en nuestro caso particular la ontología, están llamadas a recobrar los propósitos de la *sabiduría primera* griega, para que la comprensión de *lo que* es, en el filosofar, sea «como quien baila una zamba con su vida al son de su ritmo ronco y lento, sabiendo que al fin del baile habrá un pedazo del paraíso» (Kusch, 2003b: 294), cual *lugarcito recién creadito* donde se gana la armonía de estar bajo el cuidado de la divinidad, el cuidado del ser, es decir: estar no más.

2.4 CONTEXTO ANTROPOLÓGICO

Fruto de unas conferencias dictadas a mitad de año de 1963, más otras ofrecidas por radio, de diciembre de 1964 a febrero de 1965, publicó Kusch al año siguiente *De la mala vida porteña*, un libro en el que profundiza la diferencia entre ser y estar a nivel antropológico (horizonte que ampliará y profundizará en sus dos últimas obras publicadas); consta de un prólogo, catorce capítulos, y un epílogo. Los primeros capítulos están centrados en el *pa'mí*, esa interioridad del ser humano en la que permanece todo lo *sagrado*: la madre, el hogar, Dios… y desde la que brota cierta sensibilidad que nos hace diferenciar *de la otra gente*, de las cosas, y en general de la dura realidad, es decir, de todo lo que no es *pa'mí*, sino que es más bien externo y que aunque me llegue a afectar siempre será percibido como *exterioridad*. En algún momento de crisis, por defender ese *pa'mí* ocurre algo que comúnmente se expresa diciendo que *se nos sale el indio* y que Rodolfo Kusch asume como esa fuerza normalmente *caótica* con la que se exige el orden que emerge del *pa'mí*, o mejor: que no permite que se metan al *pa'mí*, actitud verdaderamente universal y que no corresponde solamente al ser humano latinoamericano, pero que para este pensador argentino está centrada en los saberes y expresiones populares que él mismo estudia (por ejemplo, acá vuelve a insistir y amplía su interpretación del tango como forma ritual de comportarse el ser humano respecto de la divinidad y de su propia esencia) para identificarla con el *mero estar no más para el fruto*: acaecimiento divino en la interioridad espiritual de todo ser humano.

En el décimo primer capítulo, estudiando el *ser alguien* se pregunta por el sentido de la diferencia verbal entre ser y estar en lengua castellana; él intuye que seguramente en la Edad Media en España alguien haciendo un balance de lo que *era* su vida, ante el requerimiento de algún amigo, vislumbró que *ser* matizaba cosas externas y que para expresar lo íntimo, lo *de adentro*, la pura vida, había que apalabrar cómo se estaba. Pero ambos términos constituyen una dualidad, aunque son opuestos no se excluyen sino que conforman una unidad:

> Y ambos no se excluyen. Quizá se vinculen como la copa de un árbol con sus raíces. Por una parte, uno es esa frondosa definición que hace de sí en el aire, y, por la otra, uno trata de palpar por debajo de sus propias raíces que lo sostienen (Kusch, 2000c: 426).

Es evidente el contexto antropológico desde el cual está pensando Kusch. Pero de todas maneras se vislumbra acá el fondo ontológico que se está buscando. En este mismo sentido, habrá que evaluar en su justo aporte la sentencia que pronuncia ya finalizando esta obra: «Y todo esto es descubrir el *mero estar* que asoma a la caída del ser» (Kusch, 2000c: 460), caída que podría estar señalada con otra sentencia pero de Martín Heidegger: ¿Por qué hay ser y no más bien nada? Cuando las profundas raíces de la nada ponen en tela de juicio la frondosidad del ser, la única evidencia que nos queda, aunque no solamente de primera mano ahí ante los ojos sino desde la experiencia del *ente* con la capacidad de preguntar por el ser, es el *estar*.

2.5 ESTAR, VIDA, *PACHA*

En 1970, Rodolfo Kusch publica *El pensamiento indígena y popular en América* con el que se ganará el Premio Nacional de Ensayo Juan Bautista Alberdi; en su prólogo nos informa que las fuentes en su mayoría fueron recogidas en su viaje de 1967 al altiplano y que, como marco teórico tiene presente más a Miguel León Portilla con su *Filosofía náhuatl* que a investigadores como Jung, Eliade o Lévi-Strauss.

Inicia planteando el problema de la filosofía en América Latina que se expresa en que por un lado se aprende, en la universidad, la filosofía europea, y por otro, tenemos nuestro propio pensar vivido cotidianamente en la calle o en el campo. Aunque sin ir contra la filosofía occidental, su tarea será, precisamente, traducir ese pensamiento de la vida cotidiana eludiendo los principios filosóficos que se han convertido en prejuicios a la hora de acercarnos a nosotros mismos. Y el primer escollo con que uno se encuentra es que los

latinoamericanos no tenemos una sola forma de vida, no podemos reducirnos a un mero pensar, aunque la línea que se seguirá acá, como ya se anunció, será la del pensamiento propio que se da en la forma de vida del pueblo del altiplano, lo que incluye a Bolivia, Perú, y el NorOeste Argentino, o de forma más amplia se llega hasta el Norte de Chile y a Ecuador.

«La distancia real que media entre un pensar indígena y un pensar acorde con la filosofía tradicional, es la misma que media entre el término aymara *utcatha* y el término alemán *Da-sein*» (Kusch, 2003b: 268). Nuestro filósofo llama la atención en el hecho de que Heidegger [1°] toma el término del alemán popular, [2°] *Sein* significa ser y con ello se retoma la ontología clásica, y [3°] el término *Da* señala el *ahí* circunstancial en que ha caído el ser. De esta manera, el filósofo alemán expone una ontología con la que se identifica la clase media alemana; pero también su burguesía, si en dicha comprensión señalamos los conceptos de tiempo y autenticidad en los que Heidegger profundiza. En aymara, según el diccionario de Ludovico Bertonio (1616), *utcatha* significa *estar*: el apócope de *uta*, con que inicia el término, significa casa, domicilio, estar en casa, y también: estar sentado (lo que inmediatamente evoca al *sedere* latino de donde proviene, paradójicamente, *ser* en castellano); Bertonio también nombra allí *utcaña*, que significa: silla, asiento, vientre donde la mujer concibe, madre; pero también se relaciona con *cancaña*: asador, esencia, ser. «En suma, se trata de un término cuyas acepciones reflejan el concepto de un mero darse o, mejor aun, de un mero *estar*, pero vinculado con el concepto de amparo y de germinación» (Kusch, 2003b: 269), de donde se colige un sentido de *filosofía* no como aquel en que ha devenido hoy día esta disciplinasino como un auténtico *amor a la sabiduría*, con ese sentido *contemplativo* de quien *está* pendiente de su modo de estar en su mundo; un mundo como el que imprime Guamán Poma de Ayala cuando dibuja *su* mapa del Perú que, aunque no plasme la realidad según términos científicos, sí «encierra toda su herencia india e incaica, y quiérase o no es *su* mapa, casi diríamos el hábitat real de su comunidad» (Kusch, 2003b: 266): con las cuatro parejas regentes de las cuatro zonas del Tahuantinsuyo que a su vez simbolizan ese amparo maternal del mundo indígena.



Mapa de Guamán Poma de Ayala (página 267 en Kusch).

El mundo indígena y la comprensión que de él nos ofrece el pensamiento indígena exigen que nos preguntemos por su *conocimiento* de la *realidad*, pero no desde los presupuestos conceptuales occidentales, sino desde sus mismos saberes y desde las condiciones perceptuales que les dan su horizonte de comprensión. En Occidente, el conocimiento se constituye por [1°] una realidad normalmente afuera, externa: las cosas, [2°] una experiencia de percepción, [3°] los saberes que resultan de esa experiencia, las disciplinas o ciencias, y [4°] la respuesta que busca modificar esa realidad; para el pensar indígena no hay propiamente *cosas*, como se ve en el vocabulario aymara de Bertonio: *yaa* es cosa-de-Dios, cosa-de-hombres, como en el caso de *huati yaa* o *yancca yaa*: cosa abominable, *haccu yaa*: cosa de estima, es decir que siempre hay una referencia favorable o desfavorable, su comprensión implica lo fasto o nefasto que ellas siempre esencian.

> Y esto no es de extrañar. Pareciera cuadrarle al aymara, al igual que al quechua, lo que el investigador Whorf dice de los hopi, o sea que el idioma de estos tiende a registrar acontecimientos antes que cosas, mientras que las lenguas europeas registran más bien cosas que acontecimientos (Kusch, 2003b: 279).

Esto ya implica un cambio fundamental a la hora de acercarse a *la realidad*. Cuando se registra más bien el acontecer (que las cosas), cuando se pone el acento al modo como sucede (algo) más que a la abstracción de lo sucedido o de ese algo que acontece, implica que no es la visión el sentido fundamental de esa actitud, como ha sucedido en Occidente y Aristóteles bien lo afirma apenas iniciando su *Filosofía primera* o *Metafísica*, sino que el fundamento está dado en el sentir emocional: la visión está en función de lo sentido. «El registro que el indígena hace de la realidad es la afección que ésta ejerce sobre él, antes que la simple connotación perceptiva» (Kusch, 2003b: 280), es un registro de *personas*, como sucede con el término quechua *riccini*, una comprensión de *rostro y corazón* como en el náhuatl *in ixtli in yóllotl*, o inclusive como el conocimiento de publicidad del que habla Heidegger. Así que necesariamente la actitud del indígena es muy otra, su modo de relacionarse con la realidad va a diferir hondamente de la nuestra, porque para él conocer es abrirse a un mundo en el que se compensan nuestros males y las acciones adelantadas solamente ayudan a construír ese mundo, no a modificarlo o construír otro a gusto del "observador": no somos ni podemos hacernos dueños de la realidad, solamente nos queda conjurarla para ver hasta dónde ella misma ha de modificarse para equilibrar la armonía del cosmos.

¿Qué tan afectiva será, en verdad, la realidad? Los estudios modernos no le dan mucha credibilidad, o por lo menos no ahondan en ella más que dentro de los límites antropológicos, y ni aun así, según apunta Kusch, señalando a Descartes, Kant, Scheler y Heidegger, e inclusive al sicoanálisis de Freud, quien lo expone a nivel intelectual. Esto se debe a que Occidente ha creído más en la inteligencia mientras las culturas indígenas consideran, por ejemplo, al ser humano algo así como un (cuerpo-con-un) adentro, *uk'u*, en el que se sostiene el corazón, *soncco*, y varias lenguas aborígenes ni siquiera disponen de un término para expresar inteligencia, o por lo menos una inteligencia separada del corazón, porque es precisamente el corazón donde germina la inteligencia, que evidentemente no es una inteligencia racional sobre bases de lógica formal, sino una inteligencia-afectiva. En aymara, *chuyma* significa bofes-estómago-corazón, pero la expresión *chuymahasitha* Bertonio la traduce como comenzar a tener entendimiento y

discreción, *chuymakhttara* como sabio o entendido, y *chuymatatha* como trazar en su pensamiento. En definitiva, no puede haber sujeto y objeto, pues hay una relación afectiva entre el *corazón* que «conoce» y la realidad que se guarda en su interior.

Tampoco se encontrarán «saberes disciplinares», especializados en una u otra parte discriminada de la realidad, a partir de la que se enunciarían conceptos y categorías que universalizarían esos conocimientos; no, los saberes que se guardan en el corazón lo son en el *modo* de su numinusidad y de la rítmica con que se integran en la armonía del cosmos, por ello son simbólicos, y por ello se hacen conjuros en búsqueda de conformar la realidad con las situaciones experienciadas por la comunidad. «El saber indígena no es entonces un saber del *porqué* o causas sino del *cómo* o modalidades» (Kusch, 2003b: 317), es un saber revelado, y por consiguiente, en nuestros términos, hay una misma esencia entre saber y rito, testimoniado por ejemplo en el concepto aymara *yatiri* que es como se llama al *sabedor* y *sanador* que *sabe* cosas duraderas (*una*, dice Kusch) y dirige los actos propiciatorios al hacedor. Es decir, el pensar indígena no se interesa por un conocimiento científico de la realidad, pues ni le interesan conocimientos objetivos (sino afectivos, rituales) ni le interesan objetos externos sin conexión con la interioridad humana, con la naturaleza del mundo, y con el equilibrio buscado por la divinidad: se interesa por «un saber referido exclusivamente al hecho puro de vivir» (Kusch, 2003b: 320), en esos términos de una vida que es semilla, germina, crece… Para Occidente, el conocimiento es lógico, racional, científico, mientras que para el pensamiento indígena los saberes son existenciales; nuestro pensamiento ha sido educado de tal forma que «en vez de tomar en cuenta el sentimiento vital, tiende a concretarse en una rigurosa objetividad» (Kusch, 2003b: 327): Max Scheler en *El saber y la cultura* habla de saberes de dominio (de la naturaleza) y saberes de salvación, que como se ha visto evidencian dos maneras diferentes de asumir la realidad.

¿Qué es, entonces, la realidad para el pensamiento indígena? Seguramente es *nayrajja*, que en el diccionario de Bertonio traduce antes de tiempo, o mejor: sin tiempo, y es afín de primero, ojo, y grano de alguna semilla, como el ojo de la papa que está vinculado con su

germinación y crecimiento; *nayra* quiere decir algo así como centro seminal, y así, lugar sagrado: la realidad, el universo total, es místicamente comprendido. «En un universo así, como algo orgánico, total, diríamos un cosmos-animal, no cabe la distinción entre sus componentes sino que vale, ante todo, su equilibrio interno» (Kusch, 2003b: 332), equilibrio y realidad que han sido revelados, y por ello lo que no se sabe es que no ha sido revelado y no hay que preocuparse de eso; lo que se nos ha revelado es lo que se sabe de la realidad y eso, podríamos decir, es todo lo que es. En este sentido se comprende por qué cuando se les pregunta a algunos indígenas y campesinos el porqué de algún actuar que no entendemos, su respuesta no es más que «así es» y a eso se limita toda su respuesta, o peor aún, como Kusch comenta sobre uno de sus trabajos de campo, ni siquiera hay respuesta, solamente el silencio del *yatiri* que sabe cómo son las cosas y que sabe que los extraños no las vamos a comprender. Pero esta mirada de la realidad también implica que no *hay* un mundo poblado de cosas (como el patio de los objetos), sino un gran organismo que acontece y se va *revelando* en lo que es, favorable o desfavorablemente, dentro de sus relaciones para nosotros mágicas o místicas porque responden a ciertos ritmos naturales delimitados por los *kuty*, vuelcos propios de la *pacha* que se van dando de cuando en cuando (por ejemplo, la enfermedad también se considera un *kuty* en el que se invierte lo fasto en nefasto) y que siempre vuelven, al fin y al cabo: *así* es el mundo, «la *realidad-en-que-vivo* tiende a volver, en el sentido del *kuty*» (Kusch, 2003b: 347), *así es*.

La comprensión de *pacha* tampoco es tan simple como a veces se la interpreta, por ejemplo de *pachamama* en términos de madre-tierra, o más filosóficamente *la pacha* como unidad espacio temporal de la realidad ahí ante los ojos. *Pacha* «no ha de significar solamente tiempo ni tampoco suelo, como se suele traducir, sino algo mucho más comprometido con la vida misma del indígena» (Kusch, 2003b: 353). En el manuscrito del yamqui Pachacuti se nos habla de *Ticci Viracocha*, Viracocha del fundamento, y *Viracocha yachachic*, la enseñanza de Viracocha, referida esta última a la enseñanza del maestro que no enseñaba otra cosa que el fundamento de la *pacha* desde donde se puede comprender cómo fundamento, Viracocha, enseñanza, y pacha son a una, rítmicamente integrados en la única realidad que puede ser: sagrada, vitalmente constituída y comprendida, *fondo* existencial

siempre en su aquí y su ahora que *así* es (Kusch, 2003b: 353-371): mera vida, la pura vida. De aquí la necesidad, no de transformar la realidad y menos en condiciones de objetividad inexistente, sino de conjurarla en el rito, para que la vida sea más llevadera. *Pacha* tiene, pues, según Kusch, un sentido vital, que podríamos poner en términos ontológicos de esta manera: lo que vitalmente constituye todo lo que es, inclusive el sentido existencial de quien está en el mundo conjurándolo (y que conjurándolo no puede más que *estar*); *pacha* es *ticci*, fundamento vital de existencia.

¿Y cómo es eso de que no puede más que estar? Entre los andinos precolombinos, los sabios eran llamados *amautas*, voz que al parecer proviene del verbo aymara *hamautaña* que Middendorf traduce como pensar, ordenar; vale recordar que, según Bertonio, *uta* significa casa, domicilio, estar en casa, estar sentado, término que se relaciona con *utcaña* y *cancaña*, que ratifican el sentido de mero estar, propio de quien contempla la realidad por amor a la sabiduría, como ya se dijo; *amu* significa botón de flor, es decir: flor que brota, germinación. El *amauta* hace presente la germinación, diríamos: piensa-vitalmente, su pensar no va desligado de la germinación de la vida, es más: la vida retorna a su equilibrio, busca su ritmo original, en la conjuración del *amauta*, siendo parte del principio fundamental y armónico *pacha* que es donde habita todo lo existente y es la manera de ser de la realidad:

> La filosofía indígena no discrimina el saber por separado de su vida, sino que gira en torno a este mismo vivir. Es lo que llamamos el*pacha*. A su vez, *pacha*, como *kay pacha*, no es existencia, sino eso que rechaza Heidegger como "no más que vivir", pero a su vez vinculado con las cosas nombrables, lo que llamamos hábitat, en un aquí y un ahora del cual no está lejos la preocupación del alimento. A esto se agrega que el*pacha* se sostiene entre un desgarramiento de dos extremos innombrables, el uno fasto y el otro nefasto (Kusch, 2003b: 380),

en medio de lo que únicamente se puede es *estar*, no más, y de ahí el ritual como una necesidad de conjuración que busca la estabilidad del hábitat desde los saberes propios del sentimiento del corazón, *soncco*, y en armonía con *nayra*, principio germinante de la vida.
En consecuencia, también hay otra concepción de la verdad. En el diccionario quechua de Holguín se indica el término *sullull* para la verdad o lo verdadero, pero inmediatamente anota para *sullu*: abortada criatura muerta. Kusch también ofrece el dato de que, hoy en día, se llama *sullu* a los fetos de llama que se venden en el altiplano para cosas de brujerías. De cierto, lo que se puede comprender es que la verdad es también, naturalmente, de tipo seminal, «arrancada así como ese feto desde el fondo del sujeto y puesto delante como a nivel de *pacha*, aquí y ahora, con una sinceridad envidiable, aun con la sangre humeante» (Kusch, 2003b: 413). Ésta es una actitud verdadeante en la que tiene que habérselas todo ser humano y todo integrante de este mundo *pacha* en el que *estamos*, no se puede eludir la integración vital y armónica en el hábitat desde las mismas entrañas personales a las entrañas de la realidad, siendo todo lo que se es, creciendo desde el *nayra* y preparados para todo *kuty* que la divinidad disponga. Esto es, pues, *sullull*: verdad ontológica vital que emerge y crece desde las tripas, constituyéndose en *pacha* como hábitat que se yergue entre opuestos (fasto y nefasto) y que exige estar atentos para conjurar el desequilibrio y buscar la armonía del cosmos, en el que cada sujeto habrá de lograr su integración. Y así es como la realidad no se ve, meramente, ni se toma como objeto; la realidad *se siente*, todo *lo que es*, sea el nivel de *pacha* que sea, nos *afecta* y afecta a todo *lo que es*, a toda la realidad, íntegramente.

> Era la razón por la cual en un mundo poblado por cualidades antes que de objetos, por ejemplo no podía haber una eternidad fija sino, como vimos, una eternidad que crece, o sea *huiñay*, una eternidad enredada en el sentimiento vital subjetivo, o sea pensada o, más bien, sentida a nivel afectivo (Kusch, 2003b: 423).

Sentida desde el corazón (*chuyma*, *soncco*), como verdad íntegra (*sullull*) «en la doble acepción que toda verdad tiene, como connotación intelectual y a la vez como fe […], la fe necesaria que le confiere certeza al mismo» (Kusch, 2003b: 432) intelecto, porque el

pensamiento puramente racional tiende a derpersonalizar y ese riesgo no puede correrse a costa de perder sentido, de ahí que este *modo de pensar* aborigen no sea propio solamente del indígena «sino que es ante todo patrimonio del hombre en general» (Kusch, 2003b: 472), y sería valioso develar hasta dónde esta modalidad del pensar está presente en la(s) cultura(s) latinoamericana(s).

Uno es, pues, el pensar racional, causal, que responde al porqué; otro es el pensar seminal, afectivo, que responde al cómo. El porqué busca las causas y da explicaciones en un mundo lúcido aceptado como tal a conciencia; el cómo responde a los modos, al matiz de aversión o adhesión emocional de lo que sucede en el mundo. En este último caso, el mundo se comprende como una realidad orgánica teñida cotidianamente por los sentimientos, en el que siempre se está ocupado en búsqueda de la salvación, mientras que aquél pertenece a una realidad objetiva que nos ofrece problemas y por ello siempre se está preocupado buscando soluciones. El pensar racional es propio de los ciudadanos de las grandes urbes, creadas precisamente por las características de un modo de pensamiento analítico, cuantitativo y causal, que cree tener o encontrar las soluciones, modifica no solamente sus objetos sino la naturaleza, y todo lo va disponiendo según eses estructuras mentales conscientes; el pensar seminal es propio de aborígenes, indígenas, y campesinos (e inclusive de habitantes de barrios populares en algunas ciudades), que se mantienen en un hábitat más natural, en contacto con su suelo, y que cree en una afectividad que llena el mundo no solamente personal sino total. Kusch considera que, dadas así las cosas, es evidente la oposición entre las culturas que se dan fruto de estas dos maneras de pensar, pero sospecha que el pensamiento sí es uno solo porque esto sería lo que posibilitaría cruzar los límites de un modo al otro. Es innegable que a estas alturas ya es perfectamente evidente la caracterización, por un lado, del modo de pensar causal, y por otro, del modo de pensar seminal.

> Pero ambos asimismo son los extremos de un pensar en general, según el cual cualquier sujeto requiere por un lado la connotación lúcida del efecto, para encontrar la causa, y por el otro, cuando la contradicción se torna desgarradora, requiere la sémina

> redentora en la trascendencia. Ambos extremos son formas necesarias para afirmar la totalidad de la existencia (Kusch, 2003b: 483).

La filosofía, hasta ahora, no ha logrado armonizar los dos planos del pensamiento: mientras unos filósofos se inclinan por un modo, los otros siguen la senda opuesta. Para Rodolfo Kusch, por ejemplo, Heidegger es causal, se atiene a una realidad denotativa y «segrega además todo concepto que pudiera promover un pensar seminal neto» (Kusch, 2003b: 485), en el caso concreto del término vida que según él no connota ontológicamente al *Dasein*; para Heidegger, como insiste el filósofo argentino en una nota de pie de página, la vida no es un *ser-ante-los-ojos* ni se identifica por sí al *Dasein*, de donde una ontología de la vida seguiría un camino de exégesis privativa que habrá de determinar lo que se dice *no-más-que-vivir*, de donde se concluirá *la evaporación del ser*. Sin embargo, aunque de forma no consciente, Heidegger no pierde su fondo seminal y por esto mismo llega a ser un gran pensador, al fin y al cabo todo ser humano mantiene, así sea de forma muy escondida, la latencia de una seminalidad existencial. ¿Y nuestro filósofo a qué le apuesta? Obviamente al cruce de los dos planos:

> La realidad se desplaza entre dos vectores entrecruzados: uno será el horizontal, por decir así, que se mueve entre las cosas nombrales, a nivel de conciencia, el otro vertical, que se tiende entre dos polos innombrables. […] Si se plantea la necesidad de ejercitar un pensar total, no cabe duda que habrá que tomar en cuenta los dos vectores arriba mencionados. Sólo así se logrará una comprensión total y una realidad también total (Kusch, 2003b: 488 y 489).

Solamente así podrá comprenderse lo que páginas adelante vendrá a decir refiriéndose a América Latina: «habrá de incluir indudablemente la posibilidad de hacer ciencia con la anti-ciencia» (Kusch, 2003b: 501), seguramente hasta donde sea posible, porque habremos de toparnos con insalvables como, por ejemplo, el hecho de que haya comunidades que jamás convertirán el alimento en mercancía (Kusch, 2003b: 503), para quienes el pan es sagrado; aunque tampoco es que sea un imposible de comprender por el pensamiento causal: si se está a la mesa, el pan está puesto (cual objeto), uno toma una tajada y lo acerca

con el brazo a la boca para alimentarse, cuando lo come y desde el inicio «el pan no se detuvo ante los sentidos, sino que resbaló ante ellos, casi sin darse como objeto» (Kusch, 2003b: 518), más bien ha terminado por convertirse completamente en *subjetivo* haciéndose parte integral del organismo en el que ahora está, aunque no ha dejado de estar por fuera de ese ámbito sagrado del *pacha*. Vemos cómo ahí «se entrecruza la visión lúcida y horizontal de las causas con el juego vertical de los extremos innombrables» (Kusch, 2003b: 519).

Pero con lo que uno se topa, generalmente, es con la escisión que radicaliza los extremos: por un lado está la ciudad, con todo su folklor cientificista, y por otro lado están los pueblos, con todos sus saberes ancestrales. Aunque en el medio puede estar el mestizo, más hacia el campo que a la ciudad, pero con su interioridad escindida, actuando como sin sentido, porque ya ha perdido gran parte de su sabiduría pero sin lograr adecuarse al ambiente urbano y pavimentado que lo ha arrancado de su suelo. En todos los casos habría que detenerse en el *así* para volver a encontrar una salvación: «el *así* crea la irremediable apertura hacia la totalidad de lo que *así* se da» (Kusch, 2003b: 524), y que ha estado ahí como fondo desde el cual pende todo acontecer, que hemos descuidado, y que responde también, de alguna manera, a cualquier *porqué* o *para qué*: «es la irrupción de lo innombrable en el ámbito de lo nombrable» (Kusch, 2003b: 524) que permite recobrar esa seminalidad residualizada por la razón y que ahora puede vislumbrar su sentido existencial.

En el penúltimo capítulo de esta obra, Rodolfo Kusch vuelve a tratar el tema del estar. Llama la atención en el hecho de que no se exprese la acción directamente sino a través del verbo estar; por ejemplo, no se dice simplemente «yo leo» sino «yo estoy leyendo», «el verbo *estar* se intercala entre el sujeto, *yo,* y el verbo, y se produce como un alejamiento o traslado de lo connotado a una esfera ajena al yo» (Kusch, 2003b: 526), e inmediatamente se pregunta si ello se debe a que el sujeto se mantiene en un plano pasivo como si adoptara una actitud contemplativa tomándolo todo como mera circunstancia, porque en América Latina hay como una tendencia de sumergir lo estable en lo inestable desde una actitud de circunstancialidad reduciendo lo que es a lo que está. Al fin y al cabo no soy yo quien permanece redactando [una] tesis, sino que por ahora esa es mi circunstancia: estoy

redactando [esta] tesis. Pero esa manera de comprender-nos conlleva una posibilidad de no ser, puesto que, también, al fin y al cabo, no siempre la estaré escribiendo. «En cierto modo se circunstancializa el ser, se lo hace morar en la circunstancia, como si todo lo que se da, no pasa de *estar* no más» (Kusch, 2003b: 527), así que, con esa substitución del ser por el estar se puebla el mundo de inestabilidad.

El verbo *estar* siempre señala o indica (una ubicación, un estado de ánimo, una correspondencia, un entendimiento, una duración, una disponibilidad o finalidad) sin comprometer al sujeto, pues así nada dice de él. Los creadores de la lengua castellana, sus primeros hablantes, comprendieron que en el mundo podía distinguirse lo definible de lo indefinible y apenas señalable, el primero regido por el verbo ser, que capta esencias, y el segundo regido por el verbo estar, que hace «perder» al sujeto en la circunstancia. Pero aún más allá de esta práctica denotativa de cada sector de la realidad, se buscó segregar lo accidental o por lo menos delimitarlo dentro de lo inesencial:

> Crea la posibilidad de connotar un mundo sin definiciones, en el que campea únicamente la circunstancia, esa que precisamente, según Aristóteles, no era objeto de filosofía, sino apenas un punto de partida que debía ser superado para llegar al ámbito de ser y pasarse así al de la definición (Kusch, 2003b: 528).

Quedándose por fuera del reino de las definiciones se segrega pero adquiere, entonces, cierta autonomía, estabilizando así su propio régimen, lo que hace que se constituya un concepto de inusitada riqueza. Como se sabe, *ser* proviene del latín *sedere*, estar sentado, lo que connota un punto de apoyo que hace posible la definición, mientras que *estar* proviene de *stare*, estar en pie, lo que implica cierta inquietud y un contexto que se somete al vaivén de las circunstancias. ¿Será que el mundo del estar «comprende ese orden de la vida donde se entrecruzan el pensar lúcido y causal, con [el] seminal, donde falta la definición y en donde irrumpe verticalmente lo innombrable ante la visión del *así* de la realidad?» (Kusch, 2003b: 529), ¿será que en América Latina, apalabrando el *estar*, se apela a la verdad que señala lo innombrable como si se buscara *otra forma* de ser? En el fondo, como se ve en

una lectura atenta de *Ser y tiempo*, Heidegger lo que hace en buena parte de su obra es una *filosofía del estar*, pero como él está enraízado en el existencialismo europeo «apunta más bien a pensar qué pasa con el *ser* y no qué pasa con el *estar*» (Kusch, 2003b: 530), y naturalmente un pensamiento que está preocupado por las causas no tendrá mucho interés por algo tan circunstancial como el *estar* y que, sin embargo, nos abre a un mundo de total plenitud. Y es que «el estar y el *pacha* parecieran ser la misma cosa» (Kusch, 2003b: 534), en donde aquél concretiza conceptualmente el *así* propio del *no más que vivir*, con ese asombro primario de sorprenderse jalonando el equilibrio de un cosmos desgarrador, o de permanecer en el cruce de acción y contemplación, o de hacerse circunstancia como parte de una realidad íntegra que va más allá de esencias y circunstancias: «no se comprende el mero *estar* si no se le asigna además un cierto requerimiento implícito de lo *absoluto*» (Kusch, 2003b: 537), como si fungiera como polo no *opuesto* sino equilibrante de la realidad.

> El simple *estar* como despojo y desnudez no sería tolerable, si no lo sostuviese un cierto afán de lo absoluto. Este da consistencia al *estar* y es lo que torna milagrosa la vida del indígena o la del habitante anónimo de la gran ciudad. El *estar* es la instalación en el hábitat real de la casa, el paisaje, el trabajo, la ciudad o lo que fuera. […] Lo absoluto es por su parte la comprensión seminal y tensamente arqueada sobre el desgarramiento en que siempre se halla el cosmos. Sólo por este absoluto es posible tolerar un simple *estar* cuando éste llega al despojo (Kusch, 2003b: 540).

Y no es que el ciudadano rehúya su conexión con el absoluto y el indígena, por ejemplo, si se confronte con él en su miedo cósmico, sino que el ciudadano se mantiene en un plano de lo nombrable, ya como invento científico, obra arquitectónica, o la edición de un libro, mientras que el indígena y el campesino se mantienen en el plano de lo innombrable y por ello se le percibe como trueno, tormenta, o ira divina.

Al mundo contemporáneo, el del desarrollo tecno-científico por causalidad y sentido de la visión, se le ha coartado la posibilidad de *sentir* seminalmente ese absoluto que, de una u

otra manera, es el que ofrece sentido existencial; además, el totalitarismo de lo objetivamente real no da lugar al mundo del *pa'mí*, de lo que me parece a mí, cercenando una actitud natural propia de quien está en un mundo, aquella de *opinar* para explicar lo que acontece, y con ello se trunca la cultura, pues «tampoco puede haber una verdadera cultura si no hay una correlación entre el aporte que un individuo hace a dicha cultura en tanto moviliza su seminalidad» (Kusch, 2003b: 542) y le abre cauce a sus más propias posibilidades. El viejo afán por lo absoluto «pertenece a la sangre misma y no se puede evadir, simplemente porque se juega ya mismo en la vida cotidiana» (Kusch, 2003b: 544-545), en una u otra forma: el indígena y el mestizo lo realizan, desde el sentido profundo de sus aparentes contradicciones, en sus rituales, pero el ciudadano adolece de las verdades seminales para realización alguna en este sentido. Tal vez por eso la sonrisa irónica de aquel hombre del sur de Bolivia que «ve pasar al gringo con su coche, y prefiere su vieja mula» (Kusch, 2003b: 543).

2.6. OPINIÓN, NATURA, NEGACIÓN: PENSAR

En el prólogo*La negación en el pensamiento popular*, Kusch señala que la constante de América es su pueblo, que éste es su subsuelo social, por lo que da en considerar que el pensamiento popular resulta fundante, y no el pensamiento culto, porque es en aquel en donde se encuentran las líneas generales del pensamiento humano en su totalidad. Presenta, también de manera general, los conceptos de negación, resentimiento y sacrificio, que ahondará en su obra.

El primer capítulo trata expresamente sobre el pensamiento popular. Inicia preguntándose qué pasa con la opinión (*doxa*), y señala que a ésta se le rechaza regularmente porque es cosa del pueblo. Ya desde Platón se miraba despectivamente esta forma de saber, apuntando cómo en *La República* se dice: «¿No ves qué apariencia tan lastimosa tienen las opiniones que no se fundan en el conocimiento?» y refiriéndose a la opinión: «¿Quieres oír cosas ciegas, feas y lastimosas?» (Citado en Kusch, 2003c: 574), de donde se ha caído en el

prejuicio que a esto no se le puede considerar una forma de *pensar* porque el único aceptado es el pensamiento culto. Al contrario, Kusch propone que la cosa tal vez no sea así, sino que tanto el pensar culto como el pensar popular son dos aspectos de un solo pensar. En sus conversaciones con campesinos, indígenas y gente de pueblo, evidenció que la opinión ofrece una cierta seguridad para vivir, aunque de pronto ella no le sirva a la ciencia, pero es que -se pregunta- ¿no será que la opinión es fundante en mayor grado que la seguridad 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 será unívoca. Queda la sospecha de que una ciencia realmente positiva, que parta del vivir mismo, puede ser plurívoca. Entonces, ¿no será que la opinión encierra toda la verdad, mientras que la ciencia no dice más que una parte de ella? (Kusch, 2003c: 576).

Es evidente que el conocimiento científico es racional y busca ser claro, pero por ello mismo solamente capta de la realidad aquello que puede entenderse racionalmente claro. ¿Y lo demás?, se pregunta Kusch. Porque también es evidente que la realidad no es clara ni se estructura sólo de forma racional. Y para comprender mejor este asunto pasa a exponer el caso de Anastasio Quiroga, quien «es todo un **pujllay**, jovial, dicharachero y siempre correcto» (Kusch, 2003c: 577), diríamos en nuestro contexto que es un *taita*, un abuelo de pueblo, *sabedor* de tradiciones ancestrales, que tiene la respuesta adecuada según la sabiduría que le ha dado también la vida. Acercándonos a él se comprende cómo y de qué manera el pueblo piensa. En una de las entrevistas del trabajo de campo adelantado una noche de año nuevo, Quiroga hace referencia a la *natura*, término que no sabe de dónde tomó, pero cuyo concepto lo tiene bien definido: es una especie de potencia asociada a la naturaleza, que ofrece dones a cada ser humano, y de la que se puede aprender *existencialmente* y no de libros (teorizaciones), pues ella es la que ofrece las posibilidades del ser humano: la humanidad es estar a tono con la natura, llegando a las esencias de la

vida, a lo necesario, a la pureza; pero no solamente de la humanidad, sino de todo lo que hay. Natura es algo así como la matriz organizadora de la naturaleza toda (del cosmos, o en términos ontológicos: de *lo que es*), desde donde se ofrece todo con sus debidas perfecciones. La sociedad andaría bien si se pusiera a tono con la natura, pero al contrario aquella está liderada por quienes «no aflojan un tranco de pulga» y por eso estamos como quien «barre contra el viento».

En el pensamiento de Quiroga encuentra Kusch dos constantes: una, natura, como elemento simbólico, fuente de energía vital y ética; la otra, esta sociedad hostil a natura, nefasta; además, el orden y la perfección naturales están dados por natura, por donde debería encauzarse la acción de todos, tanto seres humanos como animales. Esta forma de pensar también la ha encontrado Rodolfo Kusch en un *yatiri* del altiplano, el taita Felipe Cotta, quien había vivido algún tiempo en Oruro pero decidió regresar al campo. En conversación acerca de la cultura actual, se lamentó de que se fueran perdiendo las costumbres vernáculas y acerca del comportamiento de los jóvenes finalizó diciendo en aymará «Dios se puede enojar». Tanto natura como Dios son principios ordenadores que dan sentido al mundo y, con ello, también a lo que se expresa, a lo que se va diciendo; son conceptos existenciales «en tanto dan un sentido al existir, y porque en parte surgen del existir mismo, ambos constituyen una fuente de significados» (Kusch, 2003c: 582); por estas características, Kusch vendrá a llamarlos *operadores seminales*: en cuanto operadores, clasifican cualitativamente lo que va ocurriendo en el mundo y legitiman esa valoración, y en cuanto seminales son fuente de significados y sentido.

Son los operadores seminales los que ordenan y buscan mantener el orden del cosmos y de las costumbres que ayudan a mantener el equilibrio armónico de los pueblos; gracias a ellos se advierte entre lo fasto y lo nefasto del discurrir cotidiano, porque la existencia diaria, la vida común del día a día, no ocurre entre ideas claras y distintas sino que, al contrario, se da como en un opuesto donde la razón pierde su sentido debido a que hay predominio del pensar emocional, es decir, de la opinión, de una opinión fundada. Entonces han quedado, finalmente, bien identificadas los dos modos del pensar: uno culto, racional, dado a lo

científico, propio de la sociedad que cada vez olvida más sus costumbres tradicionales; otro popular, más emocional, existencial, propio de natura y de quienes buscan la armonía cualitativa del universo total. ¡Y es en el contexto de esta forma popular del pensar que Quiroga expresa: «saber es ser, o es el ser efectivamente lo que uno ha aprendido»! (citado en Kusch, 2003c: 581).

Al inicio del segundo capítulo, Kusch muestra cómo en el discurso de Quiroga (así como en el de cualquier otro *yatiri* o «brujo»), el fundamento radica en lo emocional: mientras nosotros (en la academia, en la ciudad, en Occidente) ya tenemos de antemano la actitud de sujeto a objeto, el pensamiento indígena y popular se dirige al sujeto en busca de los operadores seminales, desde donde «ya no trabaja con objetos y con elementos denotantes, sino con significados condicionados emocionalmente» (Kusch, 2003c: 586), y de ahí la oposición *emocional* entre sociedad y natura, por ejemplo; esta oposición se salva gracias a la conciliación que emerge de la misma natura (obviamente en un plano que no hace parte de la lógica *ratio*céntrica u *objetiva*). Vale aclarar que la oposición de la que se está tratando acá no es contradicción, ésta solamente se da en el orden lógico mientras que aquella se da en el ámbito existencial, y por ello lo fundamental que resulta lo emocional, considerado inclusive como sagrado. Mientras el pensar culto o científico trata con objetos, el pensar en general, el pensar natural o popular, trata con significados, buscando «movilizar la psique en un sentido profundo para efectivizar la posibilidad de vivir, y esta efectivización no la da sino la función totalizante de la emocionalidad» (Kusch, 2003c: 590). Cuando la lógica formal no puede comprender ciertas contradicciones del discurso popular o emocional e interroga a los yatiris, estos atinan a responder con un «así es, eso es así» y nada más, porque ellos *saben* que el horizonte de comprensión culto o científico es solamente una manera reducida del pensar desde la que no se puede ofrecer más respuesta: «así es», el mundo está hecho así.

> 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" (Kusch, 2003c: 590).

Allí no hay conocimiento de cosas, de objetos; allí hay convicción de saber, y casi magia o milagro. Con el «así es» no es que se tenga simplemente una actitud pasiva (como es posible que se le vea desde un horizonte de comprensión racional y objetivo), sino que hay una actitud sagrada, mística, donde «todo lo real, las cosas mismas, dejan de ser cosas para transformarse en símbolos» (Kusch, 2003c: 591). Esto simbólico y como sagrado es a lo que Kusch llama *anti-discurso* porque tiene que darse una negación de las cosas como meras cosas (y de las palabras como meras palabras) para que emerja de ellas su razón sagrada de ser, el significado de su estar, el sentido simbólico que orienta al existir, es decir: la verdad fundante. Pensar consiste, entonces, en fundar la existencia, y no meramente en conocer; consiste en dar fundamento sagrado a las cosas para que puedan ser en el plano integral de la emocionalidad sentiente. Por eso mismo la importancia y la validez de la opinión. No se trata de afirmar verdades teóricas, lo que hay es que confirmar la existencia, la pura posibilidad de vivir; «en vez de la afirmación, lo fundante es negar para lograr la revelación de lo sagrado» (Kusch, 2003c: 592), el sentido profundo desde el cual la vida total se torna con sentido.

Con este estudio de la opinión, Kusch ha logrado diferenciar en profundidad conocer y pensar: se conocen las cosas, pero para pensarlas es necesario ir a lo profundo de la emocionalidad para negarlas en cuanto objetos y recrearlas subjetivamente con propósitos existenciales, vitales, convirtiéndose así en *saberes*:

> 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 y que haga que entre a formar parte de mi horizonte existencial. Se conoce para vivir y no por el puro hecho de conocer. […] El valor que para Quiroga tiene el concepto de "natura" no se concreta al concepto en sí, sino al hecho de que éste le brinda una cierta plenitud y seguridad existencial (Kusch, 2003c: 593).

Como se ve, el conocimiento queda, hasta cierto punto, relegado a un segundo plano; por lo menos, conocer no es lo fundamental, porque para la existencia y su sentido vital lo esencial es el fundamento simbólico y sagrado que a partir de las cosas se nos posibilita. Y esto sagrado y simbólico es, precisamente, lo que aporta la opinión: una *trampa lógica* que ofrece un *plus* a lo denotativo, la connotación sagrada de las cosas. Queda totalmente clarificada la oposición estructural de estos dos planos: las cosas se conocen como objetos y por este camino se llega a la ciencia; lo simbólico se sabe como sagrado y por este camino se devela natura. La ciencia, de seguro, siempre conduce a un caos "racional" que se evidencia en la ciudad; la natura siempre conduce a una armonía emocional que se plasma en el rito. Pero aunque no todos los grupos humanos devienen en un ámbito científico, sí todos los seres humanos tenemos una naturaleza emocional, por eso el pensar es general a toda la humanidad: «no pasa sólo con Quiroga. Aparece en el habla cotidiana así como en el habla mayor de un filósofo o de un religioso» (Kusch, 2003c: 596), e inclusive de un científico, y de un "ateo". El discurso y lo profano tienen su otredad: al anti-discurso y la sacralidad. Si hay totalidad en el pensar, ésta no puede darse por una racionalidad lógica objetiva, sino en lo otro de ella, en la sacralidad emocional y existencial que en-cubre *todas* las cosas, naturales y sobrenaturales, objetivas y subjetivas, reales e irreales, racionales e irracionales.

> Lo dicho hasta ahora nos interna en un campo ontológico. Porque, si se toma en cuenta el campo no denotable de la emocionalidad, o un pensar que incluye el anti-discurso, desembocamos forzosamente en la prioridad del **estar** sobre el **ser** (Kusch, 2003c: 597).

Pareciera que la ontología del ser ha llevado a Occidente a una irracionalidad *ratio*céntrica con una lógica que no le aporta sentido a la existencia del ser humano, sino todo lo contrario; mientras que una ontología del estar posibilita una irracionalidad (emocional-sagrada) con una lógica de la negación de la objetividad de las cosas cuyo *sentido* posibilita la existencia armónica del ser humano con su ámbito y sus circunstancias. «De ahí que el estar resulte prioritario» (Kusch, 2003c: 597), y la opinión a su vez resulte esencial, como

«método de aproximación a verdades firmes que enraízan en lo emocional» (Kusch, 2003c: 598). Es aquí donde se ve la distancia real que se da entre el juicio unívoco y científico con el juicio plurívoco y popular; no es desde la mirada *ratio*céntrica desde donde puede evaluarse con justicia a la opinión y al pensamiento popular: el «creer así» es decisivo y, aunque rebase el conocimiento científico, ofrece un fundamento existencial, de sentido vital. Con el «buen uso de razón» se llega a conceptos y categorías lo suficientemente abstractos para quedar totalmente desarraigados y, por eso mismo, posibilitar la ciencia, y toda ella dentro del horizonte de comprensión del ser; mientras tanto, en América Latina no se ha perdido todavía el horizonte emocional en el que se arraiga el estar, y por ello la forma de nuestra existencia.

> ¿Es que Occidente ha sido y es una cultura que se destaca por la forma de afirmar 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 (Kusch, 2003c: 598).

Al concepto de *ser* (tan buscado como ausente en veinticinco siglos de filosofía) se le ha convertido en la categoría fundamental del pensamiento (filosófico y científico) occidental, naturalmente, como corresponde a la lógica racional que le da sustento y que exige siempre argumentos que evidencien su verdad; al *estar* si apenas empezamos su estudio en América Latina, particularmente con estas investigaciones de Rodolfo Kusch, y lo que hasta ahora se atina a señalar es que él aunque en principio es un reducto del subsuelo cultural se va mostrando como un dínamo geocultural o una fuerza vital de esencia emocional con el que el pensamiento se arraiga en la creencia, en la fe, ofreciendo todo el horizonte de sentido, en nuestro caso, para el ser humano. La humanidad entera no piensa sin estar. Éste resulta siendo un principio fundamental de la apuesta kuscheana. Y a este *estar* le es propio *negar* las cosas en su fría objetividad, tal cual son, porque así no ofrecen sentido existencial, y por ello activa la comprensión emocional de ellas ofreciéndoles un suelo cálido y apropiado que va nutriendo el sentido vital con que se las puede asumir enriqueciendo nuestra existencia. Definir o no estos sentimientos y sentimentalidades no ha sido cuestión de

interés analítico para el pensamiento popular; la opinión, *doxa*, responde a preguntas *ratio*nales solamente de acuerdo a las circunstancias o simplemente no responde y solamente se nos ofrece una sonrisa irónica que pareciera decir: «¿y eso para qué nos importa?».

Lo que importa, para el pensamiento popular es cargar de sentido al mundo y con ello darle sentido a cada acto cotidiano de nuestra existencia, sin importar si con ello haya contradicciones en el *discurso*; las reglas lógicas del habla no tienen sentido si con ellas se pierde el sentido vital del existir. Esta es la función de los operadores seminales: brindar «la posibilidad de decisión y cargar de significado al mundo» (Kusch, 2003c: 602), fundar el «yo creo» que emocionalmente le da suelo a todo *lo que es* aun cuando pueda llegar a negar el principio de no contradicción. «El pensar popular evidentemente no tiene interés real en concentrar entonces la verdad de la proposición, sino de referir a una verdad que se instala en el existir mismo» (Kusch, 2003c: 602), dando preponderancia al estar no más. Sin embargo, como ya se ha señalado, desde este estar es que se abre el horizonte de posibilidad del pensar total. Se observa cómo, para Rodolfo Kusch, es cada vez más evidente que el pensamiento lógico, racional, conceptual, es solo una pequeña parte del pensar original, porque el pensamiento abarca también lo seminal, emocional y vital (existencial). Para el caso de América Latina,

> se trata de encontrar la posibilidad de un horizonte de totalidad del pensar. Es así como recobraríamos la jerarquía del pensar, su colocación en lo que creemos que debe ser lo universal, y que esto mismo lo habremos de lograr recién cuando encaremos la 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 (Kusch, 2003c: 603).

Decidir entre la afirmación y la negación es lo que está a la raíz del pensar, y no meramente afirmar o negar. La afirmación y la negación es una consecuencia de esa decisión, de esa

opción vital que se haya hecho. Claro que uno puede quedarse con la mera afirmación, como lo ha hecho el pensamiento lógico-racional, y luego crear un mundo a partir de afirmaciones, todo en un entramado de sustentaciones conceptuales y argumentaciones categóricas, pero con ello se está perdiendo la raíz vital del pensamiento, la fuente emocional desde la que se nutren las decisiones y, desde éstas, todas la afirmaciones (o negaciones) que se nos posibilitan. He aquí cómo cobra importancia existencial la lógica de la negación, pues con ella se está jugando nuestra más profunda posibilidad de ser, aquella que nos devuelve a la raíz del pensar, que se gesta en el estar, y desde la cual tenemos la posibilidad de negar: una negación que nos ofrece el suelo para afirmar[nos desde] lo que somos. «Es lo que hace la diferencia entre un pensar culto y un pensar no culto o sea más próximo al vivir» (Kusch, 2003c: 604).

En el capítulo cuarto de esta obra, Kusch presenta un ejemplo de negación que resulta más o menos cotidiano en América Latina: el hecho de bendecir (challar) un auto, y que puede generalizarse al hecho de persignarnos cuando salimos a la calle, o cuando nos damos la bendición para iniciar algún asunto o labor específicos. De fondo, lo que estamos es negando la cosa en sí misma: el auto, el andar, o el asunto, cobran validez o son aceptados solamente cuando entran al mundo de lo sagrado, ahí ya creemos en él, tiene toda nuestra confianza, *está* ahora en nuestro mundo existencial donde *es posible* que el auto choque o se vuelque, o donde un auto me atropelle, o donde una labor quede mal realizada; ese mundo de las posibilidades que exigen mejor una bendición, aunque sea un mundo falso (sólo como posible) pero que se quiere evitar. Pero, ¿qué dicen, de fondo, estas actitudes, tan cotidianas? Que en verdad no vivimos en el mundo objetivo de las cosas, sino en el mundo falso de las posibilidades, de las circunstancias, con una lógica invertida a la racional: la lógica del vivir, que es básica, fundamental, y la que da el suelo a la existencia; de ahí que «la lógica como ciencia, o la ciencia misma, son apenas un episodio de la lógica del vivir» (Kusch, 2003c: 612), el silogismo y toda su racionalidad no son absolutos, no pueden explicar la existencia desde la radicalidad vital, con sus contradicciones y sus sentidos, con sus posibilidades y sus creencias. «En suma, existo, luego pienso, y no al revés» (Kusch, 2003c: 613), primero se da el suelo vital de la existencia desde donde se

piensa, y en este contexto no se piensa por pensar sino que se piensa como proyecto existencial, como posibilidad de vivir, ¡como posibilidad de ser!, pero esta posibilidad solamente se realiza a modo de sacrificio, sometiéndose a la negación para lograr la verdad, esa verdad no meramente lógica sino seminal, a la que se llega en el plano emocional, donde se revelan los operadores seminales. «La negación de las cosas transforma al mundo en símbolos» (Kusch, 2003c: 614), y las cosas (auto, suceso, compromiso) no son más que algo incrustado en medio del rito existencial de vivir como totalidad.

Podría tomarse la intelección de la realidad objetiva de las cosas y el desarrollo científico de la razón como un vector del pensar, y la comprensión mítica de esa realidad y el contexto sagrado desde el que se viven cotidianamente como otro vector del pensar. Pero aunque vayan en direcciones opuestas no se oponen irreductiblemente, sino que se complementan. «No cabe duda que la neurosis en la gran ciudad, que el pequeño amuleto, o que los mitos políticos y científicos sean un poco el disfraz del área de la plegaria» (Kusch, 2003c: 615) con que el mestizo, el criollo, en su hibridez cultural, saben asimilar. En América Latina sí que se evidencia esta simbiosis de los dos vectores, y cómo podría ser de otra manera en una sociedad tan occidentalizada pero con un sustrato tan rico en fe, en mitos, y en haber aprendido a acoplarse a estas formas de asumir la compleja realidad en la que estamos.

Esta doble vectorialidad del pensar se da en proporcionalidad inversa: «cuanto mayor es la tendencia a ver cosas, menos dioses hay, y cuantos más dioses se ven, menor será el interés por las cosas» (Kusch, 2003c: 617), de tal modo que una emoción fuerte no deja ver el mundo objetivamente, y un mundo que nos acosa no nos da tiempo para emocionarnos, e igualmente, dice Kusch, es la razón por la que hay pueblos que solamente creen en dioses mientras otros solamente creen en la economía; los primeros se dejan *estar*, en los segundos se da el afán de *ser* alguien, y entre nosotros, en América Latina, se está para ser. ¿Es esto mera opinión?

Husserl y Heidegger plantean el problema de la amanualidad (*Zuhandenheit*) y no-amanualidad (*Vorhandenheit*). Rodolfo Kusch dice que Carlos Astrada en *Fenomenología y praxis* opone estas dos apuestas, en el sentido de que Husserl mienta las cosas presentes (*vorhanden*), mientras Heidegger señala las cosas en cuanto están a la mano (*zuhandenen*), útiles; en verdad, en esta última postura, se implican las dos, en tanto que *a la mano* también están *presentes*. Además, pareciera que la antropología cultural y la arqueología se basan primordialmente en la amanualidad, mientras que para el aborigen, por ejemplo, el hacha no es meramente un *utensilio* (*zuhandenen*), como tampoco lo es el bastón de mando de los taitas indígenas, ya que éste también es sagrado, y guarda toda una simbología nada visible para quien está acostumbrado solamente a ver *cosas presentes* (*vorhanden*). ¿No sucede acaso lo mismo con el primer reloj que nos ha obsequiado nuestro papá? Esa *cosa* no se reduce a su mera máquina corporal, ni siquiera al mecanismo con que funciona y da la hora. ¡Lo mismo que acaece con el auto, con la salida de casa en la mañana, con el compromiso laboral adquirido! Cada cosa deja hasta cierto punto de ser *útil* (*zuhandenen*) para constituirse en *in-útil* (que, expresado en los términos que se viene exponiendo acá, volvería de cierta manera al sentido husserliano de *vorhanden*), pero con un sentido más profundo que deriva en lo sagrado.

> Al tratar Heidegger el problema del arte dice algo del ámbito no-amanual o in-útil. Advierte 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 acaecer se produce en la in-utilidad o sea en la no-amanualidad, según la acepción que le da Astrada (Kusch, 2003c: 621).

Las cosas y la realidad son algo más que la mera función de su utilidad. «Detrás del útil hay un campo in-útil que sin embargo tiene validez existencial» (Kusch, 2003c: 622), que dentro del pensamiento occidental puede ubicarse dentro de la no-amanualidad. Según Heidegger, el pensamiento volcado a la amanualidad, a los utensilios, es inauténtico; pero según él mismo hay otra actitud, el de un pensar que busca instalarse en la verdad del

existir, que nomina auténtico. «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» (Kusch, 2003c: 624). Para Rodolfo Kusch, en el campesino boliviano, o en general en el pensamiento indígena y popular, predomina la apertura a los dioses innombrables, acotando el plano yo-mundo a *pacha*, «existencia de un vivir aquí y ahora dentro de un hábitat» (Kusch, 2003c: 627); el horizonte abierto hacia verdades in-útiles que terminan siendo sagradas está muy por debajo, como sustento y fundamento, del plano que le corresponde a un ser-en-el-mundo configurado por el tiempo y la temporalidad (Kusch, 2003c: 627), y en América Latina se evidencia aquél, aun a pesar de que en las grandes ciudades y la tradición académica quieran imponer este otro. No es mera opinión de Kusch, en el sentido occidental y despectivo de este término: «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» (Kusch, 2003c: 627), pero es ésta una práctica de *opinión* que cree en algo más profundo que los meros utensilios, aunque se vea desde la racionalidad occidental como una *detención del tiempo* en América Latina… «¿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?» (Kusch, 2003c: 628).

Negamos, pues, el tiempo. Negamos las cosas. Negamos la argumentación racional. Pero, en América Latina, se niega para afirmar el estar, lo sagrado, el mito, en fin, todo aquello que da sentido al existir. Sospecha, de todas maneras, Kusch, que la negación no es solamente propia de Latinoamérica, ni solamente del pensamiento popular e indígena, sino también del pensar culto y de toda la humanidad, ya que ella «no está totalmente cargada de negatividad. Tiene incluso una función vital» (Kusch, 2003c: 636); de lo que se trata es de constituírla en un método existencial que posibilite la mejor estrategia para vivir, «o sea mi pura posibilidad de ser» (Kusch, 2003c: 639), y para lograrlo habrá que olvidar bastante de lo aprendido, meros conocimientos objetivos que no tocan la existencia vital, y por ello «habrá que asumir la desgraciada responsabilidad de tener que empezar aquí en América

todo de vuelta» (Kusch, 2003c: 640), pero no desde la óptica del ser (que ignora su propio estar), sino desde la experiencia del estar que, de todas maneras, apunta al ser.

La metodología de la negación consiste, precisamente, en *negar* las afirmaciones de nuestros conocimientos (objetivos), dando paso a la experiencia de la comprensión (existencial) de lo que acontece. El conocimiento nos retiene en el objeto y no vamos más allá de él, además de que todo lo convierte en objeto; la comprensión va más allá del objeto, da un rodeo, y busca la circunstancia existencial que lo implica con sujetos, incluído el investigador, es decir, va tras del sentido de ser de lo acontecido. Y al implicarme ese sentido también me va transformado a mí que investigo, estudio, o me interesé en ello; no puedo quedarme como un sujeto aséptico en ningún proyecto de investigación, y menos aún el proyecto más complejo e íntegro: el de existir.

> 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 (Kusch, 2003c: 643).

La negación, como método, es algo así como la generalización de la *admiración* griega, la *duda* cartesiana, o de la *epojé* husserliana, que nos lleva a dudar (negar) lo afirmado y a cuestionarnos por las razones de eso que se afirma. Kusch pone como ejemplo el imperativo de conscientización de Freire, porque si él supone que hay que concientizar al oprimido no está suponiendo los propios prejuicios del que se cree concientizado, porque al fin de cuentas ¿qué es lo que hay que concientizar?, ¿solamente en «lo que ya está concientizado» quien va a concientizar?, ¿y si será que eso es así? Esta clase de interrogantes son los que niegan la afirmación de la concientización y provocan, entonces, que nos interroguemos por un sentido más profundo, que tenga que ver con la existencia misma no solamente de quien se va a concientizar sino de quien supuestamente va a concientizar, hasta toparse con el fondo emocional de los sujetos que participan en el

proceso que se esté asumiendo. Y así es que podrá *comprenderse* cómo es que se ch'allan los aparatos científicamente construídos, o cómo es que se necesita la bendición para un auto, o cómo es que se recurre a la natura y no a la lógica racional, y por qué no es tan irracional lo que no se somete a le mera razón. «Con la negación se desciende al campo de la verdad en el que se desempeña el existir, éste no se concibe sino en el horizonte de estar y no de ser» (Kusch, 2003c: 645), sobre la base de esta *diferencia ontológica existencial* (y no puramente intelectual); lo verdadero *está* y no solamente *es*; «el estar es la condición, por su negatividad, de la posibilidad de ser» (Kusch, 2003c: 647), solamente sobre la base de la negación se da, para Kusch, la existencia, lo que *es*.

Vale recordar que, aunque Rodolfo Kusch, como hemos visto, siempre se expresa en términos ontológicos, su interés no está en el problema del ser en cuanto tal; la constante de su pensamiento está es en lo americano y, cada vez más, en el ser humano comprendido desde América Latina. Desde este contexto es como llega a comprender el papel central que tiene el resentimiento para el sudamericano; es evidente que, en sus investigaciones, no será él quien vaya a negar una de las categorías esenciales de nuestra existencia, y obviamente lo hará patente tal cual, sin rodeos ni adornos. «El resentimiento surge naturalmente» (Kusch, 2003c: 650), y deviene cuando quienes se consideran más o mejores que nosotros nos desprecian en lo que somos, buscan negarnos, y en respuesta nos resentimos reafirmando precisamente aquello que nos quieren negar, es decir, negando la negación que se nos impone; nuestro *no* no es un morfema gramatical, en manera alguna, es un *no* existencial que incluye a quienes nos niegan en nuestras más propias posibilidades. Por eso nuestros sistemas educativos, por ejemplo, no se asientan en nuestra cultura: sus contenidos y metodología es una imposición que nos niega radicalmente, y nuestra respuesta lo que busca es negar esa negación; «se nos afirman verdades y nosotros en secreto las negamos» (Kusch, 2003c: 652), creando un contradicción existencial, un desgarramiento ontológico entre estar y ser. Para nosotros son fundamentales los símbolos, no las meras cosas como objetos, por más que éstas se nos impongan, aún de manera "amable" como la tecnología, y cuando esto sucede acaece lo que Kusch da en llamar *estar-siendo*. Viajar en avión, valernos de la computadora, comunicarnos por celular, efectúa una relación de estar a ser,

es decir constituye un mundo en el que el estar cohabita con el ser sin que uno de los dos subsuma al otro, porque «no convierte en ser aquello en que estoy, simplemente perpetúa mi estar» (Kusch, 2003c: 656), y éste es el mundo de nuestra América: «la razón de América radica en la fórmula del estar-siendo según la cual es imposible imponer nuevas culturas» (Kusch, 2003c: 657), y en la medida que se nos impongan aumenta el resentimiento, naturalmente.

> ¿Será esta una condición general del hombre? Si así fuera, el resentimiento adquiere un grado de justificación universal, porque significa querer cumplir la fórmula: primera 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 (Kusch, 2003c: 658).

Con la negación de la afirmación impuesta, que es una afirmación con que se nos niega, nos afirmamos en nuestra pura posibilidad de ser, y a eso es a lo que le apuesta Kusch; de ahí la importancia central con que él asume el resentimiento.

A la vida le es propia una *lógica de la negación*, mientras que a la matemática le corresponde una lógica de la afirmación, pero la matemática no mienta lo que se hace cotidianamente; la verdad de la matemática es apenas una verdad de afirmaciones (formales), mientras que la verdad de la vida implica toda la realidad, incluída la verdad negada (como la de la semilla), por eso a la vida le es propia una verdad ontológica. «Todo lo que hace a la ontología, invierte la verdad matemática» (Kusch, 2003c: 665). Mientras la matemática parte de la verdad, la vida parte de la falsedad de la circunstancia, de la posibilidad (de ser), de la negación, de la semilla, y este camino inverso al de la matemática, que va de la negación a la afirmación es, precisamente, el resentimiento: negando afirma el existir. ¿Y cómo no se va a estar resentido cuando lo que se nos quiere afirmar es lo científico aun a costa de nuestra propia vida, perdiendo toda posibilidad de autenticidad? Según Kusch, solamente desde el estar se tiene la posibilidad de ser auténtico, y por ello hay que partir de la negación, aunque esto (desde el horizonte de afirmaciones

científicas) parezca irracional, y claro que lo es, pero en el sentido de una razón que anula toda posibilidad de ser; porque la negación presupone una decisión voluntaria e implica la elección de un camino propio que pone en práctica la emocionalidad personal, lo que nos equipara con el mundo de los dioses… y estos no caben en el mundo de la ciencia, que es el mundo matemático de la lógica de la afirmación al que pertenece el ser. Por eso la opción por el estar, que de fondo es anti-ser, y que nos pone delante un mundo del estar-siendo (Kusch, 2003c: 667-671). En fin, seguiremos dando credibilidad a la ciencia y toda imposición cultural novedosa sacrificándonos a nosotros mismos, o creeremos en nosotros y nos afirmamos, con la decisión efectiva de sacrificar la ciencia y todas sus afirmaciones. Se juega, entonces, el sentido de nuestra humanidad. Tal vez por esto es que en sus dos últimas obras publicadas, Rodolfo Kusch se dedica al problema del ser humano.

2.7 POSIBILIDAD Y *ESTAR-SIENDO*

En 1976, Rodolfo Kusch publica *Geocultura del hombre americano*, su séptimo y penúltimo libro publicado; junto con *Esbozo de una antropología filosófica americana*, dos años después, evidencia su centrado interés en el ser humano, comprendido desde el contexto geocultural de América Latina. La *Geocultura* está dividida en cuatro partes, más su conclusión. La primera trata del miedo a ser nosotros mismos, el miedo a comprendernos en lo *que* somos desde la más pura cotidianidad, porque eso que somos no son conocimientos científicos ni de enciclopedias: «el saber del "estar no más" no está previsto en la enciclopedia» (Kusch, 2007a: 26), por ser un saber de *estado*, algo así como *embrionario* o *seminal*. En aymara, *amaotta* (amauta) se construye con el sufijo *otta* que evoca al *uta*, casa; igual que *utcatha*, estar en casa (*ut* de *uta*), estar en útero, en la matriz.

> Entonces, si fuera así, el domicilio en el mundo, como diría Heidegger, lo encontramos nosotros en las cosas, movidas casualmente de la piel para afuera, mientras que el indígena, quien no creía en el mundo, lo encuentra de la piel para adentro. ¿Y en qué términos? Pues de matriz, o crecimiento (Kusch, 2007a: 28).

¿Y crecimiento hacia dónde?, ¿para producir qué? Si todo lo que producimos en América Latina es catalogado como inferior, empezando por la barbarie con que es señalado nuestro ambiente natural, y de ahí el complejo de inferioridad, el miedo a estar no más, con su afán de ser alguien. ¡Cuánta valentía se necesita para mirarse a sí mismo y darse cuenta de cómo se está!, porque la verdad es que permanecemos creciendo (*huiñay*) hacia las raíces de nuestra existencia, en el ámbito del*pacha*:

> Según José Imbelloni, este término significa en quechua "superficie (horizonte o suelo), plano o piso (superior, medio e inferior), espacio en tres dimensiones, cuerpo o astro en que vivimos, universo, espacio temporal (segmentos), edades del mundo (como las cinco edades de Guamán Poma), épocas históricas, y finalmente la vida humana y la del universo en su expresión espacial y temporal". En suma, este vocablo parece referirse a un concepto que es anterior a lo que nosotros, analíticamente, hemos separado en dos categorías, las de tiempo y espacio, algo, en fin, que se sitúa antes de un mundo "objetivado", o sea de tercera persona, algo más propio de lo que llamamos sujeto, y que implica una unidad previa a una percepción de las cosas. Se trata de un tiempo y de un espacio subjetivizado, o sea propio, que se refiere seguramente a un hábitat existencial, en donde "mi" tiempo y "mi" espacio se funden en el hecho puro de vivir aquí y ahora. Comprende en suma el tiempo de "mi" vida, "mi" oficio, "mi" familia, y en este lugar, el de "mi" comunidad. Todo esto implica naturalmente una visión indiscriminada de la realidad exterior, la cual, por su parte, es incorporada al sentimiento vital, quizá en ese nivel tan usado en filosofía alemana como lo es el "Gefühl", que, traducido, significa algo así como sentimiento (Kusch, 2007a: 60-61).

Es, precisamente, en estos términos como se comprende adecuadamente ese crecimiento "interior" que incluye lo exterior, o ese crecimiento *total*, que incluye *todo lo que es*: mundo, supramundo, inframundo, pasado, presente, futuro y eternidad, con una especie de "centro" en el *ukhu* o pozo interior, el *soncco* que todo lo comprende y regula; y que no es una comprensión de tiempos pretéritos, sino que es tan actual como nuestra existencia (Kusch, 2007a: 63) porque es, al fin de cuentas, la manera de ser del ser humano; de ahí la

necesidad del símbolo y el ritual en la vida, y de ahí la frustración y la falta de sentido cuando no se les asume. Y acaece el miedo, asoma la ira divina. Por eso es mejor no ver, ahí ante los ojos, la montaña, sino comprenderla como *achachila*, abuelo y maestro que enseña (Kusch, 2007a: 85); los objetos, en verdad, no existen, solamente son productos de una cultura que se ha obligado a no ver el mundo como es, a no sentirlo en su verdad íntegra, porque la cultura –para Kusch, desde el pensamiento popular e indígena– se arraiga en el *suelo*, "pesa" seminalmente (y no en meros objetos), es el modo como *estamos* en el mundo, a una, siendo con él (es decir: no se da el mundo sin nosotros ni nosotros sin el mundo, lo que *está* es este mundo y nosotros siendo semilla en él y para él, en el que también *están* los dioses siendo semilla en nosotros). «Realmente un brujo indígena sabe de estas cosas mucho más que nosotros. Nosotros sólo sabemos alfabetizar» (Kusch, 2007a: 111); el indígena y el campesino saben mucho más del mundo-íntegro, o sea, de la *totalidad* en que está siendo [todo] *lo que es* (Kusch, 2007a: 116-134).

Para hacer su propuesta de ontología cultural, Rodolfo Kusch señala que su concepto de filosofía tiene que ver con el pensar solamente en cuanto éste hace relación al pesar; «no es más que un *pesar* que nos ocurre. Filosofar significa entonces indagar puntos de mayor densidad en la retahíla de problemas que nos afectan» (Kusch, 2007a: 137), pero esto solamente se logra en la fusión de sujeto y mundo debido a que la cultura, de fondo, no es más que estrategia para vivir. ¿Cómo hallar el *peso* del existir en América Latina? Seguramente que aproximándonos a la totalidad de lo que *está siendo*, «y para hacer esto es necesario incluír quizá el tercero que Aristóteles había excluído, aceptar contradicciones» (Kusch, 2007a: 147) y superar el prejuicio de Platón que implanta radicalmente la diferencia entre *doxa* y *noesis*, porque la vida es *doxa*, opinión, y si no se recobra este sentido originario de la existencia seguiremos viviendo sobre apariencias de inteligente racionalidad foránea que nos hace perder el fondo (nuestro fundamento); por eso se hace necesario un pensar que reconozca otro orden de existencia que no el meramente racional, es decir, «el mismo que utiliza Heidegger cuando emplea la palabra meditación y la califica como hetzhaft, o sea de corazón» (Kusch, 2007a: 155), más allá de los límites que impone un conocimiento objetivo, donde se encuentra el simbolismo con que se presenta el

fundamento que da sentido al existir en cuanto tal, donde sobra la alfabetización, la intelectualización, y la cientifización de la realidad, y donde hace falta evidenciar lo sagrado… «Es más, podríamos decir que la realidad es un acontecer de lo sagrado» (Kusch, 2007a: 196), y así cobra validez la pregunta por lo pre-óntico en donde lo mítico, lo épico, y lo divino se asumen «como un *Ereignis*, o acontecimiento apropiador […] y en tanto éste se dé, recién asomará la posibilidad de un filosofar latinoamericano» (Kusch, 2007a: 202-203). Porque en el fondo de todo acontece el corazón, no sólo en nuestra mente sino en las cosas, y por ello la verdad es tan o más emocional que objetual (Kusch, 2007a: 225), y también por ello, dice Kusch, en América Latina es previa a la diferencia ontológica (entre ser y ente), la diferencia entre acontecer y no-acontecer.

Para finalizar la *Geocultura del hombre americano* nos encontramos con una conclusión marcadamente heideggereana, centrada en la distinción que abren los términos *ser* y *estar*. Cuando Heidegger «habla de la diferencia entre vida y existencia, o sea entre el "nur noch Leben", por un lado, y un *Dasein*, por el otro, hace notar la indeterminación del vivir puro y la importancia de Da-sein para una ontología» (Kusch, 2007a: 232), hace que, con su opción ontológica del *Dasein*, acontezca una pre-ontología del *estar*, que él no pudo asumir: todo lo dicho acerca del estar en *Ser y tiempo* se dice desde el ser, sin poder asumir de alguna manera la descripción del estar no más. El filósofo alemán argumenta su analítica hermenéutica del *Dasein* desde el *Verstehen* (comprender), pero el *poder ser*, es decir, el ser como mera posibilidad, se dice mejor desde la raíz *-stehen*, estar en pie, *estar*, «precisamente por lo que el mismo Heidegger dice: en tanto "concierne a los modos … del curarse del mundo, del procurar por los otros y ser relativo a sí; depende entonces del horizonte del "estar" y no del "ser"» (Kusch, 2007a: 234). Es decir que el *estar*, que para Kusch se define seminalmente y, con ello, también con una impronta subjetiva, es el horizonte desde donde el *ser* se muestra con esas características o propiedades desde las que lo señala Heidegger, y que para el filósofo argentino es *estar-siendo*; de ahí su *posibilidad de ser* y *no* su acepción de *ser* sin más ni más; de ahí su identificación con la vida, en cuanto *vivir* anterior a toda *posibilidad de ser*; de ahí, también, que no haya cuajado en nosotros la filosofía occidental, porque nos resulta ajena, y debe asumirse más

bien desde el *estar* que caracteriza nuestro vivir. La naturaleza del ser humano latinoamericano no es la del *Dasein* occidental; es más, desde el *utcatha* aymara se alcanza solo medio camino del ser, precisamente previo a él, en el *estar*, como *estar en casa*, domiciliado vitalmente. «Y es que nuestro modo de vivir se concreta en un "estar siendo" mucho antes que en un "ahí" referido al ser» (Kusch, 2007a: 236), un estar siendo pre-ontológico, *vitalmente* dado, *seminalmente* posibilitado. De ahí que la *autenticidad*, de tanta importancia para Heidegger, no puede imponérsenos occidentalmente; nuestra autenticidad se abre en el horizonte, no ontológico (de esa ontología tradicional occidental, la del *ser*), sino pre-ontológico (de *una* ontología del estar, que existencialmente se evidencia en nuestro *no más que vivir*, propia de nuestro estar-siendo).

El último libro publicado por Rodolfo Kusch, como ya se dijo, es el *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Aunque su interés se centraba cada vez más en el ser humano, no era menor, como se está viendo, el horizonte ontológico desde el cual buscaba comprenderlo, y desde donde nos aporta elementos valiosos para constituír la estructura ontológica que le da fundamento a sus investigaciones. El primer capítulo continúa temáticamente la obra anterior ya que continúa profundizando en la geocultura y cómo en América Latina advertimos la gravidez del *suelo* en el pensamiento, en el filosofar: «Fernando Rovelli propone la posibilidad de una geografía emocional, en el sentido de que hay una predisposición, o forma de darse o de estar lo racional deformado por lo no racional del paisaje» (Kusch, 2007b: 259); de ahí que en Latinoamérica se piense a partir de donde se está, es decir desde las posibilidades del ser y no desde el ser mismo: nuestro filosofar está condicionado culturalmente, lo ontológico está centrado ontográficamente (Kusch, 2007b: 262), y de tal forma: en el inconsciente, antes de toda definición, pre-ontológica y hasta pre-ónticamente, dado en lo arcaico del símbolo, el cual nunca llegará a ser mera cosa, objeto (Kusch, 2007b: 336), es otro tipo de ser, de naturaleza sagrada, que salva y da sentido, donde no aparece la afirmación como tal, sino en una no lógica que con-sagra la vida, donde acaece cotidianamente la «con-sagración, como un "estar con lo sagrado"» (Kusch, 2007b: 341), que hace de la montaña un abuelo que es maestro, o de

aparición de un zorro algo fasto o nefasto, o de una ch'allada la única posibilidad de asumir los objetos y no ya como simples cosas.

> En esto ya no se da un modo de ser, sino que se trata de un modo de *estar*, en tanto el estar abre el horizonte de lo absoluto y permite su registro, lo cual al fin de cuentas, hace al existir mismo en general, pero como un *vivir* a secas, y no un existir visto por la filosofía (Kusch, 2007b: 347).

¿Y por qué esta última sentencia de Kusch? Sencillamente porque de la vida y de la existencia, en cuanto acto de vivir, de existir, de estar ahí en cuanto viviente, no se puede decir *que* es, simplemente se *vivencia* que [se] está; el *estar* en cuanto estar no más rebasa *lo que es*, no es sujeto de *es* alguno; claro que *lo que es* está presente en el *estar*, indudablemente, pero éste no se presta para ser su sujeto; diríamos que *lo que es* hace parte del sujeto que *está*, lo que lleva a pensar en cierta identidad, pero veamos en qué dimensión.

¿Qué pasa con el *estar*? Mientras el ser pertenece a una racionalidad que apunta al *qué* hacer y a un *cómo* hacer, el estar pertenece a otro modo de racionalidad, no irracional, de tipo emocional (la *afección*¸ o el *encontrarse* de Heidegger). Emocional no es todo aquello que no cabe dentro de la racionalidad occidental, sino tal vez como aquello no pensado aún pero que da suelo al pensar en general; «si fuera así […] es posible que lo no pensado aún se ubique en otra área que se da al margen del *esto es* y que no es totalmente ontificable» (Kusch, 2007b: 356), y por ello Kusch da en llamarlo pre-ontico, no solamente como lo anterior al ente, sino en cuanto trasfondo de eso óntico que resulta ser un mero episodio (que puede instalarse dentro de *lo que está*, de la vivencia existencial de un sujeto), y que puede comprenderse de forma no causal.

> ¿Es que puede darse un árbol sin todo lo anterior? Existencialmente sí. Los árboles están dados, y los arbolitos y las semillas por separado. Que se los reúna luego es para *entender*, pero no para *comprender*. La comprensión apunta a que las tres cosas se *instalan* y de ahí la maravilla. La unidad de esto o, mejor, su modo de ser que lo

> abarca todo, hace a la *seminalidad*, que lleva a que todo *está* y que en el *estar* de todo se da la potencialidad de todas las cosas. Se trata de la vieja "admiración" griega pero también de la actitud indígena que implica el "así es" del mundo. De poco vale aquí el *esto es* o el *aquello es*, ni menos la unidad conceptual, ni la así llamada racionalidad del *ser* de todo (Kusch, 2007b: 358).

El pensador argentino se refiere acá al *estar* seminal que no niega el *esto es* o el *aquello es*, ni siquiera el ser, sino que los incluye *instalándolos*, así como se instala la divinidad: Dios está, y ya, «eso es así», «así es», no hay causas, solamente la seminalidad, lo que está ahí siendo, germinando, y germinar es vida, sentido. Rodolfo Kusch es consciente que esto modificaría el concepto aristotélico de ser en potencia y ser en acto; pero señala que él dio esa explicación porque su pensamiento era desde el ser, pero que se puede ofrecer una comprensión desde el estar, y ello conduce a otra manera de asumir *lo que es*, porque proviene de otra manera de vivenciarlo (y que la filosofía hasta ahora no lo ha tenido presente). El estar también tiene potencia, pero en el sentido de *siendo*: y ya está-siendo, en acto de transición, así como germina la semilla, independientemente de *cómo* germina.

Cotidianamente, cuando el lenguaje reglamenta al pensamiento, ser refiere lo esencial y estar lo circunstancial. Pero analizando conceptualmente se invierte la cuestión: *lo que está* no dice nada del *es*, solamente se supone el ser en eso que está, porque el *estar* hace referencia es a la instalación de algo (y no al ser de ese algo), de donde deduce Kusch que del ser se puede hablar o no, pero del *estar* no se puede prescindir, y lo que se dice del estar es al fin de cuentas su instalación (es decir, la presencia de lo que es estando instalado, donde se estabiliza), lo que armoniza (o equilibra) la *inestabilidad* (in-estar) de este mundo pero no la de *lo otro*, dándose así una relación de alteridad. «Pero en tanto es otro, ejerce su presión, y hace de por sí a la posibilidad de un *fundamento*» (Kusch, 2007b: 362), que obviamente en Kusch no es el ser, porque es un fundamento *que está*, y en cuanto está presiona y diluye *lo que es* a través de lo simbólico: «el símbolo compensa a través de la alienación en la trascendencia, la conciencia de una pobreza esencial que logra por ese lado su riqueza» (Kusch, 2007b: 363): suprimir el in del in-estar de la inestabilidad. «Ser» viene

de *sedere*, que quiere decir *estar sentado*, simulando un fundamento, dice Kusch, pero lo fundante es *stare*, que quiere decir *estar de pie*, *in-stalado*, acechando el fundamento en medio de los símbolos que ofrece el mundo cultural; *símbolo* evoca un encuentro, el encuentro con lo fundante dado en el *in* de la in-stalación, precisamente en el *estar* mismo; el símbolo es la posibilidad del encuentro con lo trascendente como *Ereignis*, acontecimiento apropiador, donde se apropia precisamente el sentido existencial, al que es tan afecto el pueblo (el pensamiento indígena y popular) y que se comprende como *estar* con lo sagrado; «por eso el *estar* supone la figura de estar en pie al acecho de lo fundante y no basta detenerse en la mera instalación» (Kusch, 2007b: 365), sino más allá en ésta como acontecimiento que consagra la verdad fundante (de donde se deduce, también, la cultura como un quehacer ritual: cultivo, *culto*), una verdad arraigada al suelo, donde germina la semilla.

Por esta razón, Rodolfo Kusch encuentra una *trampa ontológica*, según la cual desde el ser no todo *es* porque, en verdad, apenas *está*; de lo que funda apenas se puede decir que *está* (fundamentando) y nada más, como el mismo Heidegger lo anunciaba cuando habla del esplendor y del ocultamiento del ser. Es el estar lo que verdaderamente funda, según el filósofo argentino, por esa fascinante presencia de lo sagrado. Sin embargo, finalmente, Kusch no radicalizará su posición; al contrario, vendrá a decir que, con respecto al ser «el estar es igualmente originario […] ambos no se excluyen» (Kusch, 2007b: 369):

> Es más, en vez de haber una controversia entre *estar* y *ser*, hay más bien una conjunción, lo cual se expresaría en la fórmula *estar-siendo*. El ser es un gerundio que transita, pero sin estar segregado del estar, sino instalado en éste, lo que por supuesto hace a la autenticidad de la fórmula (Kusch, 2007b: 369-370).

Pero Occidente no ha encontrado esa conjunción, y América Latina ha radicalizado el estar por medio de lo sagrado, por lo que una salida estaría en asumir nuestra variante de ser en medio del abismo de nuestro estar, es decir: nuestro estar-siendo, enraízado en la gravidez del suelo cultural en el que somos tocados por los dioses (Kusch, 2007b: 377), donde ser y

no-ser pueden ser simultáneos (Kusch, 2007b: 386) y donde el fundamento de *lo que es* (ser) se halla más bien en lo otro del ser, en *lo que está* (estar).

Podrían apuntarse algunas cosas más, pero honestamente están pensadas ya en el contexto de la pregunta por el ser humano, porque recordemos que el interés de Rodolfo Kusch no es la ontología en cuanto tal (como sí lo es en esta investigación), sino que ésta es solamente algo así como el medio gracias al cual piensa filosóficamente la esencia del ser humano, del que nos hemos valido para hacer una aproximación desde sus propios textos. Lo que no debe olvidarse es que «todo esto lo sugirió una informante popular de Salta. Ella dio los elementos y las áreas para pensar» (Kusch, 2007b: 434), es decir, que la fuente de su filosofar está en la sabiduría popular y no en libros, bibliotecas o citas de filósofos cuya racionalidad subvalora otras modalidades del pensamiento; esto es fundamental para él, y por ello, aquí, lo deja explícito en los últimos renglones de su obra. La formación académica de Kusch es en filosofía, pero tan pronto se dio modos se dedicó al «trabajo de campo» enriqueciéndose con los saberes ancestrales y populares gracias a los que se atrevió a pensar de otra manera que no la *ratio*céntrica y de ahí la importancia de sus aportes, particularmente valiosos para el proyecto de la filosofía latinoamericana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bertonio, L. ([1616] 1879). *Vocabulario de la lengua aymara*. Disponible en: https://archive.org/details/vocabulariodela00bertgoog (En el Archivo Rodolfo Kusch se dispone de una versión incompleta fotografiada por el mismo Kusch).

Guamán Poma, F. (2005). *Nueva corónica y buen gobierno* (tres tomos). México: Fondo de Cultura Económica.

Holguín, D. (1608). *Vocabulario de la lengua quechua*. Disponible en: www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabvlarioQqichuaDeHolguin.pdf (En el Archivo Rodolfo Kusch se dispone de un ejemplar).

Kusch, R. (2000a). *La seducción de la barbarie*, en: *Obras completas. Tomo I*. Rosario, Argentina: Ross.

Kusch, R. (2000b). *Indios, porteños y dioses*, en: *Obras completas. Tomo I*. Rosario, Argentina: Ross.

Kusch, R. (2000c). *De la mala vida porteña*, en: *Obras completas. Tomo I*. Rosario, Argentina: Ross.

Kusch, R. (2003a). *América profunda* en: *Obras completas. Tomo II*. Rosario, Argentina: Ross.

Kusch, R. (2003b). *El pensamiento indígena y popular* en *América* en: *Obras completas. Tomo II*. Rosario, Argentina: Ross.

Kusch, R. (2003c). *La negación en el pensamiento popular* en: *Obras completas. Tomo II*. Rosario, Argentina: Ross.

Kusch, R. (2007a). *Geocultura del hombre americano* en: *Obras completas. Tomo III*. Rosario, Argentina: Ross.

Kusch, R. (2007b). *Esbozo de una antropología filosófica americana* en: *Obras completas. Tomo III*. Rosario, Argentina: Ross

Pachacuti, J. (1950). Relación de antigüedades deste reyno del Pirú en: Santillán, F., Valera, B. & Pachacuti, J. *Tres relaciones de antigüedades peruanas* (205-281). Asunción del Paraguay: Guarania. [Buenos Aires, Argentina: Talleres de J. Pellegrini].

4. LA ONTOLOGÍA DE RODOLFO KUSCH

UNA APUESTA FILOSÓFICA DESDE CONTEXTOS CULTURALES PROPIOS DEL PENSAMIENTO INDÍGENA Y POPULAR

LA INVESTIGACIÓN SOBRE LA ONTOLOGÍA DE KUSCH ha dado, hasta ahora, dos pasos: el primero de ellos buscó comprender el concepto de ontologíaque puede servir como marco teórico general de esta indagación, y el segundo nos presentó un rastreo de los aportes de Rodolfo Kusch al proyecto de su ontología. Ambos, como se ha visto, han sido fruto de un riguroso ejercicio de hermenéutica textual. Gracias a este ejercicio se pudo comprender el sentido de la obra filosófica de los pensadores abordados: su interés investigativo, sus conceptos fundamentales, y la apuesta ontológica en cada uno de ellos. En el primer capítulo se ganó, a la luz de Heidegger, el concepto de ontología en la historia de la filosofía, incluyendo finalmente la apuesta personal del filósofo alemán, que nos sirve como marco teórico en el que se contextualiza la obra filosófica de Kusch. En el segundo capítulo se avanzó hacia la comprensión de los lineamientos ontológicos que se muestran desde los textos mismos del pensador argentino Rodolfo Kusch. ¿Qué nos resta ahora? ¿No quedó señalada ya, de alguna manera, la apuesta ontológica de Kusch? ¿No parece evidente el influjo que sobre Kusch ejercieron los aportes de Martín Heidegger? Seguramente sí, parece que ya todo esto ha logrado su nivel de claridad y de evidencia. Sin embargo, no hay duda que también deviene la pregunta: ¿y, entonces, en definitiva, cuál es la ontología de Kusch?, ¿cuál es la estructura fundamental desde la que se sostiene la apuesta filosófica de este pensador latinoamericano?, ¿en qué medida se podría enunciar que la ontología de Kusch es una apuesta propia de la filosofía latinoamericana? Pues bien, tras la búsqueda de respuesta a estos interrogantes se avanzará la última parte de esta investigación. En primera medida, se retrotraerá en síntesis lo ya ganado y avanzado para ubicarnos en contexto; luego, se fijarán los conceptos fundamentales de la filosofía kuscheana; y finalmente, a

manera de conclusión, se señalará la dinámica propia de la ontología de Kusch, sus límites y posibilidades.

3.1 LA ONTOLOGÍA, HEIDEGGER Y KUSCH

Resulta evidente que el concepto de ontología que guía esta investigación se configura en el devenir histórico que la filosofía ha ido constituyendo a través de los pensadores que se han dedicado a preguntar el problema del ser en cuanto ser. En el siglo XX, sobresale Heidegger por el hecho de haber dedicado toda su vida a la búsqueda de sentido del ser, en un diálogo constante, profundo y renovado con los grandes filósofos que le antecedieron.Aquel diálogo nos ha abierto un horizonte para introducirnos en este problema siempre vigente, según él mismo: *de antes, de ahora y de siempre*, jamás resuelto, y nuevamente traído a discusión en una y otra época, desde uno y otro contexto. Ya la sentencia filosófica más antigua, un fragmento de Anaximandro, según Heidegger, pone delante la comprensión de las cosas como *ente*, de alguna manera patentiza la diferencia con el ser, pero inmediatamente se va olvidando esta distinción con la que va dándose *el olvido del ser*, desde los mismos comienzos de la filosofía entre los griegos. Aquel ente, según Heráclito, no se encierra, ni en sí mismo, ni *ahí-ante-los-ojos*, pues él poniéndose delante se desoculta en un continuo devenir que los seres humanos percibimos como *presencia*(lo-que-es, presencia del ser) pero que, al apalabrarlo, el lenguaje lo acoge, lo cuida, lo guarda, y se hace su morada, de donde se infiere que éste, el lenguaje, es la morada del ser.

En Parménides el ser es, es lo único que es, es lo único presente siendo en el tiempo; si se trata de apañarlo desde alguna de sus particularidades no tendremos más que una opinión, por ello hay que buscar comprenderlo en tu totalidad. No se piensa el ente (él está ahí, como *ente*), ni se piensa el ser como tal, pues lo pensable es una especie de pliegue que del ente va al ser, o que evidencia al ser desde el ente: en ese develar su ser el ente y mostrar delante (hacer *presencia*) el ser en cuanto tal, en ese pliegue entre ente y ser es que se

identifica pensar y ser, pues eso es precisamente lo que se piensa: el ser que se des-pliega en el ente. ¿Y qué es este *pliegue*? Nada más que la verdad. La verdad es lo pensado del ente como ser: acaece la verdad como ser del ente.

A propósito del mito de la caverna de Platón, Heidegger señaló cómo de camino al ente, a las cosas mismas, nos topamos con su ser; el ser de lo ente es lo que apañan las *ideas*; éstas no son entes, de ninguna manera, lo que ellas transparentan es el ser: ante el ente, el ser se vislumbra como idea. El ente está *en sí*, como *cosa*, como *objeto*; la idea nunca es objeto. Pero esto tampoco quiere decir que sea sujeto, de ninguna manera. La idea es lo que verdaea el ente. En el *Teeteto*, se nos hace ver que nuestra primera experiencia con el ente es la percepción; lo percibido es *lo que es*. Luego, se detiene una en los detalles, en las determinaciones de lo percibido, caracterizando lo que es y lo que no es, para *determinarlo*. Tercero, dicha determinación solamente es alcanzada por una comprensión ontológica previa de quien percibe, a la que Heidegger llama *aspiración al ser*. De acá se concluye que la experiencia ganada en la percepción es ontológica. *El ser es* lo aspirado *en la existencia del ser humano: todo su sentido se abre bajo el horizonte de dicha aspiración*. El ser es una experiencia existencial, y existencialmente ontológica. Sin esta posibilidad *existencialmente ontológica*, el ser humano jamás podría habérselas con el ente. Pero al habérselas con el ente, lo primero que acaece es la percepción, y en el acto de percibir opinamos. La opinión es, entonces, la primera aproximación al sentido del ser, pues gracias a ella se alcanza una *apariencia* (aproximada) del ser, lo que en la lengua griega no significa algo despectivo, sino la constatación que se da entre la visión y lo visto, entre el ente y su aparecer (apariencia) ante la visión (de quien aspira al ser). La opinión acaece precisamente en este pliegue ente visión y visto, entre verdad y apariencia, entre ser y no ser, pliegue que tal vez sea lo único que podamos conocer, pues al ente en sí jamás hemos tenido acceso y el ser en cuanto tal siempre se nos ha escurrido. Al parecer, estamos tan próximos como tan lejanos del ser, la verdad se nos aproxima tanto como se evapora y se nos pierde. No ser y no verdad se nos ofrecen en su apariencia tanto y como ser y verdad, y así deviene el juego de la apariencia que se apalabra en la opinión. Aunque Heidegger no lo sentencie explícitamente, pareciera que quisiera decirnos que finalmente, en el fondo de todos

nuestros estudios e investigaciones, no *queda* más que mera opinión, entendida ésta como aproximación al ser desde la apariencia del ente.

El primer encuentro de Heidegger con Aristóteles, por no decir que con la filosofía, fue en 1907 al leer *De los diferentes modos del ente en Aristóteles* de Brentano. Quince años después estará presentando el *Informe Natorp* donde analiza que la comprensión del ser en Aristóteles ya evidencia el concepto de la verdad como develamiento, como desocultamiento, sentido que va incluído en la apuesta de *potencia* y *acto* como forma de acaecimiento del ser, sobre «la base» de su comprensión fundamental como ουσια (*hacienda, lo que se tiene a mano para poder vivir, lo substancial*). También hay que decir que es a la luz de Aristóteles que Heidegger va comprendiendo y asumiendo *la diferencia ontológica* entre ser y ente, particularmente con su curso de 1926: *Conceptos fundamentales de filosofía antigua*. Según dicho curso, Aristóteles identifica ser con causa primera, e igualmente argumenta la diversidad de seres por medio de la analogía, así como profundiza la dinámica propia del ser dada en el movimiento de potencia y acto, a partir del cual se comprende la vida como el modo de ser más alto. No se deja de tocar, obviamente, el problema lógico del ser como cópula en los enunciados, desde donde se comprende el ser como relación. Vale señalar que desde los griegos, según Heidegger, quienes se preguntaron por el problema del ser, al buscar una respuesta en la naturaleza que tenían *a la mano*, se fue olvidando el ser para ocuparse, desde entonces, del ente.

En la Edad Media, los estudios sobre el problema del ser solamente se dan dentro de los límites de la investigación acerca del ente, y en particular con un referente particular: el ente infinito, necesario y creador-de-todo-lo-que-es. Todos los demás entes son creados y, en cuanto tales, no son necesarios; pero aunque no sean necesarios, tienen su ser, su existencia, su realidad efectiva, a partir de la cual se elabora el *concepto objetivo* del ente. Un problema bastante elaborado de esta época también es la diferencia entre esencia y existencia: lo que es y cómo es. En términos de los tomistas, ésta es una diferencia real: una cosa es el ser en potencia (en esencia) y otra es ese ser en acto (su existencia); para los escotistas no son dos realidades diferentes, sino dos modos distintos de la misma realidad:

la existencia solamente es un modo metafísico que se añade a la esencia. Para Suárez, tampoco es una diferencia real, como tampoco modal, sino una distinción meramente conceptual: lo que se da entre esencia y existencia tiene que ser solamente de razón, porque de lo contrario serían dos entes diferentes; con la existencia es que cada ente recibe efectivamente, y por primera vez, su ser.

De entre los filósofos modernos, el primero que llama la atención de Heidegger es Kant, porque con él se retoma el problema ontológico cuando afirma con mucha claridad que el ser no es un predicado real, es decir, que no es algo *objetivo* (objeto), no es algo así como una *cosa* ante-los-ojos: ser no es ente. Además, de los entes nos hacemos conceptos, pero como el ser no es un ente, su estudio no puede avanzarse con meros conceptos, fruto de la intuición, sino que exige más bien una metodología de *comprensión*, más propia de la filosofía trascendental.

Habría grandes filosofías que no por ello dejan de solapar problemas fundamentales. Tal vez esto sea lo que dijese Heidegger acerca de la filosofía de Hegel, quien no supo diferenciar entre ente y ser usando indistintamente estos términos. A lo sumo, podría decirse, mientras ser hace referencia a la presencia, ente hace referencia a lo presente. De todas maneras, al ente siempre lo concebirá como absoluto, es decir que lo identifica con Dios, y de ahí que su propuesta no pase de ser una onto-teo-logía. Lo absoluto que se despliega dialécticamente evidencia la fuerza que lo constituye, y que a su vez se constituye por un juego de fuerzas que no permiten evidenciar fuerza alguna particular y que, en consecuencia, nos llevan al no ser de la(s) fuerza(s). La fuerza no es, puesto que ella se da en el juego de fuerzas que dialécticamente constituye al absoluto, el espíritu, en cuyo *salir-fuera* de sí hace *presencia* y muestra su ser, el mismo ser que es pensado, no otro, de donde ser y pensar son lo mismo.

Esta tradición occidental que pregunta y piensa el ser, pero que inmediatamente lo va olvidando al encontrarse con el ente, finaliza con Nietzsche. En términos de Heidegger, con Nietzsche se cierra una época y se abre otra: acaece, entonces, otro inicio, el nuevo

comienzo del *pensar*. Este nuevo inicio no es, de todas maneras, una ruptura total con lo que venía porque, al fin y al cabo, el cambio de valores de una época a otra -por así decirlo- siempre ha ocurrido: a través de la historia se ha dado la transvaloración de los valores que ahora, al alcanzar uno de sus más álgidos puntos, se identifica como *nihilismo*. Si en Nietzsche el carácter de todo ente es la voluntad de poder, ésta misma en su preguntar lo que interroga es el ser del ente. Preguntar es un ejercicio de la voluntad, un esfuerzo por saber, señalando a su vez que una cosa es conocer y otra saber: se conocen los conceptos, mientras que con el saber se concibe el ser; se sabe lo que se quiere, en lo que uno se esfuerza. ¿Y la verdad? Es fuerza, fuerza vital que embriaga, y por ello quien más se acerca a la verdad es el artista, para quien belleza y verdad van a una. Nietzsche considera el arte como metafísica de la vida, y *vida* ya no como mero concepto teórico referido a lo biológico, sino como saber meta-físico y existencial, que posibilita el arte con sentido de ser en el acto de creación, esencia del eterno retorno de lo mismo. En síntesis, el ser se puede comprender como un saber vital al que se accede mejor por el arte en el que se descubre la verdad …a fuerza de voluntad, como devenir propio de esa vida, es decir, en cuanto *vivir*.

¿Qué pasa con el ser?, se pregunta Heidegger. Y en su conversación con los griegos comprende que ser emerge de la «naturaleza-física» como *surgimiento*, desvelamiento, desocultamiento, *desde* lo que ya está [ahí, *natural*]. El ser *brota*, *crece*, acontece como la vida, y se sostiene desde sí mismo en un decurso *histórico* en el que se muestra como devenir, como lo-que-aparece (apariencia), como lo pensado, y como lo que debe ser, donde el discurso lógico y científico no alcanza para apalabrarlo, y por ello el recurso al arte y, en él, a la poesía. Gracias a la esencia poética, el lenguaje se hace morada del ser, pues allí lo mantiene y lo cuida, llevando al filósofo, ahora, a hacerse pensador.*Pensar* el ser conlleva «negar» el ente: la metafísica se preguntó por el ser del ente, la nueva ontología debe preguntar por el ser desde el ser mismo, desde donde él mismo verdadea. Y no hay un método específico para aproximarse a él, a no ser que como método se interprete la meditación poética con la que el ser se esencia. ¿Y cómo se esencia el ser según Heidegger? Como *Ereignis*, evento que acaece en-lo-que-es. Vamos siendo el ser *nosotros*,

todos y *todo*: *lo general y lo único, lo inteligible y lo oculto, el abismo y lo que brota, lo olvidado y lo pensado, lo más dicho y el silencio*. Los pensadores se hacen, entonces, poetas, no ya filósofos porque, según Heidegger, solamente en la poesía está el camino que nos aproxima a la esencia del ser.

A la altura de este momento pareciera, para los desprevenidos, que la ontología se ha desnaturalizado, que abandona los cuidados de la filosofía para pasar a la cuna de la poesía; sin embargo, lo que está acaeciendo es una *radicalización* del objeto de estudio, a saber: el ser, el que a su vez exige una nueva manera (otro inicio, dice Heidegger) para comprenderlo. A la ontología le compete, y siempre le ha competido, el problema del ser en cuanto tal, y esto es lo que se está rescatando nuevamente: ubicar el problema en sus justos límites y bajo el horizonte adecuado, para poder avanzar. Es el momento de tener la fineza necesaria para que este nuevo inicio posibilite un mejor auscultamiento de lo que hay que escuchar, de lo que hay que meditar. Precisamente el lenguaje poético nos lleva a abrirnos a otros ambientes, nos hace desplazarnos a otros espacios, nos pone de presente que hay otros horizontes de investigación, como acontece con la apuesta que investiga el filósofo argentino Rodolfo Kusch.

Aunque no parte de la pregunta por el ser, todo su pensamiento está atravesado por esta cuestión. En el contexto expuesto hasta acá, habría que decir que Rodolfo Kusch partedel pliegue ecualizado entre Nietzsche y Heidegger: el ente vitalmente constituído que muerde el sentido del ser. En concreto, Kusch parte del paisaje latinoamericano, y esto es decir mucho, porque de entrada se debe señalar que para nada parte de conceptos: no es del concepto «paisaje», sino del paisaje mismo, o mejor: es *desde* el paisaje latinoamericano desde donde se cuestiona Kusch, estando *en* el paisaje bárbaro de esta América nuestra *piensa* el ser de nuestro paisaje. Un ser azaroso, en el que un árbol pudo ser alga, o un animal pudo ser piedra. Si dejáramos a un lado todos estos estudios e investigaciones académicas y metodológicamente organizadas, y nos quedáramos contemplando este nuestro paisaje dado en sus diversidad de formas, enraízado en la vegetación agreste de montañas y altiplanos, donde la vida emerge por doquier, en el helecho gigante tanto como

en esa pequeña «sociedad» de hormigas incansables, lo que nos queda es una idea de hibridación ecológica demasiado rica en sentidos y posibilidades, que Kusch sabe apañarla en el Quetzalcóatl: realidad y ficción, demonismo y pulcritud, barbarie y civilización, ente y ser. No uno en oposición al otro, no uno al lado del otro, sino uno en el otro: la realidad en la ficción, el demonismo en la pulcritud, la civilización en la barbarie, el ser en el ente. No hay escisión entre los «opuestos», hay mestizaje, a favor de uno de los dos, a favor siempre de la vida, del sentimiento, de la cultura, de la fe, y en el fondo: de nuestra propia historia.

La historia de los americanos de la América Latina, o como vendrá a llamarla Kusch: de la América profunda, no es la historia de Europa, ni continuación alguna suya, sino *nuestra* historia. Es una historia que se enraíza en nuestro suelo, que se alimenta del componente vegetal en el que estamos situados, que se enriquece con nuestros mitos, tradiciones y creencias, que se yergue desde nuestras más diversas culturas, sin buscar -para nada- la asepción cultural de nuestro ser. Pero por supuesto que tenemos una ontología, diría Kusch, pero no racionalmente entendida desde conceptos y categorías abstractas ni silogísticamente argumentada. Todo lo contrario: es una ontología nutrida por el magma vital de nuestra geocultura, ofreciendo así un sentido existencial a lo que hemos venido siendo: antes, en nuestra historia precolombina, y después, con el mestizaje que se nos impuso. De todas maneras, preguntar por lo que somos debe hacernos sentir el suelo que nos sostiene, con todos sus nutrientes irracionales, inconscientes y culturales, a partir de donde podremos abrirnos al horizonte ontológico que nos posibilita estar siendo de la manera como efectivamente estamos.

Y es que para Kusch, no es posible [el] ser sin estar, no porque él quiera suponerlo así, sino porque eso es lo que encuentra en su investigación. Su trabajo de campo es complementado con el estudio de algunos textos que académicamente habían sido residualizados, como el manuscrito del indio Joan de Santa Cruz Pachacuti yamqui Salcamaygua: *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, en el que se evidencia la armonía de contrarios desde los que, dualmente, se presta fundamento a todo *lo que es*. Tampoco es que la diferencia de

comprensión no permita un punto de comparación: ya se observó cómo desde los griegos se ha dado la lúdica entre ente y ser, entre ser y no-ser, o más tardíamente entre esencia y existencia. En el manuscrito de Pachacuti lo que se evidencia son las diadas caos-orden, ira-miedo, Tunupa-Tocapo, vida-muerte, que como en la cultura occidental no se pueden comprender el uno sin el otro: a pesar de su aparente oposición se necesitan ambos para alcanzar el equilibrio orgánico y cósmico. De este magma emerge la también diada racional-seminal, cuyos vectores vendrán a caracterizar el pensamiento, acorde con la dirección por la que se opte, y permitirán acoplar aquella otra más profunda y fundamental: ser-estar.

Cuando el paisaje, la naturaleza, se *comprende* a una con el ser humano, individual y socialmente, la experiencia de lo *que es* y de lo *que se es* difiere de quienes han tomado distancia del paisaje y lo han objetivado: estos lo manipulan y usufructúan, aquellos lo cuidan y lo sienten fraternalmente co-naturalmente. Tomada la naturaleza como simple cosa ahí ante los ojos se transforma en útil, en instrumento; comprendida como parte esencial de lo que somos se conjura para transformar en fasto lo nefasto. La primera experiencia es la que corresponde a lo que se experimenta, la segunda es una *experiencia emocional* que interioriza lo exterior. Los experimentos fomentan la mecánica y con ella se busca el «progreso», la experiencia emocional fomenta la conexión con el suelo y con ella se cuida lo vital (*vivencia*). Recuérdese que la ontología, que busca el sentido del ser, se ha quedado desde los griegos apenas en lo ente (metafísica) y con dicha filosofía se ha objetivizado el mundo transformándolo industrialmente en mercancía y producto casi siempre desechable; desde la vivencia del estar lo que se busca es *radicalizar* el miedo original del *estar-ahí-no-más* para hallar un sentido de ser que posibilite abrir un horizonte mucho más allá del patio de los objetos como *otra posibilidad ontológica*.

En la mentalidad indígena, el estar se configura dentro de una metafísica biológica: *huyñay*, estar creciendo siempre, como el árbol. El estar tiene su propia dinámica, no quiere decir de ninguna manera una quietud estática como a veces se le quiere malinterpretar. Kusch expresa que la cultura del estar *fagocita* la del ser, porque el fundamento del ser se

encuentra en el estar. Sin éste, no se daría aquel. La realidad toda es comprendida orgánicamente, como un «infinito» ser vivo que cumple las leyes propias de la vida: tanto «estar» como «ser» no se comprenden como meros conceptos pertenecientes a un pensar abstracto y meramente racional. Estos, como todo término, hacen parte de la realidad orgánica que busca su equilibrio existencial, dentro de la que nos conducimos, en la que *estamos*, y para la que «cosechamos» el fruto. Solamente así se puede comprender por qué Rodolfo Kusch traslapa la pregunta de la metafísica y la ontología tradicionales por esta otra: ¿por qué somos vida y no más bien muerte? La vida es fundamento transversal de todo lo habido y comprendido en el pensamiento indígena y campesino, y ella es tal vez, también, el fin último de todo lo que es. Por eso es que, por ejemplo, se aprende no para simplemente tener conocimiento, sino para inscribir la propia vida en el *paisaje*, es decir, para incardinar nuestra propia vida en la vida total que es cósmicamente, y de ahí la importancia y necesidad del rito con el que se da sentido al estar cotidiano así como al decurso total tanto de personas individualmente como de comunidades y pueblos en general. En Kusch, pareciera que la ontología no se escribe en tratados ni en ensayos dignos de ser leídos académicamente, sino que está inscrita en la existencia vital de los pueblos que vierten su sentido de ser en danzas, en ritos, en ciclos agrarios o cósmicos, que evidencian la búsqueda de un equilibrio nunca alcanzado y que pone siempre en tensión la existencia humana de cara a los dioses y su ira, o de cara a los avances tecnológicos y su «utilidad».

Del pensamiento indígena comprende Kusch que la realidad es sagrada. «Estar en el mundo» no es más que dejarse desdoblar de la divinidad viva que ordena el cosmos y de la que no podemos huír. Pero *ordenar el cosmos* no es imponerle un orden racional que todo lo purifica y perfecciona (en términos occidentales), sino que es más bien una búsqueda de equilibrio entre lo fasto y lo nefasto, entre lo afirmativo y lo negativo, entre la [mera] razón y el sentido. Las cosas jamás son meros objetos: cada una de ellas es como *huaca*, la anima un espíritu, tiene su «personalidad», y de ahí la *necesidad* del conjuro y de los ritos. La realidad no se conoce objetivamente, ella se siente, nos afecta, y afecta todo lo que es. En consecuencia: el ser está. No es, sino *está*. La esencia del ser se comprende en el estar, un

estar que de por sí es afectivo y, como ya se dijo, orgánico, seminal, que se enraíza en lo más sagrado de la existencia, cual divinidad que todo lo inunda y todo lo subvierte en el rito de lo que es: *pacha*. Es verdad que en el mundo cósmico del pacha hay inestabilidad y contradicciones, además de ser totalmente circunstancial e inseguro; pero *así es*, no hay que preocuparse por ello. La perfección y estabilidad del ser es imperfección e inestabilidad en el estar, la afirmación y seguridad del ser es negación e inseguridad en el estar, la estructura racional y lógica del ser es sentimiento y vida en el estar. *Así es*. Eso pasa por no ser más que semilla de la divinidad: no otra cosa es todo lo que es.

Ya se vio cómo en Heidegger el propósito se enfoca en pensar el ser, y ahora tenemos que en Kusch se trata más bien de sentir el estar. De alguna manera se da una negación del ser, no para anularlo, obviamente, pero sí para ofrecer otra posibilidad de comprensión ontológica, lo que podría decirse -en este contexto- de señalar un nuevo inicio, también, para la ontología. En este sentido, estos dos filósofos no se encuentran muy lejos el uno del otro: ambos cuestionan profundamente una larga tradición metafísica que no ha respondido sus interrogantes fundamentales y, por ello, no se ha dado un sentido de orientación para *saber* lo que es. Ahora bien, mientras Heidegger *afirma* el ser dentro de la apertura de un nuevo horizonte de comprensión hasta ahora negado (el *devenir* como evento), Kusch se atreve a negarlo, también desde la apertura de comprensión con la que, en América Latina, hemos sido negados (con el propósito de negar una negación para *afirmarnos* ontológicamente). Y así cobra importancia protagónica la negación. ¿Cómo se llega a ella? Rodolfo Kusch parte del pensamiento popular, identificado despectivamente como de mera opinión, debido a que se considera como válido y científicamente validado es al pensamiento culto. Generalmente se considera a la opinión como constituída por una serie de pareceres subjetivos que se alejan de la objetividad y certeza del conocimiento validado científicamente, demostrable y evidenciable por la lógica racional que le da sustento. Pero, ¿acaso, se pregunta Kusch, la realidad verdadera e íntegra es solamente la que se evidencia científicamente, la que se demuestra racionalmente? Esa es solamente una pequeña parte de la realidad, es sólo una parte de la verdad. Ésta realidad y su verdad son más bien plurívocas, se dan de una y otra forma, su apariencia es múltiple y diversa, y por ello

seguramente la opinión capta más esa realidad total e íntegra, múltiple y diversa, que el pensamiento culto o racional que no da crédito a emociones y sentimientos, a dioses y lo sagrado. El discurso racional da cuenta de un mundo objetivo, ataviado de cosas, mientras con la opinión se apañan tanto cosas como eventos, significados, símbolos, que ofrecen sentido existencial, que posibilitan un sentido de orientación a la vida en sus más diversas facetas. Conocer (objetivo) no es suficiente, se hace necesario el saber (existencial), y en este último la opinión ofrece aportes que son residualizados, desechados, por el pensamiento culto y racional. Tenemos, entonces, acá, otra dualidad: ciencia y *natura*: objetividad y conocimiento científico frente a naturaleza verdadeante y opinión. Se piensa el ser, se siente el estar. La ontología (del ser) es propia de ese discurso objetivo de la ciencia, mientras una ontología del estar pertenece a un anti-discurso más propio del sentido existencial de la vida (*vivencia*). Aunque Heidegger no se da cuenta, también está del lado del estar: él insiste desde sus primeras obras no en la pregunta por el ser, sino en la pregunta por el sentido del ser, y el sentido es menos racional, menos objetivo, más connotativo, más emocional. Seguramente por esto es que Kusch comprende un solo pensar que puede ejercitarse de dos modos: culto y popular, objetivo y emocional. El pensar meramente racional no apaña toda la verdad, es incompleto, como es de seguro incompleta la sola opinión, pero Kusch le sabe dar el puesto a la opinión, sin desdeñarla, como a su modo también lo hizo en su momento Heidegger.

El pensar *completo* posibilita comprender el mundo completo, no sólo una parte de él. Muy pobre resulta ver solo objetos. Comprender empieza por comprenderse desde lo interior y abarcar, luego, la totalidad *culturalmente*, es decir desde una determinada experiencia, o mejor, *vivencia*. Para Kusch, la cultura se arraiga en el suelo, pesa seminalmente cual semilla que va creciendo *pacha* y nos posibilita no solamente *ver* una montaña sino comprenderla como maestro o abuelo (*achachila*). Esta forma de comprensión no es subjetivista (en contra de la objetivista de la ciencia); en Occidente no habría términos para apalabrarla, pues los que tenemos: mística, trascendental, mítica, mágica, ya tienen el dejo despectivo con el que el pensamiento *ratio*céntrico puede caracterizarle. Se podría hablar de ontología cultural, o de ontología vitalista, inclusive de ontología ancestral, pero

ninguno de estos términos encierran todo el sentido íntegro con que se quiere abarcar la realidad completa en la que quepan los objetos y los dioses, los conceptos y las fantasías, los sentimientos y las sentimentalidades, las certezas y las opiniones, en fin, la realidad total, la totalidad de todo lo que es, porque no solamente es lo científico sino que también es lo sagrado, porque no solamente acontece el devenir sino también lo que está. Aun en un contexto antropológico (como era el interés de las últimas investigaciones de Kusch), se siente el suelo ontológico que sustenta su pensar. Pero en esta última etapa de su vida se vislumbra un sentido que ya no tanto separa objeto de sujeto, o razón de sentimiento, sino que posibilita más bien su unidad, y con ello señala el estar-siendo. La posibilidad de ser es estar-siendo, y las posibilidades del ser humano se dan en su estar-siendo. Nuestro vivir es mera semilla que patentiza el suelo desde el que estamos siendo culturalmente: no sólo nuestra comprensión es ontogeocultural, es precisamente así porque la realidad es así, su esencia es *diversa*: objetiva, seminal, sentimental, sagrada… todo lo que deviene en su estar-siendo.

¿Qué pasa con la ontología? ¿Debe reducirse a meras categorías racionales, a conceptos abstractos, a nociones lógicas, que no se tocan con la experiencia existencial de lo que somos y de como estamos? Si el mismo Heidegger cuestionó el inicio griego del planteamiento del problema del ser, ¿nosotros, desde América Latina, no podríamos encontrar otra posibilidad para el desarrollo de la pregunta por el ser?, ¿nuestro horizonte de comprensión no se abre acaso a un sentipensar que difiere incluso del «segundo inicio» planteado por Martín Heidegger? ¿Cuál es la estructura con que se constituye la apuesta ontológica de Rodolfo Kusch desde unas categorías fundamentales halladas en el pensamiento filosófico latinoamericano?

3.2 LA NEGACIÓN COMO POSIBILIDAD DE VIDA

¿Cómo posibilitar el camino a seguir para una ontología que se enraíce en la América profunda de Rodolfo Kusch? ¿Con qué *método* nos aproximaríamos? De seguro, es el

mismo Kusch quien nos señala esa senda cuando propone su *lógica de la negación*. Ya se presentó su obra *La negación en el pensamiento popular* donde inicia caracterizando al pensamiento popular con la opinión. Desde Platón, la opinión ha sido mirada peyorativamente por el pensamiento culto. Sin embargo, no sucede lo mismo si nos ubicamos en el pensamiento popular: para el pueblo, la opinión ofrece seguridad para vivir, ofreciendo diversas posibilidades de explicación de la realidad. Y es que, seguramente, la realidad misma sea plurívoca, dice Kusch. El taita Anastasio Quiroga, por ejemplo, encuentra en la *natura* aquella matriz organizadora de la naturaleza toda, a la que todos los seres deben seguir; el yatiri Felipe Cotta encuentra en Dios ese principio ordenador de la realidad. Natura y Dios fungen, acá, como operadores seminales: ordenan cualitativamente el mundo legitimando, a su vez, dicho orden, y ofrecen sentido existencial a una comunidad. Dichos operadores hacen parte de la forma como se da el pensamiento popular que se caracteriza como emocional y cuyo «instrumento» comunicativo y argumentativo se encuentra en la opinión, porque ésta ofrece sentido a los quehaceres del vivir cotidiano con significaciones que hacen efectiva la posibilidad de vivir.

En el pueblo, los que saben ofrecen explicaciones que son más propias de horizontes de comprensión emocional que racional, o en último caso no les queda más que decir *así es*, no porque no haya más qué decir, sino porque ese *así* emerge del centro sagrado con que palpita la realidad que jamás podrá ser concebida -en este contexto- como mero objeto, cosa, o instrumento ahí a la mano. Dichas explicaciones son interpretadas por Kusch como anti-discurso porque *niega* las cosas como meros objetos para poder comprenderlas más bien dentro del horizonte de sentido, un sentido simbólico, místico o sagrado que ofrece la razón de ser de lo que nos acontece, una razón de ser existencial, *fundante* dice Kusch, porque con él se funda la existencia. Dar fundamento sagrado a las cosas, «iluminar» con sentido existencial el acontecer cotidiano, en esto radica el pensar. La afirmación de verdades teóricas, fruto de conocimientos conceptuales muchas veces abstractos, que no tocan el fondo de la existencia personal, no es nada, ni mucho menos pensar. El pensar popular niega las cosas tal cual aparecen objetivamente para poder ofrecer una explicación significativa que funde la existencia con sentido sagrado, profundo, *existencial*. La

negación es, pues, esencial al sentido; sin negación de las cosas como tales no se da el «verdadero» significado de la vida. En términos de Heidegger, esto se enunciaría así: sin negación (superación) del ente, no se alcanza el sentido del ser; el sentido de ser pasa por la negación del ente.

La opinión, como un parecer de lo que es, permite que aparezca el sentido sagrado de las cosas, de la realidad total. Desde la lógica silogística no puede darse semejante paso, y por eso Kusch lo llama *trampa lógica* para vivir. Solamente mediante la negación de la objetividad científica, en el sentido que acá se está comprendiendo, la vida tendrá un sentido y se nos llenará de significaciones. ¿Y por qué este sentido y estas significaciones? Porque la realidad es mucho más compleja de aquella que nos presenta la ciencia: ésta solamente nos ofrece una parte de la realidad, la que pertenece a los cosas frías y desamparadas, a objetos cuantificables sin otro significado que el de ser observados y entendidos racionalmente con una lógica a veces meramente formal y matemática. La realidad es mucho más rica, *sensiblemente* diversa, que exige explicaciones mucho más profundas que las que ofrece la mera razón. Se transforma, así, la razón, en algo irracional, a la que le sirve una lógica científica corta para explicar la realidad total; la opinión se comprende, entonces, como racionalmente íntegra, animada por una negación lógica y necesaria para comprender la realidad íntegra.

«Así es» expresa la opinión del yatiri, del taita, del abuelo, en el contexto de su sabiduría ancestral. Y se están no más. Por eso el estar también ofrece un significado profundo, un sentido de ser. Estar como mera apariencia cuya esencia sería el estatismo y la pasividad que se les ha achacado a los pueblos indígenas es un concepto muy pobre. El estar tiene toda una riqueza simbólica y vital que se funda en la lógica de la negación y que pasa por un sentido vital, como se verá más adelante. No es la verdad lógica la que persigue el saber ancestral, sino la verdad íntegra, total, que acoge los diversos vectores de la existencia, y que es dinamizado por los operadores seminales. *Así estamos*, también habría que decir. Nuestro estar está atravesado, precisamente, por esta realidad diversa e íntegra, no solamente se constituye por ese vector lógico y racional que una determinada cultura ha

querido imponer. Por ello la afirmación de Kusch acerca de que entre más se observan cosas menos dioses se ven, y cuanto más se siente lo sagrado menos sentido tienen los objetos. Aun los objetos siendo tal cuales, es decir siendo las cosas que son, no significan eso nada más para quien comprende la realidad de forma íntegra: los útiles se convierten en in-útiles cuando su sentido es mucho mayor al que lo reduce a meramente útil.

El camino de la negación resulta finalmente siendo el método propio para existir, para vivir con sentido. Aunque Kusch la compara con la admiración, con la duda y con la epojé, la lógica de la negación es más fundamental que estos métodos precisamente porque es el método de la existencia vital. No se trata de hacer filosofía conceptual, de lo que se trata es de disponer de las herramientas necesarias para el camino de la vida, para existir con sentido. Sin la negación no se comprenderá debidamente el estar, y sin estar la ontología queda superficial, porque trataría solamente del ser, *y nada más*, pero en Kusch es el estar la condición de posibilidad del ser, y si se coarta esta posibilidad se crea resentimiento. Si no se existe *con sentido* se existe, entonces, *resentido*. Y esta es una de las razones por la que se evidencia que la verdad existencial no es meramente una verdad matemática: la negación y el resentimiento confirman la verdad propia de la existencia, de la vida con sentido. Se puede seguir creyendo en la ciencia y sacrificarnos a nosotros mismos, dice Kusch, o creer en una verdad más íntegra que la científica y dar paso a las diversas posibilidades existenciales que tenemos.

Carlos Pagano, en su tesis doctoral *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch*, dedica un capítulo a la lógica de la negación. Allí expresa que, aunque Kusch data sus publicaciones sobre la negación en 1973 y 1975, no se puede pensar que sea porque solamente hasta este momento él la ponga en juego, acorde con los estudios de Daniel Toribio y Alejandra Trtorelli quienes consideran que dicha lógica es el hilo conductor de todo el pensamiento kuscheano.

> En efecto, si tomamos tanto sus últimos escritos como los primeros, nos encontramos con una persistente unidad, más allá de las diferencias expresivas de maduración y de

> los pensadores con los que dialoga. La negación se entrama con su impulso intercultural con el estar y sus preanuncios (Pagano, 1999: 161).

La negación en Kusch comporta dos aspectos básicos, según Pagano: el primero se refiere a la insuficiencia del ámbito académico bibliográfico que no responde a la experiencia vivencial del pensamiento popular, y el segundo su comprobación efectiva de una negación operante en el propio pueblo así como en los mitos y símbolos de las culturas latinoamericanas. Dicha negación se da también en la circunstancialidad, que no es tomada como mero accidente que depende de una sustancia sino que es esencialmente sustancial: las circunstancias por las que estamos como estamos no son cosa accidental sino que hacen parte de la esencia de nuestro ser, son sustanciales en nuestra existencia, y por ello se llega a negar la sustancialidad de la sustancia que deja por *fuera* la accidentalidad. De acá que no se pueda considerar la negación como un simple método, por ejemplo, para legitimar la intuición o -acá tendría que decirse- una ontología del estar; «es ante todo resultado de un aprendizaje cuyo magisterio Kusch reconoce al pueblo mismo» (Pagano, 1999: 164), porque es el pensar popular el que capta el favor o desfavor con que deviene la vida y no solamente un mundo de cosas y útiles. Sin embargo, la negación no es una lógica del pueblo y nada más, igualmente se evidencia en el pensar culto, por más que éste lo quiera evitar. En el cruce de estos dos vectores (popular y culto) puede darse lo común a los dos modos del único pensar y señalarse, allí, la universalidad del pensamiento, que incluiría la universalidad del pensamiento indígena y popular. Según Pagano, «es imposible para Kusch desentender una dirección de la otra» (1999: 165): ni solamente el mundo de los objetos que nos llevan a una economía fruto de relaciones de pura materialidad, ni solamente la sacralización de la vida y de las cosas. Es necesaria la integración real de la doble vectorialidad del pensar. No sólo la razón y su lógica formal y matemática, ni sólo la barbarie del sentimiento y lo sagrado, sino la conjunción de ambos. La negación es fundamental para desubstancializar la *ratio* con sus seguridades y así dar lugar a las posibilidades de la existencia, de la vida y de su suelo, en el sentido de la semilla que germina negándose a sí misma. Se pierde el sentido cuando se topa uno inexorablemente con la disyuntiva de civilización o barbarie, pero ninguna de las dos se da absolutamente, y

debe comprenderse el juego que las intersecta y las conjuga. El terror ante lo bárbaro impide ver que también hay terror en la civilización cosificada por el racionalismo y la economía, pero el pensamiento culto sabe argumentar a su favor, y tal vez por ello no queda más qué decir cuando se está al otro lado que «así es», pero a sabiendas que ese *es* implica el estar que confía en un fundamento otro que permite comprender el mundo sin el afán del poder, de la riqueza, o de la perfección «objetiva».

A una negación que hunde sus raíces en la vida no le queda más que fagocitar lo afirmado. Fagocitar, por ejemplo, la barbarie con que se nos niega, para poder afirmar nuestra cultura, aun a pesar de que luego se nos tache de culturalistas como otra opción para continuar negándonos en nuestras posibilidades. En este contexto, se entiende «la fagocitación como "negación de la negación" de la pretendida barbarie» (Pagano, 1999: 168) que se achaca a pueblos colonizados, y la negación como cuestionamiento al andamiaje cultural, político y económico que excluye las posibilidades de ser a esos pueblos. Negar dicho andamiaje excluyente es negación de otra negación para posibilitar la afirmación o el tercero incluído, que es el caso de la montaña que se comprende como abuelo, de la sabiduría al leer hojas de coca, o del último modelo de auto o de máquina cuando se manda bendecir. «La negación no se da sólo en el indio, es una lógica de carne y hueso, con *sonco* -corazón- incluido, que impregna la vida de todo nacido de mujer» (Pagano, 1999: 169). La negación se da universalmente, pero la negación de la negación es un proceso que se evidencia en carne y hueso en América Latina, o en otras regiones del mundo también colonizadas, cuando se dan a la búsqueda de sus posibilidades desde sus más propias raíces, revaluando los orígenes que les corresponden, es decir su semilla.

> La seminalidad representa otra recíproca de la lógica de la negación. Interdependientes, ésta funciona como tal porque el pensamiento no opera según una mecánica casual, sino según la ley de la semilla: El soporte funcional de un pensar seminal es la negación en tanto «se concreta a una negación de todo lo afirmado», pero como requerimiento de una unidad conciliadora de la oposición «que trasciende y que ha surgido al margen del yo como germen» (Pagano, 1999: 169).

La negación germinal, en este sentido, es una negación radical: de radicalidad existencial, dice Pagano, que responde a una realidad signada por opuestos, en los que se juega noche y día, muerte y vida, lo nefasto y lo fasto: toda la realidad trasunta contradicción, particularmente si nos detenemos a pensar la realidad cotidiana, ésta del quehacer sencillo y doméstico que no esconden indígenas, ni campesinos, ni la señora del barrio que en las tardes saca su puestico de arepas a la esquina, en cuyos quehaceres se enmugran las manos, los pies, el rostro con el polvo de la tierra que les da para vivir con lo apenas necesario y según tradiciones propias de cada región, de cada lugar. He aquí por qué el estar no oculta la sangre cultural que lo alimenta y por qué Kusch vendrá a hablar de una geocultura (que es limpiada por el discurso higiénico del ser). «La reciprocidad ya mencionada entre cultura que habita una tierra *-geo-* y sostiene la negación del pensar popular advierte que ésta, por su parte, funda una cultura que no se separa racionalmente del mundo, es decir, funda una geocultura» (Pagano, 1999: 170), que va en consonancia con una lógica guacha (huérfana, desmadrada, según el significado quechua) que se libera de la placenta logocéntrica y racional para nutrirse de la vida toda, íntegra, con sus contradicciones naturales y sus aporías de sensibilidad existencial que lleven, de todos modos, al encuentro con lo sagrado, y al encuentro con la tierra como si también fuera un encuentro sagrado. En este contexto ya no se buscan conceptos abstractos ni categorías absolutas que den cuenta de la realidad, sino más bien de nociones básicas y términos más concretos que den cuenta de nuestra realidad más propia, lo que, por ejemplo, «incide de lleno en la ontología: el *ser*, en su dureza, queda afectado por una mutilación básica. El gerundivo *siendo* devalúa su absolutez y "lo sumerge nuevamente en el estar"» (Pagano, 1999: 171).

A pesar del enriquecimiento de la ontología heideggereana con los nuevos aires de una comprensión del ser como evento que acaece en lo que es, que se esencia en la verdad más *suya*, y que finalmente toma una distancia radical con el ente (bajo cuyo sentido estuvo atrapado en la metafísica), no puede abandonar ese horizonte *lógico* de la racionalidad occidental en la que los conceptos y categorías asépticas de todo lo concreto y particular terminan no tocándose con lo cotidiano, con lo existencial de la vida concreta, que es lo

que da sentido a la vida en la que devienen nuestras posibilidades de ser. La ontología de Heidegger, a pesar de esa grandilocuente elaboración fenomenológica y hermenéutica que rompe los esquemas tradicionales de la metodología científica, no se libera de los principios universales de la razón que Occidente le ha impuesto y por ello sigue anclada a la tradición de la cultura griega que se autoconsidera fundadora y dueña de la filosofía universal en cuanto eurocéntrica. El problema del ser no puede continuar reducido por los límites que esta razón le impone, porque así no da cuenta de todo lo que *es*. Una elemental noción de ser ya debería dar cuenta de la realidad total, comprendida desde las raíces de lo que somos e incluír la diversidad del mundo en el que estamos, lo que exige seguramente no solamente el *pensar* que medita el acaecimiento ontológico en el que deviene el ser sino, también, un *sentipensar* en esencia ontológico que asume la riqueza del estar desde el que se señala el ser, inclusive negándolo.

¿Hasta qué punto asume este riesgo Rodolfo Kusch? Hasta los límites que le permiten el estar-siendo. Hasta este nivel llega Kusch. Niega el ser, obviamente no de forma absoluta, esto no sería consecuente con la tradición cultural y los saberes propios de América Latina; lo niega hasta el punto en que el ser pierda precisamente esa absolutez que le imprime su tradición *ratio*céntrica, y hasta que gane un polo a tierra, un suelo, que naturalmente le es aportado por el estar. De allí la fórmula *estar-siendo* «como síntesis de resistencia a imposiciones culturales y a sus dimensiones económicas, sociales, políticas y hasta religiosas» (Pagano, 1999: 171), para posibilitar el vivir, una y otra vez negado pero sin que alguien se atreva a negar dicha negación.

Con la negación de una negación se adquiere un sentido positivo de la misma, más allá de la lógica formal. Pagano recuerda el caso de Martín Fierro cuando es castigado y echado a la frontera para servir en el ejército contra los indios y entonces canta cómo ha sido tratado por no ir a votar ya que el Estado nunca le ha dado nada, oponiéndose así al sistema impuesto, negando la negación con que es negado. Fierro muestra un desgarro interior, y un resentimiento. Pero gracias a este resentimiento él se mantiene consciente de lo que le acontece y de su propio estar, proponiendo así una actitud de estar siendo. Solamente por

ese resentimiento el estar siendo deviene y se mantiene. «El resentimiento despeja la posibilidad existencial de la propia afirmación. La lógica de la negación adquiere así un neto sentido positivo» (Pagano, 1999: 173), por el que uno mismo se toma en serio y se hace tomar en serio, es decir, por el que la existencia se toma en serio. Es lo que se concluye de los yatiris y campesinos con quienes conversa Kusch: Anastasio Quiroga, Felipe Cotta, Tata Mauricio, Ceferina, Sebastiana, o personajes como Martín Fierro o Guamán Poma de Ayala. Todos ellos cuestionan la afirmación desde la que son negados para afirmarse desde la vida. La afirmación es, siempre, afirmación *lógicamente* racional, propia del pensamiento culto, es decir, debidamente argumentado, con objetividad científica. «El pensar popular, con su vilipendiada opinión, tiene el efecto de una cáscara de banana bajo el pisar autoconvencido de la razón causal» (Pagano, 1999: 174): golpe certero como el buscado de negación de la negación. Vale insistir que en ella no va la intención de negar-en-absoluto -destruír- todo proceso de afirmación racional; lo que se busca es que la afirmación sea inclusiva, de tal forma que asuma lo que ella misma niega. Lo que se busca es salvar la integridad de la realidad tal cual es, no solamente tal cual se la puede demostrar o argumentar. Y es que, de fondo, realmente, la realidad no solamente *es*, sino que también *está*, y ello ya señala otras posibilidades de comprensión que el pensamiento «afirmativo», culto, no se había permitido. Será, entonces, gracias a este primer gran peldaño que nos ofrece la *lógica de la negación*, que se posibilite una ontología que rompa los límites de la razón *logo*céntrica afirmativa, y que avizore una centrada en la vida y que señala al estar como *suelo* del pensar propio de una filosofía encarnada en las culturas latinoamericanas y en su diversidad enriquecedora.

Es evidente, entonces, que «la negación kuscheana no es una simple concepción de Kusch ni clave única de su pensamiento, pues aquella no termina en sí misma» (Pagano, 1999: 181); se trata de un paso intermedio entre pobreza o indigencia ontológica (en nuestro filosofar) y la comprensión *profunda* de lo que somos, en cuyo avance podemos optar por *pensar* una ontología *desde* el estar (y en nuestro caso particular, desde el estar latinoamericano), enriquecido vitalmente (o seminalmente, como se prefiera). Como lo señala Pagano renglones más adelante: «no se trata de que la negación tenga sentido en sí

misma, como que tampoco el estar lo tiene»; de lo que se trata es de captar la realidad existencial que está mejor vivenciada por el pueblo, aun a pesar de que la cultura urbana «civilizada» lo mande a la trastienda, al muladar, por falta de objetividad y exceso de sin-razón.

> Si la negación fuera término en sí, estaríamos ante el escepticismo absoluto. La actitud del pensar en general -del cual el culto o científico no es más que un modo, y éste reductivo por cerrar la tercera posibilidad- apunta a la revelación con vista a salvar el vivir (Pagano, 1999: 182).

La vida es el *telos* al que apunta la lógica de la negación. No se trata de negar por negar. Se trata de encontrar el fondo, el suelo, del pensar, que de alguna manera es un camino contrario a la filosofía, en el sentido de que ésta busca superar la gran trascendencia existencial por aquella que se limita a los cánones de la razón, alejándose del simple vivir, según explica Pagano, porque, por ejemplo, en la interpretación que hace Heidegger de los zapatos en el cuadro de Van Gogh, no deja de hablar la filosofía, es decir la razón, pero falta la voz de la aldeana, la dueña de los zapatos, con su *decir* popular, con su opinión. Pero no es que falte la voz de la aldeana como texto lógico y racional del habla social, no: lo que hace falta es la voz como expresión de una experiencia vital de la aldeana que usa sus zapatos para la labranza o cualquier otro trabajo; lo que hace falta es el *suelo* que da vida a la *presencia* de esos zapatos y en el que germina la semilla de una determinada situación en la que se juega la existencia de un ser humano concreto, aquella aldeana. Seguramente por esto es que en Kusch no son asiduas las citas de textos de otros filósofos, ni siquiera de Heidegger, a quien leyó tan detenidamente, sino que aparecen aquí y allá, directa e indirectamente, citas del hablar campesino, popular e indígena, y de pronto en su última obra más que en las anteriores, porque necesariamente debe darse la «negación» de la filosofía para posibilitar el pensar (como Heidegger apenas lo vislumbró, o como el mismo filósofo alemán lo aplicó a la metafísica para avanzar ontológicamente).

¿Qué podemos concluír en esta línea? Primero, que evidentemente Rodolfo Kusch radicaliza la negación como apuesta metodológica desde la que es posible cuestionar esa tradición afirmativa de la cultura occidental con la que residualiza lo negativo, obviamente visto desde ese horizonte *ratio*céntrico que impone como parámetros universales lo que es meramente particular de esta cultura. En Kusch, la negación inicia siendo una apuesta meramente metódica que niega las cosas para encontrar lo que hay «debajo» de ellas, para negar los objetos buscando develar lo «sujetivo» que los anima, para negar «la razón» y así abrirse también a los sentimientos y las emociones que enriquecen nuestras acciones y que señalan un *estar* como sentido al que apunta la manera en la que nos encontramos existencialmente en el mundo. Segundo, y secuencial a lo anterior, es el avance de lo metódico a lo metodológico, aplicando la negación al mismo hecho de *pensar*, de *filosofar*, de habérselas -en términos de Xavier Zubiri- con la realidad íntegra, a la que no podemos asumir como afirmación ingenua sin preguntarse por el ámbito cultural desde el cual estemos creyendo dicha realidad como tal, cuando los prejuicios *a priori* con los que de antemano miramos la realidad nos conducen a continuar «citándola» sin sospechar siquiera el trasunto, también real, que la anima y desde la que se comprende emocionalmente debido a que ésta también es su naturaleza. Solamente una mirada crítica sobre los objetos posibilitará que emerja de ellos mismos lo no objetual que los hace estar ahí como están y que les imprime ese su ser y esencia con el que aparecen y se desvelan verdadeantes. Finalmente, también, en Kusch solamente con el ejercicio de la negación la ontología va mucho más allá de la comprensión del ser, entendido éste ya dentro de la tradición metafísica (como *ente*) o ya dentro de la nueva tradición ontológica (como *acaecimiento* en el que deviene todo lo que es), para enriquecerlo con un sentido vital, seminal, y de fondo existencial. La negación de la *esencialidad* del ser -por decirlo en tales términos-, deviene en una comprensión existencial del mismo, en el que juega un papel fundamental el estar.

Metódica, metodológica, y existencialmente, la ontología kuscheana avanza sobre la filosofía, en general, y sobre la ontología, en particular, propias de la investigación con que la cultura occidental ha estudiado el problema del ser, tanto a nivel de la metafísica como de la ontología. Si con Heidegger el problema del ser había regresado a sus presupuestos

originales de la Antigua Grecia, proponiendo un nuevo inicio para asumir este problema de manera novedosa y desarrollar un sentido que se libera del ente para ocuparse del ser en cuanto tal, con Kusch el problema del ser resulta cuestionado de fondo porque ni en sus presupuestos originales ni en sus ulteriores desarrollos se ha liberado de la tradición *ratio*céntrica o *logo*céntrica propia de la cultura occidental, demasiado preocupada por avanzar investigaciones científicas, que por tales solamente buscan la objetividad y la demostración argumentativa de sus productos, sin posibilitar el ejercicio de un *pensar* íntegro que valore la complejidad de *todo lo que es* y que asume, además de lo objetivo y lógico-matemático, también lo emocional y lo sagrado. Como se vio, en la opinión, tomada como forma de ser del pensamiento indígena y popular, hay una gran riqueza de saberes (más que de conocimientos) que posibilitarán una ontología más amplia, más profunda, y más existencial, de lo que hasta ahora ha logrado la llamada filosofía universal.

3.3 LA VIDA COMO PRESUPUESTO DEL ESTAR

El camino a seguir quedó señalado, entonces, con la *lógica de la negación*. Y la negación apunta al hecho de vivir. La vida ya resulta fundamental desde la primera obra de Rodolfo Kusch. Recuérdese que allí, a propósito del mestizaje indicó que su símbolo era Quetzalcóatl pero que éste se inclinaba más hacia lo emocional, hacia lo vital que hacia la limpidez racional y analítica. Evidentemente, Kusch no está haciendo referencia en manera alguna a un concepto de vida ni a una categoría metafísica desde la que fundamente su discurso; se refiere al puro hecho de vivir, al acto en que la vida se presenta de hecho, tal cual. El ejercicio por el cual negamos las afirmaciones con que teórica y prácticamente se nos niega no es para poder argumentar una teoría sobre la vida, sino para poder *afirmarnos* vitalmente, para que se dé efectivamente el hecho de nuestra existencia.

Debajo de las presentes reflexiones teóricas que nos permiten aproximarnos a las categorías fundamentales de la ontología kuscheana hay un *suelo* real y efectivo, un substrato vital y concreto, que hace parte integral de dicha apuesta ontológica. La ontología

de Rodolfo Kusch no tiene como objeto de estudio al ser en cuanto tal, ni se reduce al estar como novedad teórica que pueda argumentarse de una u otra manera; la ontología de Kusch se levanta sobre un presupuesto que alimenta y acompaña toda la propuesta teórica: el hecho de vivir, la vida en cuanto tal. Esta sí es la novedad. Todos los aportes teóricos que puedan hacerse seguramente sean valiosos para los estudios que se avanzan académica y extraacadémicamente, pero de seguro en ninguno insistiría Kusch como en el hecho puro de vivir. Las categorías y los conceptos, teóricos y abstractos, le pertenecen a esa tradición *ratio*céntrica que Kusch tanto cuestiona, y por ello siempre está señalando es ese magma vital, ese mundo de emociones, incluído el resentimiento, esa existencia ambivalente y contradictoria, que supera cualquier apuesta teórica. Al filósofo argentino le interesa es la realidad íntegra y compleja desde la que emerge el *sentido* existencial, pues está claro que éste jamás se alcanzará por medios conceptuales. La vida comprendida como el hecho puro de vivir es lo que da cuerpo a la ontología de Rodolfo Kusch: la vida como substrato preconceptual, como hecho existencial, como insumo para la posterior teorización (antropológica, ontológica, o en el campo que sea), la vida misma antes de su concepto y de su categorización abstracta en la que ya no se encontraría sentido existencial, la vida propia de la «historia grande» que cada ser humano va tejiendo en la cotidianidad, y tan propia de ese «monstruo» que se agazapa en la barbarie del paisaje y que se recrea en nuestro arte autóctono o precolombino, la vida *encarnada* y palpitante, la vida que no se urbaniza en la ciudad, que se mantiene con ímpetus inconscientes y a veces oscuros, lo telúrico, que se radicaliza en la semilla para tener la posibilidad de germinar, esta *vida* es la que da todo el sentido y abre los diversos horizontes de comprensión ontológica para Rodolfo Kusch.

El mestizaje cobra así su más alto sentido. No se reduce a la hibridez conceptual, por ejemplo entre ser y ente para iluminar la diferencia ontológica, u otras similares como entre esencia y existencia, o entre mundo y universo, entre tantas otras diferencias significativas que le dan solidez conceptual a los discursos teóricos; ni se trata solamente de mestizaje de razas, como ya lo apuntó Kusch, sino a ese mestizaje de paisaje y ser humano, es decir, de barbarie inconsciente y mostruosa con la «razón pura» de la mente

humana que conceptualiza, de *magma vital* íntegro -seminal- con meditación espiritual racionalmente argumentada, mestizaje complejo que evidencia la riqueza de la realidad total, de todo *lo que es*. En efecto, la ontología de Rodolfo Kusch no es una apuesta teórica, *y nada más*; es una apuesta existencial que busca un sentido también existencial, desde donde se comprende cómo el *hedor* cobra también protagonismo.

Ya se anotó cómo en Kusch, el paisaje y lo telúrico conlleva que la universalidad de los conceptos carezca de sentido, porque *sentido* es, siempre, sentido-vital, de y para la vida, en función de la vida, y la vida *total*: germinal en la semilla, de la vegetación y el paisaje, animal y humana, pero también la de ríos y montañas, la de nubes y piedras, la del universo todo aunque *aparezca* inerte. Todo está impregnado de vida, hasta la misma muerte, porque no hay nada que no sea *ira divina*, actuar divino que se realiza en el mundo en dos vectores que se complementan (*Tunupa* y *Tocapo*) y que siempre están a la búsqueda de equilibrio y armonía, y que para lograrlos se hace necesaria aquella *conjuración* que mantiene vivas las más diversas posibilidades de ser (fruto). Estas posibilidades tocan a la vida germinal, o sea a lo que Kusch llama como *el puro hecho de vivir*, lo *no más que la vida*, lo seminal e innombrable, «alcanzable» solamente por el pensamiento cuando éste busca el *fondo* o lo profundo de la vida misma, para lo que no hay afán, ni meros objetos, ni causas de causas por más naturales que se conciban (Pérez, 2006: 113). El sentido tiene, pues, un *suelo*: la vida, desde donde se abren las posibilidades de ser y desde donde se comprenderá el estar.

En *América profunda* Kusch presenta su concepto de fagocitación. Andrea Bocco avanza un breve estudio al respecto. Como neologismo kuscheano, remite a una acción orgánica que, en lucha contra las enfermedades, se digieren cuerpos extraños. «Así, la *fagocitación* implica enfrentar lo extraño para incorporarlo, sin destruirlo, y ejerce una acción de preservación, de sanidad» (Bocco, 2002: 96). Según la autora, obviamente Kusch tuvo en cuenta estos dos elementos: incorporación de lo extraño y acción curativa. El primero de ellos se da en el momento de «descubrimiento» y conquista de América, que a su vez

genera la búsqueda de equilibrio sobre lo impuesto como reacción natural curativa, respondiendo así a la necesidad existencial y práctica de sobrevivir.

El mismo Kusch considera que la fagocitación se da en el terreno de lo invisible, por debajo del umbral de la conciencia histórica, en el plano donde se disuelve la pequeña historia para dar paso a la grande, en plexo del instinto. «La fagocitación no es consciente sino que opera más bien en la inconsciencia social» (2003a: 197), de donde se deduce que es un «mecanismo» incorporado naturalmente para que pueda darse la vida. Bocco considera que, además de este aspecto, la fagocitación también se liga a prácticas preexistentes del pensar americano, una especie de «ley primitiva» que no segrega o excluye sino que asume e incorpora, y así no elimina lo extraño sino que busca ganar cierto equilibrio existencial. Fue lo que sucedió con Quetzalcóatl, y es lo que sigue dándose en las prácticas del pensamiento latinoamericano: no se rechaza el pensamiento de otras culturas sino que se les va incorporando en la mentalidad que se tiene, y de ahí esa actitud intercultural que nos caracteriza. Pero no es solamente un ejercicio mental; es una práctica existencial de la que América Latina no se jacta ninguna exclusividad, al fin de cuentas debe ser un mecanismo universal con el que se busca mantener la convivencia entre propios y extraños, del que no se sigue la esquematización de *otredad* en un horizonte de centro-periferia, sino donde se alcanza un alto nivel de mestizaje y de convivencia de los opuestos. «Se trata de la contaminación de lo pulcro por lo opuesto, lo hediento que es América» (Bocco, 2002: 98), la hibridación existencial que posibilita no la anulación de la vida sino, al contrario, su enriquecimiento, sobre la que se pueden elaborar diversas interpretaciones teóricas propias de las disciplinas sociales y humanas.

> Kusch piensa la categoría de la *fagocitación* en relación con lo «existencial», pero también la advierte vinculada a los mecanismos, las estrategias y las operaciones que produce el sujeto (social) en el marco de una cultura. Justamente, la incorporación de esta categoría al «mero vivir» sustenta el sentido epistemológico y social que podemos leer en ella (Bocco, 2002: 99).

Obviamente, desde el contexto de la vida académica, la línea que se sigue es esta de la fundamentación teórica con la que se generan conceptos y categorías más redes de conceptos y categorías que, aunque enriquecen la realidad interpretada que se quiere comprender, van tomando distancia del mero hecho de vivir, de la experiencia existencial, del encuentro ecológico con los diferentes participantes del mundo-natural en que estamos, incluídos seres humanos, paisaje, divinidades, etcétera. La apuesta de Rodolfo Kusch fue por la complejidad *existencial*, que no niega ni anula los marcos teóricos que enriquecen y posibilitan nuevas epistemologías para fundamentar, por ejemplo, un otro pensar como el que él mismo propone, pero centrándose en aquella, en la existencia vital e íntegra misma, para la que no es suficiente el ejercicio teórico de la debida argumentación racional sino que exige la práctica de procesos vitales de comprensión en los que la racionalidad es superada por la emocionalidad. Por ello en Kusch puede hablarse de una ontología vivencial o, si se quiere, existencial, que de alguna manera también fue la propuesta de Martín Heidegger cuando expuso que el problema del ser era mejor comprendido por la poesía, pero que en el filósofo argentino todavía hay que ir más a *fondo*, hundirse en el suelo orgánico, «anularse» cual semilla que se niega para poder germinar y producir su fruto, *sentir* la vida en su más simple y humilde condición.

Pero esto no lo ha logrado comprender Andrea Bocco, para quien la fagocitación comporta una «vuelta de tuerca» en el análisis discursivo. Es verdad que al «pensar los discursos en consonancia con esta categoría posibilita ver el revés de la trama» (2002: 100), evidentemente. Y también es cierto que a partir de la fagocitación se permite entender que no es necesario superar la dualidad y así mantener la tesis de que los contrarios coexisten, alcanzando «una producción discursiva como un entramado complejo y múltiple» (2002: 100). Sin embargo, Bocco no ha logrado comprender que Kusch no se puede reducir al plano teórico o discursivo. No se trata solamente de teoría y marcos epistemológicos gracias a los cuales se posibilitan otras miradas y horizontes para profundizar en ciertos conocimientos y disciplinas que hasta ahora se encuentran en cauces monológicos y unidimensionales, propios de la razón logocéntrica que viene desde los griegos. Precisamente, la pretensión de Rodolfo Kusch está en la búsqueda de romper esos límites

impuestos con los que de antemano nos encontramos colonizados, particularmente los académicos. Por lo que él trabaja es porque, a partir de un ejercicio de comprensión que podría marcarse como *existencial* o *vivencial*, se posibilite no ver meramente sino *sentir* el revés de la trama con que se nos presentan los discursos, los argumentos, las propuestas teóricas, que nos conducen a entronar conceptos y categorías puras y trascendentales, racionalmente bien justificadas, cuyo único sustento de fondo no es otro que la razón y los ejercicios racionales que se evaporan detrás de cada interpretación según se van dando históricamente por uno y otro «pensador» en cada época intentando hacer grande la historia que no es más que pequeña. La historia grande, según Kusch, es la de quien se hunde en sus propias raíces y descubre su semilla, quien no le huye al hedor de los procesos concretos y vitales que ciertamente dan sentido a su existencia, así no se dé o no pueda ofrecerse un marco teórico ni una justificación epistemológica, como sucede con el indígena, con el campesino, o con la señora que vende tinto en la esquina del barrio. ¡Así de concreta es la cosa para Kusch!

> Uno de los grandes desvelos de la práctica crítica actual es traslucir el discurso «hegemónico», dominante, legitimador. Entendemos que se trata de un trabajo importante que aporta un conocimiento necesario. Sin embargo, intuimos que comporta también riesgos: la simplificación de los textos y su reducción a un plano monológico en el que lo único que se escucha es el discurso hegemónico. Así, éste se transforma en una especie de entelequia que obtura la emergencia de lo clandestino, lo periférico (Bocco, 2002: 101).

Encontramos, entonces, en Andrea Bocco, un discurso crítico que va más allá del pensamiento hegemónico y colonial, y que viabiliza *lo periférico*. Ello está muy bien. Pero, desde el horizonte de Kusch, no es suficiente. En nuestro filósofo no se trata solamente de cuestionar los fundamentos del pensamiento colonial que por lo mismo es hegemónico, lo que de por sí ya se enriquecería con una epistemología «de resistencia» que limitaría el discurso que obtura la emergencia de discursos de periferia, tan bien y diversamente argumentados en América Latina. Lo clandestino y periférico, en Rodolfo Kusch, no se

reduce a lo que se niega en un discurso, ni al mero uso instrumental de la razón con sus productos lógico-matemáticos, ni solamente a la justificación bien argumentada de «lo lógico y universal» con que se fundamenta la ciencia y el conocimiento a ese nivel, sino a lo clandestino y periférico de todo discurso, al *suelo* desde el que se alimentan todos los discursos (no solamente los hegemónicos), a la geocultura que nutre toda reflexión, teoría y disertación racional, al hedor real y existencial desde donde se vivencia como prelógicamente todo *sentir* en el que se alimentan los discursos y las teorías, los conceptos y las categorías epistemológicas, que engrandecemos académicamente pero que coartan la vida simple y sencilla, igualmente no sólo de los sencillos y los humildes sino de académicos, investigadores y científicos, perdiendo el sentido vital, existencial, con que deberíamos vivir cada día, cada experiencia, cada suceso cotidiano.

De ninguna manera se quiere, acá, demeritar el nivel crítico de la lectura que adelanta Bocco sobre la obra de Kusch. Es particularmente valioso cuando ella misma habla de la comprensión de categorías que no puede quedarse dentro de la estantería de una biblioteca, sino que conlleva «su puesta en práctica en los estudios y análisis concretos, en su desenvolvimiento y tamizado por otras matrices teóricas» (2002: 101) y fundamentalmente, dice, por cofradías hegemónicas que acallan la polifonía de otras voces que también hablan. De todas maneras, como se ve, su crítica no va más allá del nivel discursivo, que es el nivel propio del pensamiento decolonial, cuyos aportes no dejan de enriquecer críticamente al mundo de la vida académica, pero que se quedan cortos a nivel del simple mundo de la vida. Este hecho de la vida, o como lo llama Kusch: del puro vivir, del mero vivir allende los discursos vitalistas o antivitalistas, o neutros si se quiere, es el fundamento *clandestino* y *periférico* desde el que se va a fundamentar una ontología del estar, por lo que será a su vez, una ontología *existencial* cuyo caldo de cultivo es precisamente este *magma* vital (no meramente teórico, no meramente epistemológico) que nutre efectivamente la apuesta ontológica de Rodolfo Kusch. La fagocitación no es, pues, un proceso conceptual o teórico con el que se asume críticamente la ciencia, el conocimiento o la cultura; la fagocitación es un proceso vital con el que se asume

críticamente la existencia de tal modo que sobrevivimos en medio de la polifonía cultural en la que nos encontramos siempre ya de antemano.

Conectado profundamente con el tema de la vida, está el del hedor «dado que está muy relacionado con la respiración, un proceso que no puede suspenderse por mucho tiempo si se quiere continuar en este mundo» (Wajnerman, 2013: 64). Para el 50 aniversario de la publicación de *América profunda*, algunos autores fueron invitados a participar con reflexiones sobre «El hedor de América», un breve texto de Kusch que luego hiciera de parte introductoria a la referida y homenajeada obra. Uno de los textos es el de Carolina Wajnerman. Es tal vez, de entre esos capítulos, el que mejor evidencia la conexión entre vida y hedor. El hedor es clave para comprender el pensamiento de Kusch, y en este sentido vale citar el aparte de un poema ontológico presentado en las Jornadas Rodolfo Kusch de 2014:

No se sube de afán a la América profunda,
ni se desciende de afán, tampoco;
por más que el hedor nos impulse a dar pasos rápidos;
de nada sirve,
porque ahí mismo nos damos cuenta
que no es un hedor objetivo,
sino que es nuestro propio hedor.
Hedemos a América.
Para los no americanos, hedemos.
Hieden nuestras ciudades,
hieden nuestros edificios;
hiede nuestra política,
hiede nuestra cultura;
hiede nuestro tiempo,
… ¡hiede la Eternidad!
¿Y qué ser vivo no hiede?,
¿qué ser humano no hiede?

Mírate las tripas.
Cuando sabemos sentir desde las entrañas nuestra existencia:
¡hedemos!

Estamos: hediendo.
Somos: hediendo (Cepeda H.: *on line*).

Y es que somos hedor porque somos vida, indudablemente. La apuesta de Rodolfo Kusch no fue ajena a esta realidad. Wajnerman señala cómo la glándula sensorial del olfato está precisamente en el centro del cerebro, en el sistema límbico, y así «a través de un aroma, podemos acceder directamente a las emociones» (2013: 64) o a procesos de la memoria. Sin embargo, nuestra cultura no se centra en el olfato, y por ello nuestro lenguaje da cuenta de palabras referidas mucho más a otros sentidos, e inclusive para referirnos a algunos olores lo hacemos a través del sentido de la visión o del oído, como cuando se dice que huele a chivo. Faltan estudios profundos sobre el sentido del olfato que nos permitan comprender los aromas de ciertas partes del cuerpo, o aquellos determinados por la alimentación o la morada. Wajnerman también llama la atención sobre el hecho de que los seres humanos buscamos oler diferente a nuestro propio olor, y por ello la búsqueda de fragancias que posibiliten estas costumbres culturales: aromatizantes, desodorantes, perfumes, con lo que se quiere, de fondo, negar el hedor.Rodolfo Kusch no se propone negarlo sino asumirlo, lo integra en vez de excluírlo, «pues en el hedor está la ira de Dios y también el miedo al azar de la vida» (Wajnerman, 2013: 66). Lo que olemos no es solamente invisible y bastante difícil de expresar, sino que nos ofrece una conexión directa con nuestras emociones, las que nos posibilitan la mística y un sentido profundo de la vida, accediendo a saberes también profundos: poder sentirnos parte de la naturaleza con este cuerpo que experimenta emocionalmente.

Uno y otro hedemos, como lo expresa el aparte del poema citado; «el otro es otro con su olor, y yo y mi propio olor soy el uno» (Wajnerman, 2013: 68); de todas maneras, siempre, el olor desde el cual se «miden» los demás es el de uno, sin que uno mismo se dé cuenta.

Sin embargo, «el hedor kuscheano se remite específicamente a la h(edi)onda América, por lo que la diferencia que se percibe olfativamente respecto del otro nos lleva a pensar en el problema de la interculturalidad» (Wajnerman, 2013: 68). Vida-Hedor-Interculturalidad. ¡Hay que *pensarlo*! A los otros puede no gustarles el olor de uno, y a uno puede disgustarle el olor de otro. Así que oler al otro implica y exige a su vez olerse uno mismo.

> El *olerse un poco* en los vínculos puede leerse entonces en dos sentidos: puede ser el olerse entre dos o más y también un olerse a sí mismo. Quizás desde allí podrá establecerse, desde mis propios olores, un vínculo posible con los aromas del otro. Además, por esta vía, puede cuestionarse la ontología occidental basada en la visión de individuos, donde la alteridad es una amenaza para el sí mismo, por lo que se busca reducir al otro. Por otra parte, también solemos reducirnos a nosotros mismos, por ejemplo, en términos de olor (Wajnermen, 2013: 69).

Oler, normalmente significa oler al otro u oler lo otro, porque, normalmente, uno no siente su propio olor. Oler al otro puede significar olfatear al otro o a lo otro y marcar la diferencia: no importa quiénes somos (cómo olemos), pero sí que nos importa quiénes [no] son los otros, cómo huelen, e inclusive de forma explícita: cómo hieden. Y en cuanto el hedor se nos convierte una amenaza, también resultamos -de una u otra forma- amenazando al otro. Pero *oler al otro*, además de significar olfatear al otro, como lo señala Wajnerman, también significa oler uno mismo a lo que huele el otro: yo huelo al otro, entonces quiere decir, o que yo olfateo el olor del otro, o que yo huelo a lo que huele el otro, mi olor es el mismo del otro: *oler al otro*. En la pasantía de investigación doctoral realizada en los Archivos personales y en la Biblioteca de Rodolfo Kusch, en Maimará (Argentina), también se realizaron algunas salidas de campo para conocer *in situ* el nor-oeste argentino donde Kusch, decenios atrás, también realizara su trabajo de campo. Una mañana, al tomar un *remix* para visitar una vereda cercana a Tilcara, también se subió una señora de campo con su traje típico de la región, similar al de las bolivianas, con sus varias y anchas faldas, más su pañolón y sobrero característicos. Al bajarse la señora, a mitad de camino, después de alejarse un poco del auto, el conductor nos miró a todos y haciendo un

gesto con el que criticó el olor de la señora, abrió totalmente su ventana, a pesar de ir por camino destapado. Ninguno de los que usábamos el servicio del *remix* dijo una sola palabra. Ni siquiera el conductor. ¿Solamente porque ninguno dijimos nada, el conductor tampoco dijo nada?, ¿acaso ninguno debíamos decir nada?, ¿todos comprendimos, finalmente, que la señora, por ser del campo no tenía otra posibilidad que oler a campo: a cabra, a vaca, a abono, a tierra?, ¿no es gracias a esa señora que madruga a ordeñar las vacas, y ayuda a su marido a aporcar el sembrado, y a cocinar en el fogón, que duerme con toda su familia a veces en una misma cama, no es gracias a esa mujer -preguntamos- que nosotros nos alimentamos mejor y no tenemos que ir a ordeñar, a aporcar, o a cocinar con leña? Cuando los borrachos están entre borrachos ninguno siente el hedor del otro, y así sucede cuando los campesinos están entre campesinos. Oler al otro, también es oler a otro: mi olor también es el olor del que permanece conmigo, nuestros olores se juntan, y uno termina acostumbrándose o a la fragancia o al hedor del otro. Todos hedemos: *estamos hediendo, somos hediendo*. La vida, toda, hiede, desde la semilla, y sobre todo cuando ésta germina. Hay que estar en los semilleros, donde se guarda y cuida la semilla en el campo, específicamente de los tubérculos como la papa. Hiede la vida, *así es*. El hedor es universal. Pero lo venimos a afirmar desde el hedor nuestro, con el que hemos sido negados por centurias por aquellos que hedían más que nosotros.

> ¿Quiénes eran los hedientos, entre los conquistadores de América y sus habitantes? Recordemos que, en la Europa de esos tiempos, no era para nada habitual bañarse; fue por ello que allí se encuentra la cuna de los perfumes artificiales. Entre los habitantes de nuestras tierras, tomar baño era un hábito diario. Aun así, el salvajismo y la falta de humanidad fueron puestos del lado de los pobladores de América y los descendientes de estos tuvieron que soportar los despojos de una conquista bastante maloliente (Wajnerman, 2013: 67-68).

Cuando sabemos sentir nuestra existencia, desde las entrañas, hedemos. «Habrá que tener en cuenta el olfato de todos, así como la integración de sentidos para la construcción del camino que, ya lo dijo el poeta, se hace en el mismo andar» (Wajnerman, 2013: 69). En el

camino a la pulcritud nos topamos con próceres heroicos, con políticas teóricas, con economías impecables, con educación intachable, propias de las republiquetas prósperas de América Latina, según apunta Rodolfo Kusch. Quien se considera pulcro ha olvidado olerse a sí mismo y no sabe comprender que parte de su olor es el de los otros; de ahí los anatemas, las inquisiciones, los procedimientos objetivos de investigación, etcétera. *Sentir* al otro implica olerlo y olerse. «Conectarnos con nuestro olfato y preguntarnos por el sentido que otorgamos a lo que olemos necesariamente modificará nuestros modos de estar y ser» (Wajnerman, 2013: 70), especialmente si se buscan comprender estos modos incluyendo lo intuitivo y lo emocional, lo lírico y sentimental, por ejemplo. «Ello requiere nuevas formas de percepción y vinculación, no sólo respecto a la realidad construida socialmente sino también con nosotros mismos» (Wajnerman, 2013: 70), lo que exige también nuevos horizontes de comprensión que posibiliten aproximarnos a esas realidades desde cánones diversos al *único* tomado como cierto y creído como verdadero, aquel propio del paradigma de la razón objetiva, lógica y científica desde el que Occidente se ha impuesto, y desde el cual lo otro *huele mal*.

En la filosofía de Kusch, vida y hedor van a una. «¿Cómo estar con el otro si no puedo compartir el acto de respirar el mismo aire u otros aspectos similares de la vida cotidiana?» (Wajnerman, 2013: 72), o simplemente, ¿cómo *estar*? Estar oliendo es una de las sensaciones de estar vivos. «Negar» el hedor con que hemos sido negados nos posibilita «estar», nos afirma en nuestro *estar-en-el-mundo*, aunque éste sea un mundo en caos que busca su equilibrio; «por suerte, por el lado de las ciencias mal llamadas duras y exactas, ya se viene diciendo que el caos es simplemente un orden cuya lógica aún no logramos comprender y por eso confundimos caos con des-orden» (Wajnerman, 2013: 74), aunque a veces pareciera que son más *duras* las llamadas ciencias blandas, o ciencias sociales y humanas, que aferradas al paradigma de la razón silogística con su lógica «objetiva» no se permiten la humanidad de lo emocional, de lo sensible y sentimental, y por ello no puede

aceptar cómo la ontología hable por medio de la poesía o cómo una investigación ontológica pudiera presentarse en poema[17].

¿Qué papel juega la vida en la comprensión ontológica de Rodolfo Kusch? Para finalizar este apartado deberá señalarse cómo una ontología, interesada en el problema clásico del ser, hace necesario y fundamental el problema de la vida. Y lo primero que hay que hacer es ratificar que en Kusch la ontología no es un problema teórico, ni meramente racional o abstracto; la ontología, que universalmente se pregunta por el ser en cuanto tal, se levanta sobre el substrato fundamental de toda nuestra existencia: la vida. El hecho de vivir es la raíz sobre la que se levanta el tronco de todas nuestras posibilidades, y en semejante tronco se sostendrán, luego, los diversos saberes en los que se realiza la existencia concreta de cada ser. Lo americano, el ser humano, la sociedad, la ontología, la realidad toda, solamente cobra sentido desde una *comprensión vital*, y como se observó Kusch asume la vida desde aquel*fondo* seminal en el que el hedor cobra importancia también fundamental; no se trata de la vida como una categoría ni biológica ni ontológica, no se trata de llevarla a su nivel conceptual y abstracto donde se argumentaría debidamente de forma *pulcramente* racional; lo que Kusch busca es hundirse en la experiencia *profunda* de la vida, hasta su nivel seminal, donde germinan todas las posibilidades existenciales que permiten que efectivamente se dé el estar. Vale insistir que no se trata de conceptualizar la vida, lo que se busca es *sentipensarla* (aunque Kusch no conociera este término), adentrarse en su experiencia, *vivenciarla* desde su fondo más «oscuro» y lóbrego en el que hieden sus mejores posibilidades.

El interés por lo pulcro, conceptual y lógico-racional, propio de las investigaciones objetivas, científicamente desarrolladas, no es que constituya el propósito que guía el

[17]Se encuentran muy pocas excepciones. Indudablemente, se continúa considerando digno de estudio «objetivo» el poema de Parménides, un texto fundacional de los estudios sobre el problema del ser; como se vio, Heidegger ha sabido argumentar cómo el poeta es quien mejor apalabra el ser, y él mismo en sus últimas obras nos ha presentado algunos textos en poema; y se encuentran, aunque pocas, revistas académicas que publican avances de investigación en verso, por ejemplo, *Cuadernos de políticas culturales. Indicadores culturales 2014*, que publicó mi texto: «Sentipensar ontológico. Un atisbo latinoamericano de la respuesta a la pregunta por el ser, bajo el horizonte kuscheano del filosofar».

ejercicio avanzado por Rodolfo Kusch; habría que indicar, más bien, lo seminal y su fruto, la vida y su ímpetu orgánico, la vivencia en cuanto existencial que se aferra y nutre lo sentiente, esto sí que le interesa al filósofo argentino, porque fue lo que descubrió hundiéndose en el magma bárbaro de lo latinoamericano, en su paisaje agreste y salvaje, en sus tradiciones ancestrales y mágicas, en sus sabidurías cósmicas y sagradas, en *lo profundo* del pensamiento indígena y popular. Y precisamente «lo seminal, esto que crece y no sabemos por qué, tiene que ver con el estar y con la "pacha" andina, donde Kusch justamente indagó la América Profunda» (Cullen, 2013: 71), porque si la negación se da en orden de la vida, también ésta, en su comprensión seminal y hedienta, nos conduce e implanta en el estar, asunto fundamental para la ontología que se *piensa* desde América Latina.

3.4 ESTAR, FUNDAMENTO «TOTAL» DE LO QUE ES

Indudablemente, el estar es la categoría fundamental del pensamiento de Rodolfo Kusch. Ya quedó evidenciado cómo ésta se va constituyendo a través de sus investigaciones. En 1996, Gabriel Osvaldo Sada también hizo una aproximación a este concepto a través de las obras de Kusch. Naturalmente comienza con *La seducción de la barbarie* en donde contextualiza que esa idea de *peso* del paisaje en América Latina seguramente le viene de Martínez Estrada e inclusive de Lévi-Strauss. Señala, Sada, cómo aún no aparece el estar, pero sí en cambio ser aparece «ligado a las ideas de razón y ciudad que se opone a lo irracional en lo cual entran sin embargo en mayor proporción los valores vitales» (1996: 86). Es algo así como un desdibujamiento de lo que tradicionalmente comprendemos como *ser*, sin saber hacia dónde se deba orientar ahora dicho concepto, así como a la intemperie porque *estar*, en 1953, aún no ha sido vislumbrado en el horizonte de Kusch, según Sada.

Dos años después, en un texto sobre estética latinoamericana, vuelve Kusch a interrogarse desde el contexto geográfico gracias al que se devela la experiencia indígena, desde la conquista, como un proceso de refugio que va de la llanura a la meseta, mientras que el

conquistador llegaba con una actitud totalmente contraria, que se había alimentado de las culturas eurasiáticas, en experiencias que iban de la meseta a la llanura mediante elementos dinámicos como el caballo y la rueda. Sada aclara que estos términos solamente sirven a su autor para oponer el orden de una actitud del europeo con el del latinoamericano, ya que, por sí mismos, no resisten una fundamentación histórica que, además, conceptualmente podrían usarse al contrario, como lo hiciera, por ejemplo, Canal Feijóo. Lo que sí debe resaltarse acá, atinadamente, es que dichos conceptos serán los que en textos posteriores se identifiquen con ser y estar, respectivamente. Sea la oportunidad acá para señalar que entre 1956 y 1960, Rodolfo Kusch escribe algunas obras de teatro, en las que, sin embargo, los conceptos de ser y estar casi ni aparecen, y menos con el sentido que luego tendrán.

Será, entonces, en 1963, con la publicación de *América profunda* que se expliciten los mentados conceptos ya en el horizonte que va abriendo la comprensión kuscheana. Sada expresa que, ya en el exordio del libro, Kusch intuye que *lo americano*, en el sentido de *lo latinoamericano*, oscila entre dos polos: el de ser o ser alguien y el de estar o estar aquí, lo que permite entreverlos como categorías culturales con cierta tendencia ontológica. Mientras el ser (ser-alguien) corresponde a la mentalidad europea, el estar (estar-aquí) corresponde a la mentalidad indígena, y la tensión entre los dos correspondería al mestizo. Según Kusch, el quechua da cuenta de esta mentalidad indígena, por lo que gramaticalmente quedaría sustentado; pero, además, por la estructura social de las comunidades indígenas en su *ayllu* en el que se evidencia un estar-aquí aferrado a la tierra y a sus gentes. Pero a este nivel, el estar no funge como un concepto filosófico, dice Sada; pero es que el mismo Kusch tiene esto bastante claro cuando expresa que darle ese doble sentido al estar no es más que una herejía filosófica. Sin embargo, el filósofo argentino aduce inmediatamente que el estar no es una categoría tan diferente del *Dasein* heideggereano y que, además, Kusch lo usa para romper la continuidad con el concepto de ser.

> Entendemos ahora por qué es una «herejía filosófica», a saber, porque la búsqueda de un sentido de lo real a través del mundo indígena está acompañado de la voluntad de

> contestar otra ontología: la ontología del ser. De ahí que Kusch compare la postulación del estar con la tarea de Duns Scoto al plantear su concepto de hecceidad como nuevo elemento en la ontología medieval (Sada, 1996: 94).

El uso de ser, en Kusch, está definido por aquella forma en que lo entiende Ortega y Gasset: verbo activo, de ejecución, de ejercicio, como «el esforzado sostenerse de algo en la existencia», según es citado Ortega primero por Kusch y luego por Sada, de donde este último se pregunta si acaso la de Kusch no sería una filosofía de la existencia, es decir, si estar se corresponde a existencia, como ser a esencia.

En el Libro II de *América profunda* estar se liga al puro vivir, y por consiguiente se «universaliza» su significado al apropiárselo no solo a los latinoamericanos (o americanos) sino a todos los seres humanos, e inclusive a todos los seres vivos. Así, ser y estar encarnan dos experiencias que posibilitan dos ritmos no idénticos de la vida y la cultura: mientras el ser se relaciona con el mundo intelectual y con la preeminencia del individuo, el estar se relaciona «con lo vital, la acomodación al ámbito, la preeminencia de lo comunitario» (Sada, 1996: 97). Para Kusch el estar es fundamento del ser, según Sada por tres razones: primera, histórico-cultural, según se ha visto por la historia y la cultura en Europa y Latinoamérica; segunda, energética o biológica, por la fuerza vital que encierra el estar; y tercera, genealógicamente, ya que además de que el ser emerge del estar también a él volverá, por el hecho de la fagocitación (1996: 99-100). Y con ellas, considera Sada, ya Kusch ha ganado el concepto buscado en *La seducción de la barbarie* al que solamente le quedará explicitarse en los diversos contextos de sus siguientes obras, a saber, el contexto americano, la identidad de los pueblos y las comunidades latinoamericanas, y la filosofía contextualizada que se hace nuestra, en particular para la fundación de una ontología latinoamericana (Sada, 1996: cf. 102).

De las dos obras de 1966, *De la mala vida porteña* e *Indios, porteños y dioses*, constituídos por audiciones radiales, Sada presenta seis anotaciones. Primera: estar es dejarse-estar, como lo vivencia el indígena o como lo expresa el tango. Segunda: el estar indica cierta

accidentalidad, con respecto a ser. Tercera: también significa la mera vida, la pura vida, el puro hecho de vivir. Cuarta: indica un movimiento que incluye la negación. Quinta: la presencia indiscutible de lo que se da ahí y *pa'mi*. Sexta: incluye los opuestos, particularmente comprendido como estar cósmico. (1996: 103-106). A éstas se añadiría la función política del estar: «el estar es entonces un concepto que busca desmontar un discurso "crispado", propio del hombre americano occidentalizado» (Sada, 1996: 107).

Igualmente, el estar también es sustentado desde el pensamiento indígena, como sucede en *El pensamiento indígena y popular en América*, de 1970. Para Sada, acá el concepto de estar tiene dos presentaciones: una «presente» en el indígena y en el pardo, y una «ausente» en el blanco, aunque también en el indígena cuando padece procesos de aculturación (1996: 108). Sin embargo, en esta obra hay un uso de conceptos que Sada se detiene a explicar: aunque en *América profunda* el estar se asemeja con *Dasein*, ahora toma una distancia bastante mayor; Kusch aduce que estar más bien dice lo que en aymara *utcatha*. Recuérdese que en aquella obra la intención era darle un «nivel filosófico» a la discusión, mientras que ahora lo que se quiere es radicalizar el pensamiento indígena en cuanto tal: «el estar (utcatha) relaciona el ser del hombre americano con las ideas de amparo y germinación» (Sada, 1996: 111-112) como sentir profundo del indígena, dentro de su experiencia cosmológica, y de ninguna manera se relaciona con una «caída» de algún *Dasein*. También se hace notar cómo hay una aparente contradicción etimológica si se tiene presente que estar, del latín *stare*, significa estar de pie, mientras en aymara, *utcatha*, significa estar sentado; pero el mismo Sada la aclara sin problema alguno buscando evidenciar la intuición de Kusch alrededor del concepto de estar, un sentido de cierto «estatismo» pero interiormente dinámico. Ya observábamos en el capítulo anterior de esta investigación, también, cómo el estar se relaciona con *pacha* y *así*. Otras consideraciones de Sada las dejaremos para más adelante dentro de un contexto que será pertinente tener en cuenta.

Otro estudio detenido sobre el estar se encuentra en el capítulo «Estar y ser en la ontología americana» del libro *Ontología a la intemperie. Kusch: ontología desde América* de Nerva

Bordas de Rojas Paz, que inicia sin titubeo alguno: «El momento fecundo de la especulación de Kusch tiene lugar cuando dirige su discurso a la fundamentación de una ontología desde América» (Bordas, 1997: 47). La distinción entre estar y ser se da, según Bordas, cuando se quieren distinguir dos ámbitos de significación a la hora de aprehender la realidad: «por un lado se da la existencia de lo preconceptual, donde, previo a definir, se plantea la pregunta por el sentido. Es el ámbito del *estar*» (Bordas, 1997: 49); el ámbito del ser privilegia el conocimiento de las cosas, y con ello las definiciones y los conceptos. Estar, de *stare*, traduce la inquietud donde, porque no se define, rige lo innombrable, dimensión sagrada; el ser se fija en la definición, en los conceptos, y supone captar, así, lo que es. Entre los dos emerge una tensión, la tensión propia del latinoamericano que no quiere imitar lo extranjero y en cambio está a la búsqueda de lo propio, «encerrado en un pensamiento que no lo potencia porque no logra captar aquello que define su ontología» (Bordas, 1997: 49). Lo que Kusch encuentra en el estar es esa peculiaridad latinoamericana que habrá de darnos nuestro verdadero lugar «y no esa penosa universalidad que todos pretendemos esgrimir inútilmente» (Kusch citado por Bordas, 1997: 50). Nerva Bordas también señala la distancia entre el pensamiento culto de lo que se enseña en la universidad y el pensamiento popular que se vive en «lo privado»: la calle o el campo, según lo expresa Kusch en *De la mala vida porteña*. Mientras más se es, menos se está, o mientras más se está, menos se es, porque lo uno intenta *negar* lo otro.

Kusch presenta el estar «como ámbito que concentra la originalidad de un vivir no sometido a racionalización previa sino sumergido en la dimensión fundante de lo que está dado como tal» (Bordas, 1997: 51), desde donde se nutre la creación simbólica y, por tanto, cultural. Es por esto mismo que el estar exige un ámbito de comprensión diferente al del ser, que sería, además, totalmente incomprensible, si la aproximación se hace desde semejante horizonte, y que trae como consecuencia la separación de la ontología latinoamericana de esa verdad que busca darse.

> Por ejemplo, es factible decir que en el *estar* no hay progreso: la afirmación puede ser cierta pero desajustada. Podría no tratarse de una carencia, sino de una riqueza. En su

> valoración del mundo no le interesa «el progreso» occidental, sino el «crecimiento» que acompaña el ritmo cósmico del mundo diseñado por los dioses (Bordas, 1997: 52).

Por ello la ontología latinoamericana no puede tan fácilmente recurrir a categorías extrañas, pues con ello no nos *hundimos* en la riqueza propia y perdemos el sentido de lo propio. Pero si lo buscado es el sentido del ser, éste tampoco debe abandonarse, sólo que debe aproximarse desde el estar que ofrecerá nuestro concepto «auténtico» del ser. La totalidad de lo óntico (el ente) o la esencialidad del ser (que se define y categoriza) no pertenecen al ámbito del estar; éste constituye un paso previo, como «cuando Viracocha va siendo el mundo». El estar se da antes de la investigación de las esencias, sin que «éstas resulten negadas, sino que se trata de establecer prioridades ontológicas: ese nivel preóntico apunta al *sentido* antes que al *ser*» (Bordas, 1997: 53). Recordemos que Kusch llama al estar *pre-recinto del ser*, instalado -de alguna manera- en la voluntad divina, es decir, en lo sagrado, *cuando Viracocha va siendo el mundo*. No se duda que acá uno encuentra cierta relación con el *Ereignis* de Heidegger, pero no hay que olvidar que precisamente el filósofo alemán desliga su ontología de toda ontoteología, lo que ya evita cualquier similitud con la apuesta de Kusch (no porque el pensador argentino busque fundar una ontoteología, sino porque una ontología del estar jamás podrá comprenderse desde una racionalidad que asume el devenir de la manera tan aséptica con que Heidegger comprende el ser). Se podría decir que *acontece* el estar, como lo sugiere Nerva Bordas, pero siempre apuntando la anterior aclaración. Al fin y al cabo al ser le es propia la causalidad mientras al estar le pertenece la seminalidad, y esto ya sienta la diferencia entre las dos concepciones. Estar: seminalidad y crecimiento, hasta dar fruto; por ello, la importancia del *suelo*, como fundamento (de lo que está y de lo que es) que posibilita un modo de vivir (geocultura).

Nerva Bordas recuerda cómo en *Geocultura del hombre americano*, la verdadera dimensión del estar se da a nivel del miedo. «Para caracterizar el *estar*, Kusch introduce la dimensión ontológica del miedo» (1997: 56); el miedo es un dato ontológico trascendente:

una carga que arrastra el ser humano cuando la vida abre sus puertas a lo sagrado. Ya en *América profunda* se había mostrado como, desde el paradigma racional lógico-matemático, se desalojan los miedos al *patio de los objetos* y se va tomando distancia de lo sagrado; desde la experiencia popular y ancestral, que constituye el paradigma de la vida simple y sencilla, se mantiene el miedo *natural* propio de lo mágico, de lo sagrado y de lo místico, que acompaña al pensamiento seminal, sea en el campo o en la ciudad. Ser y seguridad, *sobre* el mundo *con* la ciencia; estar y miedo, *en* el mundo *con* la naturaleza.

> Cuando la filosofía occidental abre la pregunta por el *ser*, aparece su opuesto: la *nada*. Según nuestro autor, esa *nada* no es sino el *estar* como potencialidad de todo, una *nada* llena. La identificación hegeliana entre el *ser* y la *nada* representa el momento del *ser* en su máxima indeterminabilidad. Es también la indeterminación óntica que vive el *estar*. Esta relación que hace Kusch puede tener que ver con la pérdida del *estar* europeo; no estaría lejos Hegel de querer recuperarlo aunque en otro contexto y con otra comprensión de lo sagrado (Bordas, 1997: 57).

Con el miedo, se comprende mejor el estar desde la emocionalidad y como unidad biológica que incluye casa, paisaje, trabajo, ciudad; se identifica más con el sentir que con el ver, y supone una indigencia que obliga a confiar en lo sagrado. No es exclusivo de lo indígena o ancestral (Europa lo perdió en la Modernidad), sino de todo ser humano y de toda la realidad.En 1989 se publicó una antología sobre *Kusch y el pensar desde América* donde Nerva Bordas profundiza en el miedo kuscheano. El contexto que propone es el de la vida académica y los proyectos de investigación que se sustentan con preguntas ya formuladas por Europa, generalmente, desde donde ya vienen delineadas las respuestas; la intención de Rodolfo Kusch sería, entonces, reformular una de esas preguntas desde lo propio (poniendo en cuestión la tradición de la enseñanza, el significado de la universidad y el rol que ella desempeña). Pensar la pregunta «nos obliga a partir de un mundo de tinieblas, iniciar un camino nuevo casi con las manos vacías y toparnos, de pronto, con el miedo original de ser desde un estar» (Bordas, 1989: 103). Ese ha sido el trabajo de Rodolfo Kusch: liderar tal camino, podría decirse desde sus más desérticos inicios: tarea

nada fácil, pues ha debido hundir el arado en un terreno algo seco para abrir surcos profundos en el campo de la ontología, y como se sabe, hasta ahora nuestras investigaciones normalmente sólo echan mano de fuentes extranjeras, o nacionales con métodos extranjeros. Acá radica la importancia de *pensar* una ontología latinoamericana, nuestra, *profunda*, que emerja desde nuestros miedos y en el horizonte de nuestras culturas, como lo ha hecho Rodolfo Kusch. «Podrá o no ser compartida su metodología o pensamiento, pero no podrá negarse la coherencia y la importancia de lo que se propone, así como el vacío que viene a cubrir en el ámbito filosófico universitario» (Bordas, 1989: 105). Se ha esforzado por pensar en armonía con su medio, asumiendo la repulsa que ofrece nuestro propio suelo, enriqueciendo los conocimientos con saberes seminales, y rescatando ese pasado ancestral que nos corresponde inclusive en zonas donde aparentemente ya no queda, como puede ser Buenos Aires o Bogotá, manteniendo siempre su compromiso con la tierra y argumentando con ahínco, por ello mismo, una geocultura desde la que se nutre el estar (Bordas, 1989: 105-107). ¿Dónde se radicaliza el estar, para concentrar allí la investigación? En el pensamiento indígena y popular. ¿Y se puede continuar haciendo filosofía sin más si se quiere hallar y fundamentar ese pensamiento propio que, definitivamente, no se identifica tal cual con la filosofía europea? Faltan los instrumentos necesarios para proyectos de investigación *nuestros*, de lo propio, que aprecie nuestras culturas y saberes. «Es entonces cuando aparece la dimensión del miedo, de un miedo original que necesita ser resuelto de manera coherente con la solución que lleva a cabo la comunidad cultural» (Bordas, 1989: 109). Kusch encuentra las raíces del miedo en la ira divina que expone Pachacuti en su manuscrito, pero el miedo no se ha quedado allá y gracias a la ciencia con sus tecnologías por alguna razón hoy día ya no tenemos miedo. No. No es así. Los criollos, los mestizos, sobre todo nosotros, damos cuenta de esos miedos que continúan vigentes, que hacen parte de la naturaleza del ser humano:

> Kusch afirma que lo propio de Europa es un saber de las cosas para afuera; privilegia el mundo exterior donde concentra sus esfuerzos cognoscitivos. Ese mundo es lo dominable y esa función de dominio permite que los miedos sean desalojados, y con ellos los dioses, los mitos, el misterio, lo indominable. Sin miedos, el hombre en

> abstracto se propone dar cuenta del mundo. El indígena, en cambio, no hace la experiencia de un mundo vacío de dioses y por tanto dominable; el mundo es un espacio a compartir con dioses y demonios que le exige saber en profundidad, de la piel para adentro (Bordas, 1989: 110).

En estas tierras, considera Bordas, los miedos siguen a flor de piel. Al regresar de la empresa, en las noches, nos encontramos nuevamente con nuestros miedos. Subyace la vivencia del indígena con su sabiduría que privilegia un saber de la vida antes que un conocimiento de las cosas, inclusive en la empresa misma. Aunque la tecnología y los medios de información nos impongan vivir sin dioses, los miedos siguen presionando en la realidad «y -dice Kusch- aunque entre los dioses y el miedo pongamos las cosas y la diosa razón, lo real es que se sigue teniendo miedo a que no llueva» (Bordas, 1989: 112).

Con el miedo se comprende mejor el estar, insiste Nerva Bordas, según lo anunció Kusch en *Geocultura del hombre americano*: la verdadera dimensión del estar debe entenderse a nivel del miedo. En el miedo original todos los pueblos revelan cómo han afrontado su organización del mundo y la vinculación con lo sagrado, y su tratamiento tiene carácter cultural. Entre las culturas ancestrales el miedo ofrece una medida del ritmo biológico, o sea que es directamente proporcional a la experiencia de la vida (y de la muerte), sin afán y sin angustia. Al fin y al cabo, la angustia es un miedo disfrazado, solapado, y ya desde Kierkegaard hasta Heidegger se ha estudiado el papel de la angustia en la cultura occidental. En el pensamiento indígena y popular, el miedo se conjura, en búsqueda de restablecer el equilibrio natural. Así, «desde la vivencia universal del miedo ontológico se alcanzan soluciones culturales que ponen de relieve un carácter particular» (Bordas, 1989: 115): Occidente ha buscado dominarlos para disolverlos, pero los miedos siempre reaparecen y se instalan, por ejemplo, en las preguntas con que buscamos sentido. Otras culturas no han querido disolverlos ni negarlos, sino asumirlos, y los conjuran: con un grito, con una danza, con un sacrificio… o, diríamos acá, con apuesta filosófica que no los anule sino que los contenga armónicamente, y que por ello mismo hable de miedo, hedor, resentimiento, negación y estar.

> La filosofía latinoamericana descubrió así que tanto la pregunta por el ser como el cuestionamiento ético-histórico que la reubica, la libera y le da la posibilidad de hacerse efectiva, suponen un momento previo a ambos […], podemos denominarlo -siguiendo el camino señalado por el eminente pensador R. Kusch-: ámbito del «*estar*» (estar-en-la-tierra), para diferenciarlo tanto del ámbito especulativo del *ser* como del ámbito ético del *bien* (y del *acontecer* ético-histórico), y a la vez relacionarlo con ambos (Scannone, 1989: 74).

Se infiere de acá que con el estar no solamente se le apuesta a una ontología que resulta ser «nuestra» y cuya estructura conceptual se ha venido mostrando en esta investigación, sino que se le ofrece consistencia a la tarea «mayor» de la filosofía latinoamericana. Además, Scanonne también explicita que entre la pregunta por el ser (como herencia de la filosofía griega), el horizonte del acontecer ético-histórico (como herencia de la tradición judeo-cristiana), comprendidos desde el estar (propio de la sabiduría indígena y popular), se da una *circumincesión* intercultural del pensamiento que, indudablemente, en América Latina se presenta geoculturalmente situada en función de la vida (Fornet-Betancourt, 2001: cf. 13-14).

En síntesis, ¿qué se debe apuntar como conclusión de este apartado acerca del *estar*? En los casos anteriores se ha concluído argumentativamente, como es tradición en la filosofía occidental. Sin embargo, precisamente cuando nos aproximamos al sentido del estar, ¿puede continuar *argumentándose* (teóricamente) desde la misma racionalidad que ha llevado a la crisis de la metafísica (Lértora, 2001: cf. 27-29) porque ha olvidado el sentido de [su] ser? ¿No se tendría que seguir también el ejemplo de nuestras culturas ancestrales e intentar concluír de otra manera? Podría ser de manera poética, según lo indicado por Martín Heidegger y también señalado por Leopoldo Marechal (Maturo, 2004: 57-69). O tal vez mejor con una metáfora, de esas que abundan en los relatos latinoamericanos, africanos y orientales, donde aún mantienen su sentido profundo y existencial; sí,

concluyamos, mejor, con esta *historia* que nos obsequia Abraham Haber de parte de Carl Jung en *Los complejos y el incosciente* y que de seguro conocía muy bien Rodolfo Kusch:

> *Una gran sequía desolaba la región de Kiautschau y los habitantes estaban desesperados. Los católicos hicieron procesiones expiatorias, los protestantes por su parte, elevaron el domingo sus rogativas para la lluvia; y los chinos, en fin, no vacilaron en ofrendar unos juegos artificiales. Pero todo fue en vano; el Consejo Provincial decidió entonces llamar a un experto, 'hacedor de lluvias' de una provincia del interior, de Shantung. Este respondió a la invitación. Le fueron a recibir a las puertas de la ciudad, donde le preguntaron: 'Maestro, ¿qué podemos hacer por ti? ¿Qué deseas?' Respondió: 'Procuradme, fuera de la ciudad, una casita, rodeada de un pequeño jardín', y en ella estuvo encerrado durante tres días. A la mañana del cuarto día cayó nieve a grandes copos, lo que, en aquella estación, superaba las esperanzas de los más optimistas. El entusiasmo fue grande y la multitud gritaba por las calles: '¡Es el hacedor de lluvia!' Richard Wilhem, que estaba de paso por la ciudad, fue a visitar a este hombre y le preguntó si le quería explicar cómo había logrado la lluvia. El chino le respondió con cortesía:*
>
> - *No la he logrado yo.*
> - *¿Por qué te llaman entonces el 'hacedor de lluvia'?*
> - *¡Oh! Puedo decírtelo, es muy sencillo: yo vengo de Shantung donde llovía normalmente, como debe llover, y donde todo estaba en orden; por consiguiente yo también estaba en orden. Pero yo vengo a Kiautschau donde reina la sequía, cosa que no está dentro del orden, lo que hace que esta tierra no esté en orden, y que yo, que llego a ella, no esté tampoco en el orden. Por eso necesito una casita donde pueda estar tranquilo, donde me pueda hundir en el Tao. Durante tres días y tres noches he trabajado sobre mí mismo, hasta que al fin he vuelto a alcanzar el Tao; entonces, naturalmente, una vez restablecido el Tao, ha empezado a llover*

(Jung citado por Haber, 1989: 46-47).

3.5 NEGACIÓN-VIDA-ESTAR: ESTAR-SIENDO

Como ya se expuso, el pensamiento indígena y popular busca el equilibro natural, una armonía sin extremos ni polarizaciones. El *estar* radicalizado no podría entenderse sino como el polo opuesto al ser que buscaría ahora imponerse y colonizar toda la filosofía occidental. Esto lo comprendió con toda claridad Rodolfo Kusch. Sabemos que «ambos extremos son necesarios, para afirmar la totalidad de la existencia» (Cullen, 2015: 70) y la totalidad de lo real. ¿Podría comprenderse una ontología íntegra sin darse, en su apuesta, un «diálogo» intercultural? La filosofía intercultural es, entonces, uno de los presupuestos de la ontología cuando lo que busca es una comprensión de *lo que es*, del *ser* en sus más abstractas conceptualizaciones como categoría formal y universal que busca y señala su esencia pero, a su vez, *enraízado* en el suelo que lo nutre y lo comprende vitalmente aún a costa de negar esa abstracción esencial para dar paso a su estancia interior sin la que no podría darse como tal. «Entonces, ser y estar: estar siendo. Ese movimiento pendular entre el ser y el estar que nos signa en nuestro habitar americano» (Bosio & Haddad, 2015: 132), en el que ha profundizado Rodolfo Kusch como ningún otro pensador.

Según Bordas, el estar ofrece algunas relaciones con el ser: si dicha relación es integradora, la relación puede ir del ser al estar (como el caso de Heidegger y parte de la filosofía europea), o puede ir del estar al ser (como es el caso de Kusch y alguna línea de la filosofía latinoamericana); pero si la relación es contradictoria, puede darse distanciamiento del estar (como pasa con el ser occidental moderno o el impuesto en América) o distanciamiento del ser (pensamiento popular latinoamericano) (Bordas, 1997: 61). Efectivamente, en Kusch el estar siendo va del estar al ser, pero dentro de un esquema de circularidad mandálica, como gustaba él sugerir: están los objetos, en el «patio de los objetos» que la historia pequeña del ser ha ido acumulando, hasta perderse el sentido (todo sentido); para recuperarlo, necesariamente deben **negar**se esos objetos y, así, encontrar-nos con la **vida**, ir hasta sus raíces, para poder «arrancar» de lo más profundo su sentido seminal, devolviéndonos a la vitalidad del **estar**; solamente ubicados a este nivel, podremos dirigirnos renovadamente al **ser** para preguntar su sentido, posibilitando

seguramente una respuesta a tan insistente interrogante; pero ahora la misma pregunta -si nos mantenemos atentos- no dejará que «caigamos» en la objetividad racional, como al inicio, sino en un plano que habrá de permitirnos una comprensión más íntegra de lo preguntado. Podríamos decir que en este mandala ontológico se sintetiza la apuesta filosófica de Rodolfo Kusch. Naturalmente, como *mandala*, parte del misterio se nos muestra y otra parte queda velada. Este mismo mandala que se nos impone en la investigación que acá avanzamos, solamente se mostró en parte en las investigaciones de Kusch, él mismo no fue totalmente consciente de esta circularidad con que mágicamente se nos presenta ahora su obra. Por demás, es la última conclusión que podemos avizorar al finalizar esta larga etapa del proyecto de investigación que, en verdad, inició hace catorce años, en 2002. Ahora bien, desde el corazón de lo alcanzado hasta ahora, emergen con asombro nuevas preguntas, nuevas posibilidades de investigación, propias -de todas formas- de esa riqueza como infinita que mana de las obras de este gran filósofo latinoamericano.

Sin embargo, deben ahora mismo aclararse algunos de los límites que comportan a esta investigación. No debe perderse de vista que «a lo largo de su investigación Kusch mantiene sin atenuantes la afirmación de la prioridad ontológica del *estar* sobre el *ser* y la necesidad de una coherencia entre ambos» (Bordas, 1997: 56). Dicha coherencia entre ambos, como ya se explicitó, pone al ser bajo el horizonte del estar, y por ello *la prioridad* de la que habla Nerva Bordas. Con ello se evita recaer nuevamente en la polarización (sea del ser o sea del estar), porque lo que se ha ganado es un equilibrio ontológico que debemos esforzarnos en mantener, acorde con la misma realidad. Desde ya se prevé que, de lado y lado, en los extremos, lloverán críticas y rechazos seguramente bien argumentados. Al fin y al cabo todo mandala es la expresión de un pensar simbólico, es decir, la expresión de un ser humano situado geoculturalmente, y esto, de antemano, no puede ser comprendido por tradiciones científicas o filosóficas que se han esforzado en evidenciar la objetividad racional del conocimiento del mundo. Un proyecto de comprensión de sentido del ser, bajo el horizonte de la propuesta filosófica como la acá expuesta «ha sido aislado y evitado siempre por las autoridades académicas y canónicas»

(Pérez, 2013: 111); sin embargo, no queda más que acogernos a los lineamientos del mismo Kusch cuando decide indagar en lo *profundo* de América, en las raíces del pensamiento indígena y popular latinoamericano, en búsqueda no de una verdad meramente objetiva y racional sino de la verdad íntegra, aquella que sí ha de posibilitarnos un sentido, el sentido existencial de lo que somos, desde como estamos. Vale recordar que Rodolfo Kusch no rechaza la objetividad, la racionalidad o la ciencia y su tecnología, pero sí les niega el valor absoluto que Occidente les ha concedido, y no podría ser de otra manera, porque evidentemente todo ello no es más que una parte de la verdad, y -como dice Kusch- una parte muy pequeña.

Las emociones, los sentimientos y las opiniones también nos conducen a la verdad, y hacen parte de la verdad íntegra. Igualmente la cultura, no hará parte de la verdad objetiva, pero sin ella no hay verdad. Y no se trata solamente del contexto cultural en que se da la verdad, sino que la verdad se da solamente como saber cultural. O por lo menos entre los seres humanos no puede ser de otra manera. Y esto se hace complejo cuando evidenciamos la pluralidad de culturas en que nos movemos, en que estamos siendo; pero, aún más: no solamente hay multiculturalidad, sino interculturalidad y transculturalidad. De acá la importancia fundamental de la filosofía intercultural a la hora de poder comprender una propuesta como la de Kusch: ella rebaja los prejuicios *ratio*céntricos de la llamada filosofía universal y nos abre los oídos y el olfato para ofrecer el debido puesto a la otredad, es decir, a otras formas de la filosofía que no tienen por qué amoldarse a los principios, a las categorías, y a los métodos que una sola cultura quiere imponer.

«Manteniéndonos en nuestro tema del estar Kusch parece considerar que éste genera cierta forma de pensar y cierta forma de valorar. Estar y ser indicarían dimensiones de la existencia humana que serían desigualmente experimentados y vividos según las diversas culturas» (Sada, 1996: 126-127), pero que la filosofía, como tarea del pensar que busca lo más ajustadamente la verdad, puede acertar en lograr el equilibrio entre estas manifestaciones de lo-que-es-y-está, posibilitando una armonía en la comprensión de lo que somos, y de lo que es: el ser. De lograr el alcance de semejante reto, también

estaríamos esbozando el diseño de una cosmología que daría cuenta no solamente de objetos y leyes propias de la física matemática, sino de ciertas manifestaciones emocionales cósmicas como las señaladas por el pensamiento indígena (el miedo, la «subjetividad» de lo «objetivo», el amor ecológico, entre tantas otras), así como también de lo sagrado. En este sentido, debe anotarse que, en efecto, la ontología de Kusch apunta a una cosmología, rica y profunda, que iría mucho más allá de las apuestas teóricas, mágicas, o científicas, que han ido construyéndose cada una por su lado, pero que el mismo Kusch no desarrolla, puesto que ese no es su interés.

Para finalizar, parece necesario también decir algo con respecto a Heidegger, a propósito de la primera parte de esta investigación. Y ya lo expresó justamente Sada: Kusch «presenta claramente las huellas heideggereanas pero no es un expositor de Heidegger» (1996: 212), como, por demás, se ha comprobado en este documento. El interés ontológico de Heidegger efectivamente se imprime en Kusch, pero en el filósofo alemán es central y podría decirse que «único», mientras en el filósofo argentino es «primordial» porque está a la base de todas sus investigaciones y las nutre, pero funge solamente como un propósito tangencial; Heidegger «no es alguien que aquí más o menos lo ha repetido agregándole algunas críticas o suplementos propios, sino que el pensador alemán queda transmutado en otra problemática» (Sada, 1996: 212): ni Kusch lo repite, ni -tampoco- lo discute frontalmente digamos de forma dialéctica; más bien lo asume críticamente para avanzar en el cometido que se ha propuesto, lo entiende a la luz del estar, lo lee desde el contexto cultural latinoamericano, y lo toma con cierta indiferencia en asuntos que Kusch no considera esenciales. De todas maneras, la ontología, desde el siglo XX, pasa obligadamente por la comprensión que de ella hiciera Martín Heidegger, y su exposición ha sido fundamental y enriquecedora para ofrecer el marco teórico de la presente investigación.

¿Qué resta por decir? Por *decir*, de seguro, nada.

Nada más hay que decir.

En cambio, sí hay mucho que callar.

Hacer Silencio.
Meditar.
Saberse *estando*
y estando, hundirse en el ser,
hasta las raíces
donde hiede la vida,
donde oscurece la razón,
donde se siente el corazón
y se vive en alegría
des*aberse estando*
mientras se está callando
lo que no se dice.
Hieden, ya, tantas palabras.
Hieden los argumentos.
Como hieden los monumentos
a los héroes de la razón
que vivieron sin pasión
todo lo que escribían…
¡Es mejor la sabiduría
indígena y popular
que nos lleva a vivenciar, con sentido *profundo*,
por qué estamos en el mundo
y por qué es mejor, ya, callar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bocco, A. (2002). El concepto de «fagocitación» y sus implicaciones de uso en la crítica literaria latinoamericana, en: *Silabario. Revista de estudios y ensayos geoculturales* n° 5. Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).

Bordas, N. (1989). Kusch y el miedo en América, en: *Kusch y el pensar desde América* (pp. 103-118). Buenos Aires, Argentina: Fernando García Cambeiro.

Bordas, N. (1997). *Ontología a la intemperie. Kusch: ontología desde América*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Bosio, V. & Haddad, R. (2015). De la música originaria del pueblo Qom a Tonolec, en: *Cuadernos de políticas culturales. Indicadores culturales 2014* (pp. 125-136). Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Cepeda H., J. (*On line*). Cuanto semilla de Kusch. De la sabiduría de América como filosofía latinoamericana, en: *IV Jornadas El pensamiento de Rodolfo Kusch* [2014]. Disponible en www.youtube.com/watch?v=MT6Nzmjb7cI

Cepeda H., J. (2015). Sentipensar ontológico. Un atisbo latinoamericano de la respuesta a la pregunta por el ser, bajo el horizonte kuscheano del filosofar (pp. 195-200), en: *Cuadernos de políticas culturales. Indicadores culturales 2014*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Cullen, C. (2015). La resistencia geocultural a la ilusoria y peligrosa levedad del pensamiento único (pp. 68-72), en: *Cuadernos de políticas culturales. Indicadores culturales 2014*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao, España: Desclée de Brower.mérica.

Haber, A. (1989). Reflexiones sobre el estar en la filosofía de Rodolfo Kusch, en: *Kusch y el pensar desde América* (pp. 45-51). Buenos Aires, Argentina: Fernando García Cambeiro.

Kusch, R. (2003a). América profunda, en: *Obras completas. Tomo II*. Rosario, Argentina: Fundación Ross.

Lértora, C. (2001). Reflexión final: Kusch y la crisis de la metafísica, en: *Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch* (pp. 27-29). San Salvador de Jujuy, Argentina: Universidad Nacional de Jujuy.

Maturo, G. (2004). De la poética metafísica de Leopoldo Marechal a una hermenéutica y fenomenología de lo imaginario, en: *La razón ardiente. Aportes a una teoría literaria latinoamericana* (pp. 57-69). Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Pagano, C. (1999). *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino*. Aachen, Alemania: Mainz.

Pérez, A. (2006). *Imaginación literaria y pensamiento propio*. Buenos Aires, Argentina: Corregidor.

Pérez, D. (2013). El estar siendo del ardid litúrgico. El cuerpo en tanto mediación con la trascendencia (hedor del puro vivir), en: *El hedor de América. Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la* América profunda *de Rodolfo Kusch* (pp. 111-

115). Buenos Aires, Argentina: Centro Cultural de la Cooperación & Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Sada, G. (1996). *Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch*. Buenos Aires, Argentina: Fernando García Cambeiro.

Scannone, J. (1989). Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano, en: *Kusch y el pensar desde América* (pp. 73-76). Buenos Aires, Argentina: Fernando García Cambeiro.

Wajnerman, C. (2013). ¿Algo huele mal? Vías hacia el bien-estar americano entre olor, vínculos y símbolos, en: *El hedor de América. Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la* América profunda *de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires, Argentina: Centro Cultural de la Cooperación & Universidad Nacional de Tres de Febrero.

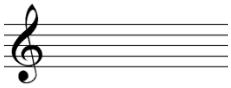
5. MANDALA ONTOLÓGICO
HACIA UNA ONTOLOGÍA LATINOAMERICANA DESDE LA APUESTA DE RODOLFO KUSCH

5.1 DESDE EL SILENCIO



Antes que nada,
antes de la nada,
antes del ser:
~~silencio~~.

Todo: silencio.



Originariamente, el silencio
es
y, desde su ser,
deviene
todo lo que es.

Lo que es, en el principio, está
en silencio.
Esto no quiere decir que no haya
palabra
sino que ella está
en su más íntima intimidad
nada más que

siendo.

Antes que nada,
la palabra es silencio.
Todo lo que es
aguarda
para develarse en su acontecer,
pero, ahí, está.
De lo contario, el ser no sería.

Ser en silencio,
está.
Está el ser en su silencio,
originariamente.
Y, allí, se dice el ser
en su sentido
(sentido-ontológico),
no aún con estas palabras
con las que hoy día
también nos es posible
mentir.

Ser,
en esencia,
verdadea.

Silencio, Ser y Verdad
van a una.
Todo lo que es

verdadea
en silencio.
El silencio originario
es la posibilidad de toda verdad,
o de la verdad toda
siendo.

Está la verdad en [el] ser,
está el ser en [el] silencio.
Silencio, verdad y ser
están.

Este *estar* ontológico
es la raíz en la que se devela
todo lo siendo,
todo lo*siente*.

Lo-que-está-siendo.

Pero los seres humanos
nos hemos acostumbrado
a mirar
a ver
a observar
cosas
objetos
entes,
hasta el punto de creer
que la realidad
toda

es objetiva
y que en ella no hay más que ente.

De todas maneras,
cuando se abren los ojos
y se mira alrededor
uno se topa con las cosas:
mero ente es lo que hay
ante la mirada objetiva
del ser humano.

Pero, ¿sólo nos basta la mirada?
La nuestra, pareciera ser,
no es más que una cultura de la mirada,
o, por lo menos, centrada
en el sentido de la visión.
Sin embargo, la sensibilidad
no se puede reducir al mirar,
ni la razón debe guiarse solamente
por la mirada
objetiva.

Cuando se está en silencio
se aprende a escuchar
también.
Y a saborear cada detalle,
a degustar el sabor
de lo que es,
tanto como a distinguir
vahos, aromas, esencias,

hedor;
y se aprende a tener tacto…

… a tener equilibrio,
a mover(se),
a intuír la chispa interna de las cosas,
a comprender la vida
(sentido vital),
y a estar-siendo-sentido
(sentido ontológico).

Mirar no es suficiente:
ni es lo único, ni es lo principal.

La historia nos ha llevado a entender
que esta cultura centrada en la mirada
(la de la *razón objetiva*)
termina siendo monstruosa,
seguramente como terminará siendo
toda cultura centrada
solamente en uno de los sentidos.

Cuando se regresa al silencio original,
cuando se está en el silencio,
la comprensión
de lo *íntegro* del ser
nos conduce
a no ser tan dogmáticos,
nos lleva a cuestionar
el mito de la razón universal

(en cuanto razón objetiva),
nos permite abrirnos otros horizontes
que enriquecen, precisamente, nuestro
sentido de ser.

La razón de ser no es racional
solamente.
La comprensión del ser
no se alcanzará
meramente dentro de los límites de la razón.
Se nos impone, entonces,
salir del dogma racionalista,
objetivo, científico,
ir más allá,
romper estos límites,
abrirse a otros horizontes,
que posibiliten
-quiérase o no-
sentido de ser,
sentido íntegro,
sentido ontológico.

Desde el silencio,
en el silencio,
más atrás de toda palabra,
más allá de todo nombrar
cosas, objetos, entes
estamos
siendo
sentido.

¿Y cómo, entonces, recobrar ese sentido?

Volvamos, siempre,
-una y otra vez-
al silencio:

silencio

~~silencio~~



5.2 EL SER OLVIDADO EN EL ENTE

La palabra verdadera
siempre
verdadea.

Pero la palabra que se aleja
de su silencio natural
tiende a falsearse.

Silencio y palabra van a una,
porque ambas realidades
no son más que dos formas
de la misma realidad ontológica:
sentido.

Sentido, silencio y palabra
verdadean.

Aunque sólo sentido,
o sólo silencio,
o sólo palabra,
tienden a perderse.

Verdadea la palabra
que, aún en silencio y siempre en silencio,
devela su [fundamental] sentido:
sentido-de-ser,
sentido-íntegro,
sentido-ontológico.

Pero, a veces, nuestras palabras humanas
se quedan cortas,
no develan lo fundamental,
se opacan,
velan y hasta distorsionan
el ser de las cosas.
Por ejemplo, a veces, son demasiado
objetivas,
y la objetividad jamás será íntegra,
sólo apaña lo óntico,
apenas logra quedarse con el ente,
¡y hasta ha buscado darle al ente
el sentido del ser!

La realidad objetiva
puede alcanzar su máximo de cientificidad,
pero no por ello
alcanza su máximo de verdad.
El conocimiento objetivo
puede ser muy racional,
pero no por ello
verdadea todo lo que debe verdadear.
Los conceptos
pueden responder muy bien a la lógica
que los sustenta,
pero no por ello
expresan la realidad íntegra
que -de todas maneras- jamás
alcanzarán a apalabrar.

Cuando se parte de conceptos
que pertenecen, ya de antemano,
a la realidad metafísica
de la que no podrán desligarse
y que, en ocasiones, no permitirán
la comprensión de un horizonte
más amplio y diverso,
por más que se hable de multiverso
el referente no será otro
que el mismo universo
tradicional
desde el cual se ha venido
suponiendo
todo lo que existe:

mundo real, objetivo y óntico.

No es el ente.
Del ente solamente podemos estar seguros
que tiene certeza,
y por ello se muestra
y nos ofrece su evidencia.
No es el ente,
siendo
en cuanto ser.

Lo mejor que podemos comprender
es que el ente es una forma de ser
de la que *ciertamente* no se duda
(y sobre cuya certeza
se han levantado muchos dogmas
objetivos y evidentes).
Por eso esta certeza ha encubierto
un problema
de fondo:
desinteresarse por el ser,
olvidarse del ser.

¿Y la pregunta por el ser?
Quedó indemne ya desde sus orígenes.
Fue doblegada por el ente.
Lo óntico se impuso sobre lo ontológico.
Se coartó el decir
-en su sentido ontológico-
y el ser quedó velado.

La lógica racional
no tuvo el cuidado sentiente,
y lo sentipensante
se desdeñó.
El paso del mito al logos
no fue más que otro mito
que la racionalidad objetiva argumentó.
Pero el sentipensar
es natural
a toda inteligencia consciente,
a toda conciencia inteligente,
y tarde o temprano
se devela
en su naturaleza
ontológica.

La *naturaleza* verdadea lo que es.
O mejor decir:
lo natural verdadea lo que es;
en efecto, y más sencillamente:
lo natural verdadea.
Y lo que verdadea siempre es el ser,
naturalmente
en silencio.

Y, tal vez, precisamente
por su silencio
lo olvidamos.
El ser no hace aspavientos bullangueros

sino que se mantiene en su estar silencioso.
Pero como está *ahí* entre todas las cosas,
entre todos los entes,
nuestra mirada se fija en el ente,
se complace con las cosas,
y se deja llevar por ellas
sin detenerse en su alma.

Hay demasiado ruido.
Hay demasiada cosa.
Todo se nos ha vuelto ente.

¡Y ya no creemos en el alma de las cosas!
Su ser nos quiere hablar,
pero le impedimos cualquier intento.
Hemos decidido observarlas,
analizarlas,
desbaratarlas,
hacerlas pedazos
hasta matarlas
destruyendo su esencia
para poder argumentar
que, efectivamente, no hay esencia.
Con la sola mirada
hemos destruído el alma de las cosas.
¡Ya no son sino meros objetos!
Ahora:
todo ente es relativo
(y pareciera que de ahí se infiere
que el ser también lo es.

Pero, de fondo, lo del ser ni importa
-hoy día-
: ese problema ya no es problema.

La actitud de los académicos
de nuestra época
es de total indiferencia
con el problema del ser.
Deviene entonces la sentencia
de aquel pensador:
¡el olvido del ser!,
Heidegger sentencia tajante:
¡la historia de la metafísica
no es más que la historia del olvido
del ser!
Y sin embargo,
la pregunta se mantiene.
La pregunta por el ser
acaece
indubitablemente,
con más veras ahora.

Ante la indiferencia
o la argumentación científica
de los académicos,
se yergue
antes, ahora y siempre
lo que nos interesa
a todo ser humano:
ser.

Porque, indudablemente,
somos:
estamos siendo,
no por nada.
Nos interesa el ser.

Que me interese el ser
no es una opción
a la que se pueda llegar
por camino de argumentación.
Que me interese el ser
hace parte de mi esencia
como ser humano,
por ser humano.
Interese:
inter – ese,
inter – esse:
entre el ser.
El interés, propio del ser,
es lo que le interesa
-naturalmente-
al ser humano,
quien siempre se pregunta
por el ser de las cosas.

El problema del ser
no es un problema científico
propio solamente de académicos.
Nos pertenece
a todos los seres humanos

porque se enraíza
en nuestra naturaleza humana.
El ser
nos interesa…
porque nos interesa lo que las cosas son,
no meramente como "cosas", como objetos,
como "útiles",
sino en su más íntimo ser,
en su silencio esencial.

América Latina
no ha olvidado, todavía,
este silencio *natural*;
se mantiene muy conectada
a sus raíces.
La ciencia moderna y occidental
ha buscado arrebatarnos
este silencio,
ha buscado arrebatarnos
de este silencio,
pero él se ha entrañado
y se mantiene
en nuestras tripas.
No hemos olvidado lo que somos.
El olvido del ser
no es universal.
Pertenece solamente a una cierta
tradición cultural
que no es la nuestra
por más que se nos quiera imponer.

¡También el mito de la razón
con su supuesta cientificidad
es una tradición cultural!
¡No es nada objetivo!
El olvido del ser tampoco es objetivo.

¡Verdadea el ser
aún en tiempos de su olvido!

El interés por el ser
se mantiene,
porque nos las habemos con las cosas.

La pregunta por el ser
deviene
nuevamente
en búsqueda de comprensión
íntegra.
Sin embargo, necesita
primero liberarse
de las ataduras ónticas
que la han aprisionado.

5.3 LA NEGACIÓN DEL ENTE

Se hace necesario, entonces, negar
al ente, sin destruírlo.
No se trata de acabar con todo lo que hay.
Se trata de posibilitar otros horizontes

de comprensión,
no[solamente] desde la lógica *ratio*céntrica
sino desde otras lógicas
igualmente valiosas
y también verdadeantes.

Entre los seres humanos,
no existe una sola lógica
ni, ¡menos!, ella debe imponerse
sobre todas las demás lógicas
que ofrecen otras culturas
y que han sido menospreciadas
por aquel *logos* eurocéntrico
que no ha tenido el cuidado
de atender las otras posibilidades
de aproximación a la realidad.

La lógica
(de la tradición occidental)
con que se aproxima al ente
y, desde ahí, se considera
lo verdadero
(porque resulta "objetivo", "real",
verificable y científico)
es una buena lógica
pero dentro de los límites
de lo óntico.

No es la única lógica.
Ni es la lógica fundamental.

Es una de tantas lógicas.

Como se ve: no se trata
de destruír al ente
ni destruír su lógica;
se trata, apenas, de negarles
su sentido dogmático
de absolutez
y de universalidad;
razón por la que el filósofo argentino
Rodolfo Kusch
ha dado en llamarla
lógica de la negación.

La lógica óntica
terminó siendo una lógica de la afirmación
que no hace más que afirmar
el ente
(en su sentido tradicional y metafísico).
Una lógica de la negación
no busca más que negar
la negación
con que se ha negado
toda otra afirmación
distinta a la propia de la lógica
de la afirmación,
para que con los principios
de su misma lógica
se deconstruya y se revele su sentido
-negación de una negación

resulta afirmación-
buscando poder afirmarnos
existencialmente.

La realidad íntegra
no se constituye solamente de cosas,
de objetividad,
de lo evidenciable científicamente.
El ente
es insuficiente
para comprender la realidad
toda.
He aquí el primer sentido
de la negación del ente.

Todo lo óntico sigue estando ahí:
no buscamos su destrucción.
Toda la ciencia sigue estando ahí:
no cuestionamos sus fundamentos teóricos.
Toda la tradición occidental
podrá seguir estando ahí,
¡ella verá!
Pero nos negamos a mantener
ese estado
desde el que se sigue afirmando
una cultura
que quiere seguir imponiéndosenos
acrítica-y-colonialmente
y desde el que no se nos permite
cuestionar

sus afirmaciones.

Negar el ente
no solamente quiere decir
negar que todo lo que es
solamente es mero ente
(en el sentido metafísico tradicional
de la filosofía occidental),
y, entonces, tampoco
solamente quiere decir
que hay sentido de ser
(más allá del ente)
y ser
(en sentido ontológico,
como ya lo argumentó Heidegger),
sino que hay
d i v e r s i d a d
en las comprensiones de ser:
ya preónticas,
ya preontológicas,
ya ontológicas,
ya posontológicas,
ya míticas,
ya místicas,
las hay sencillas y complejas,
las hay lógicas, alógicas, antilógicas,
así como ingenuas, sentientes y sentipensadas…

En América Latina
ha sido Rodolfo Kusch

quien mejor ha sabido cuestionar
las apuestas
de metafísica y ontología
occidentales
que se nos han impuesto.

Pensarnos desde América Latina
posibilita preguntarnos por
la*razón de ser*
que se ha ido constituyendo
en nuestras formas de comprender
el mundo en que nos encontramos.
Un primer paso metodológico
-si así quiere vérsele-
es desarrollar una lógica de la negación
(no inventada en el medio académico,
así no serviría de mucho,
sino*desenraízada* de las entrañas mismas
de la cultura popular)
que nos convoque, sin temores,
a sentipensarnos tal cual
somos,
tal cual estamos siendo,
y a mostrarnos desde nuestra más viva
realidad y circunstancia,
sin buscar huír del hedor que nos nutre,
sin avergonzarnos de las estructuras propias
que hacen de nuestra esencia
seres humanos, pueblos y comunidades
en el mayor de los casos

populares y populistas,
mestizos, mulatos, e indígenas,
creyentes
(en mitos, en religiones, o ateístas),
con ricas tradiciones culturales,
y con sabidurías ancestrales
que ni nosotros mismos valoramos
por enajenados
en costumbres extranjeras y advenedizas
(sean capitalistas o socialistas,
sean científicas o culturalistas).

La negación del ente
nos debe llevar
-en América Latina-
a develar
la razón de ser de lo que somos,
la semilla del fruto con que nos alimentamos,
el sentido de esta(s) cultura(s)
en la(s) que hoy día nos encontramos:
la mejor posibilidad de nuestra vida.

5.4 SEMINALIDAD TELÚRICA

Hieden los discursos de cientificidad.

Hieden las pruebas de objetividad.

Hieden los silogismos de racionalidad.

Hieden los avances tecnológicos.

Hiede la higiene, el confort y el comunismo.

Hiede la razón con toda su modernidad.

¡Todo hiede! ¡Hiede todo!,

si no se garantizan las mejores posibilidades
de vida.

Inclusive hiede el derecho a la vida
si hay derecho al aborto;

hiede el derecho a la vida
si no es más que un pinche derecho,
pues todos los derechos ya hieden
cuando no hay correlativamente deberes.

Hiede, también, la democracia
cuando ella se impone armada.

¿Hieden los indígenas
por amar a la Pachamama?,
¿hieden las negritudes
por la nobleza racial que les acompaña?,
¿hieden los mestizos
por la impureza de sus almas?,
¿hedemos los latinoamericanos

por la conexión telúrica
que nos enraíza?

La tierra bajo los pies
clama
el hedor de tanta pantalla,
de tanto plomo ya utilizado,
de tanto zinc y manganeso desechados,
de tanto óxido putrefacto,
así como de los restos de la industria de plástico y caucho
no reutilizados…
pero más clama y más le duele
el aire ya no recuperado
arrasado por tanto ente
que lo ha materializado…

¡Hasta dónde hemos llegado!
¡Hasta dónde la industria inconsciente
nos ha colonizado, ingenuamente!

¿Hay alguien que se detenga
ante aquella flor en la grieta de un muro?

¡Mucho menos habrá quién
se detenga en la grieta de ese muro!

Yo encontré a un ser humano
detenido contemplando
aquella flor sobre aquel muro
todavía.

¡Es la vida!

No hay vida sin semilla.
La semilla hiede.
No hay vida sin hedor.

¡Todos hedemos!
¡Ni se diga a quienes ya nos lleva la muerte!

Pero, aún, sobre aquel muro
-en su grieta-
florece la flor.
¡Y ello es suficiente!

¡No todo es mero ente!

¡Hay vida!

¡La vida es!

¡Y el ser de la vida
es todo lo que es!

¡Sssssssssssssssht!

Ser y Vida.

[~~y nada más~~]

He ahí el sentido de ser
y el sentido del ser.

No hay otro.

Quedarse en Silencio
hasta alcanzar esta sabiduría
y hundirse cada vez más
en el corazón
que palpita ese silencio
rítmico
cuya fuerza se esconde
tras de la misma vida
con que se nutre.

¡Cae la vida en el ser,
como la flor!

No había podido ser de otra manera.

¡Sólo nos falta descubrir América!

¡Sólo nos falta acentuar la pasión ontológica
que vive América Latina!

¡Continuemos cantando nuestras penas!

… hasta llegar a la flor que pende de un muro.

¡La vida!

¡Que pende de nuestra existencia!

¡Hay un Amazonas en mi alma!
¡Qué le vamos a hacer!
Y la academia se resiste,
¿qué puedo yo hacer?
No encuentro bordes donde tantear.

Ya se ha dicho una vez
y no volveré a repetirlo:
el silencio hace parte de la música.

Sin silencio no hay nada.
Todo es
silencio,
mera melodía.

¡La melodía de la vida!

¡Dancemos
la vida!
Sin temor alguno.
¡La vida que se hace poesía!
¿Cómo podría
no ser?

Verdaderamente, sólo me hace falta
dejar correr una lágrima.

Sólo así todo se comprenderá.

Aquella lágrima que me prometiste…
No hay otra.
Sólo hay la que es;
no se puede desperdiciar.
Si la vida me ha besado
entonces sabré corresponder,
no seré indigno
de tan noble acto
pasenro.

5.5 DESDE EL SUELO DEL ESTAR

Encontrándonos con la vida
-viviendo-
estamos.

Pero fíjate: siempre
estamos
situados.
Estar
no es algo universal
ni abstracto,
ni racional o lógico…

Estamos.
En un suelo,
estamos.

Ente.

Negación.
Vida.
Estar.
… entidades con identidad;
no meros conceptos
que se pudieran universalizar:
¡bah!

Ente.
Negación.
Vida.
Estar.
… nuestros cuatro puntos cardinales
que orientan
una geocultura
del ser
en cuanto ser.
¡Ea!

Ente.
Negación.
Vida.
Estar.
… como fundamento
que posibilita
desentrañar
la ontología
propuesta por Rodolfo Kusch.
Espiral mandálico,
¡dinámico!

He aquí la geocultura
de una ontología latinoamericana
que ha encontrado su
Sur,
sus raíces,
sus entrañas.

Ente.
Negación.
Vida.
Estar.
Y desde el suelo del estar
se vuelve a preguntar
por el ser.

¡Mandala ontológico!

En la historia del ser
el filósofo ha encontrado
al ente:
el patio de los objetos.
¿Cómo liberarse de él?
Negando al ente
en cuanto universal
para posibilitar
de nuevo
la senda del ser;
¿con qué nos encontramos?

Con la vida,
semilla sagrada
que nos orienta
hacia el sur
hediento
al que pertenecemos.
¿Entonces?
Asumiéndolo
sentipensamos
nuestra estancia:
¡estamos!
Y desde este estar tan nuestro
deviene nuevamente
-aunque no se quisiera-
la pregunta
por el fundamento de lo que somos,
ser.

¡Ser!

¿Ser?
¿Qué es ser?
¿Qué sentido tiene ser?
¿Para qué ser?

Pero, de todas formas,
al final,
cuando se considera haberlo alcanzado todo
y haber apañado entre las manos
una respuesta íntegra

desde la que se sentipiensa
felizmente
la alegría de existir,
ahí, al final,
la palabra inicial
aún no ha sido escrita.

Menos, así, la palabra final.
Tampoco se tiene, aún,
la última palabra.

Sobre el fino filo
de la comprensión
caminamos
sentipensando,
una y otra vez,
nuestro auténtico sentido
de ser,
y si apenas vislumbramos
que estamos
siendo.

Estar siendo
, - y nada más, cual
mandala infinito
en una chispa de eternidad:
fracto ontológico
que sólo nos conduce
a callar.

Y sin embargo,
como lo hemos podido atalayar,
América Latina
nos señala una posibilidad:
ser desde el estar,
ser desde la vida,
ser desde la negación
del ente.

¿Podríamos no estar?
¿Hiede esta filosofía
que más bien es sabiduría?
¡Y cómo podría ser de otra manera
si apenas estamos
siendo,
y eso nos basta!

Vuelve a callar:
¡mírate el alma!

… es hora
de develar
el sentipensar ontológico
que nos devuelva
-geoculturalmente-
un sentido de ser,
que a su vez será
sentido del ser,
- y nada más.

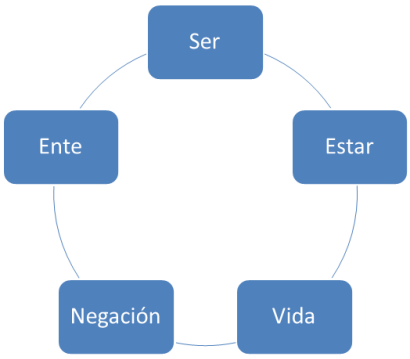
Estamos.
Estamos siendo.
Nos hace falta
silencio.

Cuando lo logremos
estaremos, ya, armónicamente
constituyendo
la sinfonía de
ser.

Volvemos, entonces, al silencio.
Por lo menos,
al silencio del ente.
Paro no, ya, el silencio
de las meras palabras
sino al silencio ontológico
donde se comprende
el sentido ontológico
original,
el que quiso hablar en poema
desde Parménides,
y el que quiso acaecer dinámico
desde Heráclito,
para empezar a callar
desde entonces.

No y sí: callar,
sugerir,
esbozar,

corregir;
intuír,
señalar,
silenciar;
ser,
estar,
confundir;
pensar,
sentipensar,
colorear;
inferir,
proyectar,
comprender;
[…]
Sí … siempre
se vuelve a iniciar:
ser es acontecer
mientras se está.



Del ser al estar,
del estar al ser.
Ser. Ente. Negación. Vida. Estar. Ser.

¿Qué se ha podido comprender?

Que el problema del ser
no es una cuestión abstracta,
enredada en conceptos genéricos
y supuestas categorías universales.

La esencia del ser
está
enraízada
en la geocultura del estar
y nutrida de vida;
dicha vitalidad de ser
deviene
de una negación seminal
que enriquece
y transforma la comprensión
metafísica del ente,
cuya fenomenología
jamás mostrará
la integridad de
lo que es:
lo que se ve, el ente,
no es suficiente
para comprender
lo que es
-originaria y silenciosamente-
el ser.

BIBLIOGRAFÍA

Anquin, Nimio. (1962). *Ente y ser*. *Perspectivas para una filosofía del ser naciente*. Madrid, España: Gredos

Araújo de Oliveira, M. *et alt.* (2007). *Metafísica contemporânea.* Petrópolis, Brasil: Vozes.

Aristóteles (*On line*). *Del alma*. Texto disponible en: www.obrasdearistoteles.net/files/volumes/0000000031.pdf

Arroyave, Julio. (1979). *La filosofía en América.* Medellín,Colombia: Etcétera.

Astrada, Carlos. (2005). *Martin Heidegger [de la analítica a la dimensión dialéctica]*. Buenos Aires, Argentina: Quadrata.

Basave Fernández del Valle,Agustín. (1982). *Tratado de Metafísica. Teoría de la "habencia".* México: Limusa.

Becerra Mayorga, Witton. (2008, enero-junio). Ser y estar. Fenomenología y lingüística un acercamiento a la comprensión de la cultura latinoamericana. *Analogías. Revista colombiana de humanidades. Filosofía y multiculturalismo*, 72, 141-172.

Beuchot, Mauricio. (1997). *El núcleo ontológico de la interpretación (la sustancia y el lenguaje).* México: Univa, Asociación Filosófica Humanística Mexicana.

Beuchot, Mauricio. (2003). *El ser y la poesía. El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético*. México: Universidad Iberoamericana.

Beuchot, Mauricio. (2013). *Hermenéutica analógica y ontología*. México: Cidhem.

Bertonio, L. ([1616] 1879). *Vocabulario de la lengua aymara*. Disponible en: https://archive.org/details/vocabulariodela00bertgoog (En el Archivo Rodolfo Kusch se dispone de una versión incompleta fotografiada por el mismo Kusch).

Bocco, A. (2002). El concepto de «fagocitación» y sus implicaciones de uso en la crítica literaria latinoamericana, en: *Silabario. Revista de estudios y ensayos geoculturales* n° 5. Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).

Bolaños, E., Cárdenas, J., Cepeda, J., Chicuazuque, V., Moreno, C. (2016). *Estamos siendo. Ontología en poetas latinoamericanos*. Bogotá, Colombia: Ediciones USTA.

Bolda Da Silva, M. (2003). *Metafísica e assombro. Curso de ontologia*. São Paulo, Brasil: Paulo.

Bordas, N. (1989). Kusch y el miedo en América, en: *Kusch y el pensar desde América* (pp. 103-118). Buenos Aires, Argentina: Fernando García Cambeiro.

Bordas, N. (1997). *Ontología a la intemperie. Kusch: ontología desde América*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Bosio, V. & Haddad, R. (2015). De la música originaria del pueblo Qom a Tonolec, en: *Cuadernos de políticas culturales. Indicadores culturales 2014* (pp. 125-136). Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Brentano, F. (2007). *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (M. Abella, Trad.). Madrid, España: Encuentro. (Trabajo original publicado en 1862).

Bröcker, W. (2014c). Apuntes, en: Heidegger, M. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (G. Jiménez, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Waldhuter. (Trabajo original publicado en 2004).

Cabrera, Julio. (2014). *Crítica de la moral afirmativa. Una reflexión sobre nacimiento muerte y valor de la vida.* Barcelona, España: Gedisa.

Caturelli, Alberto. (1961). *América bifronte.* Buenos Aires, Argentina: Troquel.

Cepeda H., J. (2011). *Tras del sentido del ser. Aproximaciones a una ontología en perspectiva latinoamericana*. Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española.

Cepeda H., J. (2013). Ontología indígena. Aproximación filosófica a saberes precolombinos que posibilitan una ontología latinoamericana, en: *Aproximaciones ontológicas a lo latinoamericano I* (pp. 15-42). Rosario, Argentina: Fundación Ross.

Cepeda H., J. (*On line*). Cuanto semilla de Kusch. De la sabiduría de América como filosofía latinoamericana, en: *IV Jornadas El pensamiento de Rodolfo Kusch* [2014]. Disponible en www.youtube.com/watch?v=MT6Nzmjb7cI

Cepeda H., J. *et al.* (2015). La hermenéutica textual como herramienta metodológica, en: *Colección Semillas* (pp. 13-30). Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás.

Cepeda H., J. (2015). Sentipensar ontológico. Un atisbo latinoamericano de la respuesta a la pregunta por el ser, bajo el horizonte kuscheano del filosofar (pp. 195-200), en: *Cuadernos de políticas culturales. Indicadores culturales 2014*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Cortés Moreno, Alice Andrea. (2007, julio-diciembre). Heidegger en la de-colonización del pensar en Latinoamérica. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, *28* (97), 43-50.

Cullen, C. (2015). La resistencia geocultural a la ilusoria y peligrosa levedad del pensamiento único (pp. 68-72), en: *Cuadernos de políticas culturales. Indicadores culturales 2014*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Ellacuría, Ignacio. (1974). *Metafísica*. Manuscrito no publicado. Universidad José Simeón Cañas.

Fiori, Ernani María. (1987). *Metafísica e história. Textos escolhidos. Volume I.* Porto alegre, Brasil: L&PM.

Flores Quelopana, Gustavo. (2014). *Resentimiento metafísico e inversión de los valores.* Lima, Perú: Iipcial.

Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao, España: Desclée de Brower.mérica.

García Bacca, Juan David. (1963). *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*. México: Fondo de Cultura Económica.

Giannini, Humberto. (2007). *La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad.* Santiago de Chile, Chile: Catalonia.

Guamán Poma, F. (2005). *Nueva corónica y buen gobierno* (tres tomos). México: Fondo de Cultura Económica.

Guzmán Valdivia, Isaac. (1947). *Para una metafísica social. Ensayo de investigación filosófica sobre la esencia y existencia de la sociedad*.México, Jus.

Haber, A. (1989). Reflexiones sobre el estar en la filosofía de Rodolfo Kusch, en: *Kusch y el pensar desde América* (pp. 45-51). Buenos Aires, Argentina: Fernando García Cambeiro.

Heidegger, M. (1963). *Sein und Zeit*. Tübingen, Alemania: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, M. (1968). *Hoelderlin y la esencia de la poesía* (J. D. García Bacca, Trad.). Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes.

Heidegger, M. (1979). *¿Qué es metafísica?* (X. Zubiri, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veinte. (Trabajo original publicado en 1930).

Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica* (Gred Ibscher Roth, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1929).

Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (J. J. García Norro, Trad.). Madrid, España: Trotta. (Trabajo original publicado en 1975).

Heidegger, M. (2000a). *Nietzsche I* (J. L. Vermal, Trad.). Barcelona, España: Destino. (Trabajo original publicado en 1961).

Heidegger, M. (2000b). *Nietzsche II* (J. L. Vermal, Trad.). Barcelona, España: Destino. (Trabajo original publicado en 1961).

Heidegger, M. (2001). *Conferencias y artículos* (E. Barjau, Trad.). Barcelona, España: Ediciones del Serbal. (Trabajo original publicado en 1954).

Heidegger, M. (2001a). El origen de la obra de arte, en: *Caminos de bosque* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1984).

Heidegger, M. (2001b). La sentencia de Anaximandro, en: *Caminos de bosque* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1984).

Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]* (J. A. Escudero, Trad.). Madrid, España: Trotta.

Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica* (A. Ackermann, Trad.). Barcelona, España: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1935).

Heidegger, M. (2004). *Lógica. La pregunta por la verdad* (A. Ciria, Trad). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1976).

Heidegger, M. (2006). *Introducción a la investigación fenomenológica* (J. J. García Norro, Trad.). Madrid, España: Síntesis. (Trabajo original publicado en 1994).

Heidegger, M. (2006b). *La fenomenología del espíritu de Hegel* (M. Vázquez y C. Wrehde, Trads.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1980).

Heidegger, M. (2006c). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (D. Picotti, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Biblos. (Trabajo original publicado en 1989).

Heidegger, M. (2006d). *Meditación* (D. Picotti, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Biblos. (Trabajo original publicado en 1989).

Heidegger, M. (2007a). ¿Qué es metafísica?, en: *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1976).

Heidegger, M. (2007b). Carta sobre el «humanismo», en: *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1976).

Heidegger, M. (2007c). En torno a la cuestión del ser, en: *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1976).

Heidegger, M. (2007d). *De la esencia de la verdad* (A. Ciria, Trad.). Barcelona, España: Herder. (Trabajo original publicado en 1997).

Heidegger, M. (2007e). La tesis de Kant sobre el ser, en: *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1976).

Heidegger, M. (2007f). Hegel y los griegos, en: *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1976).

Heidegger, M. (2007g). *Sobre el comienzo* (D. Picotti, Trad). Buenos Aires, Argentina: Biblos. (Trabajo original publicado en 2005).

Heidegger, M. (2008a). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (J. Aspiunza, Trad.). Madrid, España: Alianza. (Trabajo original publicado en 1982).

Heidegger, M. (2008b). *Preguntas fundamentales de la filosofía* (A. Xolocotzi, Trad.). Granada, España: Comares. (Trabajo original publicado en 1992).

Heidegger, M. (2010). *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"* (A. C. Merino, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Biblos. (Trabajo original publicado en 1980).

Heidegger, M. (2011). *La historia del ser* (D. Picotti, Trad.). Buenos Aires, Argentina: El Hilo de Ariadna. (Trabajo original publicado en 1998).

Heidegger, M. (2014a). *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (G. Jiménez, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Waldhuter. (Trabajo original publicado en 2004).

Herrera Restrepo, Daniel. (2007). *Heidegger, ¿filósofo del misterio?* [Separata].Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional.

Higuera Aguirre, Édison Francisco. (2014, diciembre). Negación del ser para el reconocimiento del otro. *Sophia. Ontología de la educación*, 17, 139-159.

Holguín, D. (1608). *Vocabulario de la lengua quechua*. Disponible en: www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabvlarioQqichuaDeHolguin.pdf (En el Archivo Rodolfo Kusch se dispone de un ejemplar).

Hoyos Vázquez, Jaime. (1976). Kant y el problema de la metafísica [Separata]. *Ideas y valores*,48-49, 67-129.

Iberico, Mariano. (1946). *El sentimiento se la vida cósmica*. Buenos Aires, Argentina: Losada.

Kant, I. (1988). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Madrid, España: Alfaguara.

Kusch, R. (2000a). *La seducción de la barbarie*, en: *Obras completas. Tomo I*. Rosario, Argentina: Ross.

Kusch, R. (2000b). *Indios, porteños y dioses*, en: *Obras completas. Tomo I*. Rosario, Argentina: Ross.

Kusch, R. (2000c). *De la mala vida porteña*, en: *Obras completas. Tomo I*. Rosario, Argentina: Ross.

Kusch, R. (2003a). *América profunda* en: *Obras completas. Tomo II*. Rosario, Argentina: Ross.

Kusch, R. (2003b). *El pensamiento indígena y popular* en *América* en: *Obras completas. Tomo II*. Rosario, Argentina: Ross.

Kusch, R. (2003c). *La negación en el pensamiento popular* en: *Obras completas. Tomo II*. Rosario, Argentina: Ross.

Kusch, R. (2007a). *Geocultura del hombre americano* en: *Obras completas. Tomo III*. Rosario, Argentina: Ross.

Kusch, R. (2007b). *Esbozo de una antropología filosófica americana* en: *Obras completas. Tomo III*. Rosario, Argentina: Ross

Lértora, C. (2001). Reflexión final: Kusch y la crisis de la metafísica, en: *Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch* (pp. 27-29). San Salvador de Jujuy, Argentina: Universidad Nacional de Jujuy.

Lima Vaz, H. (1968). *Ontología e Historia.* São Paulo, Brasil: Duas Cidades.

Lisboa, A. (org.) (2009). *A poesia metafísica no Brasil. Percursos e modulações.* Porto Alegre, Brasil: Faculdade Porto-Alegrense.

Marquínez Argote, G. (1993). *Metafísica desde Latinoamérica.* Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás.

Maturo, G. (2004). De la poética metafísica de Leopoldo Marechal a una hermenéutica y fenomenología de lo imaginario, en: *La razón ardiente. Aportes a una teoría literaria latinoamericana* (pp. 57-69). Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Miró Quesada, F. (1951). *Ensayos I. (Ontología)*. Lima, Perú: Imprenta Santa María.

Mora, Z. (2001). *Filosofía mapuche. Palabras arcaicas para despertar el ser*. Santiago de Chile: Cerro Manquehue.

Mörchen, H. (2014b). Apuntes, en: Heidegger, M. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (G. Jiménez, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Waldhuter. (Trabajo original publicado en 2004).

Mujica, Hugo. (2010). *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Nishida, K. (2006). *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía Oriental.* Salamanca, España: Sígueme.

Oñate, T., Cubo, Ó., Zubía, P. & Nuñez, A. (2012). *El segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. En el 50 aniversario de* Tiempo y ser. Madrid, España: Dykinson.

Pachacuti, J. (1950). Relación de antigüedades deste reyno del Pirú en: Santillán, F., Valera, B. & Pachacuti, J. *Tres relaciones de antigüedades peruanas* (205-281). Asunción del Paraguay: Guarania. [Buenos Aires, Argentina: Talleres de J. Pellegrini].

Pagano, C. (1999). *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino*. Aachen, Alemania: Mainz.

Pérez, A. (2006). *Imaginación literaria y pensamiento propio*. Buenos Aires, Argentina: Corregidor.

Pérez, D. (2013). El estar siendo del ardid litúrgico. El cuerpo en tanto mediación con la trascendencia (hedor del puro vivir), en: *El hedor de América. Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la* América profunda *de Rodolfo Kusch* (pp. 111-

115). Buenos Aires, Argentina: Centro Cultural de la Cooperación & Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Picotti, Dina. (2010). *Heidegger. Una introducción*. Buenos Aires, Argentina: Quadrata.

Rivera, J. (2007). *En torno al ser. Ensayos filosóficos*. Santiago de Chile: Brick.

Rodríguez, R. (2002). *Métodos del pensamiento ontológico.* Madrid, España: Sintesis.

Rosales, A. (1993, julio-septiembre). La diferencia ontológica en la obra de Heidegger. *Texto y contexto*, 21, 26-41.

Sada, G. (1996). *Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch*. Buenos Aires, Argentina: Fernando García Cambeiro.

Scannone, J. (1989). Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano, en: *Kusch y el pensar desde América* (pp. 73-76). Buenos Aires, Argentina: Fernando García Cambeiro.

Stein, E. (2001). *Compreensão e finitude. Estrutura e movimiento da interrogação heideggeriana*. Ijuí (Brasil): Unijuí.

Vasconcelos, J. (1929). *Tratado de metafísica.* México: México joven.

Vázquez, A. (1964). *Qué es la ontología.* Buenos Aires, Argentina: Columba.

Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles* (Ruschi, M. Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Wagner de Reyna, A. (1939). *La ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y significación.* Buenos Aires, Argentina: Losada.

Wajnerman, C. (2013). ¿Algo huele mal? Vías hacia el bien-estar americano entre olor, vínculos y símbolos, en: *El hedor de América. Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la* América profunda *de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires, Argentina: Centro Cultural de la Cooperación & Universidad Nacional de Tres de Febrero.