

BOLETÍN DE FILOSOFÍA

Director Mauricio Langón

Año 37, N. 73

1º Semestre 2017

ÍNDICE

Mauricio Langón

Algunos aerolitos en la concepción conceptual de Kusch

3

Reseñas bibliográficas

26

AUTORIDADES DEL BOLETÍN

Director: Mauricio Langón

Secretario de Redacción: Juan Cáceres

Consejo de Redacción:

Ana Vieira

Mario López

Consejo Académico Asesor:

Acosta, Yamandú (Uruguay, Universidad de la República)

Bernard, François de (Francia, Grupo de estudios sobre mundializaciones)

Berttolini, Marisa (Uruguay, Inspección de Filosofía)

Bohórquez, Carmen (Venezuela, Universidad del Zulia)

Cruz, Manuel (España, Universidad de Barcelona)

Douailler, Stéphane (Francia, Universidad de París-8)

Fernández, Graciela (Argentina, Universidad de Cuyo)

Follari, Roberto Agustín (Argentina, Universidad de Cuyo)

Fornet-Betancourt, Raúl (Alemania, Universidad de Aachen)

Gómez-Martínez, José Luis (Estados Unidos, Universidad de Georgia)

López Velasco, Sirio (Brasil, Universidad Federal de Río Grande)

Montes, Jaime (Centro de Estudios Latinoamericanos, Santiago de Chile)

Reyes Mate, M. (España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

Scannone, Juan Carlos (Argentina, Universidad del Salvador)

Serrano Caldera, Alejandro (Nicaragua)

Sidekum, Antonio (Brasil, Universidad de Canoas)

Vermeren, Patrice (Francia, Universidad de París-8)

ISSN 0326-3320

Los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de sus autores, y no implican aceptación de sus afirmaciones por parte de la Dirección ni de la entidad editora.

NOTA: A las Instituciones que reciben este Boletín se les sugiere el envío de noticias que pudieran corresponder a los intereses de esta área de FEPAI. Del mismo modo, recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, designaciones de becas, etc.

Copyright by EDICIONES FEPAI, M.T. de Alvear 1640, 1° piso E- Buenos Aires- Argentina

E.Mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar. Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar

Algunos aerolitos en la constelación conceptual de Kusch

Mauricio Langón
IPES, Montevideo

Trabajo leído en las
Jornada sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch
Buenos Aires, UNTREF, 12, 13 y 14 de octubre de 2011

La verdad no está en los conceptos claros y distintos, sino en el otro extremo del pensar, donde la claridad conceptual se pierde en razón de darse el predominio de elementos opuestos, por decir así, emocionales.

(Kusch, R.: *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires, Cimarón, 1975, 16)

La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos.

Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados como cuerpos celestes.

No hay firmamento para los conceptos.

Crear conceptos, que son aerolitos más que mercancías.

(Deleuze, G. y Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 1993, 11,17)

Las hipótesis con las que trabajamos son lo que hoy llamamos “nuevos espacios de intensidad teórica”, los conceptos. Y de lo que se trata es de ver cómo funcionan los conceptos en esa nueva situación teórica, cuando ya no existe el cobijo o el amparo de los discursos. Hay que ver que tipo de eficacia tienen.

(Cruz, M. “Entrevista a Manuel Cruz”, Buenos Aires, *Página 12*, 15–10–1997)

1. Presentación

Me llamo Mauricio Langon y soy profesor de filosofía uruguayo. Viví algunos años en Argentina, entre 1974 y 1985. Conocí entonces la obra de Rodolfo Kusch, de la mano de Juan Carlos Scannone, Dina Picotti, Carlos Cullen y otros. Estuve en 1984 unos días en su casa de Maimará, con Elizabeth Lanata de Kusch, para catalogar su archivo en un trabajo apoyado por FEPAI (Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano). Posteriormente volví a mi país y, aunque nunca pude concretar la idea de realizar un trabajo sostenido y sistemático de largo aliento sobre la obra de Kusch, sí puedo decir que sus ideas me marcaron profundamente, y siempre están presentes en mis trabajos.

Me sigue impactando el **Kusch profundo**, el que tiene capacidad de volarnos la cabeza, de hacernos pensar de vuelta, desde las raíces. El que no nos deja dormir, como los problemas de nuestra América. El Kusch filósofo, liberador. El que nos ayuda conmoviéndonos, obligándonos a ponernos en movimiento. Justamente porque propone ayunar.

Quiero presentar esto trabajando algunos de sus conceptos; dejándolos que trabajen, que nos trabajen. (Que es lo que algunos colegas no quieren dejarlos hacer, cuando prefieren descalificarlo –"un oscuro metafísico" –, he leído–; – "no hay que leerlo", he escuchado; escrito y dicho por estimables filósofos argentinos). Pero, como dicen Deleuze y Guattari: "aunque estén fechados, firmados y bautizados, los conceptos tienen su propio modo de no morir" (ob. cit., 14). Hoy, quiero hacer vivir conceptos de Kusch.

Por eso puse como acápite (en orden de fecha), breves citas de Kusch (que ubica la verdad en el extremo del pensar en que la claridad conceptual se pierde); de Deleuze y Guattari (que dicen que los conceptos no son cuerpos celestes, que no tienen firmamento, que no están dados, que hay que crearlos, como aerolitos); y de Cruz (que afirma que los conceptos son nuevos espacios de intensidad teórica y que hay que ver qué tipo de eficacia tienen).

Para no perdernos, tomaremos como hitos unos pocos trozos de escritos de Kusch. A ver si en ellos podemos encontrar pedazos de un cuerpo destrozado que resucite en nosotros. Están entresacados de *Geocultura del hombre americano*, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, *Aportes a una filosofía nacional*, *Corpus de informantes*, *La negación en el pensamiento popular* y textos cuyos

originales mecanografiados *Misterio del pensar*, que me confió hace poco Elizabeth Lanata de Kusch.

2. Disparador

Para trabajar con el primer texto de Kusch que les propondré, voy a **usar** como *disparador* un “cuento chino” de Marechal. Les voy a pedir que lo lean, prestando especial atención a las **relaciones entre vivir y filosofar** como aparecen ahí en **un dicho habitual** y en **una reflexión que lo cuestiona**. Principalmente: **en qué coinciden estas posiciones opuestas**.

PRIMER APÓLOGO CHINO

El Ministro X bajo cuya inestable dirección trabajé algún tiempo en el curso de mi aguerida existencia, oponiéndose una vez a mis opiniones que consideraba él demasiado filosóficas, me dijo:

Señor, “primero vivir y luego filosofar”.

–¿Está seguro? –le pregunté mirándolo a los ojos.

–Tan seguro –me respondió él– como que está escrito en lengua latina: *Primum vivere deinde philosophari*.

Tras admirarlo en su candidez extrema, le pregunté:

–¿A Su Excelencia le gustan los apólogos chinos?

Ciertamente, dado su natural pedagógico, a Su Excelencia lo extasiaban los apólogos, chinos o no. Visto lo cual le referí el siguiente:

El maestro Chuang tenía un discípulo llamado Tseyü, el cual sin abandonar sus estudios filosóficos, trabajaba como tenedor de libros en una manufactura de porcelanas. Una vez Tseyü le dijo a Chuang:

–Maestro, has de saber que mi patrón acaba de reprocharme, no sin acritud, las horas que pierdo, según él, en abstracciones filosóficas. Y me ha dicho una sentencia que ha turbado mi entendimiento.

–¿Qué sentencia? le preguntó Chuang.

–Que “primero es vivir y luego filosofar” –contestó Tseyü con aire devoto–. ¿Qué te parece, maestro?

Sin decir una sola palabra, el maestro Chuang le dio a Tseyü en la mejilla derecha un bofetón energético y a la vez desapasionado; tras de lo cual tomó una regadera y se fue a regar un duraznero cuyo que a la sazón estaba lleno de flores primaverales.

El discípulo Tseyü, lejos de resentirse, entendió que aquella bofetada tenía un picante valor didáctico. Por lo cual, en los días que siguieron, se dedicó a recabar otras opiniones acerca del aforismo que tanto lo preocupaba. Resolvió entonces prescindir de los comerciantes y manufactureros (gentes de un pragmatismo tan visible como sospechoso), y acudió a los funcionarios de la Administración Pública, hombres vestidos de prudencia y calzados de sensatez. Y todos ellos, desde el Primer Secretario hasta los oficiales de tercera, convenían en sostener que primero era vivir y luego filosofar. Ya bastante seguro, Tseyü volvió a Chuang y le dijo:

–Maestro, durante un mes he consultado nuestro asunto con hombres de gran experiencia. Y todos están de acuerdo con el aforismo de mi patrón. ¿Qué me dices ahora?

Meditativo y justo, Chuang le dio una bofetada en la mejilla izquierda; y se fue a estudiar su duraznero, que ya tenía hojas verdes y frutas en agraz.

Entonces el abofeteado Tseyü entendió que la Administración Pública era un batracio muy engañoso. Advertido lo cual resolvió levantar la puntería de sus consultas y apelar a la ciencia de los magistrados judiciales, de los médicos psiquiatras, de los astrofísicos, de los generales en actividad y de los más ostentosos representantes de la Curia. Y afirmaron todos, bajo palabra de honor, que primero había que vivir, y luego filosofar, si quedaba tiempo. Con mucho ánimo, Tseyü visitó a Chuang y le habló así:

–Maestro, acabo de agotar la jerarquía de los intelectos humanos; y todos juran que la sentencia de mi patrón es tan exacta como útil. ¿Qué debo hacer?

Dulce y meticuloso, Chuang hizo girar a su discípulo de tal modo que le presentase la región dorsal. Y luego con geométrica exactitud, le ubicó un puntapié didascálico entre las dos nalgas. Hecho lo cual, y acercándose al duraznero, se puso a librar sus frutas de las hojas excesivas que no dejaban pasar los rayos del sol. Tseyü, que había caído de bruces, pensó, con el rostro en la hierba, que aquel puntapié matemático no era otra cosa, en el fondo, que un llamado a la razón pura. Se incorporó entonces, dedicó a Chuang una reverencia y se alejó con el pensamiento fijo en la tarea que debía cumplir.

En realidad a Tseyü no le faltaba tiempo: su jefe lo había despedido tres días antes por negligencias reiteradas, y Tseyü conocía por fin el verdadero gusto de la libertad. Como un atleta del raciocinio, ayunó tres días y tres noches; limpió cuidadosamente su tubo intestinal; y no bien rayó el alba, se dirigió a las afueras, con los pies calientes y el occipital fresco, tal como lo requiere la preceptiva de la meditación.

Tseyü estableció su cuartel general en la cabaña de un eremita ya difunto que se había distinguido por su conocimiento del Tao: frente a la cabaña, en una plazuela natural que bordeaban perales y ciruelos, Tseyü trazó un círculo de ocho varas de diámetro y se ubicó en el centro, bien sentado a la chinesca. Defendido ya de las posibles irrupciones terrestres, no dejó de temer, en este punto, las interferencias del orden psíquico, tan hostiles a una verdadera concentración. Por lo cual, en la órbita de su pensamiento, dibujó también un círculo riguroso dentro del cual sólo cabía la sentencia: “Primero vivir, luego filosofar.”

Una semana permaneció Tseyü encerrado en su doble círculo. Al promediar el último día, se incorporó al fin: hizo diez flexiones de tronco para desentumecerse y diez flexiones de cerebro para desconcentrarse. Tranquilo, bajo un mediodía que lo arponeaba de sol, Tseyü se dirigió a la casa de Chuang, y tras una reverencia le dijo:

–Maestro, he reflexionado.

–¿En qué has reflexionado? –le preguntó Chuang.

–En aquella sentencia de mi ex patrón. Estaba yo en el centro del círculo y me pregunté: “¿Desde su comienzo hasta su fin no es la vida humana un accionar constante?”. Y me respondió: “En efecto, la vida es un accionar constante”. Me pregunté de nuevo: “¿Todo accionar del hombre no debe responder a un Fin inteligente, necesario y bueno?”. Y me respondí a mí mismo: “Tseyü, dices muy bien”. Y volví a preguntarme: “¿Cuándo se ha de meditar ese Fin, antes o después de la acción?”. Y mi respuesta fue: “ANTES de la acción; porque una acción libre de toda ley inteligente que la preceda va sin gobierno y sólo cuaja en estupidez o locura”. Maestro, en este punto de mi teorema me dije yo: “Entonces, primero filosofar y luego vivir”.

Tseyü no aventuró ningún otro sonido. Antes bien, con los ojos en el suelo, aguardó la respuesta de Chuang, ignorando aún si tomaría la forma de un puntapié o de una bofetada. Pero Chuang, cuyo rostro de yeso nada traducía, se dirigió a su duraznero, arrancó el durazno más hermoso y lo depositó en la mano temblante de su discípulo.

Tal es el apólogo que le referí al Ministro X.

–No lo conocía –me dijo–. ¿En qué selección china figura esa historia?

–En ninguna –le respondí–: acabo de inventarla.

El Ministro X me hizo llegar sus felicitaciones; y ordenó, bajo cuerda, mi primer “descenso” en el escalafón administrativo.

Leopolído Marechal: *Cuaderno de navegación* (Buenos Aires, Sudamericana, 1966) en *Obras completas*, tomo II, p. 443–446.

3. El misterio de pensar

Con esta contraposición, vamos a leer un texto de Kusch.

En realidad se trata de 3 textos que tocan la misma problemática y que no fueron trabajados por el autor en forma definitiva. Parecería que la versión más antigua es la titulada “El misterio de pensar”. Otra, titulada “El misterio del pensar”, que a mano y en lápiz dice, como si fuera un título o subtítulo “Acepciones del pensar” encara el mismo asunto pero se centra en otros aspectos. Otra, titulada “Misterio del pensar” es la que “pasé” a formato electrónico. Obviamente, merecen un estudio más a fondo.

Rodolfo Kusch
*Misterio del pensar.*¹

1. Misterio del pensar.

Evidentemente el pensar tiene una serie de supuestos que no son tomados en cuenta. Y es natural que para estudiar el pensamiento indígena es necesario aclarar qué pasa con el pensamiento, o mejor qué supone² pensar.

¹ Elizabeth Lanata de Kusch me dio algunas hojas tamaño oficio con textos mecanografiados con notas manuscritas de Kusch, aparentemente inéditos. a) La mayoría de ellas catalogadas con el n° 375 (cuya descripción dice: “375. Hojas oficio sueltas dobladas. p.1 ‘Misterio del pensar’ (mecanogr.) ‘Orden C 6’ (manuscrito) 6 p. 2 ejs. También tiene dos hojas manuscritas y un dibujo”. b) También hay una hoja mecanografiada de ambos lados, titulada “Artículo de Woff sobre el idioma”, que al margen indica “carpeta 361, estante 7 (2)”. Se trata de anotaciones y comentarios referidos a un escrito de Benjamin Lee Worf.

Los trabajos de a) no son varios ejemplares iguales, sino tres diferentes trabajos sobre un mismo tema (“El misterio de pensar”, o “misterio del pensar”), que se superponen parcialmente, que tocan diversos aspectos, incluyen subrayados, correcciones y referencias manuscritas que remiten a grabaciones, etc., hechas a mano en lo mecanografiado o al reverso. Los separé llamándolos documento 1, 2 y 3. Llamé documento 4, a 2 hojas y media con anotaciones manuscritas. No figura el “dibujo” mencionado en el catálogo.

Transcribo el “documento 1”, mecanografiado en hojas tamaño oficio, a doble espacio, con indicaciones manuscritas en tinta roja intrelíneas o al margen –las incluyo en ese color y en cursiva–. No conservo los saltos de línea, subrayados y testados del original. Sí los agregados o correcciones escritas. En el original lo manuscrito es en tinta roja. Entre //, dudas mías. Los 4 documentos se ofrecen en versión fotocopiada monocromática.

OJO SENTIDO LATINO DE PENSAR³ un *pensar* previo al *re-flejar* ojo /¿?/

Ante todo cabe asociar el pensar con la reflexión, en el sentido de un re-flejarse del sujeto sobre sí. Esto por su parte supone un apartarse de los acontecimientos externos?⁴ Si fuera así implica no enajenarse en los acontecimientos externos y recobrar con ese retorno sobre sí.

El pensar de Pedro⁵ cuando va a su empleo a desgano apunta a no cumplir con su deber. Evidentemente se procura no enajenarse, suspende en cierta medida su acción. Y aun cuando Pedro realice alguna acción más placentera la (d)el pensar interviene para suspender su acción. al menos temporariamente hasta tanto su decisión se haga más firme.

Significa esto que el pensar responde a una actitud anti-vital? Pedro suspende su acción en tanto piensa. Pero cabe aclarar la vida es acción? Pareciera que sí. La vida la entendemos como una forma de subordinarse a una fuerza o vis profunda que nos lleva a cumplir con lo que solemos llamar instintos. Vida y acción están asociados. Y acción supone salir, en el sentido de un sujeto que enfrenta a un objeto a fin de cumplir con él.

Pedro tiene hambre y come su sándwich. o asedia la mujer que le agrada. En ambos casos cumple con lo que entendemos por vida en su forma más elemental y en ambos casos sale de sí y se enajena en el objeto apetecido. Pensamos además que

² En el renglón decía “significa”, tachado en rojo.

³ Interlineado a máquina.

⁴ El original a máquina sólo incluye signos de interrogación cerrados.

⁵ Subrayado en verde. Es posible que “Pedro” sea un nombre meramente convencional para referirse a cualquiera, pero también podría referirse concretamente a uno de los informantes del *corpus de informantes* (Pedro López, en una noche del carnaval de 1978, por ejemplo; carpeta 60, VIII. 20). La referencia final a “Pérez” (quizás Presentación Pérez) y a otras a “cintas”, podrían abonar esa hipótesis, así como que Kusch en las “observaciones” sobre la entrevista a Pedro López, (publicadas en Kusch, R.: *O.C.*, T. IV, Rosario, Ross, 2007, 110–112) hace referencia al “vivir”, las “penas”, el “sufrimiento”, la “mujer”, el “trabajo”. Pero como bajo el rubro “Corpus de informantes” no se incluye en la publicación dicho *corpus* –es decir, las desgrabaciones de las entrevistas– sino sólo las “observaciones” de Kusch, en aparecen también otros conceptos y las ideas del presente texto no están desarrolladas, no es posible dilucidar el asunto. La misma dificultad para “fechar” este trabajo, que podría ser –o no– uno de los últimos del autor.

vivir es tener gestos, mímica, o sea que advertimos la vida por los movimientos.
OJO VER DEFINICIONES DE VIDA.

Vida es en suma acontecer. Vemos a Pedro correr, suspirar o gesticular y eso es ver a Pedro viviendo. Vida es acontecimiento. Lo que no acontece no gesticula, ni se mueve, es como una piedra, o sea que no vive.

Pero aun así, pensar es antivital? en el sentido de que sustrae de los acontecimientos de la vida, de la vida como mero acontecer?

Pensar en este sentido cumple una función no totalmente opuesta, sino correlativa o funcional. El empleo podría ser displacentero, la mujer podría ser placentera, Y el pensar en que hace? Pues es la sustracción a ese placer oscilación al placer y al displacer. En el pensar hay un ayuno de la realidad si esta se entiende como un acontecer.

Cuando se pierde un familiar querido se lo llora porque se está demasiado fijado a él, como un objeto placentero que se ha perdido. Solemos fijarnos a lo bueno y huimos de lo malo. Pero llega el momento del pensar y ahí nos sustraemos del acontecer. Conseguimos o al menos tendemos a conseguir la neutralidad necesaria que nos candelata el llanto, aunque se trate del “Y, qué le vamos a hacer?”.

Entonces qué significado tiene en lo más profundo el pensar en tanto re-flexión? Es entonces el recobro de uno frente al placer y al displacer del mero vivir como acontecimiento. Y eso es anti-vital. No, es una forma de recobrar vida, como si se tratara de otro aspecto, otro polo del vivir mismo. La reflexión de Pedro ante la pérdida del familiar lo sustrajo a aquél de su compromiso con el objeto-familiar, perdió su conexión con él y por ende, al cabo de la -re-flexión, se recobró él mismo. Ah. Entonces con la reflexión se recobra el sujeto. Como si no hubiera objeto? Pues sí. Es puro sujeto, o mejor, el se disuelve la antinomia, y queda simplemente, el Pedro viviente sin más. Se trata entonces de otra dimensión del vivir, como regreso, y apuntando a otra cosa. tomando otro rumbo.

Vida tiene dos polos desde el ángulo del pensar, uno es el compromiso con el mundo exterior, pero es también recobrar como sujeto y retomar la unidad. de sí. Pensar es en este sentido una restitución de la totalidad.

Qué clase de totalidad. Esa que da la idea. La idea es una pantalla simbólica que ponemos entre nosotros como unidad y lo otro. Pero una pantalla exhaustiva, en cierta medida mágica. que nos ayuda a actuar como si uno fuera la totalidad. Un pedante que estudia su ciencia, la adquiere como una pantalla simbólica y mágica con que a través de la cual entiende todo el acontecer de la vida. Y eso se da en el simple preguntar y “por qué”. esperando como respuesta, una idea que lo diga todo, aunque sea falsa. Sólo así tomado en forma funcional el fenómeno advertimos el hecho sentido profundo del pensar. (regresión frente a la pluralidad de afuera) Y ahí se asume toda la humanidad. Ser hombre supone recobrase de esa manera. Porque hay algo más. La idea compensa el déficit de la realidad, o mejor el acontecimiento nefasto. Por eso no sólo se piensa más cuando peor se está, sino también se adquiere toda la fuerza mágica, si se quiere, al momento de pensar. Frente a la⁶ pérdida de una cosecha o un familiar conl lleva al pe cundo incide⁷ el pensamiento pone la realidad compensadora de la idea con su satisfacción sustituida. La cosecha puede atribuirse a los dioses, el familiar también. La divinidad pensada es la compensación, la cual si bien psicológica, la cual también puede darse como simple meditación sobre el error cometido y recurrir a la explicación⁸ científica de uno y otro acontecimiento.

Lo cierto es que el pensar crea una compensación. y en eso cumple con una ley general. Es la restitución de la totalidad como ley profunda del vivir mismo. Cuando se termina en una constelación de ideas se reasume toda la magia del vivir. Esa constelación funciona como defensa mágica del sujeto frente a la realidad exterior. (violencia y rudeza de la realidad) El pensar es entonces⁹ La comprensión que hacemos del pensar lleva indudablemente a una explicación arquetípica. Es natural que se obre esa clase de compensación y de ningún modo es ajena al vivir enajenado en el mundo exterior. Esto último requiere el pensar, si no fuera así no habría hombre. Ahí se explica el sentido profundo del pensar aun en su forma más primaria.

*pensar aleman como*¹⁰

⁶ “Frente a”, interlineado a máquina.

⁷ “conl lleva al pe cundo incide”, sic. Probablemente habría que tachar eso.

⁸ Literalmente “eplicaión”

⁹ Parece que estas cuatro palabras sobran.

¹⁰ Texto interlineado. Al final y abajo hay dos palabras más que no entendí.

En resumen, pensar es compensación de la enajenación sufrida, y que apunta indefectiblemente a recobrar la unidad, a fin de restituir toda la magia que supone el vivir mismo, como dominadora de todo.

El margen real del pensar es mágico, o apunta a ello.

CHIUCHI. ORGÍA. en ORURO.

Los chiuchi son una forma de reasunción de la totalidad de sujeto y la borrachera del carnaval de Oruro es lo mismo. Una forma de recobrar la magia y la unidad mágica de sí mismo con medio(s) externos como el alcohol. Borda hace lo mismo en poesía y James en pintura.

Y a su vez por qué pasa esto. Se diría que el abandono al acontecer vital lleva a la exclusión de una parte de la totalidad. El expediente que redacta la el trabajo agrario en tanto se entierra la semilla excluye otras posibilidades. En el primero es uno mismo, en el segundo es la posibilidad del crecer. Algo falta en el obrar cotidiano. Como si se excluyera el cuarto pie de la un cuarto pie. Es imperfecto lo que se hace, y es perfecto lo

*Distorsión*¹¹

que se piensa. OBRAR IMPLICA UN DÉFICIT. Ese es el precio de la enajenación. De ahí que sea urgente el pensar para recobrar la totalidad. Falta la el cuarto pie del mundo cuando se obra. De ahí que el pensar sea la apertura a una posibilidad de recobrar toda la verdad de vivir (Y TAMBIÉN INCOMPLETA)

Nuestro vivir ciudadano es un cargar las tintas sobre la voluntad de hacer. De ahí el ver las cosas por el cuarto pie ausente. El error está en someterse a lo exterior.

Misterio–Totalidad

4... Ojo un ejemplo importante aquí. Al hacer el expediente Pedro excluye su a sí mismo. desde ya. El cuarto excluido es él mismo. OJO. Vivir como¹² voluntad es¹³ o cumplimiento simple es mutilar el hecho de vivir. OJO DEFENDER INACCIÓN OJO.

¹¹ Interlineado a mano.

¹² En el original “cojo”.

¹³ Posiblemente sobra este “es”.

Si se sigue esta senda se cae en el mundo delimitativo. Ciencia en última instancia es un mundo delimitado, descrito, o sea que no es total. Le falta el hombre. Pagamos las consecuencias de un mundo montado concepción montada sobre tres pies.

Pero va contra la ley de totalidad. El pensar en primera instancia es como dice Bergson un mero intuir, pero de la totalidad, la fuerza mágica del ver total, o LA EXIFENCIA¹⁴ MÁGICA DE LA IDEA.

Hacer de otra manera es filosofar y eso no pasa de ser una simple descripción. Occidente¹⁵ no lo sabe. Recién Hegel al final, o Heidegger recobra el pensar genuino. o sea supera el delimitar. Pagan la consecuencia de pertenecer a un mundo donde lo físico matemático marcó las líneas del pensar en general. O sea un excluir la totalidad, sobre una totalidad actuada o sea mutilada.

Pero en el quechua se da la totalidad. De ahí la necesidad de recobrar el sentido del pensar en el nivel psicológico y existencial. cotidiano.

OJO REVISTA DIÓGENES, acontecer y cosa ojo. Y eso es cierto? Pedro hace diariamente piensa acontecimientos. y expresa cosas. OJO EJEMPLO. El expediente está listo, supone todo el acontecer que lo acompaña. Y lo necesitamos porque así nos sentimos vivir. Pensar mestizo entonces. Oficialmente decimos cosas, íntimamente pensamos acontecimientos.

OJO APRERTURA SIGNIFICATIVA AL MUNDO INTERIOR EN EL PENSAR que el pensador común no realiza.

Luego PÉREZ

Misterio del pensar.

Pensar, prensar, *pesar* como *sopesar* (comparar *pesos* y *pesas*, balanza y balance, para decidirse por uno de los lados) y como *pesar por un déficit* (una pérdida, un desequilibrio, un desbalance, una desestabilización, una injusticia, la pérdida de un ser querido en Pedro) y la necesidad de *compensar* (la pérdida del objeto mediante

¹⁴ Sic en el original.

¹⁵ En el original: "Ecidente".

un recupero de sí mismo –mágico, científico–). Un *estabilizar*, *equilibrar* al restablecer la *unidad*, la *totalidad* (sujeto–objeto, placer–displacer). Pero también un *desestabilizar* la aparente unidad de la parcialidad *injusta* (todo es objeto de placer; todo es sujeto insensible, indiferente). El *pesar* por el desaparecido *desestabiliza*, lleva a *compensar* (hay que seguir...) pero compensación que sabe de lo *inestable*. Y se *instala* en el *movimiento*, en el *ritmo*, no tanto en el *equilibrio* de la balanza, sino en el *balanceo* que hace a la *vida* rítmica, *eurítmica*. *Com–pensar* (es también *pensar con*) lo que *compensa* el mero *deseo* personal (*afán*, que siempre es también *afano*) y la reducción de(l) (lo) otro a mero objeto; el mero deseo de *conocer* (reducir, dominar) al objeto, o de *enajenarse* en él. *Pensar grupal*. Bajo *presión*. Sólo *pensamos prensados*. En *problema*, sin *solución definitiva*, porque *vida*, no *muerte*.

(De ahí vida y acción; *filosofar*, *pensar* –**Heidegger**– como *acción*, en acción, en la acción. No *antiviral*, sino *restitución de todos los aspectos o polos de la vida*)

(Otra: re-flexión; volver a pensar; pensar siempre: antes, durante y después)

(De ahí a distintos *modos de pensar*, y distintos y previos *pensamientos*) **Kant** no enseñar/aprender *pensamientos* sino a *pensar*.)

(Kusch, en su *geocultura alemano-porteña* de la que no puede salir *piensa desde* los filósofos alemanes, el *pesar-pensar* de sus *informantes* y desde éstos *piensa* los límites de su *pensar*. *Compensar*, que es *com-pesar* o *sea com-pasión*. Para restituir lo *pasional* a lo *intelectual*: (la razón de todos en las cosas de todos...) otra totalidad.

(Gecultura: totalidad –universalidad– geocultural; diá-logos, com-pensar, restituir el mapa real de la universalidad de ser y pensar distintos)

4. Geocultura

(Textos de Kusch: O. C. Tomo III, p. 253–255, marcados en el libro como 1, 2, 3)

El término “geocultura” fue utilizado por Rodolfo Kusch en el desarrollo del paradigma de pensar la “liberación” *desde* los sujetos de la liberación.

El “punto de vista geocultural” hace referencia a un contexto firmemente

estructurado mediante la intersección de lo geográfico con lo cultural (1). Fundamentalmente consiste en considerar que todo espacio geográfico –todo “hábitat”– está siempre ya “recubierto” por el “pensamiento del grupo”, y que éste está siempre “condicionado por el lugar”. De modo que no cabe hablar de “geografía” y “cultura”, sino de “unidad geocultural”(2).

“Geocultura” alude fundamentalmente, pues, a *ubicarse en una perspectiva*, lo cual conlleva su radical incompatibilidad con otras.

(M. Langon, “Geocultura”)

Por eso el concepto ha sido criticado radicalmente (sin entenderlo) desde *otras perspectivas* que la rechazan viendo en ella *irracionalismo*, incapacidad crítica, rechazo de “las constelaciones conceptuales del resto del mundo”, rechazo de la libertad, “ideología de la sangre y el suelo”. Y ha sido “defendido” como una reacción a los excesos del “europeísmo”; como un “correctivo necesario” a una cultura de dominación; como un reconocimiento del “lugar que puede corresponderle a la sabiduría popular, ya sea como objeto, ya en alguna forma como un ingrediente más en la constitución del sujeto del filosofar”; o como la idea de que “lo ctónico y numinoso” sólo pueden ser “rescatados” cuando “son mediados por la fe en la Palabra de Dios y en su amor y su gracia” (o sea, si se integran en una concepción cristiana), pues lo “ético” siempre viene “de afuera, de la exterioridad”.

Pero el planteo geocultural en perspectiva de liberación no puede ser reducido a un atender a la diversidad cultural a la hora de propagar una fe, de enseñar los conocimientos “objetivos” de la ciencia, o de aplicar tácticas o técnicas. Tener en cuenta las críticas es asumir la sospecha de que la perspectiva geocultural quizás no pueda ser liberadora, y superarlas exige mostrar que sí puede serlo.

...

Estas críticas implican una incompreensión del enfoque geocultural. Este no es una acentuación de lo geográfico, sino el paso de una perspectiva que visualiza el espacio desde lo político, a una que lo articula con lo **cultural**. Kusch cree –con acierto– encontrar esta perspectiva en los ‘pueblos originarios o indios’. En efecto, ellos advierten como fundamental para la sobrevivencia la cuestión de la **tierra**: el etnocidio se da quitando la tierra: sin ella la cultura no puede funcionar, no puede producir. Surgen entonces problemas de **alimentación**, de ellos derivan cuestiones de **salud**: se está entonces al borde de la extinción genocida. La ruptura del vínculo tierra–cultura lleva a la muerte. Partir de una perspectiva geocultural –de la relación

íntima entre cultura y tierra— es defender la vida

“Geocultura” es una concepción en crítica a aquella que considera al pensamiento popular, puesto que oprimido, **alienado**. Obviamente los pueblos indígenas no son “alienados”: saben quiénes son, de dónde vienen, adónde van, dónde están actualmente. La propuesta kuschiana es generalizar esta perspectiva. Por eso habla de “indígena” “en el sentido de no colonizado”. Hablar del sujeto de la liberación como **no alienado** es reconocer el valor real y actual de la cultura popular, es decir, del “mismo **existir** de nuestro pueblo”. Dicho reconocimiento es **condición necesaria** del proceso de liberación: no hay liberación con resquebrajamiento de la “coherencia cultural”, no hay liberación con etnocidio.

Es desde este reconocimiento que se pone de manifiesto el carácter *opresor* de las estructuras de dominación que, negando el valor de la cultura y el pensamiento (o sea, de la vida) del grupo oprimido, impide el desarrollo del mismo y tiende —en el límite— al etnocidio y al genocidio.

Reconocer el valor real y actual de la cultura oprimida **no** implica, pues, *pasividad* o indiferencia ante las estructuras de dominación. Por el contrario, *exige liberación* en su doble aspecto de reconocimiento del valor de lo propio y de necesidad de remover los obstáculos que lo impiden.

Una perspectiva geocultural para pensar el mundo globalizado

Esta perspectiva propuesta difiere sustancialmente de la perspectiva “geopolítica” Adoptar la perspectiva geocultural no es una decisión equivalente a asumir un punto de vista de tipo geopolítico porque “constituye la restitución de un modelo real”.¹⁶

Esto implica varias **tomas de posición** que podrían contraponerse a la visión en clave geopolítica:

- **La mirada “de abajo-arriba” (en contrapicada):**

-- Varía la **posición** en que se ubica el **observador**. Queda de manifiesto la **implicación** o **compromiso** de todo observador con una determinada perspectiva *geocultural*. No puede haber una posición neutral, objetiva y —en ese sentido—

¹⁶ R. Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*. San Antonio de Padua (Prov. de Buenos Aires), 1978.

“universal”, puesto que todo observador lo es desde una **geocultura**. Por tanto, aquella posición que pretende orientar el pensamiento y la acción asumiendo neutralidad, queda desenmascarada no sólo como el compromiso geopolítico con determinada entidad política, Nación o Estado, sino también como el compromiso con la preservación y reproducción del presente *statu quo* al constituir en objeto privilegiado de la observación las decisiones de quienes *dan las órdenes* en ese determinado momento.

- Cambia los **criterios de relevancia de lo observado** porque:

-- Deja de prestarse atención preferente a **las decisiones de los que ordenan el mundo** determinando acciones, miradas y prácticas. Estas decisiones pasan a ser vistas como tomadas en un *escenario* formal, visible, puntual, superficial, sólo comprensible desde su trasfondo cultural, histórico, sistémico. Tales decisiones no pierden con esto efectividad real, sino que pasan a ser vistas como **un aspecto emergente** en un proceso de construcción, consolidación, mantenimiento y reproducción de un **escenario** que resuelta necesario “deconstruir” para poder comprenderlo. Permite ver en otra perspectiva el cómo y el por qué de su poder, sus mecanismos y consecuencias, en relación no sólo con otros poderes análogos y opuestos (otros imperios), sino también con el poder del pueblo, con los débiles poderes de quienes obedecen órdenes y sufren las consecuencias, no sólo de esas decisiones y órdenes, sino también de las decisiones implícitas de los pueblos, las multitudes, los sujetos, de obedecer, de acatar o de aceptar.

-- Deja de prestarse atención preferente a los **estados de excepción**, como instante privilegiado en que emerge la esencia de lo político para volvérselos a comprender como momentos de un proceso histórico, en que cobra especial importancia una racionalidad estratégica que sólo es comprensible desde una racionalidad más amplia. Se restituye así –incluso para comprender las crisis– una perspectiva histórica, en dimensión *temporal*, diacrónica, por sobre una perspectiva fundada en la coyuntura sincrónica, el decisionismo y la profecía, que –cuando resuelve dar importancia a lo cultural– lo hace en perspectiva de guerra, imperial, y lo hace “provisoriamente” volviendo luego a los modelos de análisis sobre la base de entidades de tipo estatal.

-- **La mirada de “adentro”**. Del *interior* de cada grupo humano, de cada cultura, a su exterior; de lo endocultural al diálogo intercultural. Resulta importante el interior de cada pueblo, el contenido de cada cultura, el fondo sobre el que ha ido construyendo sus formas de relacionarse con el entorno (geográfico y cultural), con

los demás grupos humanos, con los miembros del mismo grupo y consigo mismo, con las consiguientes interrelaciones que esto implica y el proceso histórico de configuraciones y desconfiguraciones de conflictos, relaciones de poder, territorializaciones y desterritorializaciones.

-- La mirada desde **sujetos no definitivamente constituidos**, sino desconstituidos o en constitución; siempre en relación y siempre abiertos. Sujetos que no pueden ser considerados ontológicamente, con relación a un ser o esencia que se definiera por su adscripción a algún núcleo inmutable o ahistórico de su identidad (o a anclajes a un territorio definido), sino sujetos que **están siendo** en permanente proceso de constitución y reconstitución a partir de su instalación en una geocultura que responde dinámicamente a variables desafíos exteriores. Es la decisión de no considerar a los sujetos colectivos como entidades acabadas, definidas a partir de cristalizaciones históricas en Estados homogéneos, delimitados territorialmente por fronteras claramente definidas. La perspectiva geocultural supone hacerse cargo de pensar desde la complejidad de identidades, arraigos, conflictos, mixturas, interrelaciones... que implica rechazar la visualización de la problemática desde la simplificación en oposiciones binarias (como amigo / enemigo, nosotros / ellos).

-- La ubicación del observatorio **abajo y adentro**, desde el lugar y contenidos de cada concreta geocultura, este **compromiso** del observador con un punto de vista no neutral, supone un compromiso antropológico de fondo que tiene que ver con la dignidad humana de cada cultura. Toda otra cultura y persona son tan dignas como las mías, justamente porque la universalidad radica en la diversidad. Implica mirar con criterios que tengan que en cuenta a todos, a la gente, a “los de abajo”.

--Se trata también de asumir un punto de vista sólido, una buena base, un **fundamento**, del cual carecen las miradas “de arriba”. Que esto ayude a ver mejor cada situación es fundamental también como defensa ante la mirada estratégica. Ya que asumir un punto de vista no es sólo mirar, sino **ubicarse en una posición y orientar la mirada**, de modo de posibilitar o imposibilitar la visión y la comprensión. Asumir la perspectiva geocultural es, en este sentido, rechazar la perspectiva desde arriba y desde afuera, para ver y comprender integralmente la situación real desde abajo y desde adentro.

--Asumir esta perspectiva es también rescatar la importancia de observar lo *micro* y todas las instancias intermedias, y no sólo lo **macro**. Volver la mirada a lo

pequeño, es observar la realidad en su cotidianidad concreta. Advirtiendo y juzgando las decisiones *macro* en sus efectos en lo **micro** y redescubriendo los poderes presentes en lo chico. También advertir cómo las situaciones **macro** repercuten generando conflictualidades específicas en lo micro; cómo los conflictos globales se desplazan y se presentan como si fueran enfrentamientos locales (por ejemplo, de tipo cultural, religioso, idiosincrásico).

En suma: una perspectiva geocultural no atiende principalmente a las decisiones de los poderosos sino no a la vida cotidiana de la gente. Considera la realidad y los contenidos de las diversas culturas que orientan el sentido de esas vidas. No parte de sujetos acabados, definidos en contraposición a otros, sino que parte de sujetos convivientes en constitución, procurando construir, desde los conflictos, modos de convivencia más amplios y más plenos. No *necesita* enemigos porque su cohesión es interna y supone la convivencia en la diversidad. Su identidad y cohesión no se fundan en decidir enemigos, sino en **reconocer** diferentes.

No es una perspectiva **no conflictiva**. Parte de la conflictividad más profunda, de los riesgos de incomprensión, inconmensurabilidad y hasta incompatibilidad entre culturas; de la tendencia de cada una a juzgar a las demás según sus propios criterios o de considerarse única o superior.

Pero partiendo del hecho de la diversidad cultural y los conflictos que implica procura ubicar esos conflictos y generar condiciones para avanzar en diálogos intercultural. Es decir, avanzar en la convivencia *a través de distintos logos* (lenguajes, racionalidades) que implican también distintas sensibilidades (*diapathos*) y modos de valorar (*dia-ethos*), a partir de la igualdad reconocida a las diversas culturas.

5. Corpus

Lectura comentada del texto de *Aportes a una cultura nacional*. OC 4, p. 23 y ss.)

6. Operadores seminales

Texto de Kusch: *La negación en el pensamiento popular*, p. 15-16.

En el Prólogo de *La negación en el pensamiento popular*¹⁷ se pregunta por la crisis de los modos de pensar propios de las capas intelectuales (“sectores medios” o “pensamiento culto”). Parafraseando una parafraseada fórmula dice: “Las crisis dan siempre que pensar. Son en el fondo fecundas porque siempre vislumbran un nuevo modo de concebir lo que nos pasa”. Y se pregunta si la crisis de nuestros intentos de comprender América es una crisis del **pueblo** o si es una crisis de los **sectores medios**, de los **intelectuales**; tal vez la dificultad de comprender proviene de los planteos intelectuales. Dice:

“Ante todo la crisis no es del pueblo, sino que es nuestra, o mejor, de los sectores medios. Estos se aferran al poder, y al hacer esto pierden el sentido de la convivencia.

Es que la cuestión no radica en mandar, sino en escuchar al que recibe las órdenes”.

Se trata de un replanteo de la cuestión del **poder**, renunciando a **mandar** al pueblo, y estando dispuesto a **escucharlo**, para redescubrir allí el *sentido de la convivencia*. Para Kusch:

“lo popular encierra en muchos aspectos el modelo de comportamiento y de pensamiento incluso para los momentos críticos de una nacionalidad. [...] [En este libro] lo quiero hacer a partir de la hipótesis de que el pensamiento popular, y no el pensamiento culto, es en gran medida fundante, por cuanto posiblemente contiene las líneas generales del pensar humano en su totalidad”¹⁸.

Es decir, va a estudiar el pensamiento popular desde la idea de que tal vez en ese pensamiento –menos “lógico” y “sistemático” que el pensamiento “culto”– aparezcan las líneas del pensar en general, tratándose de un nivel más fundante que habría que estudiar primero, para descubrir una *lógica* más amplia, de la cual la “lógica” del pensamiento culto sería un aspecto.¹⁹

¹⁷ R. Kusch, *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires, Cimarrón, 1975, p. 5.

¹⁸ Id. p. 6.

¹⁹ Kusch trata la cuestión de la lógica particularmente en este libro y en otro trabajo: “Una lógica de la negación para comprender América”, *Nuevo Mundo*, 3 N. 1, ene–jun. 1973 y en AAVV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1974.

“Se trata de descubrir un nuevo horizonte humano, menos colonial, más auténtico y más americano. ¿Para qué? Pues para que desde aquí recién pensemos la necesidad o falta de necesidad de las revoluciones, o quizás un mundo auténtico donde una revolución podría ser inútil por estar ya todos nosotros desde siempre en ella, pero en toda su profundidad, con toda nuestra plenitud americana”²⁰.

El planteo de Kusch está aquí en discusión con otras posiciones de lo que se ha llamado Filosofía de la liberación, pero desde los desarrollos que él viene haciendo desde bastante antes. La diferencia fundamental estaría en tratar de entender a partir del pensamiento popular o tratar de entender a partir del esquema lógico del pensamiento “culto”.

La Filosofía de la liberación en sus líneas iniciales –que tienen un origen de fuerte influencia teológica– se articula sobre la idea de ver el pensamiento del explotador en el explotado. Ve al explotado como **alienado**: piensa con la cabeza de otros, tiene pensamientos de otros, tiene las ideas de los explotadores. Por lo tanto, no debo tener en cuenta su pensamiento porque éste no es **auténtico**, propio. Y, el intelectual que tiene un pensamiento crítico debe **concientizarlo**, otorgándole instrumentos de análisis de la realidad que le permitirán, ir tomando conciencia de su situación real de explotación para, en el futuro, tras haber realizado la *revolución*, tener un pensamiento **propio**. Este planteo **separa** al liberado del liberador. El intelectual es el liberador, el que **sabe** lo que está bien y lo que debe hacerse, y el oprimido es **objeto** de la liberación, que será **salvado** por la acción del liberador. Lo cual puede eventualmente generar nuevas formas de opresión o dominación. Pues puede sospecharse que implique atribuir al dominado lo mismo que le atribuye siempre el dominador: que no piensa, es decir, que no es hombre²¹.

²⁰ Kusch, *La negación...* p. 7.

²¹ Por supuesto mi exposición es esquemática y se centra en la *crítica* a estas posiciones. Por eso puede ser también parcialmente *injusta*, si no consideramos los aportes fundamentales de esas corrientes en cuanto subrayan el vínculo entre el pensamiento y la estructura socioeconómica y ponen el acento en la necesidad de la mediación de las ciencias sociales, a la vez que representan un llamado a los intelectuales para reflexionar sistemáticamente sobre su acción y sobre el alcance de sus teorías. En este sentido el desarrollo de la crítica de Kusch a los planteos de los intelectuales es también un producto de ese pensamiento (auto)crítico. La polémica Salazar Bondy-Zea permite apreciar diversos matices en profundidad.

Kusch no está discutiendo directamente estas concepciones, pues él está siguiendo su propio camino. Pero ese camino se encuentra en ese momento en el contexto de algunas discusiones. En el contexto de esta discusión (que me pareció del caso aclarar pues tal vez no sea en España tan conocida) y también en el contexto de las discusiones sobre el “logocentrismo” y sobre las “éticas de la comunicación”. Kusch es un filósofo que lee mucho filosofía europea y sus planteos se insertan en las discusiones filosóficas y antropológicas contemporáneas; pero rara vez cita. Es que en su camino que busca “descubrir un nuevo horizonte humano, menos colonial, más auténtico y más americano” trata de ir generando otros referentes, tomando en cuenta otros interlocutores.

Trataré de entrar ahora en algunas de las nociones que trabaja Kusch en este libro. Kusch siempre hace mucho trabajo que podríamos llamar **especulativo**, pero lo hace siempre a partir de la reflexión **empírica**, sobre datos concretos. Especialmente en los últimos años procede grabando lo que dice la gente del pueblo y luego reflexiona sobre eso siguiendo un método preciso.

En este libro trabaja a partir de conversaciones con Anastasio Quiroga (un folklorista muy particular, cantor, músico y luthier bastante conocido) reflexionando sobre las **categorías** que sostienen su discurso.

Por ejemplo, Quiroga maneja la palabra *natura* para explicar el “don de curar” que tienen ciertas personas y Kusch va mostrando las funciones que ese término tiene en su discurso:

“El don en cuestión es atribuido a la *natura* [...] una especie de potencia asociada a la naturaleza. No supo decirme de dónde había tomado el término. La *natura* [...] “enseña” de tal modo que quien tiene el don puede leer en ella como en un “libro abierto” [...]. En general, tener humanidad consiste en una forma de estar a tono con la ‘natura’. Por el lado de ésta se llega a las ‘esencias de la vida’, a ‘lo necesario’, a ‘la pureza’. Además ella parece explicitarse a través de un ordenamiento del mundo [...] ‘los leones con los leones, los tigres con los tigres’, y ‘cada uno tiene su sendita, su chacrita, su cuevita’, todo ello conforme a un orden condicionado por la ‘natura’. Frente a este mundo ordenado la sociedad humana es siempre imperfecta y distorsionada. ‘La única perfecta es la natura’, ‘no hay sociedad en el universo que sea perfecta’ [...].

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

A su vez el universo está ordenado por la 'natura', en tanto crea los compartimentos naturales en los cuales se encuadra la acción de todos, tanto la de los animales como la de los hombres.

Sólo a partir de la 'natura' logra Quiroga negar todo lo que se da delante [...]. Niega la sociedad y lo que niega es la vigencia de la moral dudosa de ésta, porque su ética personal es otra"²².

Otro informante, Cota, empleaba el término *Dios* en un sentido análogo. Kusch lo que procura es, en esas formas de pensamiento, ver qué funciones tienen este tipo de términos; cómo operan. Y –si recordamos que lo que Kusch planteó inicialmente es tratar de encontrar en el pensamiento popular los principios del pensamiento en general– hay que pensar que lo que Kusch está analizando es también cómo funciona todo modo de categorizar, conceptualizar u ordenar la realidad a partir de las palabras. Quiero decir que, a través del análisis empírico de discursos concretos, Kusch filosofa sobre los modos humanos de instalarse en la realidad. La base empírica y la faz especulativa se requieren mutuamente en el método de Kusch. Siguiendo con el texto, veremos esto con claridad.

Kusch se pregunta respecto a estos términos *Dios* y *natura*:

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

Pero a su vez los conceptos de Dios y de 'natura' no se entienden desde la pura ética sino desde el existir. Hay una praxis en Quiroga y en Cotta que ubica dentro de una lógica peculiar a los dos conceptos. En tanto dan un sentido al existir, y porque en parte surgen del existir mismo, ambos constituyen una fuente de significados. Y como son significados no denotables, ya que entran en un plano de indefinición, podríamos llamarles operadores seminales. Seminales por ser fuente de significados, y operadores

²² V. ob. cit. p. 13 y ss.

porque sirven para clasificar desde un punto de vista cualitativo lo que está ocurriendo y legitiman además esa valoración”.²³

A mí me gustaría hacer un análisis un tanto más detallado de esto. Tenemos ese tipo de términos. Lo primero que observa Kusch es que sirven de **ordenadores**, que **dan sentido** (a lo que se está diciendo y al mundo). Cuando una persona emplea esos términos está dando sentido a lo que está diciendo: a través de ellos está tomando una posición, está formulando un juicio ético, está diciendo “esto está bien” y “esto está mal”, “esto es lo que hay que hacer” y “esto es lo que no hay que hacer”. Y el sentido que tiene el término, es el de generar un orden del mundo; un criterio de valoración.

Luego indica que esos criterios que **dan sentido** al existir, **surgen desde** el existir.

²³Op. cit. p. 15–16.

RESEÑAS

MARY MONTE DE LÓPEZ MOLINA, *Evolución histórica de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Asunción*, Asunción, Universidad Nacional, 2012, 180 pp.

Cerca de cumplir sus 70 años de vida, el proyecto de trazar la historia de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Asunción, concretado por su actual Decana Lic. María Angélica González de Lezcano, se presenta como muy oportuno y además, como un justo reconocimiento a quienes contribuyeron a su creación, afianzamiento y crecimiento, en todos sus aspectos. Pero la obra no ha sido concebida como una simple crónica de este período. Al contrario, se ha buscado exponer la historia de la Facultad en el marco más amplio del desarrollo de las humanidades paraguayas. Es, por tanto, un deseo de no dejar en la sombra los esfuerzos reiterados y antiguos a favor de la cultura. Tres frases de la presentación de la Decana González de Lezcano expresan acabadamente el sentido del proyecto: “En un país donde escasea el registro documental traducido en libros, no resulta fácil emprender una tarea para romper ese atavismo que muchas veces dibuja en el horizonte la ausencia, la desolación y, por sobre todo, la falta de un rostro que identifique el hallazgo. [...] Este nuevo aporte, que tiene soportes documentales de la institución, es de gran significación para nosotros, porque retrata la identidad de nuestra casa de altos estudios, además de forjar a plenitud los valores sustentados por las autoridades académicas desde el primer momento, es decir, desde aquella década del 40, tan pródiga en acontecimientos educativos y culturales de envergadura, sin olvidar, por supuesto, los acervos políticos que marcaron a fuego los avances y retrocesos de la vida académica. [...] Entre altibajos y sombras se asignó la calidad y la claridad. He ahí el espejo de este material que refleja suficientemente el proceso que se fue dando para enseñar y legar hasta nuestros días la manera en que diferentes administraciones universitarias, desde la creación de la Facultad de Filosofía hasta el presente, encararon los desafíos para salir adelante y optimizar las ciencias sociales y humanas” (pp. 9 y 10).

La obra consta de una Introducción, siete capítulos históricos, otro de Conclusión, una Bibliografía y una sección de Anexos. Los capítulos históricos comienzan (con el primero) por los antecedentes, que se remontan hasta el período colonial. Le sigue la historia de la creación de la Facultad, a partir de la Escuela Superior de Humanidades fundada en 1944, y concretada en la erección formal el 12 de abril de 1948. Sigue un breve panorama del desarrollo de la Facultad y la apertura

de sus diferentes carreras, hasta llegar a las nueve que actualmente la componen: las iniciales (desde 1947) de Filosofía, de Letras y de Ciencias de la Educación, la de Matemáticas (1948), de Historia (1949), Ciencias de la Comunicación (1968), Psicología (1970), el Instituto Superior de Lenguas (1989) y la carrera más reciente (2005) de Trabajo Social. Al terminar el año 2011, la Facultad contaba con 7.028 egresados con título.

El capítulo tercero expone más en detalle la formación y el desenvolvimiento de cada una de estas carreras y sus sucesivos planes de estudio. El cuarto traza un panorama de las sedes de la Facultad en el interior: San Estanislao, Caacupé, Caaguazú, San Pedro de Ycuamandyyú, Paraguarí y San Juan Bautista de las Misiones. Todas ellas se nutren de elementos locales pero también del profesorado de la sede central que se desplaza habitualmente para cubrir las cátedras. El capítulo 5 traza la galería de decanos a partir de 1948: Juan Vicente Ramírez, Carlos Álvarez, Juan del Rosario Martín González, Gladys Margarita Solano López, Olinda Massare de Kostianovsky, Stella Maris Moreno de Solís, Haydée Carmagnola de Aquino, Rita Laura Wattiez Franco, Celsa Saturnina Quiñónez de Bernal y María Angélica González de Lezcano. El capítulo sexto se dedica a evocar docentes ilustres, y el séptimo contiene algunas memorias y testimonios que añaden un colorido anecdótico, conformado por las visiones personales de quienes transitaron las aulas, los pasillos y los patios de la Casa.

No debe sorprender el estilo laudatorio con que se presentan las personalidades vinculadas a la Facultad, pero no porque la obra se limite a ser una especie de “libro de oro” de homenajes, sino porque –me parece evidente– se ha querido señalar, en cada caso, el aporte real y positivo (que sin duda lo hubo) soslayando las sombras, que sin duda también las hubo y que ya fueron mencionadas en la Presentación, pero en las cuales no vale la pena detenerse. Han sido seleccionados los aspectos relevantes, que siempre son positivos. Así se dice expresamente en la Conclusión: “Los hechos que hasta aquí fueron mencionados, en una apretada síntesis, no reflejan todo cuanto ha ocurrido en el rico historial de la existencia de la Facultad de Filosofía, son sólo algunos hechos que sirvieron de referentes sin pretender agotar el tema sobre su marcha progresiva en el devenir universitario” (p. 153). Sin duda también y no se oculta, la Facultad ha sufrido los avatares sociales y políticos del país, no podía ser de otra manera. Ellos son mencionados cuando cuadra, pero no son usados como explicación, causa o excusa de los problemas académicos del día a día.

La obra se cierra con una amplia bibliografía y la Sección de Anexos que contiene todos los planes de Estudio de las carreras, desde la organización de cada una y la nómina de los docentes escalafonados de la Facultad, en el período 1948–2012. Este material se constituye en un verdadero centón de información. Además, la edición se enriquece con numerosas fotografías y un diseño muy cuidado y estético.

El equipo coordinado por la Dra. Mary Monte de López Molina se integra con los siguientes investigadores: Salvadora Giménez, Victorio V. Suárez, José Britos, César Rojas, Richard Ferreira, Andrés Daniel Vázquez, María Selva Chávez Espínola, Augusto Velásquez y Silvia Marcela Fleitas Alonso. El diseño corrió a cargo de Cecilia Rivarola y las fotos provienen del Archivo de la Facultad y del trabajo de Juan Carlos Meza. Todos ellos han cumplido una encomiable labor.

*

RUBÉN LEÓN GUILLÉN. *La cuadratura del Círculo. Comunidad organizada autogestionaria: la estrategia democrática argentina ante el mundo globalizado*, con Prólogo de Jorge Bolívar, Buenos Aires, Ed. Fabro, 2015, 392 pp.

El autor posee una amplia trayectoria como estudioso de temas económicos y políticos argentinos en el contexto global. También es un buen conocedor del pensamiento de Perón y de la doctrina peronista, así como de su desarrollo en la historia argentina reciente. Con todos estos materiales en su haber, acomete en este libro una propuesta interesante: propone la categoría política de “comunidad organizada” de raigambre peronista, como eje para pensar los inevitables cambios que se avecinan. En esto se coloca en una línea actual, la del comunitarismo, desarrollada por expertos de diversos países y con distintos matices, pero en general apuntando a superar la dicotomía anterior entre liberalismo y socialismo, partiendo de la base de que ciertas situaciones mundiales son irreversibles, como la globalización de la producción y el comercio. Dice Jorge Bolívar en su “Prólogo”, que estas situaciones están sostenidas culturalmente por ideologías que deben a su vez ser reconocidas como expresiones del poder mediático. Y concluye: “Para Guillén justamente es en este plano cultural en el cual la identidad nacional argentina es desafiada, por ello entiende que sobre la base del saber peronista una ideología propia puede ser beneficiosa, no sólo para defender mejor los / intereses y recursos argentinos, sino también para negociar y comercializar mejor en el plano mundial” (pp. 16-17). Por su parte, el autor, en su “Presentación, en primera

persona”, expresa su visión de la realidad como un laberinto con varias salidas aparentes pero sólo una efectiva. Y concluye: “A través de estas páginas planteo cómo y por qué la única salida viable para que los argentinos volvamos a ser pueblo es construir la Comunidad Organizada Autogestionaria. Se trata del camino que pone el acento en el tiempo. Aquel que una vez, con otras circunstancias internas y externas, habíamos comenzado a transitar. Hasta que nos lo hicieron extraviar” (p. 20). La obvia pregunta por los comienzos y los responsables del “extravío” intenta ser respondida a lo largo de la mayoría de los capítulos que siguen.

El libro se articula en quince capítulos, de los cuales, en los nueve primeros predomina el enfoque histórico-explicativo, comenzando por la situación argentina que concitó la aparición de Perón. Esto es precedido por un capítulo en cierto modo introductorio, donde se explica qué es un pensamiento estratégico y en qué sentido esto se aplica a Perón, y donde se aclara por qué no es, estrictamente hablando, de una “ideología”. El denso capítulo segundo trata la prolongada lucha contra el peronismo, desde el frustrado atentado a Evita hasta 1976, con una amplia exposición de los movimientos guerrilleros, las diferencias entre ERP y Montoneros y sus sospechas sobre quiénes fueron los verdaderos impulsores de algunas de las acciones subversivas que, ante un sereno análisis, parecen inexplicables. Se basa para ello en el conocido principio *qui prodest*, y sus apreciaciones al respecto resultan muy sugerentes, sin duda materia de valor para ulteriores reflexiones y debates.

Los dos capítulos siguientes se dedican a explicar el eslogan “ni yanquis ni marxistas” tanto con respecto a los hechos como a las ideologías. Campea en esta parte una suma de las críticas peronistas al marxismo, de la mano de un conocedor de la economía, por lo cual ellas se centran más bien en errores y/o insuficiencias del pensamiento económico marxiano. El capítulo quinto se dedica a la cuestión de las transnacionales y la globalización.

Los tres capítulos siguientes se refieren a la historia reciente y la actualidad, confrontando la propuesta peronista con la situación geopolítica mundial, que incluye temas como la organización del poder, su estructura, la clase dominante, el bloque Eurasia, la crisis de la producción capitalista, la banca, los paraísos fiscales. En el capítulo octavo, tratando la guerra estratégica, presenta el modelo de los cinco anillos, usado por los estrategas para analizar al enemigo: el liderazgo, los elementos orgánicos esenciales, la infraestructura, la población y los dispositivos de combate, señalando que a pesar de que la importancia de cada anillo varía con el tiempo y las

circunstancias, siempre el más importante es la conducción. Aplicando este modelo y sus desarrollos al caso argentino, en especial luego de la Guerra de las Malvinas, señala que se desató un fuerte sentimiento nacional y latinoamericanista, y en ese contexto visualiza la acción de las potencias dominantes. Su punto de vista es que así como las técnicas de ataque de los dominantes cambian con el tiempo, también deben cambiar los modos de defensa. En América considera que nuevas formas son las iniciativas políticas como Mercosur y Unasur, en la medida que logren organizar una política de desarrollo equitativo, defendiendo al mismo tiempo en forma decisiva la soberanía de los estados. Terminando con esta temática, se refiere a la Unión Europea y a las dificultades que enfrenta la soberanía económica de América del Sur.

El segundo bloque temático abarca los capítulos restantes, que constituyen la expresión propositiva y programática de la obra, lo que el autor va realizando por pasos. La primera cuestión planteada es ubicar los problemas argentinos *hinc et nunc*, teniendo en cuenta los condicionamientos reales; además propone abandonar una concepción a su juicio equivocada, el polo centro-periferia (capítulo onceavo). La exposición del Modelo Argentino incluye cuestiones como Comunidad y defensa y la consideración de las circunstancias internacionales. Continúa con el tema económico y de qué manera influye en el Proyecto Nacional. La parte final se dedica a la planificación, en sentido estratégico y a la “salida del laberinto”, o sea, a la opción por el comunitarismo autogestinario. Cerrando su exposición, el autor se refiere al futuro, con respecto al cual y sobre la base de todo lo analizado, infiere que “en lo que al curso del mundo se refiere se está perfilando una pelea de fondo, que es de esperar que se libre en unas décadas más, entre *la red del / poder transnacional* (RPT) y un aglomerado en el que se destaca el aparato del partido Comunista de China (PPCh),” (pp. 377–378). Escenario sin duda inquietante en el que juegan muchos factores que el autor reseña someramente a continuación. Su opinión es que de continuar esa lucha, “Habrà así dos humanidades infelices” (p. 379). Su propuesta sería la vía de salida, sin olvidar lo que enseña la historia. El cierre es moderadamente optimista, porque en definitiva es un llamado a reflexionar y optar libremente.

La obra incluye al final una abundante bibliografía que –salvo excepciones– no se cita a pie de página, lo que aligera la lectura, efecto expresamente buscado por el autor, quien no ha pretendido una exposición erudita sino sencilla y comprensible, lo que efectivamente se logra. En cuanto al fondo de su propuesta, pensada y expuesta para ser analizada y debatida, los lectores tienen la palabra.

ONORATO GRASSI E MASSINO MARASSI, *La filosofía italiana del Novecento. Interpretazione, bilanci, prospettive*, Milano, Mimesi Edizione, 2015, 310 pp.

La colección de textos de filosofía dirigida por Pierre Dalla Vigna y Luca Taddio tiene ya casi 400 títulos, de los más diversos temas, y sin embargo ninguno abordó hasta ahora un tema de interés no sólo para los italianos, el de la filosofía italiana reciente, entendiendo por tal la del siglo XX. Por eso es de agradecer el trabajo de los dos coordinadores y el equipo, que nos permiten acceder a un panorama de una rica, variada y valiosa producción. La “Introduzione” señala –y no es un dato menor– que si bien hay aspectos del filosofar italiano reciente que ostentan claros rasgos de originalidad, hasta hace poco la historia de la filosofía italiana era un tema secundario de investigación, incluso dentro de la propia Italia, debido tal vez a la disolución de las barreras nacionalistas que, sin duda, fue positiva como apertura a otras ideas y corrientes, pero produjo a veces el abandono o el debilitamiento del interés por la propia historia filosófica. La experiencia italiana de los últimos decenios es similar a la ocurrida decenios antes en el panorama de la filosofía latinoamericana, cuando el estudio de las propias tradiciones filosóficas, en muchos casos valiosas aunque incipientes, era preterido con la excusa de su escaso interés “universal”. La revaloración del “pensamiento situado” a nivel de la filosofía en general, ha permitido superar en nuestra región aquel abandono que ahora es motivo de nuevas propuestas en una cultura filosófica milenaria como la italiana.

Como antecedente de este proyecto, los coordinadores mencionan el VIII Apéndice de la *Enciclopedia Italiana*, dedicado al tema “Contribución italiana a la historia del pensamiento”, sección “Filosofía”. En este volumen, dentro de esa línea pero circunscripta al siglo pasado, se presentan catorce trabajos que abordan –con excepción del primero– aspectos puntuales, aunque más o menos amplios, de la producción filosófica italiana. Algunos de los trabajos se dedican a presentar panoramas de áreas disciplinares. Massimo Marassi presenta las líneas de la metafísica italiana del novecientos. Otros autores, en cambio, se centran en su segunda mitad: Francesco D’Agostino presenta la filosofía del derecho; Evandro Botto hace lo propio con la filosofía política; Onorato Grassi se ocupa de la filosofía medieval y Roberto Diodato de la estética.

Otro grupo de aportes visualiza corrientes, tendencias o escuelas: Armando Rigobello presenta el personalismo y su papel en la filosofía italiana del siglo XX; Dario Sacchi visualiza “la herencia del neoidealismo” y Franco Riva los “equivocos

del existencialismo”. En perspectiva similar, pero teniendo en cuenta las interfaces, Michele Lenoci nos muestra las líneas del diálogo entre filosofía cristiana y filosofía “laica”. Tres contribuciones se refieren específicamente a filósofos renombrados, en marcos históricos y teóricos dentro de los cuales debe vérselos: Salvatore Natoli presenta a Giovanni Gentile como exponente del “novecientos italiano” en relación con la filosofía europea; Virgilio Melchiorre nos habla de la herencia especulativa de Gustavo Bontadini y Tommaso Valentini presenta la visión filosófica de Augusto Del Noce en el contexto de la genealogía de la modernidad y la secularización.

Calogero Caltagirone, en un interesante trabajo, rescata el aporte de los filósofos italianos del siglo XX a la “maduración de la conciencia democrática”, asumiendo el desafío de L. Geymonat, para quien la cultura italiana estaba envejecida y carente de idoneidad para resolver los problemas de la sociedad italiana, y habiendo pasado del autoritarismo a la Resistencia con un período de reformas, todo habría seguido más o menos igual. La reivindicación de la tarea de pensar la propia época y sus temas y problemas, como área esencial de la filosofía, no careció, sin embargo, de pensadores que recogieron el guante. A ellos se refiere el autor. Comenzando por Gramsci y su contrapunto con Croce, los puntos de vista de Gentile y los de Guido Calogero, Santino Caramella, Giuseppe Capograssi, los cuales teorizaron sobre la democracia, sus condiciones y sus posibilidades, dedicando una amplia sección a la Escuela neoescolástica de Milán y la producción de los profesores e investigadores de la Universidad del Sacro Cuore. Todo ello permite rescatar figuras poco conocidas en América, pero cuyas ideas se acercan a las preocupaciones que, por las mismas épocas y sobre todo un poco más tarde, convocaron a los filósofos latinoamericanos a pensar lo político desde una clara opción por la defensa de las formas democráticas de vida y de gobierno.

He dejado para el final el primer trabajo, de Roberto Esposito “Problemas del novecientos filosófico italiano”, porque viene a ser una síntesis reflexiva del conjunto y, sobre todo, de las motivaciones profundas que convocaron al proyecto. Esposito plantea diversos problemas que también han sido presentados en nuestras regiones: ¿es posible hablar de una filosofía italiana (francesa, alemana –o como diríamos aquí– argentina, mexicana)? Su respuesta merecería mayor extensión de la que aquí se le puede otorgar: la afirmativa no debe entenderse en sentido territorial y ni siquiera “nacional” (en el sentido habitual del término) sino antropológico y “étnico” (sin temor a la palabra), pero advirtiendo que se trata de una dialéctica compleja en la cual también el territorio y la nación cuentan. La segunda cuestión es

cómo enfocar una historia de estas producciones con sentido crítico, o sea, “desde dónde” se las valorará. Y aquí se impone la referencia a las posiciones de Gentile sobre la historización del pensamiento que transforma, en definitiva, la filosofía en política, y la visión de Croce, no tan extrema, según Esposito, que tampoco olvida una mención a Gramsci quien representa un cambio radical de paradigma. Luego pasa a revisar qué posiciones se manifestaron en las décadas de los '50 y '60, donde se cruzan el marxismo, el pragmatismo, el existencialismo y otras tradiciones europeas más antiguas. Termina advirtiendo que hay mucho más de lo señalado, pero asume que ha indicado lo que considera más peculiar e innovador, finalizando “Como todo discurso, el mío tiene también un intento performativo. El describir una realidad tiende a orientarnos en la dirección, a guiarnos el movimiento, a forzarnos los límites. También por esta vía se define el significado de la diferencia italiana” (p. 23).

En síntesis, un libro que interesa no sólo a los italianos, sino también a otras latitudes que comparten esta preocupación por “estar en los márgenes” de la “gran corriente”, pero que, al mirarse en el espejo de la historia, pueden reivindicar situarse en ella por derecho propio.

*

FERNANDO GARCÍA Y ADRIÁN BACCINO (comp.) *Lecturas del Progreso*, Montevideo, Maderamen–Crysoskópio, 2016, 120 pp.

La idea de progreso, su recurrencia, sus múltiples (incluso contradictorios) sentidos, las lecturas que sobre textos clásicos del tema hacen los pensadores y los investigadores, resultan de un interés más que suficiente como para impulsar un libro como éste. La propuesta es explorar, a través de siete trabajos, diversas lecturas posibles del tema, que configuran en conjunto un caleidoscopio interesante.

El Prólogo de Fernando García explica al lector la inquietud general que motivó a los autores a buscar una mirada particular: la imagen del futuro desconocido, que incluye lo temporal y lo geográfico, está presente desde los albores de la conciencia de “Occidente”, es decir –para poner un hito simbólico– desde Cristóbal Colón. Las utopías aportaron también lo suyo y condujeron en paralelo la marcha de la modernidad. García lo afirma explícitamente “La modernidad alcanza su fase histórica cuando el mito se torna razón” (p. 14). Comienza la era del culto al

progreso de la mano de la razón y la ciencia. Pero, nos dice, esa escisión original de la razón con el Paraíso (del pasado) estuvo atravesada por el destino trágico en la desacralización del mundo. Éste es el marco en el cual se inscriben las siete lecturas.

Ricardo Viscardi (“Al paso del progreso”) plantea que existen dos lecturas del concepto: una que lo explica como efecto de la secularización del arcano teológico. La otra lo explica desde el efecto global de la tecnología. Ambas lecturas, aunque distintas, no necesariamente son alternativas. Porque si bien el Progreso (con mayúscula) reemplazó a los misterios teológicos operando desde el plano exclusivo de la razón moderna, también es verdad que esta secularización no borró las resonancias del pasado, y sólo así se explica que en pleno siglo XIX se generara una auténtica “religión del progreso“. La columna tecnológica sin duda sostiene un nuevo mito del progreso, su actual programación planetaria. A lo cual el autor añade un incisivo interrogante final: el determinismo de los que confían en una progresión inexorable del Progreso ha fracasado. “¿Será necesario señalar aún que el maná del desarrollo tecnológico alimenta innumerables hambrunas?” (p. 33).

Gonzalo Percovich (“De vacas y toros. Un discurrir acerca del progreso”) comienza con el famoso texto de Nietzsche sobre el rebaño, cuya felicidad sin tiempos ni ansiedades de futuro despierta la envidia del humano pensante. El autor traslada la imagen a la campiña uruguaya poblada de vacas pastando y desde allí intenta una reflexión situada del tema. Ella gira entorno a la diferencia entre el rebaño, “amarrado al poste del instante”, es decir, sin ninguna conciencia temporal (al menos, eso pensamos de ellos los humanos), frente a la necesaria conexión entre conciencia del tiempo y conciencia histórica, algo que ha señalado Heidegger con definitivo acierto. En este planteo, el progreso es un concepto derivativo de lo histórico, tiene que ver con la memoria, pero también con el olvido; porque la historia que nos contamos los humanos tiene una vulnerabilidad constitutiva, “parece merodear siempre las oscuridades del olvido” (p. 47).

Alma Borón presenta un original trabajo a partir del breve escrito *Guerra a los demolidores* de Víctor Hugo quien, en una época notable en que convivieron en Francia el más puro romanticismo y el más ilustrado progresismo, se opuso con todas sus fuerzas a la destrucción de los monumentos históricos realizada en nombre de la Academia, la ciencia, los intelectuales, el progreso, a modo de un nuevo Don Quijote francés. La conclusión de la autora es terminante e invita a la reflexión: “A dos siglos de distancia, la diatriba del Quijote y la diatriba de Víctor Hugo

comparten, sobre objetos diferentes [el Quijote habla de las armas de fuego] la misma constatación: la novedad va en desmedro del valor” (p. 61).

José Portillo (“Progreso y razón en la modernidad”) parte de la historia de las ideas que en conjunto constituyen un humus del tema: el siglo de las luces y el siglo del positivismo. Dos siglos que sistematizan conceptos con los cuales todavía nos las habemos. Pero el autor señala que el progreso, nota específica de la modernidad, tuvo, como ella, sus tempranos críticos, entre los cuales hay que ubicar a Rousseau. También Nietzsche y Freud se sumaron a la corriente que denuncia los peligros del dominio “totalitario” de la razón y ella misma arriba al pensamiento postmoderno (Foucault, Baudrillard, Jameson, Balandier). El autor concluye, siguiendo a Vattimo, que no debe haber un discurso (monolítico–“totalitario”) fundacional, sino un pensamiento que permita construir sociedades más democráticas desde una reflexión filosófica sobre las posibilidades de todo discurso sensato (p. 76).

Bruno Cabrera plantea la relación entre la inteligencia espacial (referida a la naturaleza) y el problema de la producción. Hay una constatación empírica del uso moderno de la razón (como capacidad lógica) y el desarrollo de las técnicas (por el método científico). Es gracias a los progresos de la navegación (Magallanes, El Cano) que se forja la conciencia occidental de una totalidad alcanzada como espacio conocido y explorado (también ocupado y usado productivamente). Pero no es un espacio estático sino en movimiento, es decir, hay una dimensión de movilidad temporal que es propia de todo proceso productivo–tecnológico. La idea del progreso no es sino una caracterización (de valoración positiva) de este proceso.

Raquel Capurro (“El progreso, espejismo de la razón moderna”) presenta una visión diferente de la anterior. El progreso queda situado en clave de ciencia y de sus promesas tecnológicas: dominar la tierra, dominar los hechos mediante un método objetivo, positivo, que parecía dar réditos económicos inagotables a las burguesías industriales en ascenso (p. 97). No es ya, como en el caso anterior, el resultado de una realidad: dimensión ontológica del movimiento espacio–temporal de la (toda) producción humana, sino una promesa falaz que encandiló a generaciones, hasta que hizo crisis en el propio Comte con su inflexión metodológica y la aceptación de la subjetividad.

El libro se cierra con un trabajo de Damián Baccino sobre la raíz *EG*, de donde proviene *ego*, a través de una historia milenaria que comienza con el mito del “árbol de la vida”, y la cadena del *ein–soft* a *Malkut*, pero también con raíces vinculadas a

los conceptos de “necesidad” y “carencia”, hasta llegar al *bíos* de la propuesta cristiana. El desarrollo es pensado como un ciclo, un “dar vueltas” que expresa la raíz *kult* (de donde viene “cultura”). Ahora bien, para Baccino, ese desarrollo necesita un espacio, la cultura es espacial, y el pueblo que no cuida su espacio no cuida su cultura (p. 117), lo que nos remite a una denuncia a los estados modernos que no cuidan el espacio natural (ambiente) y llevan paralelamente a la muerte de su cultura.

Como vemos, las propuestas son muy diversas, y cada una aporta un valor reflexivo propio que enriquece al libro e invita a su lectura.

*

RICARDO VISCARDI, *Equilibrancia. El equilibrio de la red*, Montevideo, UdelAR-CSIC, Biblioteca plural, 2016, 151 pp.

Ricardo Viscardi trabaja el tema de la comunicación tecnológica desde hace ya dos lustros y ha publicado un nutrido grupo de trabajos, de los cuales aquí se reproducen 18 textos agrupados en tres partes o ejes, titulados 1. Equilibrio y mediación; 2. Equilibrio y medios y 3. Equilibrio y simbolización, todo ello precedido por una Introducción.

El propio autor, en el Prólogo, ofrece una síntesis del contenido y de los objetivos fijados. Nada mejor que sus propias palabras. “El capítulo II (Introducción) plantea el vínculo entre verdad y equilibrio. Se abre con el texto *Presentación en sociedad–red de Equilibrio y Velocidad Tecnológica*. Esa introducción explica el contexto, universitario y teórico, de los dos trabajos que cierran el capítulo III (Equilibrio y mediación) y abren la perspectiva del libro en su conjunto. En el mismo capítulo III la cuestión del sentido se plantea de cara a una alternativa de vinculación (en red) y de determinación (en equilibrio). Se articulan entre sí los conceptos de “glocalidad” (Marramao), “invariante relacional” (Ricoeur) y “retirada de la metáfora” (Derrida). El capítulo IV (Equilibrio y medios) desarrolla el planteo de la problemática tradicional de la comunicación, que se abre, con la identificación conceptual entre mediación y medición (*Mediación–medición o viceversa*) y prosigue con el desdoblamiento que expresa la fórmula “mediatización de los contenidos y mediación de las interacciones” (*El contenido de una regulación es otra regulación*). La subordinación a la tecnología que introducen los medios de comunicación presenta, a través de la corrosión de la organicidad social, un viso

paradójico: se explica la disolución del campo social como efecto de la expansión mediática que la propia sociedad promueve. El capítulo V (Equilibrio y simbolización) interroga la cuestión simbólica en la tradición metafísica, a partir de la misma perspectiva del progreso (*Al paso del progreso*). En el desarrollo del capítulo la simbolización se entiende en tanto problemática de doble articulación: por un lado, desde la crítica dirigida a la tecnología mediática (*Giácomo Marramao: ¿una filosofía de la globalización?*), por otro lado, en el lugar que ocupa el símbolo en la teoría del conocimiento a partir de Kant (*Autonomía y contingencia: la actuación del saber*). Este último capítulo se cierra sobre la significación del neologismo “inter–rogación”, que señala un linde de *equilibrancia*, al tiempo que traduce una pauta de gravitación simbólica” (p. 11).

Presentado entonces el panorama del libro, veamos un poco más en detalle los temas que abarca cada capítulo que, como ya se dijo, se nuclean a su vez en tres partes o ejes, que son los capítulos 3, 4 y 5 mencionados, pues se considera primero la alocución inicial del Rector de UdelaR y segundo a la Introducción mencionada, en la cual el tema se muestra a través de algunos textos de P. Virilio.

El capítulo 3, entonces, contiene seis textos: “Mirada ciega: la imagen del pensamiento” (un planteo en diálogo con Marie–José Mondzai, Gianfranco Bettetini, J. Derrida y especialmente Heidegger); “Mediación ¿vinculación o emisión?” (presenta el problema de la condición simbólica en vistas a una teoría de la globalización); “La sabia contingencia: una idiosincrasia planetaria” (la subjetivación en las redes es presentada con apoyos conceptuales tomados de J. Baudrillard, M. Foucault y P. Ricoeur); “La maquinación *glocal*” (discusión y reflexión sobre las figuras de “globo” y “mundo”); “La verdad del equilibrio” (relación entre ambos conceptos y planteo de la posibilidad de un equilibrio sin verdad formal) y “Velocidad y equilibrio tecnológico” (diez enunciados de un conjunto teórico articulado: 1. El vehículo supone una interfaz de conducción; 2. El medio (social, humano) es determinado por una velocidad “provocada” por el vehículo (tecnológico, informativo); 3. La conducción no conduce el medio sino el vehículo; 4. El medio (social, humano) es incalculable; 5. La conducción del vehículo (tecnológico, informático) es calculable; 6. La conducción impele al medio provocado por la velocidad del vehículo; 7. El medio se despliega en disyunción con la conducción del vehículo; 8. La conclusión calculable del vehículo (la información transmitida) se encuentra en disyunción incalculable con el medio impelido (la velocidad alcanzada); 9. Conducir (el vehículo de) la comunicación supone mantener en equilibrio la disyunción con el medio que la velocidad del vehículo (de

la comunicación) impele; 10 “La conducción en orden al pensamiento” es en Descartes sinónimo recurrente de “método”).

El capítulo 4 consta de cuatro textos. “La mediación–medición o viceversa” (planteo a partir del cuestionamiento a las encuestas de opinión pública en Uruguay); “Nuevos públicos, nuevos medios, otros semejantes” (dilucidación de la expresión “nuevo público” en el contexto de la crisis del hombre de la representación); “El contenido de una regulación es otra regulación” (sobre la regulación de las llamadas industrias culturales, la institucionalidad y los contenidos mediáticos), “Estados, movimientos, redes, indigenismos, fragmentariedades” (reflexión actualizada de antiguos tópicos como la desobediencia civil y la secularización).

El capítulo 5 y último tiene seis textos. “Al paso del progreso” (dos lecturas sobre del concepto: como efecto de la secularización de lo teológico y como efecto del advenimiento de la tecnología); “Mediatización: el más allá de la red” (sobre la mediación mediada, la palabra y la escucha, la comunicación crítica); “La mediatización en la comunidad artefactual: algunas interrogantes vinculadas a la cuestión del sentido” (plantea la reversión del conflicto tradicional ente mediación y mediatización); “Globalización y condición simbólica: Marramao lector de Caillois” (explicación de la condición simbólica en la globalización, conforme a las tesis “marco” y sistemática” de Marramao), “Giacomo Marramao: ¿una filosofía de la globalización?” (sobre el sentido estratégico de la cuestión simbólica en dicho autor, ayudado por aportes de Bataille y Caillois) “Autonomía y contingencia: la actuación del saber” (postula que la cuestión de la simbolización trasciende una coyuntura teórica o una tradición particular de la modernidad y se inscribe en el contexto más amplio de la tradición crítica postkantiana).

El libro contiene una amplia bibliografía que muestra la amplitud y variedad de las posiciones en torno a estos temas de gran actualidad. El autor sabe introducirnos no sólo en sus consideraciones teóricas, sino también en reflexiones que hacen al aquí y ahora de nuestra cultura y tradición situadas.

*

GREGOR SAUERWALD Y RICARDO SALAS ASTRAIN (Eds.) *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*, Zürich, Lit Verlag, 2017, 278 pp.

En el ya lejano año 1992 Axel Honneth publicó *La lucha por el reconocimiento*, inaugurando un nuevo espacio de diálogo acerca del grave e irresuelto problema de sujetos (individuales o colectivos) carentes de reconocimiento y, por tanto, de auténtica humanidad. Honneth avanza con nuevas ideas partiendo de una resignificación de la conocida categoría hegeliana, pero dándole una impronta a la vez universal y situada, al conectarla, desde sus inicios, con la propuesta del diálogo Norte-Sur. El Prof. Sauerwald ha sido uno de sus más asiduos difusores en el medio latinoamericano, y varias publicaciones permiten hablar ya de una tradición del tema entre nosotros. En este caso, la serie “Discursos Germano-Iberoamericanos” de la editorial Lit asume la tarea de publicar un dossier de trabajos que enfocan el tema desde diversas perspectivas, que replantean algunos diálogos polémicos habidos en el Congreso Nacional de Filosofía de Lima, de 2013.

En síntesis, podría decirse que Honneth plantea el reconocimiento como un *a priori*, cuyas conexiones teóricas con otros son susceptibles de ulteriores consideraciones, en especial cuando el tema se plantea en la situacionalidad latinoamericana. Como ejemplo de ello, la Presentación nos remite a cuatro diferentes *a priori* en los nuevos contextos, relacionados con éste: 1. el redistributivo; 2. el interculturalista; 3. el liberacionista y 4. el cognoscitivo. En especial Salas Astrain busca pensar a Honneth en contextos asimétricos, tratando de recuperar el *ethos* de las culturas populares americanas. Tal es, en definitiva, la propuesta a la que responden los 17 trabajos que componen el libro.

El orden alfabético en que son publicados los aportes da al conjunto un aspecto de mosaico, sin que sea clara una línea de desarrollo, lo que tal vez ha sido opción expresa de los editores. Sin embargo, me parece oportuno señalar tres tipos diferenciados de propuestas. Por una parte, las que exponen, comentan, acrecientan y eventualmente critican la categoría de Honneth y/o su modo de exponerla, en sí misma o en relación con las posiciones de otros autores. En estos casos hay gradaciones de adhesión, que van desde una total, como Alcira Bonilla, para quien la categoría es imprescindible, al menos desde un planteo intercultural que comparte. Michele Becka, más matizadamente, admite que el reconocimiento está en la base de la interculturalidad pero debe orientarse hacia las transformaciones prácticas. Otros trabajos son decididamente críticos. Por ejemplo Mauro Basaure plantea un déficit

socio-político en la teoría del reconocimiento y en la sociología político-moral de Luc Boltanski; Juan Faundes considera que la teoría de Honneth puede servir para construir un concepto intercultural que permita el reconocimiento de los indígenas latinoamericanos, pero a la vez apunta importantes correcciones personales. Jovino Pizzi conecta la categoría de reconocimiento con la de liberación (en su caso a la vez indígena y afro); y en un sentido similar María Luisa Rubinelli tematiza el movimiento recíproco de reconocimiento de sí y del otro en América Latina. Por su parte Mario Samaniego vincula el reconocimiento a la solidaridad desde una mirada a la condición relacional de la experiencia humana. Thaisa de Souza plantea una clara opción a Honneth a partir de Honneth mismo.

Un segundo grupo de trabajos usa (en mayor o menor medida) la categoría como elemento hermenéutico para la comprensión de procesos histórico-sociales de América Latina, planteando a la vez sus posibilidades y límites. Es el caso de Miriam Barrera para interpretar las resistencias indígenas en nuestra región; de Emmanuel Moreno, que conecta la lucha por el reconocimiento con la reacción a la “indefensión aprendida” de los latinoamericanos. También en esta línea se sitúan el aporte de Paul Micheil y Melanie Plösser sobre trabajo social y el de María Aparecida Zesende con Luiz A. Passos sobre educación indígena.

Un tercer grupo de trabajos conecta el pensamiento de Honnet con otros más o menos próximos, en primer lugar y desde luego, la interculturalidad, como el caso de Carlos Paladines, al hablar del diálogo entre los dos polos. Gustavo A. Segura muestra el reconocimiento a las diferencias en función del diálogo intercultural como una alternativa a la educación globalizada. Guillermo Flores conecta las ideas de Honneth con las de su seguidor Sauerwald quien, en su versión del reconocimiento, aúna los *a priori* liberación e interculturalidad. Dante Ramaglia, basándose en la crítica historicista de Arturo A. Roig, cuestiona la teoría de Honneth en función de la lucha por la emancipación. Matías Zielinski analiza esta categoría en la ética de la liberación de Enrique Dussel.

Para terminar esta breve reseña, nada mejor que las propias palabras de los editores, cuya claridad y precisión sobre el objetivo de este libro no deja lugar a ninguna duda, al afirmar que estos trabajos “demuestran cómo, desde dentro y desde fuera, la Teoría de la *Annerkenung* sigue surgiendo como una rica fuente de inspiración y crítica, un prolífico espacio de encuentro y diálogo entre las teorías políticas europeas y latinoamericanas. Los autores reunidos aquí no siempre tienen enfoques parecidos ni abordan temáticas comunes, pero en todos ellos existe la

sinergia de profundizar la cuestión del reconocimiento como una relevante cuestión política–social que se plantea en Europa y en América Latina. En este sentido, los editores invitamos a todos los lectores de este texto a profundizar este fértil diálogo entre los editores y colaboradores, como una forma de promover el diálogo entre la tradición germana y al tradición latinoamericana” (p. 23).

*

JOSÉ LUIS DAMIS, *Laberinto III. Los hilos de Ariadna*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2017, 364.

Aunque no es lo más aconsejable en una reseña (se supone que el recensor leyó el libro, se formó un concepto y lo expone con su propia redacción) dadas las características muy especiales de esta obra, en este caso me permitiré transcribir en extenso la contratapa, juzgando que, sea o no redacción del autor, éste la ha autorizado y por tanto constituye una base bastante firme (si algo puede serlo en este caso) para iniciar las suposiciones sobre los motivos y objetivos de la obra.

“Alain Badiou en *Manifiesto por la filosofía*, escrito hacia el fin del siglo pasado, se lamenta de que en Francia queden pocos filósofos vivos. Unos diez a lo sumo. En una época de inocultable crisis de la civilización y de la filosofía, Philippe Lacoue–Labarthe dice que ya no hay deseo de filosofía y Jean–François Lyotard, que la filosofía como arquitectura está arruinada. Sin embargo, en la mitad del siglo XX hubo en Francia un puñado de pensadores que intriguaron con sus planteos en algunos casos desconcertantes y hasta enigmáticos. Estos son lo que presenta este tercer laberinto. Albert Camus, después del accidente en que pierde la vida, es trasladado a una dimensión de Oriente donde reflexiona sobre el mundo que acaba de dejar. Jean–Paul Sartre escapa de un momento de la historia medieval cargando con la condena de su libertad. Michel Foucault es entrevistado por el cineasta Alain Resnais, que le propone filmar su vida. Louis Althusser, después de matar a Hélène, queda atrapado entre la filosofía y sus fantasmas. Jacques Lacan, luego de abandonar su cuerpo, es psicoanalizado por la muerte que se presenta con la figura de Ariadna. Paul Ricoeur emprende un viaje iniciático en el *Pequod*, el ballenero del capital Ahab. Jacques Derrida descubre que debe deconstruirse para revelar su origen donde se encierra el misterio”.

“En el trasfondo de la escena que muestran los relatos, entre personajes históricos también se mueve la filosofía con la presencia de Gilles Deleuze, Roland

Barthes y Jean Guitton, entre otros. Empédocles, representante presocrático del origen de la filosofía, no puede estar ausente en su presunto final. Los hilos de Ariadna atraviesan este texto, donde todo parece ocurrir cumpliendo un inexorable destino”.

Según esta información, el objetivo del libro sería exhibir una eventual situación de “muerte de la filosofía francesa” (¿sólo de la francesa?) como un “inexorable destino”. Sin embargo, cualquier lector podría interpretar de otro modo este texto. Es cierto que Ariadna (la muerte) se encarga de refutar a cada uno de los filósofos, además de refutarse entre ellos (a veces con letras de tango). Pero estas “refutaciones” absolutas de cualquier teoría o escrito filosófico son de dudosa eficacia. Desde hace 2500 años los refutados han sobrevivido; entre ellos justamente Empédocles, que todavía goza de un respetable lugar en los textos y programas de filosofía antigua. Por la misma razón podría dudarse de que este destino sea “ineluctable”; incluso narrativamente las sucesivas invitaciones de Ariadna a compartir ágapes al estilo platónico (que no son otra cosa los cafés y demás) puede sugerir que incluso para ella la cuestión está abierta.

Desde otra mirada, también es posible que algún lector piense que está ante una broma colosal, y podría citar algunos de los textos desopilantes a favor de esta opinión. Sin embargo, el autor da dos pistas de que desea ser tomado en serio. En primer lugar, las notas de cuidada erudición a pie de página. No hay –es cierto– citas ni menciones a obras de los autores europeos mencionados o aludidos. Pero si bien cualquier lector filósofo puede saber a quién se refiere al mencionar al “anciano profesor” de París, puede que no sepa quién fue el primer Dalai Lama, y entonces este dato sí se menciona. La otra pista es que el libro se cierra con doce páginas de índice onomástico a doble columna. Y si bien allí hay de todo (figuran Horacio Accavallo, Afrodita, Aristóteles, Louis Armstrong, Atanasio, por citar sólo los de la A), e incluso tomando en cuenta que el capital Ahab (el de *Moby Dick*) tiene más citas que Aristóteles (14 contra 11), no cabe duda que Damis quiere mostrar que aunque no todos los citados por él –y ni siquiera la mayoría.– son filósofos, los filósofos que deben estar, están, y con bastante generosidad.

Aclarado –al menos para mí– este punto y admitiendo que su propuesta sea mostrar el “campo de huesos secos” de la actual filosofía francesa, cabe la duda de si el libro demuestra eso, más aún, si realmente lo muestra. Esto tiene que ver con el esquema de exposición (ya se ha mencionado) pero también y sobre todo, con el

final. No es que uno esperara “conclusiones” al estilo academicista. Pero tal vez sí un cierre redaccional claro y contundente sobre la afirmación de la contratapa.

En mi propia experiencia, he leído el libro al comienzo como un interesante y jugoso texto de filosofía divertida (que, como diría Chesterton, no es lo contrario de la filosofía seria sino solamente de la filosofía aburrida); luego, en la parte central, con el interés desvelado de una novela policial de Conan Doyle o Agatha Christie, y acabé devorando las páginas, como sucede cuando uno lee las largas sagas antiguas, orientales u occidentales, sin esperar un sacudón imprevisto, sino simplemente para ver adónde van a parar. Y, como ellas, este texto va a parar a ninguna parte “filosóficamente” esperable como “final” o “conclusión” o algo equivalente. Termina abruptamente con una invitación a tomar el té en el reino de la muerte, donde ya se nos había contado que sirven un exquisito café y un encomiable *shushi*. Un final abierto, que le dicen. No hay desenlace. ¿Pero hay plan? Porque sólo si hay plan hay desenlace. Es difícil contestar la pregunta, porque cada lector puede entender algo distinto por “plan” y “desenlace”. Sería interesante una ronda de lectores para verificar si y cómo se ha entendido el libro y su contratapa. Pero eso no es cometido de una reseña. Lo que sí se puede hacer es invitar a la lectura para conseguir ese *minián* filosófico, cosa que hago calurosamente.