

singular no es eterna sino en tanto *otrificación*: "Estas cosas no se logran solo [...]. La eternidad de mi vida está en el otro, porque yo es otro" (p. 237). Este sentido cuasirreligioso o místico (aunque "sin trascendencia", *ibid.*) adquiere todo su sentido político en tanto equivale al fin del capitalismo. Al vivir únicamente en, con, para y por el otro, la militancia destruye la lógica de la propiedad privada o individual, que representa la "*represión de la vida no individual*" (p. 238). Esta crítica final a los fundamentos del capitalismo es central para destronar definitivamente toda pretensión hegemónica de una economía de mercado (y de los principios jurídicos que la sostienen) desde una perspectiva teórica y militante. Por muy implacable que se muestre efectivamente, por muy inexpugnable que aparezca a la intelectualidad crítica, la hegemonía capitalista no es más que eso: hegemonía, es decir, sedimentación de un proceso histórico contingente y transformable.

Erosionar esa hegemonía, no hacia una nueva hegemonía, sino hacia la dinámica expansiva de la responsabilidad y responsabilización absolutas, constituye el horizonte emancipatorio del plano de inmanencia militante: "La organización piensa. Y con su pensamiento encuentra la salida a la crisis teórica del presente [...] La identificación del príncipe (la militancia), la estrategia (la organización) y el programa (la comunidad) configura una solución nueva a las encerronas del pensamiento político contemporáneo" (pp. 244-5). Así se completa el recorrido que consolida la propuesta lanzada desde el comienzo del libro, y que aquí, hacia el final, queda firmada bajo la fórmula "la patria es el otro", con la que Cristina Fernández de Kirchner inauguraba una "lógica de la militancia" basada en un "*principio de no individualidad*" (p. 246), marcando el acontecimiento en

torno al cual orbita toda la teoría de la militancia. Ese principio está mal concebido cuando se lo significa como un sacrificio individual, porque entonces es todavía la lógica capitalista-neoliberal quien hegemoniza el sentido de los términos. "Sacrificar el Yo es todavía darle demasiada entidad: equivale a creer en él" (p. 250). Si Yo es otro, si la patria es Otro, el ejercicio siempre retomado de la organización comunitaria recae permanentemente en cada cual en tanto "no-uno", o sea, en tanto articulador del *pasaje* de ese ejercicio, que constituye el nuevo horizonte de sentido para el sintagma "revolución".

El libro es cerrado con una nota final donde, nuevamente, se ponen en evidencia las consecuencias políticas (prácticas) que la crisis teórica del derrumbe del edificio marxista ha dejado. Los deseos emancipatorios deben abandonar la estrategia por la vía defensiva, para dar lugar al *pase a la ofensiva*, dejando atrás de una vez y por todas al interregno posmarxista. El objetivo final es que todxs devengan militantes –objetivo, a todas luces, de una enormidad insoslayable, "pero si uno quiere los fines, tiene que querer también los medios" (p. 254). Y los fines no son el progreso, o la corrección de las inequidades del mercado, o promover el ascenso social; el fin buscado es poder plantear un nuevo *ethos* en donde reine la responsabilidad de todxs, por todo y por todxs.

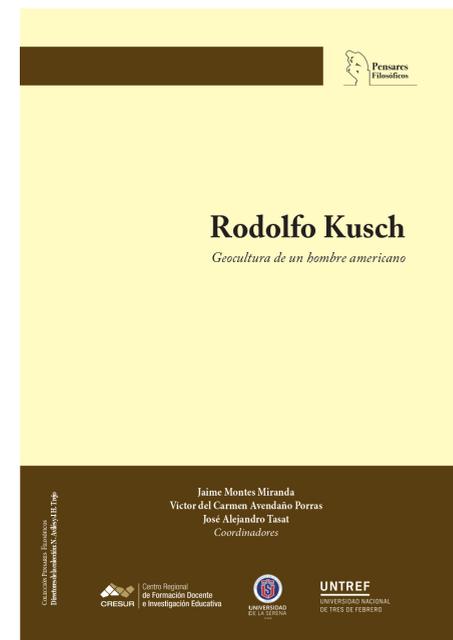
## Actualidad de una filosofía americana. El legado de Rodolfo Kusch

RAFAEL MC NAMARA

(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL COMAHUE – CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – CENTRO DE ESTUDIOS Y ACTUALIZACIÓN EN PENSAMIENTO POLÍTICO, DECOLONIALIDAD E INTERCULTURALIDAD – ARGENTINA)

MARIANO GAUDIO

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)



Reseña de Montes Miranda, Jaime; Avendaño Porras, Víctor del Carmen y Tasat, José Alejandro (coord.), Rodolfo Kusch. *Geocultura de un hombre americano*, La Serena, Universidad de La Serena-CRESUR-UNTREF, 147 pp.

Recibida el 20 de julio de 2021 –  
Aceptada el 15 de agosto de 2021

A más de cuarenta años de la muerte de Rodolfo Kusch, los ecos de su voz suenan con potencia creciente. Su pensamiento comienza a ganar cada vez más espacios, aunque aún queda mucho por hacer, muchas consecuencias por extraer. Sobre todo en los ámbitos académicos, la cuestión está todavía en pañales. En este contexto, la publicación de *Rodolfo Kusch. Geocultura de un hombre americano* es una excelente noticia. Este libro, producto de la colaboración entre universidades de Chile, Argentina y México, se presenta como la primera entrega de la colección "Pensares americanos", que a su vez forma parte de un extenso proyecto editorial que incluye otras tres colecciones: Pensares interculturales, Pensares pedagógicos y Pensares políticos. El cuyo objetivo común de estas colecciones radica en "generar un espacio reflexivo esencial para el desarrollo de las ideas en el contexto latinoamericano" (p. 6).

El libro propone tanto una profundización de algunos conceptos de Kusch como un intento de difundir su pensamiento, especialmente sus aportes para otras disciplinas en el campo de las ciencias sociales y las humanidades. En este sentido, busca recuperar y actualizar el impulso interdisciplinario del pensamiento kuscheano, como así también sondear una filosofía latinoamericana y no meramente argentina. Una primera mirada al índice y a la pertenencia disciplinar de lxs autorxs confirma esta pluralidad de temas. Luego de una introducción general y un artículo de presentación, el libro cuenta con seis trabajos claramente delimitados en cuanto a sus temáticas, aunque esto no significa un impedimento o tabique sino una invitación a tejer una perspectiva interdisciplinaria. Sucesivamente, tanto la teología, la literatura y la filosofía, así como la educación y la historia, son convocadas para hablar de la fertilidad de la filosofía que nos ocupa.

Un párrafo aparte merecen las consideraciones que en la "Introducción" (pp. 7-14) se hacen acerca de la Universidad (p. 9). Allí, tras presentar la composición del libro y una suerte de punteo del pensamiento de Kusch, junto con una pincelada del contexto histórico de la modernidad y del siglo XX, José Tasat recupera la visión de la Universidad de Castro Gómez como un lugar que reproduce la lógica colonial. Si, por un lado, la Universidad forma parte solamente del proceso de occidentalización epistémico y cultural, por otro lado cabe la pregunta acerca de la resonancia de aquel reclamo de americanización de José Martí, es decir, acerca de los espacios y de la criticidad que, *dentro* de la Universidad, se abren para modificar (y que están modificando desde al menos un siglo) esa herencia en un gesto de apropiación. Que la Universidad sea americana no se nos puede aparecer como un proceso extrínseco o ajeno. Y que los espacios en transformación que dan cuenta de esa tensión y que confrontan con el pensamiento hegemónico sean minoritarios o marginales, tampoco es un motivo para que nosotros mismos inhibamos la germinación de un pensar propiamente americano en esos ámbitos. El asunto resulta tanto más extraño si se tiene en cuenta que este libro es producto de la colaboración entre tres universidades latinoamericanas, y que puede verse como un aporte interesante a la hora de introducir en nuestras facultades a un filósofo como Rodolfo Kusch, hasta ahora ciertamente muy poco trabajado. Así, la existencia misma de este libro (como de tantos otros) contradice lo dicho en la introducción acerca de la Universidad, insertándose en la estela de la construcción tantas veces interrumpida y obstaculizada, pero siempre retomada, de una Universidad popular y latinoamericana, en una herencia que reconoce en la Reforma del 18 su acontecimiento inaugural y que se proyecta no sólo como reimpulso histórico, sino también como interpelación a nuestro

quehacer con y en las instituciones. Esto no implica negar la fuerza vigente de la colonialidad del saber y el poder en las distintas instancias educativas. La lucha en este aspecto es continua y cambiante. Sin embargo, la repetición de clichés anti-academicistas, que podían tener su validez en otra época y que ahora es posible revisar, resulta por lo menos problemática. Concebimos la Universidad como un espacio de disputa y descolonización cultural, y no como un macizo colonial impenetrable. Libros como este contribuyen, según creemos, a la apertura de ámbitos donde el saber se construye desde una perspectiva que abre otros mundos de posibles, incluso en nuestras facultades, y que concibe la relación entre el adentro y el afuera de la Universidad como una zona de tránsito, tensión, transacción y articulación permanente.

Más allá de esta disquisición, alimentada quizás por motivos que no vienen al caso, en la "Introducción" Tasat se interna en la dupla conceptual que atraviesa la obra de Kusch, la distinción entre *ser* y *estar*, para enfatizar el carácter identitario del suelo, de la caída situada, del arraigo, de lo popular, del salto atrás, y recuperar así la salud y la autenticidad de lo propiamente americano en antagonismo con la lógica occidental. Y recuperarlo no meramente como un modo de recordar la sabiduría ancestral y nada más, sino como un fondo que brota y reimpulsa, que está vigente hoy en nosotros desde lo profundo y que nos empuja a transformar la realidad. Como dice Tasat: "Lo mejor que se puede hacer con Kusch no sólo es recobrar lo emotivo en sus palabras y sus aciertos fundantes, sino ponerlo en acción" (p. 14).

En "Acerca de Rodolfo Kusch" (pp. 15-29), Federico Gerónimo y José Tasat ofrecen una primera mirada sobre la vida y obra de este gran filósofo, y una configuración conceptual ordenadora e inicial (pp. 19-

20), para luego invitar a pensar recreando algunas de esas categorías. Este camino sintoniza con el viaje iniciático hacia la profundidad americana y la cuestión del *hedor* y la *pulcritud*, instancias aparienciales que Kusch utiliza para sacudir prejuicios y mitologizaciones del porte occidental y desnudar ese armamento de presunta estabilidad que sucumbe instantáneamente en su ponerse contra la vida, y que se resuelve al distenderse como simple *estar nomás*, ya que la pura vida se reencuentra consigo al reconocer el suelo como enraizamiento, fundamento o domicilio. Así, lo que parecía estable sobrevuela y enajena lo propio, y lo que parecía inestable implica no sólo la asunción de la condición humana-americana, sino también un darse con la naturaleza, lo simbólico, la espera del fruto, las cosas sagradas que nos mantienen en pie. En la conclusión del apartado los autores vierten una secuencia de cortes problemáticos: "lo latinoamericano no nos designa a nosotros" (p. 25), la descolonización nos designa sólo negativamente, mientras que la filosofía de la liberación –consideran– acierta al posicionarse en relación con el otro, y en la escucha de ese otro (de sus rituales, de su cosmovisión) se inscribe Kusch. Todas estas vetas, indudablemente, exceden el marco de una presentación inicial y conducen a un abanico de debates actuales.

En "El pueblo es ante todo un símbolo. Kusch, la corriente argentina de filosofía y teología del pueblo" (pp. 30-40), Iván Ariel Fresia pone al filósofo porteño en el contexto de la filosofía y la teología de la liberación argentina a partir del concepto de *pueblo*, central también en autores como Scannone, Casalla y Cullen. Para mostrar el aporte original de Kusch a esa corriente, toma como punto de partida la tesis que figura en el título y que mienta una idea de pueblo como realidad ambigua, "que

salta el concepto (ser) para situarse en lo profundo del acontecimiento (estar)" (p. 31). Que el pueblo exista en la dimensión del acontecer implica que no es un objeto ni, mucho menos, una suma de individuos. No pertenece al plano de lo subjetivo ni de lo objetivo, sino que es anterior, pre-ontológico. Se trata del plano del *estar* previo al *ser*. En efecto, en Kusch el ser remite al *concepto* en el sentido clásico del término, ligado siempre a una definición objetivante. Así, toda la lógica (aristotélica) del ser se liga, en Kusch, a la dinámica de lo pulcro como aquello que tiene límites claros y una previsibilidad que deriva del cálculo racional. Esta lógica se transforma, al pensar lo social, en una concepción atomista que sólo ve individuos y piensa la sociedad cuantitativamente. Contra esta visión, los pueblos americanos apelan a la lógica que Kusch llama *seminal*, y que remite la noción de *pueblo* a un ámbito mucho más nebuloso. No a la claridad y distinción de lo pulcro, sino a la ambigüedad de lo *hediento*. No pertenece a la superficie manipulada por la razón, sino a la profundidad que simplemente está en la tierra. En este ir más allá de los conceptos del entendimiento para pensar al pueblo, Fresia destaca que Kusch se sitúa en el plano del símbolo (p. 33). Quizá el aporte más original de este artículo se encuentra en las relaciones que establece entre estas ideas centrales de Kusch y otras vertientes del pensamiento latinoamericano, como la doble corriente argentina de la teología y la filosofía de la liberación –especialmente a partir del concepto de *analogía* para pensar el estatus ni particular ni universal, sino simbólicamente expresivo, del concepto de pueblo (p. 36)–; y el pensamiento de Ernesto Laclau, en virtud del concepto de *equivalencia* (pp. 38-39). Estos sugerentes movimientos conceptuales se presentan en estado de esbozo preliminar bajo la hipótesis de una

convergencia (a pesar de la lectura crítica de Scannone) entre la idea kuscheana del pueblo como símbolo ambiguo y el concepto de pueblo como significante vacío en Laclau.

En "Migraciones y desbordes. La negación en el pensamiento popular y la literatura latinoamericana en el Siglo XXI" (pp. 41-64), Marcela Magdalena Kabusch busca indagar en una "poética de lo popular" (p. 42) que dé cuenta de la heterogeneidad de los pueblos americanos y de sus movimientos y conflictos. Estas migraciones y desbordes se piensan a partir de las transformaciones que operan sobre los territorios. Se trata de pensar, en la intersección entre la filosofía de Kusch y la literatura, "la lengua haciendo de enlace entre el habitar y el existir" (p. 41). La figura del *desborde* sirve de faro para interpretar movimientos que se caracterizan por la violencia. Muchos pueblos históricamente segregados disputan la imagen hegemónica de lo que significa habitar un territorio y, con sus migraciones, ponen en cuestión la configuración misma del diseño urbano y suburbano. Si bien esto implica también nuevas textualidades y nuevas formas de subjetivación, la autora sostiene que en muchos países latinoamericanos (aunque ella se concentra en Perú) estas rupturas socio-culturales chocan con un campo literario conservador que sigue rigiéndose por categorías caducas como "alta literatura", "alta cultura", y otras similares, "produciendo una literatura disociada del sujeto real, del caminante, del sujeto geocultural y su habitabilidad" (p. 43). El campo literario espeja, de este modo, la aversión que las clases medias urbanas llegan a sentir por las ciudades que habitan cuando estas son transformadas por la presencia de los pueblos migrantes. El concepto de "negación en el pensamiento popular" es la clave que Kabusch encuentra

para interpretar este doble conflicto (en los campos literario y social), en el que los nuevos modos de habitar y decir se debaten con una cultura oficial que los niega y que ellos deben negar a su vez para llegar a una afirmación de su propia existencia. En este punto, incluso el *resentimiento* popular aparece como una fuerza creadora. Así, es posible leer una "poética de lo sensible" (p. 55) que se afirma sobre esa negación popular para dar forma y mostrar otras enunciaciones que transforman el campo literario en un territorio en disputa. En la nueva literatura latinoamericana, Kabusch destaca el surgimiento de "nuevas poéticas: poéticas del duelo, poéticas del desgarramiento, poéticas de la delincuencia, poéticas de la violencia, etc." (p. 55). Siguiendo a Víctor Vich, la autora tematiza estos movimientos (algunos de cuyos ejemplos en la literatura peruana reciente son Alonso Cueto, Mario Bellatín, Patricia de Souza, Mariano Vargas, entre otros) como "comienzos luego del silencio". Ese silencio impuesto por la cultura oficial deja a las subjetividades heridas en una intemperie desde la cual, sin embargo, se elevan gritos y llantos en busca de nuevos modos de expresión. La autora interpreta estas nuevas poéticas como "multitudinarias acciones de negación" (p. 58) que, en un sentido kuscheano, engendran instancias seminales de enunciación en las que los sujetos desconstituídos pueden resignificar su mundo.

Juan Vila parte en su artículo "La Filosofía Salvaje. Apuntes sobre una anti-filosofía de Rodolfo Kusch" (pp. 65-90) de una circunstancia editorial azarosa pero sugerente: en 1962 coinciden las publicaciones de *El pensamiento salvaje* de Levi-Strauss y *América profunda* de Kusch. De esta casualidad extrae la idea de nombrar al pensamiento del último como "filosofía salvaje". El pa-

ralelismo entre ambos libros sugiere una suerte de doble devenir que difumina las fronteras entre la filosofía y la antropología. Por un lado, una antropología auténtica deviene necesariamente filosófica, en tanto el encuentro con la alteridad devuelve una imagen deformada del sujeto investigador y obliga a una indagación de los supuestos que informan toda perspectiva. Por otro lado, una investigación filosófica profunda deviene necesariamente antropológica, ya que la búsqueda de los primeros principios conduce a la exploración del pensamiento propio, es decir, a la cultura que sirve de sustrato al punto de vista desde el que se está pensando. Según esto, la de Kusch sería una anti-filosofía, en el sentido de ser opuesta a la tradicional pretensión de universalidad abstracta de la filosofía occidental. Sin embargo, esta anti-filosofía es, en otro sentido, profundamente filosófica (p. 67). Hay en Kusch una radicalidad que lleva a la creación de "una serie de dispositivos conceptuales y metodológicos que subvierten profundamente la manera de hacer y concebir la filosofía" (p. 68). Se trata de pararse en el costado *negativizado* por la razón occidental como bárbaro, irracional y desértico, para desde allí mostrar que es posible pensar lo humano desde la arcaica novedad de la América profunda. El autor sostiene que la filosofía salvaje de Kusch tiene sus pilares en tres conceptos: "geocultura", "pensamiento popular" y "lo seminal". Con el concepto de *geocultura*, destaca Vila, Kusch trasciende la dicotomía occidental entre Naturaleza y Cultura. El *suelo*, como sustrato al mismo tiempo material y espiritual de toda cultura, no es una mera materia informe, orgánica o inorgánica, a la que una cultura habrá de darle significado. El suelo está ya atravesado por el pensamiento colectivo, por sus símbolos y prácticas. Por eso no se habla de una geografía por un lado y de una cultura por

otro, sino de una *geocultura* (p. 73). Es allí, en esa dimensión originaria, donde Kusch sitúa el concepto de *estar* como suelo existencial anterior al *ser alguien*. Continuando una tradición de los estudios kuscheanos siempre atenta a la influencia heideggeriana, Vila encuentra en el concepto de ser-en-el-mundo la fuente clave para comprender el *estar* del argentino. El segundo concepto que toma Vila es el de "pensamiento popular", con el que Kusch produce una serie de desplazamientos a la hora de pensar la práctica de la filosofía. En primer lugar, la tan mentada "crisis civilizatoria" (p. 77) no significa la crisis de un momento histórico ya que, al pensar en términos geoculturales, la filosofía de Kusch prioriza la situación espacial del pensamiento por sobre su pertenencia histórica. El vector espacial da la clave para pensar la crisis de Occidente, entonces, como la crisis de una espacialidad específica: la ciudad. Kusch propone buscar otros espacios (por ejemplo, el Altiplano) para encontrar la vitalidad de un pensamiento más profundo y auténtico en América. Este desplazamiento lleva a una inversión del sentido común filosófico que arrastramos desde Grecia: la valoración del saber racional y la degradación de la opinión cotidiana. La búsqueda de un pensamiento popular pone a Kusch en la senda de una valoración de la opinión como fundamento de la episteme, en una verdadera "inversión de la estrategia de Lévi-Strauss" (p. 81). Para Kusch no se trata, como para el antropólogo francés, de buscar la racionalidad escondida en el sujeto observado, sino de sacar a la luz las raíces "salvajes" del pensamiento propio, "incluso de aquel que se guarece en las Universidades" (p. 81). Según Vila esto entraña una verdadera convicción filosófica acerca del carácter popular del pensamiento. Finalmente, para llegar al concepto de "lo seminal" Vila parte de los tres momentos de sucesiva profun-

dización del fenómeno cultural distinguidos por Kusch (a partir de un diálogo con N. Hartmann), y que funcionan como tres áreas de investigación: fenoménica, teórica y genética (p. 83). La primera se refiere a la recolección de datos en el trabajo de campo, la segunda a la explicación de las causas empíricas del fenómeno (condiciones históricas, psicológicas, etc.), mientras que la última (y fundamental) se refiere a la inmersión en un impensado pre-óntico donde se esconde el verdadero fundamento cultural. Es en esta última dimensión, y en el análisis de la estructura mandálica y simbólica del pensamiento popular, donde Kusch encuentra los “operadores seminales” (p. 84) en los que se expresa el sentido de una forma singular de estar el mundo. Esta orientación es fundamental para pensar una filosofía desde América, donde gran parte de la población habita un mundo sagrado, pero negado por las corrientes hegemónicas de pensamiento. Todo esto deriva en una potente tesis acerca del alcance político del pensamiento de Kusch. Como conclusión de su recorrido, Vila propone pensar esta filosofía salvaje como una apuesta ética que propone una “radical democracia ontológica” (p. 87), es decir, una igualdad en la indigencia que arroja a todo existente humano a la búsqueda de sentido en una dimensión sagrada. La condición para una re-sacralización semejante de la existencia se basa en el “encuentro con «lo indígena» no como una otredad cultural, sino como *posibilidad interna* de la propia cultura y el propio pensamiento” (p. 88).

En “A crítica como afeto: diálogos entre Rodolfo Kusch e Paulo Freire” (pp. 91-104), Magalí Mendes de Menezes se dedica a un tema bastante álgido: el de tomar dos grandes pensadores con sus propias constelaciones y enlazados por una crítica contundente, y hacerlos conjugar desde una perspectiva

que, sin soslayar las divergencias, resulte en un diálogo fructífero. Así, por ejemplo, Kusch y Freire ciertamente convergen en el pensamiento popular, pero se distancian en la forma de comprenderlo; convergen en la necesidad de situar la filosofía (y de cuestionar su eurocentrismo), pero se distancian en la dirección. Y el hueso duro de roer aquí es la crítica que Kusch explicita sin tapujos contra Freire en *Geocultura*. Según la reconstrucción de Menezes, Kusch interpreta que Freire retira al sujeto (lo popular) de su morada y de su *ethos* en función del desarrollo educacional, negando con ello su propia realidad como mítica (o encubrimiento), y fomentando un esquema moderno de desenvolvimiento hacia una instancia más racional. En este sentido, Freire quedaría preso de un pensamiento binario y jerárquico, donde un polo clarifica y contribuye a la liberación del otro polo y, por ejemplo, el campesino necesita realizar todo un trabajo de toma de conciencia crítica, de negación de su propia cultura, para avanzar hacia una lucha emancipadora. Ahora bien, en este punto Menezes pregunta si la crítica de Kusch se aplica efectivamente a Freire –o si, como sucede, a nuestro entender, está más bien eclipsada e impulsada por una crítica más amplia hacia la teoría desarrollista en general–; por eso, se propone esbozar una posible respuesta desde Freire. Y encuentra en la dimensión política (o política-pedagógica) un tono adecuado para entrelazar la mirada freireana con el fermento decolonial de Fanon, y con la educación como movimiento dialéctico que dinamiza los roles de enseñanza y aprendizaje. Por ende, no se trata de imponer una cultura desde afuera (no se enseña sin aprender), sino de profundizar y descubrir la propia humanidad en el *ethos* popular (no se aprende sin enseñar), y experimentar la cultura como un diálogo en el que intervienen muchos interlocutores y que está abierto al juego entre permanencia y transformación. Aquí Menezes trae a colación (muy significati-

vamente) a Julieta Paredes, feminista aymará que critica el patriarcado insito en los pueblos originarios. Con ello legitima la tensión (o la negatividad) al interior de la cultura misma y como aquello que preocupaba a Freire. De alguna manera, la autora recrea una dialéctica sin solución de continuidad: mientras que, de un lado, se podría decir –aunque de manera simplificada y exagerada– que Kusch le imputa a Freire la importación de un esquema desarrollista pseudo-progresista (o que no logra descentrar el eje occidentalizador), negador y avasallante de la cultura propiamente americana, del otro lado también se podría decir que la mirada de Kusch no contempla la inherencia o alojamiento opresivo, la colonialidad al interior de la cultura americana, y que, entonces, linda con una suerte de romantización de lo originario. Al modo de un capullo que se abre una y otra vez, esta dialéctica conduce a la cuestión de la negatividad y a cómo se resuelve. Más allá de si Kusch y Freire podrían haber llegado a un diálogo fructífero en este punto, ciertamente el diálogo conlleva la interculturalidad, y en este aspecto podrían converger, incluso desde una instancia dinámica de reconfiguración de la cultura. Si, en el ejemplo de Kusch, el pueblo prefiere consultar al brujo antes que al técnico, a la vez negarle la técnica significa –freireanamente– imponerle o tomar una decisión por él, y el ejemplo de Menezes al respecto resulta muy valioso: se trata de la escuela indígena. “La escuela es un elemento extraño y por mucho tiempo sirvió de instrumento de dominación de los pueblos indígenas. Pero hoy la escuela es deseada por varios pueblos indígenas, porque perciben lo mucho que ella puede representar también como herramienta de lucha” (p. 103), y por ello los pueblos mismos apuestan a la organización y a la participación.

En “Pasajes sobre la historia” (pp. 105-123), Sergio Rotela indaga acerca de *las historias*

(en minúscula y en plural) que se desprenden del pensamiento de Kusch, y desde el comienzo apuntala una serie de características cruciales (el rechazo de la linealidad, del universalismo y de la separación disciplinar) reunidas en una posición eurocentrada y occidentalizante. El pensar desde América implica cuestionar la utilidad de la historia, discernir entre el afuera y el adentro, apostar por la lógica del abajo-arriba y desarmar el sentimiento de inferioridad. Frente a la historia que se enseña en las aulas, se erige la verdadera historia, la que sentimos como vida –dice Kusch–. Lo que la motoriza es el miedo. Pero esta verdadera historia se mueve en una ciclicidad que deja en evidencia el vacío de las ideas pujantes de Occidente (evolución, progreso, superación) y, con ellas, la escuela misma como civilización de la barbarie. La historia grande es, para Kusch, la microhistoria que irrumpe, desde adentro y desde abajo, disruptivamente. Es asumir la propia postura, el miedo, para ganar la salud; es volver al tiempo del Pachacuti, donde aún no se trazan las distinciones, para repetir lo que ya no está en un punto cero. Por último, Rotela dedica un breve espacio a ajusticiar un concepto kuscheano fundamental (cuya omisión hasta aquí, por cierto, llama la atención): *la fagocitación*. Dado que ser y estar “no son posturas antagónicas, binarias ni irreconciliables”, sino que “se trata de una apuesta por un entrecruzamiento que no tiene como objetivo final ninguna síntesis, sino el hecho de convivir por el hecho de existir nomás” (p. 109), entonces no hay superación, pero tampoco aculturación, sino convivencia “a través de la *fagocitación*” (p. 121), disolución de la historia consciente en el plano del instinto, al margen de la cultura oficial. Y precisamente en referencia al inconsciente social y a la irrupción irreverente y disruptiva desde abajo, cabe subrayar que, además de la mixtura y digestión transformadora que supone la fagocitación, otra ausencia que llama la atención en

este libro es un anclaje también fundamental del pensamiento de Kusch: el peronismo.

Finalmente, en "Educación y geocultura o el desafío de estar-siendo. Una mirada sobre la crisis educativa moderna desde la filosofía de Rodolfo Kusch" (pp. 124-142), Pablo Cifelli enfatiza el rasgo pionero y eminentemente actual del concepto de geocultura de Kusch como puntapié para enfocar la crisis del sistema educativo moderno desde problemáticas linderas como la interculturalidad, el reconocimiento de la alteridad y el paso del disciplinamiento al control. La base del pensamiento de Kusch en todas sus etapas es, como dice Cifelli, el concepto de *estar*, una dimensión metafísica, lingüística y existencial que queda marginada epocal y espacialmente por el progreso de la civilización occidental, y que recupera originariamente la ubicuidad y el carácter de instalación. Así, el *estar* conecta con la universalidad propia, con el suelo o sostén, con el juego existencial del acierto fundante, y con el pensamiento simbólico como puente entre lo absoluto y el sujeto deconstituido. La fórmula kuscheana del *estar-siendo* resignifica el sentido de la fagocitación o americanización. Pero el asunto reside en cómo se conjuga este entramado conceptual con la cuestión educativa.

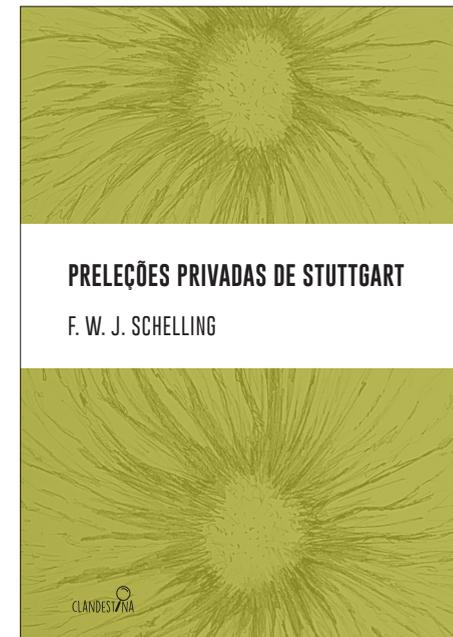
Dado que la pluralidad de culturas abre la dimensión ética del reconocimiento, y dado que la cultura supone gestación, acción y creación, el campo cultural-educativo –que carece de objetividad y de método prefijable– brilla por la insistencia en el intento de lograr arraigo y gravidez en el tejido entre instituciones y fondo simbólico cultural: "algo así como una decisión que apuesta a un *proyecto* y pone en juego lo común, un tipo de *nosotros*" (p. 138). Claramente esta delimitación entre lo propio y lo ajeno no está exenta de tensión. De todos modos, de ella resulta la gesta de un horizonte cultural

dinámico que alimenta la reactualización del acervo, y su connotación paradójica entre desgarramiento y enlace, esto es, la habitualidad sagrada donde el fundamento está, pero –en palabras de Kusch– "resbala entre las manos" (p. 140). Cifelli concluye que esta alusión de Kusch a la educación permite trazar una reformulación de las prácticas educativas en términos interculturales, donde lo universal no se erige unilateralmente sino de manera relativa y situada, donde la comunicación presupone la voluntad de valorar y reconocer positivamente la pluralidad y la no-prevalencia de mundos culturales, y donde además la alteridad se torna constitutiva del sí-mismo. La educación condensa estas cuestiones en el contexto de lo público, "un lugar (siempre relativo) a partir del cual un «*nosotros*» interculturalmente concebido legitima los discursos que constituyen subjetividad, *desde* y *en* la misma práctica educativa" (p. 141).

Precisamente esta mirada que conjuga la geocultura kuscheana *junto con* y *dentro de* las instituciones nos remite tanto al diálogo abierto con Freire como a las consideraciones iniciales sobre la Universidad. Si de lo que se trata es de ver las instituciones no como un macizo colonial ni como un dato fatalista e irremisiblemente occidentalizante, sino como una mixtura cargada de tensiones y de pliegues, como un espacio realmente fagocitable, como una exhortación a la transformación recuperando nuestra significatividad y nuestro suelo, entonces el legado de Kusch abre un *estar-haciendo*, un resistir y a la vez un reconfigurar lo hegemónico desde nuestra geocultura, y este libro sin dudas contribuye a ese llamado.

## Absoluto, naturaleza y antropología: el periplo de las lecciones de Schelling

MARIANO GAUDIO  
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)



Reseña de Schelling, F. W. J., *Preleções privadas de Stuttgart*, traducción, introducción y notas de Luis Felipe Garcia, San Pablo, Editora Clandestina, 2020, 165 pp.

Recibida el 02 de febrero de 2021 –  
Aceptada el 30 de abril de 2021

### 1.

Las *Lecciones privadas de Stuttgart* (1810) (*Stuttgarter Privatvorlesungen*) se sitúan en la madurez del pensamiento de Schelling o, como señala el traductor Luis Felipe Garcia (pp. 22-23), en la etapa media, para distinguirla de la fase inicial (que incluye la filosofía trascendental, la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la identidad) y de la fase final (la filosofía positiva). Las coordenadas son esquemáticas y simplificadoras. Ciertamente en la literatura especializada sobre Schelling encontraremos una variedad muy amplia de periodizaciones y distinciones de etapas que aquí dejamos de lado. Más allá de este asunto sí podemos decir, en primer lugar, que las *Lecciones* se sitúan justo entre las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809) y *Las edades del mundo* (1811 ss.), dos textos fundamentales en la madurez de la obra de Schelling y, en segundo lugar, que exponen el sistema y sus partes de manera sucinta y accesible (aunque sin renunciar totalmente al estilo a veces aforístico, y en general revelador y condensado), por cuanto esporádicamente el autor ofrece ejemplos y metáforas. Mientras que en las *Investigaciones* Schelling encara la relevancia y radicalidad del mal y en *Las edades* problematiza especialmente la cuestión del tiempo y del sistema, lo peculiar de las *Lecciones* reside –de acuerdo con el traductor (p. 28)– en que el centro de la escena lo ocupa la antropología y desde ella se connota la articulación entre identidad y diferencia en términos tanto de creación como de destino.

La edición portuguesa que reseñamos aquí, *Preleções privadas de Stuttgart*, contiene un importante estudio introductorio, las tres partes de la obra y un léxico técnico. El traductor, Luis Felipe Garcia, es un reconoci-