

## La propuesta metodológica de Rodolfo Kusch para la antropología filosófica\*

Celina A. Lértora Mendoza\*\*  
Conicet - Buenos Aires, Argentina

**Recibido:** 30 de mayo de 2010 • **Aprobado:** 29 de julio de 2010

### Resumen

El artículo se acerca de manera detallada a una de las obras de Rodolfo Kusch, *Esbozo para una antropología filosófica americana*, con la intención de sentar las bases metodológicas de una propuesta de análisis del discurso antropológico que describa la condición humana característica de los pueblos en América Latina, sin caer en las dos posturas tradicionales, a saber: la fundamentación filosófica de la cuestión ¿qué es el hombre?, modo de proceder que habitualmente construye una visión *universal* de la categoría hombre, al margen de las diferencias culturales, esto es, de los valores, los símbolos y las tradiciones que cimentan desde la base el *haber* de los individuos que habitan un *pueblo*, y de otro lado, observando el problema más allá de las antropologías científicas, las cuales tienden a restarle validez epistémica a las expresiones culturales que ponen de manifiesto la totalidad simbólica de una comunidad, en sus prácticas y sobre todo en su lenguaje, lugar donde habita el sentido ontológico y fundacional de la cultura americana.

**Palabras clave:** Antropología filosófica americana, topología simbólica, pueblo, inautenticidad, culpa, silencio.

\* El presente artículo es el resultado de la investigación que ha llevado a cabo la autora sobre el pensamiento filosófico en Argentina y en general en Latinoamérica, mostrando en esta oportunidad la dimensión metodológica de la propuesta antropológica que se desprende de la obra de Rodolfo Kusch.

\*\* Investigadora del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de Argentina. Correo electrónico: fundacion-fepai@yahoo.com.ar

## The proposed methodology of Rodolfo Kusch for philosophical anthropology

### Abstract

The article analyzes in detail one of the works of Rodolfo Kusch, *Esbozo para una antropología filosófica americana* (*Sketch for an American Philosophical Anthropology*), intending to lay the methodological foundations of a proposed analysis of anthropological discourse, describing the human condition characteristic of the Latin America peoples without falling into the two traditional positions, namely, the philosophical foundation of the question: What is man?, mode of action that usually builds a *universal* vision of men, regardless of cultural differences that is, values, symbols and traditions that cement from the base to the *having* of individuals inhabiting a *people*, and on the other hand, looking at the problem beyond the scientific anthropology, which tends to epistemically undermine cultural expressions which show the symbolics of a community, in its practices and especially in its language, where the ontological meaning and foundation of American culture dwells.

**Key words:** American Philosophical Anthropology, topology, symbolic, village, inauthenticity, guilt, silence.

## La proposition méthodologique de Rodolfo Kusch pour l'anthropologie philosophique

### Resumé

L'article approche de façon détaillée l'un des ouvrages de Rodolfo Kusch, *Esbozo para una Antropología filosófica americana*, avec l'intention de jeter les bases méthodologiques d'une proposition d'analyse du discours anthropologique, décrivant la condition humaine caractéristique des populations de l'Amérique Latine, sans tomber dans les deux postures traditionnelles, à savoir, la fondamentation philosophique de la question qu'est-ce que l'homme?, moyen de procéder qui construit d'habitude une vision *universelle* de la catégorie homme, en marge des différences culturelles, c'est-à-dire, des valeurs, des symboles et des traditions qui consolident depuis la base *l'avoir* des individus conformant une *population*, et, par ailleurs, en observant la problématique au-delà des anthropologies scientifiques, tendant à supprimer la validité épistémologique des expressions culturelles mettant en évidence la totalité symbolique d'une communauté, dans ses pratiques et surtout dans son langage, demeure du sens ontologique et fondement de la culture américaine.

**Mots clés:** Anthropologie philosophique américaine, topologie symbolique, population, inauthenticité, culpabilité, silence.

El último libro publicado por Rodolfo Kusch se titula programáticamente *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Terminado en Maimará, en 1978, es de algún modo un testamento filosófico, el punto de encuentro de las varias líneas en que se había ido desarrollando su pensamiento. Anuncia a la vez una certeza (la posibilidad de tal antropología) y un propósito constructivo que tal vez avizoraba como ajeno. Su propósito era solamente “esbozar una antropología filosófica americana sobre la base de experiencias e informes brindados por gente de pueblo” (Kusch, 1978, p. 7).

Estas breves líneas enuncian suficientemente el programa teórico que proponía:

1. Constituir una antropología filosófica, es decir, una disciplina suficientemente individualizada en el mundo (sobre todo académico) de la filosofía, y –esto es particularmente importante tratándose de Kusch– diferenciada claramente de:
  - a. la antropología científica y
  - b. otras ramas de la filosofía, especialmente la metafísica y la filosofía de la praxis.
2. Se le adjudica el calificativo de “americana”, distinguiéndose por tanto de:
  - a. una antropología filosófica *universal*, aunque no desentona con ésta, ni pretende excluirla o invadir su campo, sino ampliarlo, y
  - b. otras antropologías filosóficas particulares, por ejemplo, la argentina, la boliviana, la europea, la francesa<sup>1</sup>.

1 Nótese que es una propuesta no universal (que sería una propuesta de máxima) pero tampoco nacional, que en ese momento era la propuesta de mínima (no resultaría creíble hablar de una antropología filosófica correntina y menos rosarina o platense, aunque en el fondo, su propuesta puede considerarlas incluidas y en ese sentido anticipatorio de otras posiciones más fragmentarias). En cuanto a lo nacional, Gabriel Sada observa que al tratar el concepto de *estar* en algunos artículos publicados después de su último libro que estamos analizando, aunque presenta un lenguaje más abstracto, mantiene ideas presentes en sus primeras obras. En concreto, señala que en el artículo “El hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico”, publicado por E. A. Azcuy (Ed.), en *Kusch y el pensar desde América* (pp. 139-149), 1989, Buenos Aires, Argentina: García Cambeiro, Kusch se interesa por determinar en qué medida lo americano incide en la esencia de lo argentino o en la esencia nacional, advirtiendo el uso de la terminología esencialista (véase Sada, 1996, p. 153 y nota 60). Es evidente que, pese a la raigambre claramente existencialista de muchas de sus ideas, ha persistido el esencialismo de

3. La especificidad metodológica consiste en que se basará en experiencias e informes de *gente del pueblo*, expresión esta última que le da pie para una serie de reflexiones acerca del concepto de pueblo, en las que no entraré.

Me centraré a continuación en lo que considero más importante de este proyecto, que es su propuesta metodológica<sup>2</sup>. Ésta se articula en dos momentos: en un primer momento, se enuncian sus pasos; en el segundo, se desarrollan. El marco de su propuesta es su concepción geocultural americana<sup>3</sup>, que se resume en el primer capítulo y sobre lo que no me detendré aquí.

## La propuesta metodológica en la versión del propio Kusch

Kusch, por su parte, no se preocupa mucho en justificar sus opciones metodológicas. Al contrario, le parece que la pregunta por el método es un problema académico, de cátedra y preocupación más bien de los pedagogos (1978, p. 10). Sin embargo, al analizar la entrevista con Sebastiana en Cerrillos (Salta, Argentina), explica su procedimiento de trabajo. Primeramente debió tener pasado en limpio el texto completo. En un primer nivel de análisis determinó sucesivamente: 1) las unidades simbólicas, 2) la estructuración de ellas, 3) las líneas de sentido que conectan las unidades simbólicas y 4) el contexto simbólico de todo el discurso. En este punto aparece la asunción fundamental de la propuesta, el paso de la base reflexiva (el decir del informante) a la reflexión misma, el “decir filosófico”, en el cual se asume, a la vez, que el

---

la tradición que concibe la pregunta por la identidad en términos de *esencia*, que entre nosotros tuvo por principales referentes a Erro y Guglielmini. No deja de resultar significativo que Kusch, en 1979, reitera esta conceptualización, que ya había sido expresamente criticada por la filosofía de la liberación, corriente con la cual Kusch tuvo muchos contactos.

- 2 La antropología que propone Kusch ha sido llamada –acertadamente, a mi juicio, “una antropología de la finitud: el hombre caído en un suelo busca remediar esta caída a través de la aceptación provisional de símbolos y significados para cubrir su desamparo, lo cual es siempre un requerimiento de absoluto” (véase Sada, 2001, p. 93). Hay otras antropologías que podrían caracterizarse más o menos en estos términos, pero lo que me parece más propio de Kusch es precisamente el abordaje que expone en su *Esbozo para una antropología filosófica americana*.
- 3 Por cierto, su *geocultura* se inscribe, a su vez, en una ontología. En ese sentido, comparto la apreciación de Espejo (1993), cuando dice que la importancia del “lugar filosófico” en la conformación de una antropología americana se visualiza justamente a través de la cuestión del ser (p. 19).

decir del informante no es todavía filosofía, pero está en su línea (posible); se diría que es pre-filosófico (no a-filosófico, ni mucho menos anti-filosófico); Kusch (1978) explica:

Para proceder al análisis del discurso se trató de que lo meramente antropológico se disuelva en la antropología filosófica, para llegar a ese punto donde el informante pasa de ser un mero objeto para convertirse en sujeto, y finalmente que ese sujeto se disuelva a su vez en lo puramente humano (p. 23).

Está claro entonces que Kusch no renuncia a una cierta universalidad –por decirlo de algún modo– que denomina “lo puramente humano” y que podría interpretarse como lo esencialmente humano, lo humano sin ninguna determinación conceptual que le añada algo más. Este procedimiento es válido siempre que, como ya lo advirtió en el prólogo, no se pretenda llegar con él a una definición (en sentido aristotélico, una especie de búsqueda de la perfecta univocidad conceptual). Precisamente para evitar ese riesgo o esa tentación es que, luego del primer paso (análisis de los cuatro puntos ya mencionados), el segundo paso consista en ubicar los contenidos conceptuales o teóricos del discurso del informante y ponerlos entre paréntesis.

Esta suerte de *epojé*<sup>4</sup> permite desechar posibles adherencias o impurezas, para arribar al “fondo seminal del pensamiento”, es decir, invalidar –a partir del mismo– las referencias que para el escucha serían obvias si se limitara a su propio marco cultural<sup>5</sup>. Por eso, Kusch apunta certeramente que, entre el decir del informante y el sentido de la escucha, hay un espacio intercultural, no obstante, advirtiendo en seguida que el problema hermenéutico de captar certeramente la red de significados correspondiente es un problema para el escucha, para el filósofo, no para el informante. Faltaría añadir, y esto corre por mi cuenta, que Kusch no parece interesado en fundamentar nin-

4 El primer paso que constituye metodológicamente a la fenomenología es la *epojé*. Se trata de una suspensión del juicio, que descarta tanto los prejuicios naturales como las proyecciones intencionales y objetivas de la ciencia natural, las cuales, a juicio de Husserl, se proponen determinar un fenómeno, fundamentar una crítica, validar lo verdadero y lo falso, etc. En esta medida, la *epojé* reconstruye, partiendo desde un punto cero (que tiene que ver con la correlación entre la vivencia directa del fenómeno y el fenómeno mismo), el significado que tiene para la actitud natural el fenómeno, la crítica, la validación de lo que es falso y verdadero, etc.

5 El propio Kusch (1976) ha denominado a estos tres momentos o etapas como áreas, llamándolas fenoménica, teórica y genética respectivamente (p. 138).

guna objetividad (ni siquiera a partir de un consenso intersubjetivo de los filósofos) o criterio de verdad acerca de la hermenéutica a partir del discurso del informante.

Está claro, y cualquier lector puede comprobarlo, que de los relatos transcritos se pueden hacer varias interpretaciones y ninguna sería propiamente *auténtica* (en el sentido de hecha por el autor del relato) puesto que, por principio, los roles dialógicos no permiten que el informante haga a la vez de filósofo. Creo que para Kusch no tendría sentido preguntar cuál es “la interpretación verdadera”, ni por referencia a una especie de principio empírico de validación o contrastación, ni por referencia a un principio lógico de coherencia interna de la hermenéutica (consistencia), aunque sin duda de hecho su propio discurso, como todo discurso destinado a ser escuchado o leído por otros, procure ser consistente.

Luego de aplicado este proceder al primer relato, Kusch resume algunos aspectos metodológicos que, al parecer, no fueron elucubrados a priori sino que son resultado de una segunda mirada, retrospectiva, a su propia tarea. En varios párrafos expresa:

1. Un trazado de la “topología simbólica”, que Kusch (1978) describe como:

El estudio de texto, en especial el examen de los símbolos utilizados por ella [la informante Sebastiana] sugiere la posibilidad de trazar una especie de topología simbólica en la cual se podría prever la ubicación de símbolos e incluso la índole de los mismos. No se trata entonces de encontrar una combinatoria simbólica, sino una especie de orden preestablecido de los elementos del texto (p. 35).

¿Por qué la topología no es una combinatoria? Considero que una respuesta plausible es que la combinatoria, o es aleatoria (como la que resulta de una tirada de dados), o es analítica (el *barrido* de todas las combinaciones posibles de una fórmula como  $2^{2^n}$ ), o es convencional/decisional (producto de una decisión de quien combina). Ninguna de las tres posibilidades responde a la función que se espera de la topología simbólica. Kusch sostiene que hay un (solo) orden *preestablecido* de los elementos (como también sostendría

un estructuralista), que no es azaroso, ni convencional/decisional; que sea este orden es algo más difuso, que sólo se aclara, en parte, en posteriores consideraciones.

2. Una interpretación contextual, la cual se define como un principio general de hermenéutica, pero que Kusch (1978) le da un sentido preciso dentro de su propuesta:

Ante todo, difícilmente podrán estudiarse los símbolos aisladamente del contexto en el cual se dan. Dentro de este contexto se advierte que la significación de un símbolo se enriquece con la función que cumple dentro de la totalidad (p. 35).

3. Una determinación del mecanismo desencadenante, lo cual es un punto decisivo de su hermenéutica:

Pero tampoco es importante en sí el contexto, sino en cuanto a su vez se lo estudia a partir de un mecanismo desencadenante, que hace que el contexto y los símbolos adquieran una profunda razón de ser, y además mantengan una estricta relación entre sí (Kusch, 1978, p. 35).

4. Una aparición del contexto simbólico, que está en continuidad con lo anterior, puesto que sólo en un contexto simbólico puede haber relaciones significativas de los símbolos individuales.

Ella [la informante, en una determinada situación] vivía los símbolos pero no podía decirlos. Cabe pensar entonces que el contexto simbólico surge recién cuando predomina un cierto margen de racionalización de lo concreto ... Ahí se advierte que la estructuración de los símbolos se produce a partir de las características mismas del elemento desencadenante ... La situación desencadenante provoca cadenas de símbolos que van llenando el discurso de acuerdo con un proceso progresivo, según el cual todas las áreas van cargándose de símbolos hasta que al final se totaliza el contexto (Kusch, 1978, p. 36).

5. Unas relaciones mutuas entre las áreas simbólicas, las cuales no están dadas a priori y fuera del discurso mismo, pero pueden y deben ser distinguidas en el análisis, ya que en las cadenas simbólicas el lugar de cada símbolo no es irrelevante. Kusch (1978) explica:

Todo esto [el proceso desencadenante de las cadenas simbólicas expresado en el discurso de la informante] mantiene una fluidez notable en la cadena de símbolos y entre todos redondean una totalidad, donde los símbolos parecieran concretarse según áreas [simbólicas] ... es evidente que algunas de ellas se sostienen ... Las observaciones hechas corresponden evidentemente a un pensamiento que se podría calificar de seminal. Éste parte de una situación límite según la cual Sebastiana provee libremente de símbolos a las áreas simbólicas o topológicas. Es posible entonces, en medio de la abundancia de símbolos, determinar interrelaciones entre éstos que seguramente se darán, como se ha visto, cuando se analiza el desarrollo del discurso (pp. 36-37).

6. El paso de la topología a la topografía simbólica. Al finalizar el proceso de simbolización (constitución del contexto simbólico), esa unidad plural y articulada se sitúa en el espacio-tiempo propio del informante. Esta *topografía* anuda el relato (discurso, lenguaje...) con la vida misma del enunciante.

La topología finalmente se traduce en una topografía simbólica, según la cual todo se vivencia, en el cerco, así como en la pequeña capilla, [los lugares donde se desenvuelve la vida de la informante] donde se cristaliza su mundo simbólico (Kusch, 1978, p. 38).

Este esquema es aplicable al caso de informantes en los que *lo informado* ha tomado la forma de relato o de discurso. Pero también lo informado pueden ser hechos a los cuales se les da un sentido diferente del cotidiano en el mundo occidental. En este caso, lo que se observa es más complejo: son hechos, acciones, situaciones, más su significación precisa en el contexto del sentido popular. Kusch ha tomado, para analizar esta forma de aproximación, el caso de la economía, porque según él se trataría de un caso paradigmático en que un modelo de acción ha sido pensado en Occidente con ciertas significaciones que son suprimidas, alteradas o radicalmente modificadas cuando esas mismas acciones son realizadas en el contexto de otro fenómeno humano. El caso en cuestión es el trueque dentro de una pirwa, cuyo sentido ha pasado desapercibido para muchos investigadores. Kusch presenta, en cambio, la metodología de aproximación empleada por Luís Rojas Aspiazu, que no trabaja en las áreas que Kusch ha llamado fenoménica y teórica, sino

en la denominada genética, a la cual no se accede con recursos científicos sino por medio de una intuición.

Rojas Aspiazu observó que el trueque comprende cuatro planos de significación: 1) es una actividad económica; 2) es una actividad simbólica en cuanto se entronca con la cultura tradicional; 3) es una reafirmación de los valores de identidad grupal, y 4) implica como base la genética de la cual surgen los otros tres planos (Kusch, 1978, p. 62).

Por lo tanto, más que de conocimiento, aquí cabe hablar de comprensión, que supone una afinidad con el sujeto y una tendencia a afianzarlo. Es entender que esa acción tiene otro sentido que el que habitualmente le damos, que es una estructura autónoma a la cual se someten los integrantes de la comunidad (Kusch, 1978, p. 62).

## **P**ueblo como símbolo

Hasta aquí Kusch. Puede decirse que su propuesta es escueta y reducida a lo indispensable, supone conexiones que deben ser explicitadas para que sea posible exhibir el funcionamiento mismo del método y no sólo sus resultados. Para ello es necesario estudiar los elementos teóricos que configuran el marco epistemológico en que se mueve. El primero de ellos, la dilucidación del concepto de *símbolo*, lleva –aunque sea en forma esquemática– a plantear el lugar que el concepto de pueblo ocupa en la simbólica antropológica. Al respecto Kusch (1978) refiere:

Con referencia al pueblo, aparte de la connotación sociológica y a veces económica que tiene el término, cabe pensar que también y ante todo es un símbolo. Como tal encierra el concepto de lo masivo, lo segregado, lo arraigado, y además lo opuesto a uno, en virtud de connotaciones específicas de tipo cultural. Pero si es símbolo, uno participa de él, y lo hace desde lo profundo de uno mismo, desde lo que no se quiere ser. Hay en esto como un temor de que lo referente al pueblo podría empañar la constitución del ego. Por este lado, aunque no queramos, todos somos pueblo, y en tanto lo segregamos, excluimos esta mancha popular consistente en el arraigo que resquebraja

nuestra pretenciosa universalidad, la segregación en la que no querríamos incurrir, o también lo masivo que subordinaría al ego (p. 7).

Como se ve, hay una serie de conceptos vinculados, que van a ser utilizados en su hermenéutica, casi siempre en forma dicotómica. Lo popular se presenta a la vez como lo masivo, segregado, arraigado, opuesto a lo individual. El pueblo, en tanto símbolo, adquiere una dimensión más amplia que su significación habitual y expresa una realidad de tipo raigal, la conexión entre el hombre y la tierra.

## Universalidad versus arraigo

La propuesta metodológica que incluye el *desde dónde* como elemento esencial postula el *arraigo* como categoría específica de la situacionalidad. No es una simple situación de hecho, porque el arraigo es el modo humano de relacionarse con el mundo cotidiano. Su fórmula del *estar siendo* (que traduce lo determinado y lo indeterminado de la existencia) se propone recuperar lo humano desde el fondo metafísico que hace posible una dimensión específica del existir humano: el indo-americano. Interpreto que el arraigo es lo que posibilita las soluciones originales (como la del quechua al resolver el –su– problema del hambre al margen de la economía). Pensar estas originalidades, a su vez, sería la condición de hacer una filosofía original, encontrar nuevas formas de pensamiento que sean concordantes con el verdadero modo de habitar América.

Este modo de habitar América no puede ser el mismo que el habitar originario, pues la historia no se revierte. En otra de sus obras, *La seducción de la barbarie*, Kusch (1953) ha hecho una referencia a este modo primigenio de habitar, proceso que considera similar al vegetal<sup>6</sup>. Pero el proceso del habitar, que ha visto alterada su continuidad natural por la irrupción de Occidente en la vida americana, ha subsistido en lo esencial constituyéndose como un *estar* que pasa a ser expresión de la afirmación de sí y de la resistencia al (a los) imperio (s).

6 “Aquí la diferencia entre el primitivo y la naturaleza es mínima. Estriba solamente en la forma de perpetuarse, que en uno es realista y en el otro ingenua”, añadiendo enseguida que el americano se distancia de la naturaleza como la escisión de la unicidad (Kusch, 1953, p. 25).

El propio Kusch ha hecho un largo camino desde esta obra temprana hasta la que nos ocupa. Mientras que a principios de los cincuenta consideraba que la cultura autóctona se había detenido a mitad de camino, sin alcanzar la integridad (Kusch, 1953, p. 26), a fines de los setenta puede presentar lo que queda de ella, luego del proceso violento a que fue sometida, como lo raigal que estamos buscando inútilmente en la reflexión filosófica occidental. De todos modos quiero retener aquí algo que me parece importante para analizar su propuesta: al hombre americano se le amputó su conexión con la tierra y tiene conciencia de ello. Es decir, la conciencia del desarraigo obligado es a la vez la conciencia y la memoria del primitivo arraigo y con ella la constitución de la situacionalidad raigal.

## La inautenticidad

El concepto se perfila también como el referente de cierta existencia inauténtica, ambigua, y denuncia la dificultad de reconocernos como lo que verdaderamente somos, es decir, de ver “nuestra verdad”. Kusch (1953) explica:

Por todo ello se da el uso ambiguo del término pueblo, pero que hace a la ambigüedad de uno mismo. Es la ambigüedad profunda que mantenemos frente a nuestra verdad, la de no ser en el fondo plenos. Entonces, pueblo, por una parte, es un ente que nos informa en el campo, pero, por otra parte, mueve en nosotros el requerimiento ambiguo de una verdad que nos cuesta asumir (p. 7).

La apelación reflexiva al pueblo aparece, entonces, con una doble función: una, la de presentar y exhibir los contenidos de esa conciencia popular que se manifestaría, de modo prístino, en cualquier informante auténtico; otra, la de funcionar como conciencia crítica del pensamiento inauténtico (universalista, individualista, segregacionista). El informante auténtico, por lo demás, es naturalmente crítico (aunque no se lo proponga y ni siquiera sea consciente de ello).

Por esta razón, para aprehender los contenidos de la conciencia popular no es necesario un estudio de campo de tipo cuantitativo, porque cualquier conciencia popular auténtica proporciona al filósofo los elementos para su propia reflexión. No se trata, entonces, de pensar la antropología filosófica al

modo de una “filosofía científica”, tanto en el sentido de que intente aplicar los métodos de la ciencia antropológica, como en la intención de retomar y desarrollar sus datos previamente obtenidos por un método científico.

## **L**a información relevante

Si la antropología filosófica, tal como Kusch la concibe, es algo totalmente ajeno tanto a la ciencia antropológica como a la filosofía universalista, y si, por otra parte, es necesario contar con algún material objetivo (por así decir) a partir del cual elaborar una reflexión pertinente (de lo contrario sería sencillamente un invento o una creación personal –individual– del filósofo, cosa que Kusch no quiere), entonces este material debe buscarse en el *decir* del pueblo. Ya indiqué que tal decir puede ser encarnado en un solo informante auténtico. Él solo funge por todo el pueblo. Resta por indicar qué se espera de él y de su decir.

En este punto, Kusch (1953) desarrolla un aspecto importante de su asunción metodológica, la distinción de los dos decires que pueden identificarse en el hablar del pueblo:

Con respecto al decir, especialmente referido a lo que nos dice un informante popular, cabe la siguiente reflexión. Hay palabras comunes y palabras grandes. La palabra común se dice para determinar, para decir **esto es, aquello es**, o para señalar causas. Exige una verificación y para ello sirve la lógica aristotélica. Pero la palabra grande trasciende la palabra común, dice más de lo que expresa, porque abarca un área mayor. Para ella no hay lógica, en todo caso una meta-lógica, porque abarca también la verdad de la existencia, y, en tanto dice esto, no determina, sino que reitera lo mismo en todos los hablantes. Por todo ello, en tanto no informa, sino que se la cree escuchar, es una palabra que se desempeña en el silencio. Dice lo que creemos saber, o peor, lo que infructuosamente queremos saber (pp. 7-8; las negrillas son del autor)

Hay que señalar un asunto relevante para el análisis de la propuesta kuscheana y es la respuesta a la pregunta, casi obvia, de cómo conocer y seleccionar a ese (eventualmente único) individuo informante que nos proporcionará el material para uno o varios de los motivos o temas de la antropología ame-

ricana. La pregunta no es irrelevante, porque es pertinente preguntarse si todos y cada uno de los individuos que simplemente habitan en un lugar pueden ser informantes (representantes auténticos del pueblo) o si además deben poseer alguna característica específica y, en caso afirmativo, cuál es y cómo detectarla.

De hecho, Kusch no se basó en ninguna especie de intuición o empatía para la elección de sus informantes y tampoco se limitó a una escucha circunstancial. Durante su vida en Maimará, realizó numerosas entrevistas y logró reunir un material de muchas horas de grabación<sup>7</sup>. En este sentido, procedió de manera similar a la de los antropólogos de campo. Lo que lo diferencia de ellos no es tampoco el hecho de que las entrevistas no siguieran el sistema del cuestionario prefijado y uniforme, sino que se estructuraran al modo de una conversación en que la parte narrativa la lleva el informante. Esto no es una novedad, ya que así se organizan muchos estudios antropológicos y de historia oral. Lo que diferencia la tarea de Kusch es, al parecer, el criterio de selección que lo guía para elegir, de entre todo ese material en bruto, el que utilizará como base de su reflexión filosófica. Por eso es necesario profundizar este punto.

Conforme a lo que dice Kusch sobre las palabras comunes y grandes, resulta que la tarea del filósofo frente al hablar del (eventual) informante es descubrir si en su decir hay una *palabra grande*. No se trata entonces de que el pretendido informante deba tener alguna característica o propiedad personal específica y empíricamente detectable (como sería la edad, el sexo, la raza, el nivel de instrucción, la o las lenguas que hable, la forma de sociabilidad y de cultura que exhiba, etc.) sino de que en un momento determinado pueda ser el portavoz de la conciencia popular. Es lo que dice –como se aprecia en el trabajo mismo de Kusch– y no tanto cómo, por qué o *desde dónde* lo dice, lo que realmente importa. Esto nos sugiere que Kusch se propone superar la crítica de subjetivismo o de relativismo que implicaría elegir arbitrariamente (sin criterio fijo y determinado) a quién se entrevistará o qué relato se escogerá. Pero no deja de ser verdad que en definitiva es el filósofo el que elige el discurso de palabras grandes, no el informante.

7 Mauricio Langón, en 1984, fue el primero en hacer un relevamiento del material dejado en Maimará: en "Descripción del archivo inédito de Rodolfo Kusch (1920-1979)", 1987, *Boletín de Filosofía FEPAI*, 7 (13), 33-75.

Al explicar lo exiguo de los testimonios sobre los que basará su propuesta antropológica americana, Kusch aclara que expresamente prescindió tanto del criterio cuantitativo como de cualquier metodología científica antropológica. Incluso admite el carácter casual de los encuentros que le proporcionaron el material. Pero esta casualidad, valga la paradoja, no es del todo casual. Kusch (1953) dice:

Es que el pueblo no es un sujeto que se circunda técnicamente, sino una potencia que se manifiesta súbitamente para dar todo de sí mismo. Tampoco pensé que fueran necesarios más informantes para abarcar un panorama mayor. Para la labor de reflexión sobre el pensamiento popular bastan muy pocos casos. El informante es útil sólo cuando se convierte en símbolo –que me perdonen los antropólogos–, porque la tarea no es de relevar, sino de pensar, y hay que pensar, ya que el momento actual es apremiante (p. 10).

¿Cuál es el criterio del filósofo –en este caso de Kusch– para detectar las palabras grandes? Se considera que el criterio es la capacidad de ellas (del relato) de convertirse en símbolos. ¿En símbolos de qué? De esa realidad americana de la que se trata, y que esa palabra se aproxima al modo de decir de lo poético, lo reconoce el propio Kusch, a renglón seguido, afirmando que la palabra común termina en la ciencia y la grande en la poética. Y ahí él mismo explicita lo que pensaría cualquier lector atento: que en esto se está aproximando al estructuralismo. Pero Kusch no se propone ser un estructuralista: los puntos de contacto son meramente eso, son marginales. Más aún, el estructuralismo lleva a esto, pero de una manera inadecuada y estéril; en las palabras más bien despreciativas de Kusch (1953), el estructuralismo

descubre la relatividad de la palabra común en tanto suspende la verificación, y comprueba la combinatoria a la cual se somete. Llega así al límite de la palabra común para acceder al silencio pleno de la palabra grande, pero prefiere el puro juego, y se queda con el silencio vacío. En realidad pasa lo mismo que con el pensamiento popular, con la diferencia de que el pueblo cruza dicho límite, para detenerse en la palabra grande, donde compensa el sentimiento de su irremediable finitud existencial (p. 8).

La epojé, pareciera querer decir, no sirve si no se puede ir más allá de ella, si no se cruza el límite representado por la infinitud (individual) existencial. Aven-

turo a interpretar que el pueblo lo cruza precisamente porque supera tanto la ambición imposible del universalismo (por su arraigo) como la tentación igualmente frustrante del ego (por su inserción en lo propio, en lo esencial del pueblo: lo simbólico). Entonces es la percepción de que el informante ha superado (en su relato) el silencio negativo (negación o suspensión de información al estilo científico) lo que permite al escucha detectarlo como un hablante de palabras grandes. Es a la vez el decir y lo que se dice lo que configura a la palabra grande como tal.

Por cierto es fácil proponer aquí la crítica del círculo vicioso<sup>8</sup>. También lo es responder a la manera heideggeriana, con la idea del “círculo hermenéutico”. Creo que hay algo de esto, sin duda, pero también algo más, algo que es propio de Kusch y que es la “dialogicidad concreta simultánea”, es decir, el círculo hermenéutico sin duda es dialógico, pero lo es de modo abstracto, quiero decir, que no supone sujetos determinados y concretos. El círculo hermenéutico de la palabra grande exige una dialogicidad concreta, situacional y simultánea: es en el momento del decir que el filósofo la aprehende.

No sé, no estoy segura, si Kusch admitiría que esta simultaneidad puede ser no presencial (una grabación usada tiempo después por el mismo filósofo, o tal vez por algún otro). Sin embargo, arriesgaría a decir que para Kusch ese develamiento es personal y presencial, casi como la experiencia profética o mística. Él mismo sin duda grabó lo que utilizó e incluso mucho más. Pero

8 Por ejemplo, Caturelli (2001) se pregunta (retóricamente, pues su respuesta es negativa) si es posible un círculo dialéctico entre el ser y el estar, como propone Kusch, y esto por dos razones: porque no corresponde a la realidad y porque el relato de los informantes (en los cuales basa su reflexión) tampoco expresaría la realidad originaria, como pretende Kusch, porque el informante “*lo dice en castellano* y sabemos que la lengua lleva en sí misma, como su médula vital, una tradición cultural que, en este caso, es la de Occidente. Cuando doña Sebastiana o doña Ceferina hablan al investigador de campo quien graba lo dicho, hablan en castellano y, por eso, en el fondo hablan en griego y en latín” (p. 741; las cursivas son del autor). Sin entrar en más detalles, creo que Caturelli plantea su crítica desde una opción filosófica que no le da más margen. Posiciones de este tipo no son propiamente críticas internas al pensamiento de Kusch sino posicionamientos contrarios. Por otra parte, la observación de que Kusch usa de hecho ideas de filósofos *occidentales* a los que, además, critica, ha sido considerada como un aspecto negativo (por Caturelli) o positivo (por Sada). Algunos han esgrimido las palabras kuscheanas más despreciativas para alejarlo del círculo filosófico. A una década parecía necesario puntualizar su pertenencia al mismo. Sada (1999) se ha preocupado de señalar la existencia de una instancia metafísica en el pensamiento de Kusch, que lo emparenta “con las concepciones que a lo largo de la historia de la filosofía se han preocupado más por in-determinar o des-determinar lo absoluto que por caracterizarlo” (p. 3).

no pareció nunca interesado en usar, y menos que otros usaran, el material completo que recolectó<sup>9</sup>.

## La culpa: pensar culto versus pensar original

Hay en lo inauténtico no sólo una carencia, un defecto, sino también una culpa, encarnada en el *decir culto*. En la medida en que lo culto se aleja y niega lo popular, escamotea lo simbólico, la palabra grande. No sólo es inauténtico, es también culpable, y el propio Kusch se incluye en dicha culpa, como hombre culto.

En qué consiste lo culto en este contexto lo explica Kusch (1953) al terminar el análisis del relato mítico de Sebastiana, incluso con un ejemplo paradigmático:

Pero a su vez, en virtud de este carácter seminal del pensamiento de Sebastiana, podría afirmarse a nivel de hipótesis de trabajo que su modo de pensar es natural u original.

Si fuera así, ¿en qué consiste un pensar culto o urbano? En primer término se diría que este último pensamiento descarta el mecanismo de la situación límite, o al menos hace como si no se diera en su valor generatriz. Se concentra entonces en la estructura misma de cada símbolo o, mejor, en cada área simbólica. Dios deja de ser un símbolo para convertirse en el pensar culto, en un objeto (p. 37).

En este paso hay tres afirmaciones problemáticas (y problematizadoras). La primera es el carácter de *hipótesis* que otorga Kusch a su caracterización del pensar de Sebastiana (y por extensión, de todo informante popular) como pensar “natural u original”. Parecería, en efecto, que el planteo en términos

9 Ya Kusch (1953) se había referido a lo urbano como inauténtico: “Escribir, en América, es una manera de bucear en el vacío la falsa personalidad que somos en la ciudad [...] la profesión literaria es una mera cuestión personal con la realidad, en la que se procura secretamente poner en una versión relativamente auténtica, una visión inauténtica de la realidad” (p. 95). Y un poco más adelante: “¿No será este vacío una postura, una incapacidad colectiva de parte de la ciudad para encontrar un trasfondo germinativo a la existencia?” (p. 97). Como se ve, el tema de lo urbano, vinculado a la civilización (y por ende a la contraposición de lo *bárbaro* en la dicotomía sarmientina) se inserta en la denuncia no de un simple vacío, sino más bien de un vaciamiento, que conduce al desarraigo.

de hipótesis (tesis, demostraciones, etc.), característico del pensar científico o de una filosofía universalizante y abstracta, había sido descartado desde el Prólogo, con frases que en parte han sido ya citadas.

La segunda es la identificación que hace Kusch entre el pensar culto y el urbano<sup>10</sup>. No está claro qué debe entenderse por *pensamiento urbano*, si es algo distinto (como parece sugerirse aquí) del pensar de un individuo que vive en la ciudad. De hecho muchos potenciales informantes (en cuanto a la naturaleza y contenido de los discursos que podrían proferir) viven en ciudades, aun cuando sean habitantes marginales. Tampoco parece propio que lo culto se diferencie de lo rural si por esto se entiende, en sentido propio, lo que se desarrolla localmente en el campo, fuera de la urbe. No se trata, es evidente, de *lugares* físicos sino de lugares (o topologías, como diría Kusch) mentales. Pero entonces es claro que falta el nexo que explique tal identificación, a menos que se trate (y no creo que esa fuera la intención) de una denominación meramente convencional (lo urbano, lo civilizado, etc., como más o menos sinónimos de lo culto).

La tercera es la apelación a la *situación límite* en un sentido mucho más amplio que el atribuido a las menciones de la informante. Se requiere un esfuerzo, no necesariamente exitoso, para dilucidar qué entiende Kusch aquí por situación límite. Dije antes que el ejemplo que pone (el de Dios) es paradigmático, y lo es porque pone de relieve la dificultad de la cuestión misma. Uno no diría (incluso en el texto del propio Kusch) que Dios es una "situación límite" sino en todo caso que es "un concepto límite" en cuanto a sus posibilidades de significar (o siquiera indicar) una realidad. Porque eso es en todo caso el símbolo. ¿Es todo símbolo una situación límite? ¿En qué sentido es situación y en qué sentido es límite? Por el momento no es fácil dar una respuesta. Lo que no quita que el texto de Kusch sea altamente sugerente e invite a ulteriores reflexiones.

Por otra parte, el propio Kusch (1978) ofrece otra línea reflexiva posible, cuando sintetiza su análisis del relato de Sebastiana afirmando que "en suma en el pensamiento popular pareciera manifestarse con mayor amplitud un

10 Este intento ha sido observado por varios estudiosos de la cultura occidental, con respecto a la muerte.

mecanismo de un pensar general” (p. 38). En él se destaca, nos dice, un elemento catalizador que es la inminencia de lo nefasto. Me arriesgo a decir que tal vez el pensar culto se caracteriza a su vez por un intento, más o menos claro, de enmascarar o evadir la mención de lo nefasto, como si con ello se suprimiese su realidad misma<sup>11</sup>. En el pensar popular lo nefasto está vinculado (al menos en ciertos casos, como el relato de Sebastiana) al sentimiento de la caída<sup>12</sup>, que también es un tópico del pensamiento general y presente en muchas culturas, arcaicas o no.

La explicación que proporciona Kusch (1978, p. 39) sobre el rol de este elemento catalizador puede sintetizarse en dos afirmaciones: 1) el símbolo surge inmediatamente a partir de lo antagónico, una especie de *antidiscurso* (la expresión es de Kusch) que señala la inconsistencia del discurso anterior y lo niega; 2) esta lógica de la negación entraña la relatividad de toda afirmación en el pensamiento popular. Diríase, entonces, que el pensamiento popular se manifiesta como un pensar inclusivo, en el que se omite o se supera el pensar dicotómico y bivalente propio de la lógica que antes llamé “aristotélica”, pero que en verdad es la lógica que ha dominado siempre en el pensamiento occidental.

En contraposición a ello, el pensar “culto o urbano” (Kusch vuelve a repetir la expresión, para que no queden dudas de la identificación) procede de otro modo. Pero no sólo de modo simplemente opuesto. Aquí se introduce un nuevo concepto que viene a dar un giro a la caracterización del pensar popular: el de salvación. La introducción de este elemento pareciera a primera vista extemporánea, pero en el fondo es algo que venía en cierto modo insinuándose en el análisis anterior.

En cambio con lo afirmado a nivel culto o urbano no ocurre lo mismo. Se diría que el discurso afirmativo, el que se guía exclusivamente por una lógica de la afirmación se incrusta dentro de un marco que olvida el mecanismo de

11 Uno de los aspectos que Gabriel Sada considera componente caracterizador del contenido teórico de la antropología filosófica kuschiana y no sólo un elemento simbólico.

12 Creo que esta realimentación implica también una resignificación de la historia (de los sucesos históricos). Coincido con Jalfen (1993) cuando dice que “la historia profana que conocemos supone la temporalización de los hechos, de los sucesos elegidos. El **acontecer mitologizado** -en cambio- no se somete al tiempo (lineal) sino que somete lo que sea al tiempo, el suceder, a su medida” (p. 25; la negrilla es del autor).

la salvación. Un olvido que al fin de cuentas hace que la salvación misma, olvidada en su inmediatez, se reinstale en un sentido invertido a espaldas del mundo de afirmaciones. En cierto modo la salvación se cosifica en un sistema de causas que la invierte, la afirma y la maneja. Ese mundo culto o urbano, ya no funciona desde lo impensable, sino que se aferra a lo pensable y en vez de tomar la negación como mecanismo totalizador, se disuelve en una escala de afirmaciones (Kusch, 1978, pp. 39-40).

Un tema evidentemente conexo es la relación entre símbolo y mito, puesto que ambos configuran elementos propios del pensar popular, y entre ellos y este aspecto recién mencionado de la salvación. Pareciera, con respecto a esto último, que la percepción del elemento salvífico vincula al pensar popular con lo sagrado, que es muchas veces explícito, incluso en la versión cristiana (católica) producto de la inculturación de los pueblos originarios. En el análisis de los relatos, especialmente en los dos de Ceferina, aparece lo sagrado con ciertas características que Kusch (1978) presenta así:

Lo sagrado, así tomado, es la verdad, pero una verdad abisal, insondable, a la vez evidente y oscura. Acentúa el margen del error del vivir cotidiano, ya que representa la instancia de lo otro que irrumpe desde el área de lo sagrado pese a los límites intelectuales puestos por el mito (p. 47).

Precisamente Kusch observa, y esto me parece muy importante, que la palabra (el lenguaje cotidiano de que se sirve el hablante popular) es la *trampa* del mito porque al decirlo se lo fija en el lenguaje; pero, por otra parte, el mito trasciende la palabra, el lenguaje en que fue expresado, tiene un *plus* de sentido que no deriva sólo de la textura abierta del lenguaje sino de la propia función retroalimentadora del mito<sup>13</sup>. Este plus –pienso– constituiría la gran palabra que no puede decirse con palabras pequeñas. Por lo tanto, el mito *dice la verdad* pero en un sentido distinto al del lenguaje de las palabras pequeñas y la racionalidad que expresa es también distinta de la racionalidad propia del lenguaje convencional.

13 Lo dice explícitamente poco después (p. 73): "Es posible que lo dicho hasta aquí no sea exclusivamente americano".

Veamos cómo lo plantea Kusch (1978): si racionalidad supone una forma de instrumentar la verdad o de acceder a ella, entonces la racionalidad popular parte de la verdad para recién ver cómo se instrumenta (p. 48). Por lo tanto, es lógico concluir que la conciencia mítica tiene grados, el primero de los cuales es denominado –aunque con reservas– “**vivencial**”, que es la conciencia mítica original. En un segundo nivel, lo mítico retraduce un hecho cotidiano a un horizonte mítico, suponiendo que existe una situación objetiva. Pero la objetividad no cancela el mito sino que es el revés de él. “Lo mítico y lo objetivo son clases simétricamente invertidas” (Kusch, 1978, p. 49). Finalmente está el caso en que el mito condiciona la verdad para una situación objetiva; y aquí se detiene el análisis.

## **E**l silencio

El silencio no es sólo la detención del decir, es una realidad que se configura como vacío en el decir culto y como experiencia fundante en el pueblo. Para Kusch, el saber culto del siglo XX es inútil y su silencio es vacío, porque en realidad no se sabe qué hacer. Al contrario, afirma Kusch (1978, p. 9), el pueblo sí sabe qué hacer, aun cuando no haga nada, y “se deje estar”, que es una forma de hacer, en el sentido de asumir la vida y de esperar la posibilidad de un hacer propio.

Éste es un aspecto del silencio. Hay otro que es el silencio de la filosofía, en la etapa previa a una decisión de abordar el problema del pensar lo americano y que Kusch (1978) expresa en los siguientes términos:

Aquí [la actitud de los pueblos andinos frente al fenómeno económico, conforme al análisis de Rojas Aspiazú] no cabe sino el silencio, o si no asumir todo el pensar que necesitamos en América para comprender esto. ¿Pero en qué medida podemos rastrear en América qué pasa con el pensar? Y lo que es peor, ¿qué pasa con lo humano? Y para contestar estas dos preguntas habrá que ver también qué ocurre con lo dado como impensable, con lo cual se plantea el problema de lo *arcaico*, y por consiguiente, todo lo referente al *estar* (p. 71).

En efecto, ambas cuestiones –lo arcaico y el estar, en que no entraré– se visualizan desde el silencio de lo filosófico-académico; la epojé de las cate-

gorías cultas, para dejar que surja lo espontáneo del pensar popular. Kusch (1978) es consciente de que lo dicho para los pueblos originarios americanos puede ser (y probablemente es) también característica del pensar de otros pueblos<sup>14</sup>. Sin embargo, pareciera que no es posible una generalización –y menos una universalización– del resultado hermenéutico, si se tiene en cuenta la situacionalidad raigal de cada pueblo.

## La selección del material

En esta obra (la única que sistemáticamente muestra la aplicación del método), Kusch (1978) selecciona solamente tres testimonios: dos mujeres del norte argentino, Sebastiana y Ceferina, y una experiencia realizada en Cochabamba (Bolivia), en conjunto con Luís Rojas Aspiazu. Las dos primeras le sirven para reflexionar sobre el concepto de realidad; el tercer caso se refiere al sentido de lo económico en las comunidades originarias.

¿Por qué estos materiales y no otros? ¿Por qué no más ni menos? Al llegar a este punto estamos en condiciones de contestar a estas preguntas. La propuesta metodológica es minimalista, en el sentido de que busca llegar al nivel de la reflexión filosófica con la menor carga de elementos no-filosóficos, y por tanto, incluso aquellos que pueden motivarla (como el interés por lo popular), deben ser sometidos a una especie de navaja, de simplificación. Sin duda, Kusch grabó muchas entrevistas más o menos similares a las dos que usa, pero probablemente, en el fondo, no aportaban más que éstas para su propósito, ya que serían otros relatos simbólicos, asunciones míticas y aproximaciones a lo que se podría llamar la “revelación salvífica”, ínsita en una *experiencia crucial o abisal*.

Una vez aprehendido el esquema, la estructura del símbolo popular y de sus implicaciones, dos, tres o más relatos aportan lo mismo que uno. Pienso que si nos ofrece dos es para reafirmar con el relato de Ceferina lo que ya se

14 También es posible lo inverso, que con iguales o similares materiales se llegue a otros desarrollos, no opuestos, ni incompatibles, sino sencillamente distintos. Como ejemplo de esto puedo mencionar la propuesta de Langón (1993): estudiar los relatos de despojos y el significado para sus víctimas, como la contracara de los proyectos de dominación (pp. 43-57).

entreveía como profunda riqueza de palabras grandes en el de Sebastiana y tal vez para insistir en el punto de lo sagrado, que es ahí más patente.

En cuanto al tercer caso, no es un relato producto de un informante, sino un caso distinto y su inclusión cumple otro objetivo: mostrarnos –a través del trabajo de alguien más conocedor que Kusch del asunto– el sentido que da el pueblo (no el filósofo) a ciertos actos o situaciones. En los dos casos anteriores, la hermenéutica corre por cuenta de Kusch (del filósofo); en el tercero, es el pueblo el que interpreta, el experto (Rojas Aspiazu) es en todo caso el repetidor, el explicitador (en términos de nuestro lenguaje), pero no el autor.

El cierre de la propuesta metodológica, sin embargo, puede quedar en duda ya que Kusch, si bien ha dicho que no se requieren más informantes ni datos, también ha dicho que lo suyo es sólo un esbozo, un boceto, un borrador, no algo, no digo terminado, sino ni siquiera desarrollado. Es posible que en tal desarrollo, para una justificación argumentativa de sus categorías, fuera necesario enriquecer la base<sup>15</sup>. Kusch no parece haberse propuesto tal desarrollo como una tarea que él mismo debería abordar inmediatamente. El libro da la impresión de ser algo terminado en sí mismo, una propuesta con valor propio, no el proemio de una obra que debía ser continuada. No es éste un dato menor a la hora de interpretarla.

## **L** a filosofía como experiencia de vida

Kusch ha sido particularmente sensible a las experiencias de personas muy distintas a él mismo; encontraba en ellas algo que en sí mismo sentía como carencia, como irrealización, tal vez como esterilidad. Formado en la filosofía académica, en el mundo de la ciencia, de la política y la economía de Occidente, fue un lúcido observador de sus falencias y de sus previsibles fracasos. Anhelaba formas inéditas de vida, de pensamiento, de cultura futura, y creyó encontrarlas, como posibilidad, en esas experiencias que se ocupó de recoger. Por eso su filosofía es, para él, a la vez, una experiencia de vida propia y una reflexión amorosa y comprometida con las experiencias del pueblo.

<sup>15</sup> Añado, no la inutilidad de un instrumento luego de haber sido usado, sino de uno que –por definición, conforme a lo que dice– no puede ser usado. No la inutilidad de la escalera de Wittgenstein, que se tira después de haber subido, sino la de una escalera que no sirve para subir.

## Finalizando

Se puede preguntar finalmente por qué Kusch, casi al final de su vida, se inclinó decididamente hacia la antropología. Algunas referencias del "Prólogo" de su *Esbozo para una antropología filosófica americana* pueden dar una pista.

Ya se ha visto que la filosofía para Kusch tiene sentido sólo como *sabiduría*, como una experiencia de vida en crecimiento, en búsqueda de autenticidad y plenitud. En definitiva, y pese a su formación metafísica, a Kusch le importaba sobre todo el hombre, y quería pensar, en cierta forma, *un hombre nuevo*, a partir de las bases americanas, porque ellas son originales (y originarias). En sus palabras:

De ahí la antropología filosófica esbozada en estas páginas. Es una antropología estudiada a partir del silencio lleno del discurso popular, basada en la ausencia del saber de lo que es el hombre, o, mejor dicho, se ubica al margen de la preocupación de una definición del hombre; en todo caso toma en cuenta la penosa operación con que el pueblo de América afirma su humanidad (1978, p. 9).

Por lo tanto, es una antropología *sui generis*, no se propone definir lo humano una vez más, y ni siquiera detenerse en consideraciones teóricas. Su propuesta es conocer lo humano a través de la práctica. Se trata de proponer situadamente, afirmar nuestra auténtica humanidad a través de una praxis que nos conecte con nuestras verdaderas raíces, las únicas que nos permitirán crecer y planificarnos.

Por otra parte, la tarea es importante y nos urge porque carecemos de una auténtica antropología filosófica, en la medida en que la filosofía se ha introducido en el mundo de los objetos, ha objetivado al hombre buscándole una definición; ha creado una teoría del conocimiento y una teoría de la ciencia, pero ha desgarrado el problema antropológico que yacía en el fondo (Kusch, 1978, p. 83).

Tocaría a un nuevo tipo de reflexión, a un nuevo tipo de hacer filosofía, encontrar nuevas fórmulas, pero advirtiendo que ellas no pueden llegar sólo

desde el ámbito del pensar, tienen que encarnarse en una práctica, como en el caso de la economía quechua que ha analizado. Quiero detenerme en este punto: Kusch busca y propone una nueva antropología filosófica, desde América, pero en realidad el cometido que le adscribe no puede lograrse con ningún método filosófico, con ninguna reflexión.

Al llegar al final de su *Esbozo...*, se hace patente una paradoja constitutiva: la reflexión ha llevado a la categoría existencial americana del “estar siendo”, pero la filosofía misma no puede hacer nada para asignarle un peso real en el trazado de un nuevo modo de vida propio de América. Uno de los párrafos conclusivos parece cerrar los caminos de la disciplina que está proponiendo, arribando a la comprensión de una cierta inutilidad de la propuesta misma<sup>16</sup>:

Pero debemos comprender también que la publicidad de un estilo de vida total, que abarque toda la fórmula del *estar-siendo* no dependerá de una reflexión. Ha de ser siempre una práctica como lo hace Rojas Aspiazu en Bolivia. Nuestro subsuelo social nos sigue dando las pautas como en 1946. Pero es inútil que nos dé las pautas. Afortunadamente no han llegado aún todas ellas. Por eso no llegó la posibilidad de pensarlo. Si lo pensáramos ya habría fenecido el proceso (1978, p. 145).

Por eso, creo que haber hecho una aproximación a sus reflexiones después de este *Esbozo...*, más que desarrollarlo en forma sistemática –lo que, además, no era su estilo–, posiblemente se hubiera inclinado a pensar lo político (la misma referencia a 1946 sugiere que el tema pasó por su mente), y seguramente lo hubiera hecho, a su vez, de un modo de-constructivo similar al de la “escucha de la palabra grande” en antropología. Tal vez la muerte le impidió continuar en esta línea; quizá no le interesaba ya hacerlo. En todo caso no lo hizo. Queda la incógnita de cuál hubiera sido, para él, el informante que hubiera podido decir la palabra grande de la política para nuestro inmediato mañana.

16 Parece sugerir aquí la idea hegeliana de la filosofía, o del pensar culto tal vez, como el búho que sale cuando –y porque– todo ha pasado ya.

## Referencias

- Caturelli, A. (2001). *Historia de la filosofía en la Argentina, 1600-2000*. Buenos Aires, Argentina: Ciudad Argentina-Universidad del Salvador.
- Espejo, M. (1993). La cuestión del ser en América. En *Cuartas Jornadas de Pensamiento Filosófico Argentino. La obra de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires, Argentina: FEPAI.
- Jalfen, L. (1993). 20 tesis en torno al pensamiento de Rodolfo Kusch. En *Cuartas Jornadas de Pensamiento Filosófico Argentino. La obra de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires, Argentina: FEPAI.
- Kusch, R. (1953). *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*. Buenos Aires, Argentina: Raigal.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires, Argentina: García Cambeiro.
- Kusch, R. (1978). *Esbozo para una antropología filosófica americana*. Buenos Aires, Argentina: Castañeda.
- Kusch, R. (1989). El hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico. En E. A. Azcuy (Ed.). *Kusch y el pensar desde América* (pp. 139-149), Buenos Aires, Argentina: García Cambeiro.
- Langón, M. (1987). Descripción del archivo inédito de Rodolfo Kusch (1920-1979). *Boletín de Filosofía FEPAI*, 7 (13), 33-75.
- Langón, M. (1993). La extinción del espacio mapuche como proyecto de dominación. Estudio de dos casos. En *Cuartas Jornadas de Pensamiento Filosófico Argentino. La obra de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires, Argentina: FEPAI.
- Lértora, C. (1989). Tres tesis metafísicas en relación a la obra de R. Kusch. En *Cuartas Jornadas de Pensamiento Filosófico Argentino. "La obra de Rodolfo Kusch"*. Buenos Aires, Argentina: FEPAI.

Sada, G. O. (1996). *Los caminos americanos en la filosofía de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires, Argentina: García Cambeiro.

Sada, G. O. (1999). El concepto de estar en Rodolfo Kusch en las tradiciones de la filosofía. *Boletín de Filosofía FEPAI*, 19 (37).

Sada, G. O. (2001). Semblanza de Rodolfo Kusch. En *Novenas Jornadas de Pensamiento Filosófico Argentino. Un siglo de filosofía argentina: ideas y figuras*. Buenos Aires, Argentina: FEPAI.