

Lo irracional. Ese monstruo tan temido por el mundo moderno

The irrational. That monster so feared by the modern world

Jorge Gabriel Rojo*



Fecha de entrega: 20/05/2025

Fecha de evaluación: 19/07/2025

Fecha de aprobación: 21/07/2025

Citar como: Rojo, J. G. (2025). Lo irracional. Ese monstruo tan temido por el mundo moderno. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 46(133), 117-132. <https://doi.org/10.15332/25005375.10881>

Resumen

Este artículo procura exponer brevemente un fenómeno particular del temperamento cultural de las sociedades globalizadas de nuestros días, que se remonta a una de las notas constitutivas fundantes de la modernidad: el temor a lo irracional como forma de afirmación de la racionalidad matemática-abstracta. Pero expondremos que la irracionalidad solo existe como temor “irracional” al “sin-razón”. Además, presentaremos una distinción en el ámbito simbólico más originario de lo inconsciente: lo cultural diferenciado de lo social. Haciendo pie en la ontología de Rodolfo Kusch. Metodológicamente realizamos una genealogía con algunas notas de fenomenología hermenéutica.

Palabras clave. temor a lo irracional, la racionalidad de lo inconsciente, inconsciente cultural.

Abstract

This article attempts to briefly present a particular phenomenon of the cultural temperament of today's globalized societies, which goes back to one of the founding constitutive notes of modernity: the fear of the irrational as a form of affirmation of abstract-mathematical rationality. However, we will show that irrationality only exists as an “irrational” fear of “unreason”. In addition, we will present a distinction in the most original symbolic field of the unconscious: the cultural differentiated from the social. Based on the ontology of Rodolfo Kusch, we methodologically carry out a genealogy with some notes of hermeneutic phenomenology.

Keywords. fear of the irrational, the rationality of the unconscious, cultural unconscious

Introducción

En la cultura occidental existe una creencia muy arraigada por la que se supone que lo humano es un plus, una superestructura que se apoya sobre un fondo animal. Tal animalidad es considerada tanto como una instancia inferior, cuanto como una mácula de origen a la que, sistemáticamente, se la debe controlar y mantener a raya, pues posee la capacidad de malograrse, o por lo menos manchar todo lo que lo humano va elevando en su pulcra civilización. Pareciera que, ya sea en el ámbito individual, como en el grupal y social, siempre está asechando desde su reino tenebroso, ese inframundo hediondo y pestilente de lo bestial, colándose de entre las mínimas fisuras de las murallas de la humanidad. Esta bestia irracional

*Facultad de Filosofía y Letras, Historia y Estudios Orientales. Universidad del Salvador. Buenos Aires, Argentina. Doctor en Filosofía. Correo: filo.rojo@gmail.com.

pesa como una fuerza gravitatoria que tira hacia abajo la condición humana que, si no se la logra controlar, puede llegar a hundir los individuos y sociedades en la animalidad, como una suerte de caída involutiva que disuelve lo humano, o más bien, lo hace retornar a su condición inicial: la animalidad.

Eso sí, no es lo mismo hablar de animal o animalidad, puesto que los seres vivos biológicos que nos rodean y comparten nuestro hábitat ecológico terrestre son una cosa muy distinta que esa bestialidad monstruosa que nos asecha simbólicamente en nuestra sombra. Los primeros son amigables y hasta adorables, incluso cuando se trata de predadores que nos pueden devorar o desgarrar con relativa facilidad. Pero quedan absueltos de toda monstruosidad en tanto que los podemos comprender en sus instintos y su medio circunstancial. Los primeros nos pueden atemorizar, pero lo segundo nos aterra hasta los huesos.

La tradición occidental hunde sus raíces hasta el mundo griego antiguo y, en particular, la clásica definición aristotélica “animal racional”, en su base fundamental, supone que los seres humanos son animales, que se diferencian del resto de su animalidad por la razón (Aristóteles, 1988, p. 435; Heidegger, 1986, p. 153). Ahora bien, esta diferencia está cargada de una cosmovisión que tiñe la visión griega antigua y la distorsiona, y su origen es muy posterior, propia del mundo moderno. Supone no solo que el género sea “animal” y la diferencia específica “racional”, cosa que simplemente lo constituye en un ente particular de naturaleza compuesta e invariable, sino que además la modernidad le agregó la idea épica y novelesca en que se trata de una conquista personal, un logro individual, la racionalidad que lo hominiza.

Así, Descartes establece en su *Discurso del método*, en el primer párrafo de la primera parte, que el “buen sentido”, “capacidad de juzgar” y “razón”, que para él son lo mismo, no establecen la diferencia de lo humano de por sí o por su propia naturaleza, sino que lo es el método que se emplee. Y tal virtud ya no es ontológica ni deviene de lo natural, es epistemológica, vale decir, metodológica y, por lo tanto, es algo adquirido (Descartes, 2010, p. 33). De este modo, tal racionalidad pende de una actividad externa a su ontología, pues esta última no

es otra que su animalidad y, encima, siniestramente irracional.

Uno de los grandes aportes de S. Freud y el psicoanálisis es el de recordarle al mundo occidental, y enrostrarle lo más patente que puede, ese costado irracional humano al que llamó inconsciente. Y lo más sorprendente no fue ese hecho, sino más bien el de develar su condición organizada y luminosa, antes que el de una caverna tenebrosa y lúgubre. De hecho, la psicología moderna hasta nos ha expuesto un inconsciente inteligente, es decir, una *Inteligencia Emocional* (Goleman, 2006). De manera tal que no se trata de una bestia ciega e implacable que nos asecha desde las penumbras más oscuras, sino de otro costado, desconocido por la actividad consciente y voluntaria de la conciencia humana, pero estructurado y organizado por otra racionalidad.

La literatura moderna viene dando cuenta tanto de esta creencia mitológica moderna como de sus consecuencias dramáticas temidas. Es el caso de la novela de Mary Shelley *Frankenstein o el Prometeo moderno*, de 1818. Sin detenerse a explicar ni describir cómo lo hizo, la autora plantea a Víctor Frankenstein como el que reanima la reconstrucción de un cuerpo humano a partir de miembros y órganos de diversos cadáveres, eso sí, de gran tamaño para facilitar el trabajo de cirugía. Este médico obsesionado con la vida y la capacidad fantástica de la ciencia moderna realiza algo que hasta entonces estaba vedado a los humanos: dar la vida a un cuerpo muerto.

La escena central de este acto apoteótico pone de frente a este Prometeo moderno con su criatura, ahora animada. No es menor que la narradora no le haya dado nombre a esta criatura que desde el comienzo de su existencia poseía conciencia, y conciencia claramente humana. Y, en vez de eso, lo menciona como “ser demoníaco”, “horrendo huésped”, “engendro” (aunque no fue engendrado) y para tratarlo amablemente lo llama “criatura” a secas. Pero, si le damos una mirada rápida a estas primeras escenas del acto vivificador, fue el trato aterrador y horrorizado del Dr. Frankenstein el que determinó la conducta agresiva y vengativa de la criatura. De hecho no sale a repartir horror y monstruosidades indiscriminadamente, sino que se obsesiona en la venganza contra Víctor y lo que este valoraba más.

De todas formas, esta novela, o más bien la figura caricaturizada que se popularizó de ella, constituyó este mito moderno. Hoy en día se teme a cualquier artefacto, procedimiento, o producto tecnológico actual, como si tomara conciencia y, por lo tanto, nos quisiera destruir. Un claro ejemplo de esto es la saga cinematográfica de Terminator. El mismo modelo lo encontramos en Matrix, Yo robot, Jurasic Park, Mundo Jurásico, etc. En estos días, este miedo está dominando las grandes masas en torno al fenómeno tecnológico-cultural de la IA. Pero la máquina aniquiladora teminator mata como un procesador de una línea de montaje, inteligente sí, pero frío y despersonalizado (no tiene nombre ni identidad). El monstruo no está en la máquina objetual, sino en el significado que se le atribuye humanamente.

Vale decir que lo que produce terror es la figura demoníaca que está presente simbólicamente en torno al artefacto. Ese cuco simbólico que arquetípicamente anima, como una posesión diabólica, el comportamiento de la tecnología. La cual se cree inexorablemente que actuará como la “criatura” de Frankenstein. Algo así ya se podía vislumbrar en la escena de la fábrica de Tiempos modernos, de Chaplin, cuando ese empleado entra por accidente dentro del mecanismo de la línea de montaje y esta lo metaboliza maquinalmente, despertando en él una psicosis alienante. No es la máquina el monstruo, sino la locura que el artefacto provocó en el empleado.

En este mundo globalizado, el temor a que se desate o descontrolé el Mr. Hyde del Dr. Jekyll, que emerja la bestia y destruya todo, es una creencia firme y tan natural que nadie se animaría a contradecirla. Ciertamente esa es la caricatura de la novela de Robert Louis Stevenson que se incorporó en el imaginario popular moderno, aunque este autor escribió una novela más parecida a la de Mary Shelley. En los discursos políticos locales, pero también en los foros internacionales, este es un recurso poderosísimo sobre el temperamento anímico de las poblaciones. Pensemos por un instante en el terror a una guerra nuclear que emerge de nuevo en torno a la crisis bélica actual. Este monstruo demoníaco parecía ser, hasta hace dos años, una pieza de arqueología perteneciente al siglo pasado, a un mundo caótico y distópico que fue superado gracias a las Naciones Unidas, la cultura

democrática y las relaciones internacionales pacíficas de colaboración. Pero solo bastó una pequeña fisura entre tensiones de los estados potencia y rebotó la bestia tan vital y potente como si no hubiera transcurrido el tiempo.

En este artículo de opinión, no nos detendremos en el campo de las emociones desde la perspectiva individual de la subjetividad, pues nuestro enfoque se circunscribe al ámbito de la cultura. Aunque abordaremos algunos aspectos propios de la psicología —y en particular del psicoanálisis—, el interés central recae en el mundo simbólico del temperamento anímico social y cultural. En mi país, Argentina, la frase “civilización o barbarie” se apoya fundamentalmente sobre esta creencia. De hecho, en estos días a nadie le interesa ver ¿qué quería decir D. F. Sarmiento con esa frase?, o ¿qué variante distinta planteaba sobre los escritos de Herbert Spenser refutando su darwinismo social? Esta frase tomó su dinámica propia en la sociedad argentina, y se transformó en un lema de modernización y progreso en una primera etapa, luego asumió la figura del blanco de ataques de la crítica histórica, como de los revisionistas de ideologías neosocialistas de fin de siglo XX (Lojo, 1994).

Sin embargo, sigue siendo una evidencia cultural arqueológica de una creencia moderna que pretende una limpieza aséptica de cualquier mancha de barbarie que contamine la pulcritud de la civilización moderna. Es tan irracional la aversión repulsiva de la civilización sobre la barbarie, como el desprecio de lo civilizatorio moderno que reactivamente provoca en lo identificado como bárbaro. Detengámonos un poco en esta cuestión de lo irracional, en particular, en su trasfondo de “sinrazón”, tal como lo consideraba el filósofo francés de La Haye en 1637 y que, por motivos de estrechez metodológica y conceptual, no alcanzó a ver la diversidad de formas de racionalidad, lo que llevó a la tradición racionalista occidental a invisibilizar la diversidad de racionalidades. Esto nos conducirá, de la mano de G. Rodolfo Kusch, a una ontología americana que se impone y sostiene a partir de un proceso racional no abstracto, distinto del occidental moderno, que él llamó “negación del pensamiento popular”.

Tal proceso de una racionalidad distinta involucra hablar de “inconsciente cultural”, y este término

presenta rasgos propios que no se confunden con el “inconsciente colectivo” de K. G. Jung, ni del “inconsciente” freudiano, incluso respecto de la consideración de la cultura que hizo el neurólogo austriaco. Por motivos del abordaje epistemológico del fenómeno en cuestión, hemos decidido remitirnos al estudio y análisis de Eduardo Grüner sobre la categorización del estudio freudiano sobre la cultura y lo inconsciente. Para completar esta investigación proponemos confrontar este inconsciente cultural kuschiano con el “inconsciente social” de E. Fromm. Con este pequeño itinerario sobre los diversos campos e instancias de lo inconsciente, particularmente el propuesto por R. Kusch, planteamos una humilde hipótesis de trabajo: hablar de irracionalidad como una negación de la “razón” en el mundo occidental esconde más un oscuro temor fantasmagórico que una realidad. Pues hay una pluralidad de racionalidades, y en particular aquí, en América del Sur.

Lo “sinrazón” no es tan irracional, siniestro ni aterrador como se creía

Rudolf Otto se pregunta “qué quiere decir irracional” en su libro *Lo santo*, dentro del objetivo general de su obra, que consiste en la investigación sobre “los componentes iracionales que entran en nuestra idea de lo divino”. Nos advierte que estos tiempos modernos se comprenden cuestiones muy diversas como, “el puro hecho frente a la ley; lo empírico frente a la ratio; lo casual frente a lo necesario; lo ciego frente a lo deducible; lo psicológico frente a lo trascendental; lo conocido a posteriori frente a lo determinable *a priori*...” (Otto, 2016, pp. 135-136). La lista continúa, pero no pretendíamos exponer todo, sino algunos ejemplos que cita la enorme amplitud de denotaciones que puede tener en estos días. Más adelante, ofrece una noción de lo que entiende por racional y por irracional:

Llamamos, desde luego, racional en la idea de lo divino aquella parte de él que entra en la clara comprensión de nuestra facultad conceptual, en la esfera de los conceptos corrientes y definibles. Afirmamos después que bajo de esa esfera de desnuda claridad yace una oscura profundidad, a la que no hallan paso nuestros conceptos y que es lo que

denominamos irracional. (Otto, 2016, p. 136)

Por una cuestión lógica, si lo racional se presenta como “desnuda claridad” entonces lo irracional se concebirá como “oscura profundidad”, y si lo racional se figura como arriba, lo irracional como abajo. Pero, sin embargo, lo irracional no es definido como negativo, ni nefasto en sí mismo.

Pero esta cuestión de “lo racional” está atravesada también por una tensión arrastrada desde el inicio de la modernidad misma. Tensión que, como veremos, no se justifica argumentativamente desde la racionalidad, sino que se asienta en una decisión metodológica parcial y arbitraria del mismo Descartes. En el capítulo “El gran encierro” de la obra *Historia de la locura en la época clásica* (Foucault, 2014, pp. 40-41), Foucault nos presenta ese encierro filosófico cartesiano, en el cual partió el universo racional en dos y así relegó, injustificadamente, la locura entendida como “sin-razón”, a la oscuridad de toda racionalidad. El texto cartesiano en cuestión es la primera meditación de *Meditaciones metafísicas* y es analizado por la pluma foucaultiana en dirección al tratamiento, y prejuicio, que impondrá el filósofo racionalista como sesgo occidental.

“En el camino de la duda, Descartes encuentra la locura al lado del sueño y de todas las formas de error...”. Así, esta meditación distingue tres tipos de problemas frente a la búsqueda de certeza del yo pensante que duda: el engaño de los sentidos, el sueño y la locura. Respecto del engaño de los sentidos y la multiplicidad de imágenes del sueño Foucault, destaca del texto cartesiano:

Por engañosos que sean los sentidos, en efecto, sólo pueden alterar “las cosas poco sensibles y bastante alejadas”; la fuerza de sus ilusiones siempre deja un residuo de verdad, “que yo estoy aquí, ante la chimenea, vestido con mi bata”.

En cuanto al sueño, puede —como la imaginación de los pintores— presentar “sirenas o sátiro por medio de figuras grotescas y extraordinarias”; pero no puede crear o componer por sí mismo esas cosas “más sencillas y más universales” cuya disposición hace posible las imágenes fantásticas: “De este género de cosas es

la naturaleza corporal en general y su extensión". Estas son tan poco fingidas que aseguran a los sueños su verosimilitud: marcas inevitables de la verdad que el sueño no llega a comprometer. Ni el sueño poblado de imágenes, ni la clara conciencia de que los sentidos se equivocan puede llevar la duela al punto extremo de su universalidad: admitamos que los ojos nos engañan, "supongamos ahora que estamos dormidos", la verdad no se deslizará entera hacia la noche (Foucault, 2014, p. 40).

Como podemos ver, así presentado el texto cartesiano, nos expone una benignidad de la gravedad del daño posible que puede llegar a infringir, tanto el engaño de los sentidos como el sueño, sobre la certeza de verdad del yo pensante que duda. Ahora bien, esta consideración benevolente se acaba en el caso de la locura. ¿Por qué? ¿Será por un argumento racionalmente justificable? Lo que se plantea como problema no se ubica en la cuestión de la "verdad" o "la certeza de esa verdad", sino que el problema se instala sobre el "sujeto pensante" que, Descartes no está dispuesto a poner sobre la mesa de disección de la duda: "No es la permanencia de una verdad la que asegura el pensamiento sobre la locura, como le permitiría librarse de un error o salir de un sueño; es una imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto de pensamiento, sino al sujeto pensante" (Foucault, 2014, p. 40).

De esta manera, Foucault señala el "gran encierro" en el que, por un lado, se identifica toda forma imaginable de "sinrazón" con la locura, y, en segundo lugar, se recluye a la locura-sinrazón a la oscuridad del mundo moderno e iluminista, y, por lo tanto, lo reviste de un talante negativo y siniestro.

Ciertamente Descartes constreñía con la palabra "razón" solo a aquel campo de la racionalidad que puede determinarse desde un pensamiento abstracto. De modo tal que, terminó siendo miope a otras formas de racionalidad, que, sin opacar en nada la luminosidad de lo racional, ofrecen otras aristas del pensamiento humano. Y si no nos dejamos llevar por este sesgo racionalista cartesiano, la imagen de "oscuridad" no se experimenta como algo siniestro y lugubre, sino más bien como aquello que está oculto, bajo el suelo, de la misma manera que los cimientos

que soportan y sostienen un edificio. Pero más apropiadamente en el marco conceptual del filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979), la figura de la "semilla" es más acertada.

En efecto, la semilla se entierra para brotar y dar fruto. Se esconde bajo tierra, en la oscuridad del humus, pero contiene toda la potencia de la vida para expandir sus raíces y emerger como un vegetal, pleno de vitalidad que desborda sobre su medio generosamente. Esta imagen de oscuridad de la semilla es fecunda, plena de benignidad y claridad existencial. Hablar de lo inconsciente supone entrar en la cuestión de lo simbólico en su particularidad. Es decir, en lo que lo distingue de los signos en general y, además, en ese rincón de la simbólica que, incluso, excede los márgenes racionales de la abstracción del lenguaje consciente, y se despliega en una nebulosa indeterminada de sentidos profundos y originarios.

Por eso, conviene detenernos a profundizar en este campo de la conciencia para ver no lo caótico y siniestro del inframundo de lo irracional, sino más bien otra modalidad de racionalidad, la que es propia del inconsciente.

Lo simbólico en su particularidad inconsciente

En el artículo publicado en la *Revista de Filosofía Latinoamericana* (1978), Rodolfo Kusch retoma la cuestión simbólica abordando *lo argentino desde el ángulo simbólico filosófico*, y afirma:

Entonces ahí, en medio de la necesidad de remediar el hecho puro de vivir, el sujeto ensaya la nominación de alguna divinidad. Es el campo del estar donde se vive una indigencia que va desde el hambre hasta la divinidad. Ahí se exige el símbolo para ensayar el ser. (Kusch, 1978, p. 161)

En el entramado existencial del proto-sujeto (destituido), este se experimenta acosado por la necesidad de un "acuerdo fundante", pues no dispone de una esencia, sino de una estancia. Entonces su indigencia le impone la exigencia del símbolo con el que "ensayar" el ser. Esta última figura nos describe la condición propia de la estancia, la de ensayar, intentar provisionalmente hasta tanto se logre un acuerdo. Ahora bien, este símbolo que no se lo puede subsumir

bajo la determinación del concepto racional-abstracto; sin embargo, puede ser comprendido dentro de la problematización del campo hermenéutico descripto por Paul Ricoeur como de la fenomenología de Emmanuel Levinas.

Ricoeur (Ricoeur, 1976, p. 58) presenta al símbolo, en oposición con el “vacío del signo”, con un “poder analógico” con el que abre un horizonte de sentido, al que llama “plenitud del símbolo”. Los signos, por su función semiótica, presentan “el carácter arbitrario de la convención que relaciona el significante con lo significado”. Pero el símbolo “presenta como característica el no ser jamás completamente arbitrario. No es vacío, siempre existe un rudimento de relación natural entre significante y significado”. Y en el párrafo siguiente llega a afirmar que “en la filosofía del lenguaje presentada por Heidegger según la cual los símbolos son como una palabra del ser” (Ricoeur, 1976, pp. 58-59). Levinas presenta al símbolo como el que posibilita la experiencia de “la plenitud del ser”.

Lo opone al dato de la intuición cognoscible del orden racional. Este símbolo constituye el mundo de la cultura y la creación artística, y “forman parte del orden ontológico mismo”. “Son ontológicas por excelencia: hacen posible la comprensión del ser” (Levinas, 1974, pp. 32-33). El contexto de estas expresiones levinasianas se sitúa en el rol del lenguaje en que se insertan:

La esencia del lenguaje a la cual los filósofos otorgan ya un papel principal —y que señalaría la noción misma de cultura— consiste en hacer brillar, más allá del dato, al ser en su conjunto. El dato tomaría una significación a partir de esta totalidad. (Levinas, 1974, p. 26)

En la revista interdisciplinaria de estudios latinoamericanos *Megafón* (1980), se incluye un texto inédito de Rodolfo Kusch titulado *El problema del símbolo*. Allí nuestro filósofo argentino explora el problema ontológico cultural que supone el hablar del símbolo.

Si bien asume la forma de una definición, no intenta definir en el sentido clásico del término, pues no pretende determinar, ni delimitar la esencia del símbolo. Ya sea entendido esto desde el sistema aristotélico, como desde la dialéctica hegeliana. Kusch

hace una hermenéutica fenomenológica del sentido numinoso del símbolo. Es decir, que sin apuntar a lo semántico entendido esto como racional subsumible en conceptos abstractos que se delimitan en términos del lenguaje, se dirige exclusivamente a lo semántico comprendido como disposición anímica fundamental de la existencia humana geocultural.

Comienza estableciendo las condiciones de posibilidad: “Se entiende por símbolo a partir de la indigencia del sujeto” (Kusch, 1980, p. 5). Tal indigencia es originaria, por lo tanto, no se construye a la condición social de los individuos. Y aclara a renglón seguido: “... desde la desconstitución original de éste, a partir del vacío del mismo”, la desconstitución nos sitúa en la cuestión proto-ontológica del estar, y más específicamente en la indeterminación metafísica de la estancia. Esto es, en esa circunstancia metafísica en la que la existencia se encuentra amenazada por el asedio del azar, deseando un acierto *fundante*. La frase contigua enfatiza lo afirmado: “El símbolo tiene su razón de ser en la indigencia del sujeto”. Vale decir que la semántica propia del símbolo, en términos kuschianos, se puede interpretar a partir de la clave de esa condición originaria del sujeto: su indigencia.

Consideremos que “indigente” viene de la voz latina “indigo” que se puede entender en español como “estar necesitado” (Vox, 2009, p. 244). Es la condición existencial fundamental, este estar-necesitado es un estar-vulnerable del sujeto más allá de cualquier interpretación de sentido racional abstracto. La siguiente frase kuschiana pone sobre la mesa esta cuestión del sentido: “Por eso es dicho que a partir de la tensión que provoca dicha indigencia y en razón de ello la tensión se traslada a la *palabra*...”.

Este “dicho” es resultante de la tensión provocada por el estar-necesitado, y la inclinación propia deriva en el traslado de tal tensión hacia la “palabra”. En efecto, la palabra en este horizonte ontológico no es consecuencia de un proceso cognoscitivo, ni meramente comunicacional. El símbolo encarnado en la palabra destila estados emocionales, tanto triviales de la superficie reactiva-anímica como de los más profundos de la estancia originaria.

Desde esta perspectiva la palabra remite a un estado emocional-ontológico de contención, refugio y hospitalidad propio de una “casa u hogar”. Esa

experiencia cálida que abriga la intemperie existencial. Ahora bien, este abrigo y refugio existencial “no soluciona la tensión del sujeto” porque esta es originaria. Tal desamparo originario no puede ser cubierto ni tocado por la casa u hogar de la palabra. El rol propio de esta dentro del drama simbólico del mito es el de la “culminación ceremonial”, pues la palabra no puede evitar el rasgo escurridizo y a la vez difuso de lo simbólico. Siempre se escurrirá una insatisfacción fundamental propia de la indigencia originaria. El mismo Ricoeur también alcanzó a vislumbrar esta idea con su concepto de “hospitalidad lingüística” (Ricoeur, 2009, p. 50), aunque no terminó de advertir la profundidad originaria de la imposibilidad de “solución de la tensión del sujeto”.

Párrafo de por medio, Kusch nos presenta lo intercambiable y la combinatoria como determinación propia de la palabra a raíz del “vérse las con las cosas”. Entonces enuncia: “Frente a esto lo vigente es siempre la desconstitución del sujeto y sólo a partir de ésta se da la posibilidad de una verdad, incluso a través, o pese, a las combinaciones”. Hay un sesgo fundamental que es inexorable a nivel ontológico: la desconstitución del sujeto. En este contexto existencial, el sujeto (proto-sujeto) y el símbolo se diferencian dentro de la configuración de los roles del drama cósmico del mito:

En tanto hay diferencias entre sujeto y símbolo, el centro y las oposiciones de este último se dan en un espacio dramático que figuran a través del mito un drama cósmico. Por eso en el discurso popular Dios no es sino que media y lo mismo podría pasar con Cristo (Quillacas). Por eso ambos, en el relato, están, y se difiere la pregunta por el ser de ambos. De ahí también la preferencia del pensamiento popular por el mito. (Kusch, 1980, p. 6)

Esta condición ontológica del *estar* se presenta en la “figura” misma del “drama cósmico” del mito como la instancia constitutiva de su propia dinámica. Anterior a la configuración de los actores mismos, incluso de la divinidad. En el drama mítico, y por ende en los rituales, tanto el sujeto como el resto de los personajes simbólicos que actúan: *están*.

Volviendo al planteo de Otto del apartado anterior y la cuestión de la “oscura profundidad”,

Kusch presenta así también al ámbito del *estar*, la *estancia* y el *sujeto desconstituido*. Están debajo del ser, es más, no como una tarima sino como una oscura profundidad en la que inevitablemente se hunde. Eso sí, Otto en este libro plantea “lo santo como categoría *a priori*”, esto es, que lo irracional no termina siendo tan oscuro y siniestro, pues, a la manera kantiana, se trata de categorías y formas de humano que están presentes en la vida general, pero que no tenemos conciencia de ellas. Si bien se pueden encontrar presentes en los individuos humanos, es un fenómeno antropológico. De todas formas, Rodolfo Kusch no coincide totalmente con una idea de “categoría” en el sentido kantiano. Pero ¿entonces es lo inconsciente colectivo y arquetípico como lo entendía K. G. Jung? ¿Será como se lo puede entender en los escritos de Mircea Eliade?

El inconsciente cultural

El inconsciente colectivo de Jung no coincide con la idea de “inconsciente cultural” kuschiano. Aunque su función ontológica, sí. Por un lado, coincide en que “lo inconsciente” supone dos estratos fundamentales: uno individual y otro más profundo supraindividual. Pero se distinguen en que mientras el colectivo jungueano se caracteriza por ser innato y universal, suponiendo su origen biológico-neuronal, el cultural kuschiano es adquirido por tradición cultural, no biológico ni se puede entender como universal, y está determinado por la comunidad de referencia, vale decir que se asienta sobre lo geocultural. Veamos en el texto de Jung sobre lo inconsciente:

En este segundo estadio de la trasposición, en que se reproducen esas fantasías no basadas ya en reminiscencias personales, trátase de la manifestación de las capas más profundas de lo inconsciente, donde dormitan las imágenes primordiales de carácter universal humano.

Este descubrimiento conduce a la cuarta etapa de la nueva interpretación, a saber: el conocimiento de **dos capas en lo inconsciente**. Debemos, en efecto, distinguir un inconsciente **personal** y un inconsciente **impersonal o sobrepersonal**. Designamos también a este último con el nombre de inconsciente colectivo,

precisamente porque está desprendido del personal y es completamente general, puesto que sus contenidos pueden encontrarse en todas las cabezas, cosa que no sucede, naturalmente, con los contenidos personales. (Jung, 2016 [1916], p. 98)

La afirmación “puesto que sus contenidos pueden encontrarse en todas las cabezas” establece una hipótesis que no ofrece comprobación empírica y, siendo que el método de justificación se apoyaba en la práctica clínica, no podía ser más que una generalización injustificada. ¿De esta forma descartamos por completo la teoría de Jung sobre lo inconsciente? No solamente lo que afirma que lo inconsciente supraindividual sea innato y universal. Puesto que la diferenciación de dos estratos la consideramos válida junto con la distinción de uno individual y otro supraindividual.

En *Arquetipos e inconsciente colectivo* (1970), Jung aborda la cuestión del inconsciente y particularmente el concepto freudiano. Comienza destacando la “naturaleza exclusivamente personal” de este concepto; sin embargo a renglón seguido afirma: “Aunque el mismo Freud había visto ya el carácter arcaico-mitológico de lo inconsciente...”. Y la descripción que la acompaña da mayor información acerca de la estructura y dinámica ontológica de estos estratos inconscientes. El inconsciente personal “descansa” sobre el “colectivo”, de modo tal que el segundo es el más básico y fundamental, vale decir que el primero se nutre y conforma desde las instancias arquetípicas elementales, como un trasfondo anímico básico que lo enmarca a la manera de un horizonte ontológico.

Un estrato en cierta medida superficial de lo inconsciente es, sin duda, personal. Lo llamamos **inconsciente personal**. Pero ese estrato descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato: lo llamado **inconsciente colectivo**. He elegido esta expresión “colectivo” porque este inconsciente no es de naturaleza individual sino **universal**, es decir, que en contraste con la psique individual tiene contenidos y modos de

comportamiento que son, **cum grano salis**, los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre. (Jung, 1970, p. 10)

El contenido propio de este inconsciente colectivo son los arquetipos. Y para presentarlos con mayor claridad los compara con el mito y la leyenda. Así, tanto el mito como la leyenda los describe como “formas específicamente configuradas”, pero los arquetipos no han sido configurados de ninguna manera. Son “contenidos psíquicos todavía inmediatos”. Vale decir, que subyacen a la conciencia bajo una total indeterminación, de manera tal que pueden combinarse con los contenidos del inconsciente personal:

Otra expresión muy conocida de los arquetipos es el **mito** y la **leyenda**. Pero también es este caso trátase de formas específicamente configuradas que se han transmitido a través de largos lapsos. Por lo tanto, el concepto “arquetipo” sólo indirectamente puede aplicarse a las representaciones colectivas, ya que en verdad designa contenidos psíquicos no sometidos aún a elaboración consciente alguna, y representa entonces un dato psíquico todavía inmediato. Como tal, el arquetipo difiere no poco de la formulación históricamente constituida o elaborada. Especialmente en estadios más elevados de las doctrinas secretas, los arquetipos aparecen en una forma que por lo general muestra de manera inconfundible el influjo de la elaboración consciente, que juzga y que valora. (pp. 11-12)

A pie de página hace una especificación más: “Para ser exactos, debemos distinguir entre ‘arquetipo’ y ‘representaciones arquetípicas’. El arquetipo en sí representa un modelo hipotético, no intuible, como el patrón de comportamiento de la biología...”. Las representaciones arquetípicas son las innumerables formas que pueden asumir en la conciencia de los individuos que decantan y destilan

alguna imagen o símbolo cultural determinado. Los arquetipos son *“ciertas condiciones inconscientes colectivas” que actúan como reguladores y propulsores de la actividad creadora de la fantasía y que, al poner al servicio de sus fines el material existente en la conciencia, producen configuraciones correspondientes” (p. 184).

Pero decíamos al inicio de este apartado que el inconsciente colectivo de Jung no coincide con el inconsciente cultural de Kusch. Esto es debido a que el primero se funda y determina a partir de la constitución anatómico-fisiológica, es decir el sustrato biológico del ser humano. Y el segundo plantea que el inconsciente cultural es una instancia originaria del sujeto desconstituido que, en vez de limitarse a la condición biológica y por lo tanto suponer una idea universal antropológica, se apoya sobre la *estancia geocultural del estar*. La propuesta del psicólogo y antropólogo alemán daba por descontado que tal constitución biológica es la misma e idéntica en todos los individuos humanos, cosa que la Antropología actual, en general, presenta un consenso que descarta de cuajo tal idea:

Lo inconsciente es esa psiqué que va desde la claridad diurna de una conciencia espiritual y moral hasta ese sistema nervioso denominado simpático desde mucho tiempo atrás. Este sistema, que gobierna la percepción y actividad muscular como el sistema cerebro-espinal y por eso no puede controlar el espacio circundante, pero que mantiene en cambio el equilibrio vital sin valerse de órganos sensoriales y que siguiendo secretos caminos no sólo nos da noticias sobre la naturaleza íntima de otra vida sino que también provoca en ella un efecto interno. En ese sentido es un sistema extremadamente colectivo, es la verdadera base de toda *participation mystique*. La función cerebro-espinal, por lo contrario, alcanza su culminación en la separación de las cualidades específicas del yo, y como el medio en que se despliega es sólo el espacio, a través de éste capta invariablemente superficialidades y exterioridades. El sistema cerebro-espinal vivencia todo

como exterior, el simpático vivencia todo como interior. (p. 29)

Además, que el factor social, histórico y geográfico para Jung no son determinantes en la constitución de los arquetipos. En cambio, el concepto kuschiano de inconsciente cultural acentúa lo geocultural como determinante. Tal inconsciente, tanto para el psicólogo suizo como para Kusch, es irracional aunque no a-racional. En efecto, no se opone ni rechaza la racionalidad de los comportamientos humanos en cuanto que suponen alguna forma de sentido. Solo que tal sentido y racionalidad se ocultan al conocimiento inmediato de la conciencia. Esto ya lo enseñaba Freud mismo, pero restringido al campo de la subjetividad individual.

Ahora bien, más que los arquetipos nuestro filósofo argentino subraya lo mítico y en especial lo ritual de lo simbólico. Vale decir que el foco de atención en el caso del psicólogo de Kesswil se concentraba en el contenido arquetípico y la racionalización de su significado; en cambio, en el caso de nuestro filósofo argentino el centro de atención está en las figuras rituales y su sentido ontológico, en la subjetividad americana. Estos comportamientos rituales remiten a un nivel más profundo de lo inconsciente, que no se puede describir a partir del análisis estructural comparativo de rasgos comunes de figuras simbólicas pertenecientes a la producción de objetos de diversas culturas. Tales rituales remiten al sustrato anímico del subsuelo de la conciencia americana.

Sigmund Freud, en su ensayo *Totem y tabú* (1913), plantea en su hipótesis que se puede comparar la “psicología de los pueblos naturales” con la “psicología del neurótico” moderno, y encontrar allí “numerosas concordancias” que arrojarán “nueva luz” a “lo ya consabido en aquella y en esta” (Freud, 1986, p. 11). También podemos tener presente la obra *El malestar de la cultura* (1930) en que el padre del psicoanálisis considera y piensa sobre la cultura y el inconsciente. En las dos obras freudianas se puede encontrar presente una tesis particular del psicólogo vienés. En efecto, está el supuesto de que sea lícito y racional entablar una analogía entre la psiquis individual (de origen clínico) y la social-cultural, vale decir que supone que existe una psiquis social-cultural.

Es más, se asocia también a otra analogía explícita: que la psicología de los “pueblos naturales” tiene cuestiones comparables con la de los pueblos modernos. En el encuadre epistemológico de estas afirmaciones, a nivel antropológico, están presentes etnocentrismos propios de los sesgos iluministas y positivistas de la época que, aunque no nos detendremos en ellos por no ser consistentes con nuestro objetivo de trabajo, de todas formas no podíamos dejar de mencionarlos.

Eduardo Grüner, en su obra *Lo sólido en el aire: el eterno retorno de la crítica marxista* (2021), luego del prefacio “Ser o no ser marxista, comienza el capítulo que titula A modo de introducción: dos (in)definiciones del ‘pensamiento crítico’”. En el inicio de este primer punto, que se llama “Qué (no) es un intelectual (Respuesta a un cuestionario que nadie me hizo)”, se detiene en la cuestión de los intelectuales y su íntima vinculación con la palabra y el texto literario. Su análisis plantea un corte irónico sobre “la paradoja del intelectual ‘radical’”, pues justamente su trabajo lo inclina y conduce hacia “su propia desaparición” (Grüner, 2021, p. 52).

En el tercer punto, a cerca de “la actitud intelectual-crítica ante la cultura”, destila el sesgo característico freudiano en *El malestar de la cultura*, en el cual se supone que la cultura contemporánea se encuentra en una fragante decadencia. El sociólogo argentino sentencia: “Este es el costado del ‘pesimismo de la inteligencia’: ontológicamente, por así decir, no hay por qué tener excesivas esperanzas en una humanidad más feliz...”. La lectura de Grüner identifica ese “malestar de la cultura” freudiano con las crisis del capitalismo, y justamente en tales circunstancias críticas él vislumbra un “principio de esperanza”:

Entonces, por ejemplo, cada crisis del capitalismo —y la actual es muy aguda— ofrece la oportunidad de redoblar esa apuesta. De pensar una y otra vez, lo más radicalmente que nos salga, el porvenir de aquella “ilusión”, anticipando la posibilidad de que la cultura, tal como la conocemos hoy, desaparezca y se transforme en otra cosa. Anticipando, incluso, la posibilidad de que, si se fracasa,

el futuro sea la barbarie. (Grüner, 2021, p. 52)

Nos encontramos en la última frase un término clásico del repertorio de Kusch: “barbarie”, pero bajo la connotación no kuschiana, ciertamente clásica en la filosofía occidental. Y la explica siguiendo el párrafo, como “pensamiento trágico”, e incluso parafrasea a Adorno aludiendo la “dialéctica negativa”. Se puede apreciar casi sin dificultad alguna que el escritor argentino está indicando la peor opción posible, vale decir, lo más bajo que se podría caer a nivel cultural con la calificación de “fracaso”. Eso sí, continúa afirmando que “no debería ser melancólico: al contrario, es un investimento ‘libidinal’”, si se quiere, que apunta al mayor realismo posible: si la libertad es conciencia de la necesidad”.

La idea de investir de libidinalidad denota, en su esencia, otorgarle el estatus de lo vital y enérgico, eso sí, pulsional y regido por el principio del placer y el deseo propio del ámbito inconsciente, siempre que nos sigamos remitiendo a la perspectiva freudiana. Entonces Grüner está haciendo una analogía entre la realidad psíquica de la conciencia individual con la cultura y su posible caída en una barbarie pulsional. Ciertamente tal “barbarie” no evoca el sentido y connotación positiva del término homólogo kuschiano, pues la “barbarie” del autor de *América profunda* evoca la vitalidad del demonismo vegetal americano en cuanto lo más originario y auténtico de Nuestra América.

En la parte IV, dentro del capítulo *Ocultar lo desocultado, o por qué la ideología es in/consciente (A des/propósito de Althusser)*, extrae una ponencia de agosto de 2009 en las Jornadas de Althusser: marxismo y psicoanálisis, dadas en la Biblioteca Nacional de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Aquí se detiene a explicar mejor la cuestión pulsional y su lectura sobre el psicoanálisis freudiano y en general.

Respecto del pesimismo que encuentra en el psicoanálisis referido a la ausencia de alguna forma de “superación” (Aufhebung, en un sentido hegeliano amplio), explica Grüner: “Sobre los conflictos más básicos y estructurales de lo que acá se ha llamado ‘la condición humana’”, el drama pulsional involucra de forma íntima la sociedad y la cultura, condensándose en la cuestión de la “repetición”, particularmente de

la “falta” y precisa: castración o la pulsión de muerte (Grüner, 2021):

Para Freud, tanto como para Lacan después, esa “condición” de sujeto (humano) tiene que ver con cosas como la **repetición**, la constitutiva **falta** (que no es “culpa”, pero se parece: en el alemán de Marx y Freud la misma palabra, *Schuld*, se usa para las dos cosas; y también en castellano decimos “estar en falta”), la **castración** o la **pulsión de muerte**. Y todo eso afecta decisivamente el orden de la sociedad y la cultura, y sus posibilidades de una transformación verdaderamente radical, que vaya a las “raíces del Hombre”, como pensaba Marx. (p. 749)

Nuestro ensayista argentino se detiene un poco más en estas “raíces del hombre”, interpretadas por Freud, por supuesto. Para esto, va al texto clásico ya del psicoanalista vienes: *El malestar de la cultura*. Hace una primera aproximación comentando el título, por lo menos la traducción española del mismo, y encuentra que, a partir de esta formulación se espera que tal escrito hable de “un malestar de o en la cultura” por algún rasgo descriptible, circunstancial o histórico de las culturas humanas concretas. Pero lo asombroso está en que, según el texto freudiano leído por Grüner, la cultura misma en su sentido ontológico es el malestar:

(...)la cultura es, para los hombres, un mal-*estar* estructural. La cultura es constitutivamente ese malestar sin que, sin embargo, sin ella pudiera ni siquiera existir la posibilidad de algo llamado “humanidad” (Grüner, 2021, p. 749).

Es muy interesante la inscripción elegida por Grüner “mal-*estar*”, pues se distingue y destaca el término “estar”, el cual cualifica de “mal” para el caso de “los hombres”, destacando incluso su estatus ontológico en su sentido “estructural”. De modo tal que, a partir de la expresión freudiana, y haciendo la salvedad del sesgo hobbesiano del psicoanalista vienes, Grüner ve algo que coincide con la ontología kuschiana. Y además en esta misma frase el ensayista argentino plantea una paradoja notable sobre la cultura entendida por Freud: es a la vez el malestar

mismo como la única condición de posibilidad de existencia de la humanidad. En efecto, se podría decir que, la cultura, para Freud, es lo que hace que haya humanidad, y, a la vez, el malestar de la existencia de la humanidad. Como corolario, esto lleva al pesimismo de la existencia humana como una condenación.

Sigue el párrafo ahondando en la cuestión de este pesimismo del planteo freudiano, enraizado en la posición de T. Hobbes sobre lo social del ser humano:

Es decir: cosas como la ley, o la “represión” (en sentido estrictamente psicoanalítico, no “policial”), o incluso las instituciones —que desde luego funcionan con esa articulación entre ley y represión— sencillamente se soportan porque sin ellas las pulsiones llevarían, en el límite, a la “guerra de todos contra todos”, que es la condición “tanática” “natural” para los hombres. Hay en Freud pues una suerte de hipótesis “hobbesiana”, de un hondo pesimismo respecto de cualquier posible “felicidad” para los hombres en cuanto colectivo. Es cierto que también está el Eros, la “pulsión de vida”, que lucha contra “Tánatos”, la pulsión mortífera. Pero, a la larga, es Tánatos la que lleva todas las de ganar”. (Grüner, 2021, p. 749)

Sobre esta cuestión de las pulsiones en el planteo freudiano se podría, a primera vista, entrever un maniqueísmo pulsional, vale decir, un sesgo dialéctico pero de naturaleza simbólico-cósmica, una especie de simetría mística cercana a lo oriental. Sin embargo, no es así. Pues Freud plantea “una querella doméstica de la libido”, vale decir, de un único impulso dentro de la pulseada de Eros y Tánatos. Lo que no invalida su descripción del fenómeno pulsional y su carácter ontológico en el ámbito de la cultura.

Una hipótesis humilde de nuestra parte, con el único objetivo de ofrecer una descripción de cuño americano acerca de tal “querella doméstica de la libido”, podría ser esta: proponemos pensar en una única pulsión propiamente dicha, la de muerte, pero no en el sentido destructivo, o aniquilativo, como si operara un campo de atracción de la nada sobre el ser (una especie de motor inmóvil nihilista); sino, más bien, postulamos que se trata de un desembocar de

los ríos hacia el mar, movidos por la inclinación del territorio, suelo.

En vez de lucha entre fuerzas opuestas, aquí sucede un encausar, darle dirección y sentido en la traza territorial según sus accidentes circunstanciales del Eros en el recorrido del Tánatos hacia el mar. Así el recorrido de la vida en su camino hacia la muerte asume sentido existencial en cada recodo o desvío del cauce. Proponemos leer en esta clave este texto:

Así, las dos aspiraciones, de dicha individual y de acoplamiento a la comunidad, tienen que luchar entre sí en cada individuo; y los dos procesos, el desarrollo del individuo y el de la cultura, por fuerza entablan hostilidades recíprocas y se disputan el terreno. Pero esta lucha entre individuo y comunidad no es un retoño de la oposición, que probablemente sea inconciliable, entre las pulsiones primordiales, Eros y Muerte; implica una querella doméstica de la libido, comparable a la disputa en torno de su distribución entre el yo y lo objetos, y admite un arreglo definitivo en el individuo, como esperamos lo admite también en el futuro de la cultura, por más que en el presente dificulte tantísimo la vida de aquel. (Freud, 2019, p. 135)

Por un lado, podemos ver que el psicoanalista vienes distingue dos planos de tensión: uno doméstico, y el otro más profundo y primordial. El doméstico referido a un conflicto de prioridades en la dirección de la libido: entre “el yo y los objetos”, que determina en definitiva, para Freud, la cuestión de “el individuo y la cultura”. El más profundo, digamos ontológico a nivel cultural, es el pulsional.

Lo inconsciente social

Erich Fromm plantea un concepto de inconsciente que, a diferencia de Freud, supera el mecanicismo positivista y el determinismo corporal-biológico que sesgaba al psicólogo austriaco, particularmente en su postura constreñida a la subjetividad individual. Y en cuanto a la postura de Jung, comparte con él un enfoque colectivo, pero no se limita a lo biológico.

Fromm comienza en el capítulo I de su obra *Lo inconsciente social* (2018) haciendo aclaraciones sobre ciertas oposiciones falsas que circulaban en el ámbito del psicoanálisis de los años ochenta del siglo XX. La primera que cita es la oposición entre la orientación “biológica y la social (o cultural)” del psicoanálisis. Señala a tal falacia de “superficial” y “rotundamente equivocada”. Aunque, de hecho aprovecha para indicar su diferencia teórica con respecto a la postura freudiana que, según él, estaba constreñida en lo libidinal.

Señala a tal postura como “fisiologismo mecanicista” en cuanto reduccionismo a ese solo principio para explicar la constitución de la personalidad. Además, de restringir la psicología humana a la subjetividad del individuo. Eso sí, también incluye la consideración freudiana de la orientación social de su teoría. Cita la obra freudiana *Psicología de masas y análisis del yo* (1976, vol. 18, p. 67), en donde Freud mismo admite que “desde el comienzo mismo de la psicología individual es simultáneamente psicología social”. Y, a párrafo seguido, explica que lo que el psicólogo austriaco entendía por “social” se circunscribía más bien a “la familia” antes que a la sociedad en general. Lo que indicaba que tales interacciones no determinan la personalidad del individuo más que lo biológico-libidinal (Fromm, 2018, pp. 17-20).

El psicoanalista de Fráncfort continúa con un breve resumen de su teoría “sociobiológica”. Tal orientación psicoanalítica parte de un concepto particular de “evolución”. Y resalta una distinción entre “evolución” de los organismos físicos-animales y la humana. Esta última, que integra la primera, supone de base “las transformaciones físicas que ocurren en la historia del desarrollo de los animales”.

Lo cual produce en el ser humano “la casi total desaparición de la determinación por los instintos y un incremento del desarrollo cerebral, del que nacen la conciencia, la fantasía, el proyecto y la duda”. Pero tales “modificaciones de su estructura física” de “los organismos vivientes” solo es el punto de partida de la “evolución del hombre”, que se caracteriza por “los cambios históricos”. Es decir, de “los cambios históricos del hombre” que “ocurren en la esfera de sus capacidades intelectuales y de su madurez sentimental” (Fromm, 2018, pp. 20-21):

Las transformaciones “evolutivas” de los seres vivientes ocurren por modificaciones de su estructura física, desde los organismos unicelulares hasta los mamíferos. Los “cambios históricos”, es decir, la evolución del hombre, no lo son de su estructura anatómica o fisiológica, sino que son cambios mentales de adaptación al sistema social en que nace. Este sistema social, por su parte, depende de muchos factores, como el clima, los recursos naturales, la densidad de población, los medios de comunicación con otros grupos, el modo de producción, etc. (p. 21)

El segundo rasgo de su teoría sociobiológica “se centra en torno del problema de la supervivencia”. Y se detiene en el hecho de “sobrevivir mentalmente”. Para esto último el ser humano precisa “un marco de orientación” que “le permita captar la realidad” y “comunicarse con los demás”. Este marco de orientación involucra haber “adquirido las formas de pensar de la sociedad propia”, pero además, está el “carácter”. Hay un énfasis particular de Fromm sobre este último término. Pues en el “carácter” se condensa lo social-cultural en la psicología del individuo:

El carácter es la forma a la que se vierte la energía humana durante la “socialización” (relación con los demás) y la “asimilación” (modo de apropiación de las cosas). El carácter es, en realidad, un sucedáneo de los instintos que faltan. Si el hombre, por no estar determinados instintivamente sus actos, tuviese que tomar una decisión antes de cada uno, sería incapaz en absoluto de obrar propiamente: tardaría mucho en tomar sus decisiones y no tendría coherencia. Al obrar de acuerdo a su carácter, actúa casi automáticamente, y consecuentemente, y la energía de que están cargados sus rasgos de carácter asegura su obrar más eficaz y coherente del que podría conseguirse a fuerza de aprendizaje. (p. 23)

Fromm indica inmediatamente una diferencia con la teoría freudiana sobre el “carácter”. Vale decir, que Freud sostenía que “los rasgos del carácter” se originan en la libido, y particularmente en las zonas

erógenas libidinalmente categórizadas. El punto de diferenciación con Freud no está en el vínculo entre “lo energético” y “los rasgos del carácter”. Sino, más bien, en la clase de catexis de que se trate.

En el caso freudiano se circunscribe a la libido y las zonas erógenas copadas por ella. En cuanto al frommiano es la energía “del organismo vivo en su afán de sobrevivir, encauzada por las diversas vías que capacitan al individuo para reaccionar adecuadamente ante esta misión”. El psicólogo de Fráncfort hace una precisión sobre su concepto de energía para hablar de carácter, citando a Jung en su idea de energía que no se restringe a lo sexual. Aunque “no la relacionó con la función sociobiológica del carácter” (Fromm, 2018, pp. 23-24).

Cuando nos detenemos en el concepto frommiano del carácter, en su consideración biológica, emerge una “doble necesidad del hombre”: relacionarse con los demás y asimilar cosas. En efecto, la primera circumscripción al ámbito social y la segunda a la del mundo de los objetos. Pero siempre se trata de un fluir de energía humana. Y tal término, “energía”, no remite a lo empíricamente físico, químico o biológico. Es un concepto que denota el sustrato anímico, emocional, de carácter simbólico, por lo tanto, inconsciente. Pero que no se constituye limitadamente a la subjetividad individual o social-grupal. Incluso, por ser inconsciente, tampoco se constituye privada de toda racionalidad. En efecto, implica una racionalidad distinta.

Fromm, al hablar de la “función sociobiológica del carácter” distingue dos planos diferentes de la conciencia en cuanto a la constitución de la subjetividad, por lo que reconoce un “carácter individual” y un “carácter social”. Y tales planos son “determinados” por la mencionada “función sociobiológica” del carácter:

El carácter social comprende la “matriz”, o “núcleo”, de la estructura de carácter de la mayoría de los miembros de un grupo. La función del carácter social, desde el punto de vista sociobiológico, es moldear la energía humana de tal manera que pueda emplearse como “materia prima” para los fines de la particular estructura de una sociedad determinada. (Debemos observar en este momento que no existe

la “sociedad en general”, como tampoco hay una energía psíquica “en general”, sino solamente energía psíquica encauzada por diversas vías peculiares de una estructura determinada de carácter).

El desarrollo del carácter social es necesario para la vida de una sociedad determinada, y la supervivencia de la sociedad es una necesidad biológica para la supervivencia del hombre. (p. 24)

Este carácter social representado bajo la figura de “matriz” remite simbólicamente a la figura materna de los arquetipos de Jung, y en referencia a la de “núcleo” evoca una simbología espacial señalando una centralidad. Ahora bien, el sentido fundamental y, de alguna manera su esencia, consiste en “moldear la energía humana”. Si bien las figuras de Jung y de Fromm coinciden en algunos aspectos sobre el carácter social y el inconsciente colectivo, definitivamente no lo hacen respecto de su naturaleza. En el caso de Fromm, el carácter social es “consecuencia de las experiencias fundamentales”, por un lado, y “de la forma de vida común de ese grupo”. Esto los distancia decididamente. Pero, por otro lado, acerca a Fromm a la idea de “inconsciente cultural” de Kusch.

Este inconsciente cultural kuschiano no se define en torno a las conductas de un sujeto de la psicología, como tampoco en los comportamientos sociales descriptos por los sociólogos y polítólogos. Cosa que no excluye en absoluto ese abigarrado mundo de cruzamientos de fenómenos psíquicos y sociales. Pero el enfoque de Kusch se circunscribe alrededor de una ontología cultural americana. Vale decir que por inconsciente, antes que referirse al encuadre psicoanalítico de la conciencia, hace referencia a “otra racionalidad” no-consciente del pensamiento popular americano.

Así es, tal racionalidad alternativa implica tanto una lógica distinta, como un sujeto diferente, e incluso una realidad diversa a la circumscripta por los encuadres epistemológicos de la psicología, sociología, politología, como de la antropología misma. Este inconsciente cultural no es la sede de represiones, contenidos oscuros y ocultos que, como fantasmas y demonios, amenazan tomar el control de nuestra existencia. Eduardo Grüner, en su obra

Las formas de la espada (1997), particularmente en la introducción, se detiene en los “fantasmas” del mundo político occidental haciendo una genealogía de esta figura ontológica particular. Y describe, a la manera foucaultiana, los procesos inconscientes para enfrentar estos fantasmas sociales, como un paso que va del dispositivo de “la vergüenza” al de “la culpa” (Grüner, 1997, pp. 13-30). Al contrario, es ese mundo anímico-racional el que ilumina la existencia desde una conciencia cultural en cuanto pueblo, con la lógica de la negación:

Ante todo, el concepto de negación es tomado aquí como una afirmación implícita de algo que hace al Otro pensante, y que nuestras categorías no logran captar del todo. Es primordialmente una negación que no implica un cierre, sino una apertura. (Kusch, 2008, p. 15)

Esta negación no se comprende dentro de la lógica abstracta de conceptos eidéticos desencarnada de la existencia del que piensa atravesado por su pueblo y las reglas propias de lo sagrado. La otra lógica, la de la negación, supone la presencia implícita, tanto de una “trampa lógica” como de “operadores seminales”. La primera “opera en el pensamiento popular mediante un anti-discurso”. Por supuesto que no se trata de una tensión dialéctica de la idea, ni de la praxis. El filósofo argentino se encarga aquí de explicitar el carácter encarnado, emocional-existencial, de la esencia del “anti”-discurso. De esta forma se separa y suspende lo abstracto de las ideas junto con su lógica, para quedarse con lo existencial y totalizador de la presencia de lo sagrado. Ese plano del estar que no es irracional, es justamente la racionalidad existencial que sostiene y funda al *ser*:

El análisis de la opinión o *dóxa* lleva entonces a distinguir entre *conocer* y *pensar*. Se conoce la cosa, pero lo que es fundante es la posibilidad de que eso que se conoce entre en el saber. Conocer implica una apertura al mundo, y además tomar en cuenta lo que ese mundo me ofrece como dato claro y distinto. Pero esto no tiene sentido si no hay una posición previa de tipo emocional frente a ese dato, algo que lo totalice y que haga que entre a formar parte de mi horizonte existencial.

Se conoce para vivir y no por el puro hecho de conocer. Lo que se conoce no pasa de ser sino un detalle ante el requerimiento de totalidad. Detrás del conocer está la totalidad del pensar que exige que lo que se conozca sea totalizante. Y esto no puede ser, si eso que se conoce, no abarca todo el sujeto. (p. 39)

Respecto de los operadores seminales, son términos “no denotables, ya que entran en un plano de indefinición”. Kusch los llama operadores porque actúan, a la manera de catalizadores, clasificando “desde el punto de vista cualitativo lo que está ocurriendo”, y legitimando “esa valoración”. “Seminales por ser fuente de significados”. Estos términos, que analiza del discurso del informante Anastasio Quiroga, brindan además, seguridad existencial para la vida cotidiana entramada con las leyes sagradas de “lo fasto y lo nefasto” (p. 28).

Rodolfo Kusch, en las líneas preliminares del prólogo de la segunda edición de *El pensamiento indígena y popular en América y la negación del pensamiento popular* (Kusch, 2012 [1975]), luego de subrayar el año 1973 y su importancia en la historia argentina, como una etapa histórica que planteaba, para él, una oportunidad de “poner en marcha la posibilidad de su autenticidad”. Señala una totalidad de propuestas económicas y sociales de todo tipo, que suelen adoptarse con mucha facilidad como solución. Pero, a renglón seguido, escribe: “Surge una clara propuesta cultural brotada de las raíces más profundas del pueblo” (p. 23).

Ya en el prólogo de la primera edición empezaba aclarando que su interés no estaba en “exhumar científicamente” un pensamiento indígena. Por supuesto que no estaba desdeñando la tarea de la arqueología, y toda la investigación sobre los pueblos anteriores al nuestro en América. De ninguna manera, solo quería cambiar el foco de la atención de los lectores, y evitar así malas interpretaciones de su trabajo. Y de hecho exalta una expresión propia de su tarea, a saber, “rescatar un estilo de pensar”. Y la metáfora a la que liga este estilo de pensar, es el “fondo de América”, como el lugar donde ocurre y se atesora este “estilo de pensar”.

Conclusiones: lo irracional no es “sinrazón” sino otra rationalidad

Por lo que hemos expuesto podemos afirmar que la conciencia humana vive en referencia a más de una sola modalidad de rationalidad. En efecto, por lo menos hoy estamos en condiciones de sentenciar que la rationalidad abstracta, matemática y conscientemente voluntaria no es la única y, de hecho, tampoco es la más determinante del mundo humano.

Dentro del universo inconsciente existen estructuras arquetípicas, figuras anímicas originarias, instancias y dinámicas ontologizantes, y emergentes simbólicos que ya no podemos identificar con el término “irracional”, “sinrazón” y menos aún describirlo como “caótico”, “oscuro-tenebroso” o “monstruoso”. De hecho no nos hemos detenido en el campo de las emociones experimentadas bajo la referencia individual de la subjetividad, pues nuestro enfoque se circunscribió al ámbito de la cultura.

Bajo un humilde análisis genealógico hermenéutico, hemos presentado una de las raíces fundantes del temor a la sinrazón en el racionalismo cartesiano. Nos hemos remitido al famoso “gran encierro” cartesiano, término que acuñó M. Foucault para exponer el bloqueo y trabazón de accesos que Descartes realizó en pos de proteger al yo pensante y sus ideas. Por esta sentencia de muerte de toda rationalidad con la que imputó sin más a cualquier modalidad de rationalidad que no coincida con la abstracta-matemática y consciente-voluntaria.

Rodolfo Kusch nos propone pensar en otra rationalidad, que no constituye la barbarie que temía Sarmiento bajo el credo spenceriano, ni la oscuridad tenebrosa que conjuraba la modernidad occidental, al contrario, esa otra rationalidad subyace en la negación del pensamiento popular de la *América profunda*, la cual no es una negación lógica abstracta, sino un salto existencial a un sentir preontológico, a ese pre-recinto del *estar*, aquel que sostiene toda posibilidad de ser, del inconsciente cultural del mestizaje americano. En América, entre el demonismo vegetal de la *Seducción de la barbarie y el Pozo de América*, hay una inversión del esquema mítico occidental. En efecto, el mundo occidental supone que en el fondo los humanos siempre somos animales de

base, y sobre esa animalidad se le agrega lo racional, como diría Aristóteles {ζῷον, zōyon} “animal racional”. Pero, en el mundo americano es al revés, se supone que todo ser, vivo o no, es humano de base y, a partir de él se hace vegetal, animal o río, etc. Lo que en quechua se podría decir *tukuy imapas runam* “todo es humano”.

Otto, R. (2016). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de dios*. Alianza Editorial.

Ricoeur, P. (1976). *Introducción a la simbólica del mal*. Ediciones Megalópolis – Asociación Editorial La Aurora.

Ricoeur, P. (2009). *Sobre la traducción*. Paidós.

VOX. (2006). *Diccionario manual griego. Griego clásico-español*: José m. Pabón s. De urbina. VOX.

References

- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.
- Descartes, R. (2010). *Discurso del método*. Espasa Calpe.
- Foucault, M. (2014). *Historia de la locura en la época clásica II*. Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1976). *Obras completas – tomo XI. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1986). *Totem y tabú*. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2019). *El malestar de la cultura*. Amorrortu Editores.
- Fromm, E. (2018). *Lo inconsciente social*. Paidós.
- Goleman, D. (2006). *Emotional intelligence* (10th ed.). Bantam Dell S. A.
- Grüner, E. (1997). *Las formas de la espada*. Colihue S. R. L.
- Grüner, E. (2021). *Lo sólido en el aire: El eterno retorno de la crítica marxista*. CLACSO.
- Heidegger, M. (1986). *Introducción a la metafísica*. Editorial Nova.
- Jung, K. G. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós Ibérica.
- Jung, K. G. (2016). *Lo inconsciente*. Editorial Losada.
- Kusch, R. (1978). El hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 7-8, 159–168.
- Kusch, R. (1980). El problema del símbolo. *Revista Interdisciplinaria de Estudios Latinoamericanos Megafón*, 11-12, 5–8.
- Kusch, R. (2008). *La negación del pensamiento popular*. Las Cuarenta Ediciones.
- Kusch, R. (2012). *Planteo de un arte americano (incluye anotaciones para una estética de lo americano)* (1st ed.). Editorial Fundación Ross.
- Levinas, E. (1974). *El humanismo del otro hombre*. Siglo Veintiuno Editores.
- Lojo, M. R. (1994). *La “barbarie” en la narrativa argentina (siglo XIX)*. Ediciones Corregidor.