

## Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo

*Rodolfo Kusch*

Salta

El problema de América en materia de filosofía es saber quién es el sujeto del filosofar. Evidentemente el discurso filosófico tiene un solo sujeto y éste será un sujeto cultural. Mejor dicho la filosofía es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto.

Aquí cabe una aclaración sobre la óptica desde la cual se encara la cultura. Cultura no es una entidad estática u objetiva, como se la plantea por ejemplo en antropología cultural, sino que es algo disponible, y que existe únicamente en cuanto un sujeto la utiliza. Cultura es sobre todo decisión.

Por ejemplo una cultura nacional nunca podrá ser vista como objeto, ya que difícilmente existe de esta manera. La cultura nacional está en el gesto y en la decisión de manifestarnos. Todo gesto es cultural, desde el insulto hasta el saludo. Y en este sentido también escribir un libro entra en lo gestual. Detrás está la decisión cultural, por la cual la cultura se constituye.

Por este motivo en todo grupo hay cultura, incluso en una villa marginada. Todo lo gestual mantiene una coherencia que hace a la cultura del grupo. A su vez la cultura le sirve al grupo para diferenciarse del resto, encierra la voluntad de ser del grupo, o sea es el factor primordial de una propuesta de liberación.

Por su parte la decisión cultural tiene sus límites. Uno inferior, que sería el suelo o hábitat, y el otro superior, o sea el horizonte simbólico. Entre ambos límites el sujeto cultural logra su totalización en tanto integra con su decisión a los mismos. La oveja que se sacrifica en el altiplano es, un acto cultural, por el cual el sujeto logra una totalización en cuanto integra el suelo de su hábitat con el horizonte simbólico.

Considero entonces que el sujeto se totaliza con el gesto cultural y efectiviza así su cultura. Cada cultura tiene su sujeto, y uno mismo se torna sujeto de esa cultura en tanto utiliza el gesto. Aunque se trate de uno mismo siempre hay un solo sujeto y una sola cultura.

Pero en Latinoamérica no somos el sujeto de la cultura, sino sólo sujetos pensantes, sentimos que el sujeto cultural es otro, y ese otro presiona. Eso se advierte en los vaivenes históricos o en la política. El peronismo surge como una presión del sujeto cultural latinoamericano sobre nosotros, los sujetos pensantes.

Y la situación se da así en filosofía: no obstante ser nosotros los sujetos pensantes, la presión del otro hace que no podamos asumir el sujeto cultural, y por consiguiente no logramos hacer filosofía. Como filosofía es el discurso cultural que encuentra su sujeto, aun cuando seamos sujetos pensantes no logramos hacer filosofía, porque el sujeto es el otro, el que nos presiona, que es en suma el verdadero sujeto cultural de Latinoamérica.

Por eso, cuando asumimos el pensamiento para filosofar, sentimos la presión de lo popular, o sea nuestra impopularidad interior. No se trata de la impopularidad consistente en no ser conocidos por el pueblo, sino en lo que sentimos aun cuando el pueblo nos conoce. El pueblo denuncia la liminalidad de nuestro pensamiento.

Pero esto ocurre así porque con la presión del otro, que ahora llamamos pueblo, se pone al descubierto que no somos sujetos culturales, y que cuando lo somos es porque asumimos una cultura que no es la nuestra, una cultura por la cual habíamos optado creyendo en su universalidad.

Somos entonces paradójicamente sujetos sin cultura, aun cuando la practiquemos. El otro, o sea el pueblo se encarga de vaciar el concepto de cultura, lo convierte en una ausencia de algo que no logramos determinar. Sufrimos

en ese sentido, una disponibilidad cultural. Por eso nosotros, en tanto sujetos culturales podemos adoptar cualquier cultura, incluso la oriental. Por eso también nos desintegramos en un sinfín de teorías. Por eso podemos tener en lo político diversas posiciones. Incluso esta disponibilidad cultural la confundimos con la libertad de pensar. Nos consideramos libres, pero nos damos cuenta de nuestra mutilación, somos sujetos culturalmente truncos, no efectivizados<sup>1</sup>.

Y eso ocurre porque Occidente crea el objeto y además la determinación de lo objetual, o sea la ciencia. El pensamiento occidental gira en torno al qué, como lo óntico. Mejor dicho lo óntico y lo objetual representan la originalidad de Occidente<sup>2</sup>.

Ahora bien, nosotros recibimos el objeto, los productos definidos de Occidente, pero no la totalidad de la cultura occidental, o sea que hace a la autenticidad de una cultura, su suelo y su horizonte simbólico. Detrás del pensamiento crítico de una antropología de la finitud al modo de Foucault, o de una así llamada decadencia de occidente según Spengler, siempre está la totalidad del sujeto cultural que completa su autenticidad, de tal modo que se permite jugar a la crisis sin creer en ella. Nosotros en cambio recibimos la crisis convertida en cosa sin la posibilidad del juego.

Pero lo objetual, ya se trate de una máquina, o de un libro, o de una idea económica –todo esto que no es más que el residuo que Occidente segrega de su decisión cultural– se traslada a nosotros, se incorpora incluso como sociedad de consumo, pero con una desventaja, no se logra importar el sujeto que asume la decisión cultural en Occidente. Leemos así cosas de Francia o Alemania, pero no podemos asumir el sujeto francés o alemán. Por eso somos sujetos culturales sin cultura. Por eso también, la seguridad sobre una decadencia de occidente adquiere realmente verosimilitud entre nosotros.

Y eso nos torna vulnerables. Incrementa la presión del otro, o sea del pueblo. Por eso nos cuesta ser occidentales. Por eso las universidades se empeñan en

instalar lo occidental entre nosotros, pero se termina siendo un occidental que se alimenta del olvido de las cosas aprendidas.

Nuestra dificultad de erigirnos en sujetos filosofantes se debe a que estamos sometidos a un patio de los objetos que carece de sujeto. El pueblo en cambio invierte la fórmula, es un sujeto que niega un patio de los objetos, o mejor se sustrae a éstos. Somos víctimas de la importación de objetos, pero éstos llegan sólo hasta la frontera donde comienza el pueblo. Y en tanto el pueblo se mantiene en una autenticidad cultural, porque logra efectivizar su sujeto cultural, ejerce sobre nosotros una presión silenciosa, por ejemplo vota por Perón y dispone entonces de nosotros. La presión de lo popular es la presión de lo americano, y nos ubica, aun dentro de América, en una situación liminal.

En suma tenemos aquí en América una cultura occidental que termina en el objeto con la borradura del límite, y por el otro una cultura popular totalizadora con un horizonte simbólico intacto y sin objetos<sup>3</sup>. Esto hace a nuestra ansiedad científica en tanto quisiéramos siempre determinar a nivel objeto las cosas de América, pero sufrimos siempre la actitud contraria del pueblo. De ahí el vacío sobre el cual nos desplazamos.

Queda entonces la tarea de asumir el sujeto filosofante de América, que no somos nosotros sino lo que llamamos pueblo, o el otro de Dussel, pero que en nuestro caso es el otro corporizado, real.

¿Cómo acceder a ese sujeto filosofante? Acceder no a un sujeto sino a un campo de problematicidad sería relativo. No podemos establecer “un sistema de inteligibilidad, racional, finito, unívoco que da los límites de doctrina y el universo de su discurso”<sup>4</sup>. No es un campo que veamos delante y ante el cual podamos decidir. Sino que se trata de un problema anterior a nuestra condición de sujetos. Implica entonces una decisión que podría llevar incluso a la malversación de cualquier campo de inteligibilidad que situemos delante.

Y como no es un problema del objeto sino del sujeto, se plantea la necesidad del acceso al otro. Ante todo habrá de ser con la convicción un poco paradójal de que con este acceso pongamos en evidencia que cualquier elemento teórico corre el riesgo de ser falso. No es ingenuo en este punto hablar de un partir de cero. El partir de cero supone la puesta entre paréntesis de todo lo que tenemos entre manos, porque así lo exige la interrogación del otro. Implica la ruptura de lo objetual, de lo científico. Mejor dicho podemos utilizar ciencias para acceder al otro, pero éstas –como la sociología, la antropología, etc.– serán mediadas para lograr el objetivo final. De ahí la importancia del trabajo de campo como uno de los medios para determinar qué ocurre con el sujeto filosofante. En dicho trabajo el otro se convierte en símbolo, aun cuando pudiera aparecer como hombre real, pero ante el cual debo operar dentro de una hermenéutica que me dé el contenido del filosofar<sup>5</sup>.

Veamos un hecho concreto. Un hombre de cerca de 70 años, de nombre Felipe Cota, me refirió en Challavito (Bolivia) en agosto de 1970 lo siguiente:

“Es muy bueno estudiar nuestras costumbres”.

“En estos lugares, las costumbres están lo mismo no más. Eso es voluntario. No es forzoso. No todos podemos hacer esto. Y los que hacen lo mantienen igual no más. Otros hacen perder. Pero eso no está bien. Dios se puede enojar.

Todo va a que se pierda esto. Por eso nosotros así había sido decimos. Y tenemos que seguir no más a los hijos. Ellos de pequeñitos están bajo nuestra protección. Pero de repente ya los vemos hechos hombres, y se van. Y a los ancianos nos botan. Y ellos, viendo otras cosas, ya no quieren volver donde nosotros. Ni hacen las costumbres. Dicen, qué son ésas. Hay que gastar dinero no más. Mejor es rezar no más y después irse a trabajar a la ciudad. ¿Qué vamos a hacer nosotros? Ellos se van a Oruro, a La Paz. No podemos decirles nada, porque los hijos de nosotros parecen ser más gentes que nosotros mismos. Si esto tiene que perderse, se perderá no más, digo yo. Quizá en un tiempo largo, ellos vuelvan otra vez. Eso también pienso. No se puede hacer nada. Es su querer no más. Así es.

Nuestros hijos, a los que leen, siguen. Y ahora nos dicen, papay, ¿qué sabes tú? Nosotros queremos saber más. Y ellos quieren ganar. Y después dicen, haciendo nuestras costumbres, más pobres nos volvemos. En las fiestas haciendo comer a la gente, a quienes ni siquiera bien conocemos. Acaso no ves tú, que en la estancia están andando, hecho una lástima. Aquí no podemos ser gentes. Nunca llegaremos en la estancia a ser gentes. Así no más dicen.

Y después también nos dicen: ustedes una lástima viven aquí. Ya no se les puede reconocer siquiera. Por eso me voy. Tú como viejito, estate no más aquí. No podrías vivir en la ciudad. Aquí en la estancia, aunque sea sufriendo un poco, estarás no más. Nosotros te vendremos a ver. Así no más dicen.

¿Qué podemos hacer? Después de haberle hecho crecer. Desde pequeños, nos dejan. Entran a la escuela. Aprenden a leer, después van al colegio, y nosotros ya empezamos a tener pena. Y nos aplasta la pena. Y pedimos al Altísimo que nos consuele. Entran a la ciudad ya están perdidos. Es verdad, aquí se muere de hambre. A veces da productos, a veces no produce nada. Y los que tienen terreno, también hablan de sus tierras. Ellos se atajan mucho. Pagamos contribución, diciendo.

El que tiene tierra es otro. Y están fuera del pueblo. El pueblo sólo tiene derecho a cien metros, por ahora ni siquiera en esos lugares nos quieren hacer sembrar. Se atajan mucho. Por eso nosotros de las autoridades nos pedimos. Yo tengo mis lotes en Corque. Esto es de mi señora. Yo soy maestro en arreglar calzados. Yo soy yerno de este lugar. Y por eso me dejan vivir aquí. Y por eso también me han dado este lotecito. Por eso vivo yo aquí.

Aquí hay la fiesta del Justo-Juez. La otra fiesta es del Carmen.

En un tiempo el Señor era un ángel. Y entonces el ángel vivía. Luego viniendo ya a la tierra, se ha vuelto cuerpo, y eso es para que nosotros nos acordemos. Vino como paloma. Nuestra madre por esto es la Virgen del Carmen. Ella vino a llenar todo. Ella puso en la tierra.

Esa es la Virgen. Nosotros conocemos, como un pequeño promontorio de tierra, y eso es para nosotros Markakollo. Este mundo está hecho por el Padre Eterno, y el Markakollo, dicen que es una continuación de él. Por eso, hacen una fiesta en San Andrés, que se mezcla con la fiesta de la Virgen, para llenar mejor. También para que llueva. Todos esto pedimos al Markakollo. A la Pachamama con un sacrificio para que nos dé su bendición. Para el Señor sin Killpa (sacar oreja) no más. Eso es para otros cargos.

Aquí hacen también la killpa. En un rincón del canchón o también a veces al medio de una chacra, de donde pueden mejor acordarse, de ahí hacen. Si no nos acordamos, del Markakollo y de otras cosas, no produce nada tampoco. Y si produce es muy poco. Con la Virgen ocurre igual. Se encuentran los dos, se juntan (Markakollo y Virgen) y después hablan. Son en forma de aire no más. No vemos nosotros. Con el Señor Dios también con puro aire hablan.

Para que nuestros ganados vivan y vayan bien, hay que hacer siempre lutaña. Porque eso hacemos todas las costumbres, para tres (los tres) para el Señor, la Madre (tata y mama) y también para el niño (huahua). Toda la gente de por aquí hacemos las costumbres. Si no cómo nos pediríamos del Altísimo.

La Gloria Misa hacen. Los yatiris hacen. Pero hay también yatiris que no saben nada. A esos Dios no les oye. Porque Dios sólo escucha a los que se quieren bien. A esos solamente escucha.

La Gloria es como un ángel transparente. Se sacrifica una oveja. Es también parecido a una huahuita. A eso hay que pedirnos. Por eso ellos son 12. A todos ellos hay que pedirse. Porque era desde antes así. Y eso mismo sigue ahora. Puede ser que los ángeles nos hayan hecho a nosotros.

Todos tienen nombre. ¿Acaso no ponemos a nuestras huahuas nombres? Igual también tienen ellos. Son seis hombres y seis mujeres. Así dicen los yatiri. Por eso yo también sé. A veces es en vano. Pero es mejor dar en conjunto para la Gloria.

Así se acuerdan nuestros abuelos. Con esto aprendemos. Si no puede pasarnos cualquier cosa. El tiempo va al lado malo. Eso quieren decir. Ahora ya se está perdiendo. Nosotros mismos primero somos jóvenes, después envejecemos. Ese parecido le dan.

Puede ser que a nosotros nos haya creado la Virgen Inmaculada (Llumpak). Es virgen.

La Madre Tierra es la que nos cría (cuida= señora criadora).

Yo tengo también otras costumbres. Donde nosotros vivimos a ellos no más pedimos. Ese es nuestro nido (tapa) referente al hogar-domicilio. Unas veces agarramos solamente con rezo. Después cumplimos también con Dios, y él nos da. Y estamos junto a él. Tenemos el corazón claro. Por eso es importante el rezar.

Está bien no más que me hayan visitado. Que se hayan recordado de mí. Les agradecemos mucho. Yo pediré de la Virgen para ustedes Para que siempre nos recordemos. Cuando la gente no nos entiende hay que decirles sí. No hay que ir a enojarse, por eso.

La Madre Virgen de aquí, es bastante estricta. Cuando sembramos el bien, Dios nos ve. También la Virgen. Y rezamos para ellos. Sobre todo para que con su licencia o permiso podamos mover la tierra para sembrar, deshierbar. Para todo esto hay que pedirse (*maithaña*). A veces con un rezo, a veces ofreciendo (*lokhaña*). Como estamos criados por Dios y es la Virgen María que nos dio vida (Pachamama Wawachatan niño –a quien se le dio vida–). Como son ellos los que nos dan fuerza, desde arriba, y nosotros de aquí, con esto llenamos. Yo me alegro mucho de que ustedes hayan venido a preguntar esto. A veces la gente habla sin sentido. Cuando vamos a preguntarle algo. Pero hay que decirle bueno no hay que agarrar lo que digan ellos. Si hablan mal, se piden castigo. Ahora ya se está yendo a perderse. Por eso hay toda clase de castigos. Pero las costumbres siguen los mismo (sobrevivir). Si unos quieren harán perder, pero otra parte no quieren



hacer perder. Este mundo con qué esfuerzo estará parado. Nosotros por una parte, con nuestros rezos acomodamos, y por otra parte, con nuestros sacrificios, ofrecemos.

De la Pachamama nos hemos levantado (*toktaña*) nosotros, y por eso volveremos a ella misma, cuando envejecamos. Ella nos da toda la bendición por eso también somos gentes.

(Los hombres de hoy ya no piensan así. Desvían su pensamiento. Se quieren ir a otro lado.)

Pero ese espíritu no más es. El cuerpo está en la tierra. Pertenece ella. El espíritu a la Gloria. Así es eso. El alma del cuerpo de todas maneras estará siempre en la tierra. De esta tierra nos hemos levantado.

(¿Entonces, nosotros los hombres, con cuerpo y espíritu vivimos?)

Con nuestro entender (*amayña*) más, nuestro cuerpo, nuestra pequeña alma. Con todo esto vivimos ahora, en este momento.

Si no tuviéramos espíritu ni alma, no seríamos hombres, ni nada."

Partamos de la tesis de que Cota es el sujeto que en América dice el discurso de su cultura. Y que somos nosotros los que debemos asumir el sujeto filosófico que toma el discurso de Cota para concretarlo en pensamiento. Pero Cota no dice lo que filosóficamente hay que decir, sino que todo lo que hace a la filosofía debe ser desentrañado de su discurso. Cota dice el significante, cuyo significado corre por nuestra cuenta.

Ante todo el discurso de Cota es propio de una conciencia mítica. Ésta a su vez caracteriza al pensamiento popular, y Cota representa el caso extremo de esa conciencia.

La característica principal de dicha conciencia mítica es que ella integra la totalidad del cosmos con cargas significativas. Estas por su parte no son estáticas sino dinámicas; los temas del Señor y de la Virgen polarizan la dinámica del conjunto, de tal modo que todo lo que está situado en el campo mítico logra dinamizarse de acuerdo con ciertos temas como ser la siembra, las fiestas, etc.

Por su parte podrían establecerse líneas de semantización por donde se distribuye la significatividad. Ellas parten de un nivel existencial medio, que es aquel en el que habita Cota. Es el nivel del *estar* tomado esto como lo cotidiano y su hábitat. A partir de aquí se abarcan dos planos, uno el del cielo y otro el de abajo. Hacia arriba se despliega el tema del Señor y de los Markakollos, o cerros del lugar. A nivel de estar o sea de la existencia diaria se desenvuelve el tema de la Virgen, y desde abajo operan las fuerzas oscuras que se traducen en el temor al castigo.

Todo a su vez está integrado y contiene toda la cotidianidad de Cota. Nada de lo incluido en el universo simbólico, encerrado en la conciencia mítica, está de más, sino que desempeña determinadas funciones. Incluso el quehacer cotidiano aparece como consecuencia de la totalidad. La siembra, la cosecha es prevista no como una acción que apunta a la producción, sino como funciones derivadas del mundo sagrado que por eso mismo deben ser cumplidas.

La distribución de la significatividad es sostenida entonces por un conjunto de cargas de verdad. Éstas hacen que la significatividad se expanda por el cosmos y cargue de sentido cada una de las partes: desde el quehacer menor hasta la creación del mundo.

Lo que llamamos realidad está en Cota condicionando por la significatividad de la conciencia mítica. El objeto en cierto sentido está mitificado, en tanto es sometido al proceso de significatividad, que condiciona la razón de ser del objeto. Por eso, si el requerimiento de lo sagrado monta todo el resto, el objeto es una consecuencia ritual de ese montaje. La realidad toda es una consecuencia de una mitificación, y convertida en mero apéndice ritual, al cual se recurre operacionalmente.

Es más, podríamos decir que la realidad es un acontecer de lo sagrado. El sentido de la realidad entonces se diferencia del nuestro, porque para nosotros la realidad es algo ajeno, cosificado y concreto.

Evidentemente entre Cota y nosotros hay una relación mediatizada por una distancia cultural. Son dos distintas culturas que se enfrentan. Si fuera así cabe pensar que el simple hecho de indagar por Cota, ya implica una actitud que interesa a nuestra cultura. En segundo término, el instrumental que usamos para indagarlo, y que consiste en mencionar lo sagrado, por ejemplo, y hacer notar que la cosa es apéndice de lo sagrado ya implica una visión prejuiciosa. Esto debemos tomarlo como una forma de entender lo que no es nuestro. Ya mismo el concepto de Cota es relativo y es prioritario entre nosotros.

Para ser objetivos quizá quepa una reflexión y es ésta: Cota utiliza en toda su plenitud su horizonte simbólico. El quehacer menor de la cosecha, la siembra, el mantenimiento del ganado es condicionado por la totalidad de su horizonte simbólico.

Pero qué significa entonces detenerse, como hacemos nosotros, en el objeto. Un objeto es algo concebido como ajeno. Al menos en la conciencia natural así se da. Y en tanto es ajeno, es un límite también ajeno. Y para ver ese objeto necesitamos, a nivel ciencia, categorías. No puedo ver sin el esquema de causa-efecto. Incluso la así llamada constitución del objeto tiene algo de puesta frente al sujeto.

Y he aquí el problema. Quizá la novedad de lo occidental estriba en la constitución de las cosas, como dijimos, pero en tanto esta constitución impide ver el límite simbólico de la cultura. Se ve hasta la cosa. Y este ver hasta la cosa fue arbitrado por una antropología de lo concreto y de la finitud. Es el ver "algo" que hace que se vean objetos, y organiza ordenadamente la ciencia al modo europeo.

Pero eso mismo nos detiene antes de la posibilidad de la integración o totalización en nuestro universo simbólico. Las posibilidades de afirmar entre nosotros es la de sentirnos totalizados a medias, en un "ser del ser ahí" que no se logra ni se aprende, precisamente porque falta el límite simbólico de nuestra cultura, porque está borrado.

Pensemos que la pregunta por el mito, tal como se efectúa hoy a través de un Ricoeur es una consecuencia de un retorno hacia algo perdido a consecuencia de la indagación de la finitud.

Pero Sebag, hace un balance del pensamiento estructuralista y del pensamiento de Ricoeur y reúne las dos problemáticas, la de la semántica del mito y la de su estructura, para afirmar finalmente que, el mito pese a toda analítica continúa dando que ser. Indagar esta posibilidad de “dar que ser” hace a América<sup>6</sup>.

Pero falta algo más. Decir que el mito da que ser, o que se debe instrumentar una hermenéutica para comprenderlo, o que el pensar se inscribe en el ser, o lo que se diga del mito no es asumirlo. Pero ¿qué significa asumir el mito como en cambio lo hace Cota? ¿Encierra el mito alguna X que pese a Eliade debe ser tomada en cuenta? Pero esta X llamada a veces ideología es precisamente la causal de la política en América.

Lo genuinamente político en América surge como en el caso del peronismo a partir de una decisión que escapa a la indagación occidental. Se proclama un líder a partir de una base que no somos nosotros, sino el peón de campo. ¿Es ésta una salida? ¿Es la constitución del mito que, en vez de desembocar en el ritual, como pretenden los europeos ordenadamente, desemboca nada menos que en una praxis circunstancial del voto?

Si así fuera tendríamos que empezar de cero. ¿Pero qué significa cero? Quizá consista nada más que un reordenamiento de lo ya esgrimido.

Si ritual y praxis se funden la X, en que se convierte el mito encierra una clave importante. Falta verlo entonces desde otra perspectiva como en este caso desde lo americano.

Pero para ello se plantea un problema previo y es que lo fundamental de la crisis de occidente es su ver “algo”, o sea un ver óntico que especifica un tipo

de “algo”. El problema de América en cambio es, como en el caso de la X del mito, el de otro “algo” irreducible al occidental. Y porque ese “algo” no se conoce, es necesario llevar la indagación filosófica a un campo pre-óntico, incluso como capítulo olvidado por el pensamiento occidental.

¿Qué significa que la comprensión de lo americano implica entrar en un campo de pre-onticidad? Dice Heidegger “ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera”. Ente es entonces la mención, pero la mención de cosa, de fijación, de aquello mismo que Whort advierte como propio de las lenguas occidentales, que refieren siempre a una cosa o sustancia<sup>7</sup>.

Y lo americano pareciera librarse de esa limitación y evitar la cosa. El mismo Heidegger hace mención de lo que pasa, por decir así, detrás del ente, o como “paso atrás”, según el cual “entre el ser de lo ente y el ente del ser se da la diferencia.” “Ser y ente fueron encontrados desde la diferencia... en un aporte desalbergador y albergador de ambos”<sup>8</sup>.

Pero agregaría a esto el concepto de que la diferencia es un operar, según el cual se entra en lo pre-óntico, en tanto es algo ya no visualizado en el campo de la metafísica. Desde este ángulo recuperamos la plenitud de Cota ya que así se comprende la manera como puebla su universo simbólico, y además la importancia de la conciencia mítica.

Pero el concepto de diferencia está visto en, Heidegger aun desde el ángulo de la voluntad de poder. En cambio en el caso Cota podríamos saber de lo esencial de la diferencia, como una disponibilidad para lograr la inteligibilidad de lo americano, de tal modo que Cota es inteligible sólo a partir de su operar, y este operar visto en un plano de juego disponible, por aquello de Heidegger cuando dice: “la esencia del ser es el juego mismo”.

Si tomamos a Cota desde ese ángulo nada decimos de él, lo cual nos lleva nuevamente al problema de cuál es la finalidad última de nuestra indagación, y

de pensar si ella, en el fondo, no habrá de consistir en un no saber nada de lo que realmente pasa con Cota y menos con lo americano.

Pero decir que no se sabe nada es una forma de no saber de cosas, pero sí un saber del operar de la diferencia. Lo americano habrá de ser un operar, como que América es épica. Además lo que estábamos diciendo de Cota es simplemente lo que nos dice del mito expuesto a nivel objeto al modo occidental. No entenderíamos lo de Cota, ni tampoco encontraríamos un elemento común entre él y nosotros, si no lo viéramos a Cota, por decir así, por dentro y no por fuera. Por este lado el operar de Cota, o mejor, la razón de ser de ese operar es el nuestro, o sea es constituyente. Y esto lo podemos afirmar por detrás de la facha de objetos, en donde redescubrimos lo esencial del mito, la diferencia que es lo constituyente, y que es también lo imprevisible, lo no dicho, lo que la ciencia no puede determinar.

Es lo que deberíamos llamar, antes que razón, de ser, una razón de estar, en el sentido de encontrarnos capturados por una nueva visión que pasa por detrás de la fachada objetual que impone Occidente.

Un continente de no-cosas, que nada es para las determinaciones del pensar occidental, porque está antes de Occidente. Se trata de lograr una solidez desde el no ser nada como ontos, pero que está constituido con la consistencia que confiere la totalidad que Cota asume.

Esto nos lleva a pensar qué es lo que nos constituye. Pero para esto ya debemos abrirnos a una nueva concepción de ciencia mucho más abierta, al margen del criterio de finitud y en un sentido americano.

Porque por este lado Cota es universal, pero en su silencio. No tenemos instrumental para averiguar su constitución. Pero es nuestra misma constitución. La prueba está en que el otro logra presionarnos. Y de nuestra parte presentimos la solidez del operar del otro, su épica, con una seguridad fundante que suele darse en cualquier revuelta popular.

Se sabe y se siente su operar, pero no se sabe el cómo de ese operar. Pero querer saber el cómo del operar responde precisamente a nuestra condición colonial, y que por eso no vale la pena de ser averiguado. Sentimos la épica del otro como un operar puro y es eso lo que debemos asumir.

Y pensar esto es asumir nuestra residualidad frente a Occidente, pero en tanto lo residual ha desaparecido en razón mismo de nuestra totalidad, una vez tomado en cuenta nuestro universo simbólico, como sujetos, ya no pensantes, sino culturales. En ese punto ya no cabe siquiera destacar, por ejemplo, nuestra peculiaridad folklórica, ya que el folklore desaparece como categoría, en virtud de que el mismo, desde este ángulo, siempre es un ejemplo óptimo de totalización cultural. Es la diferencia que opera épicamente.

Pero también desaparece el concepto de pueblo. Este fue puesto por la colonia, como determinación colonizante y con una finalidad imperial, que no existe en América, en razón misma de este diferenciar operando común al otro –y no al pueblo como concepto– y nosotros.

Se trata de asumir la propuesta de Cota, como sujeto filosofante, por nosotros, –como sujetos pensantes–, pero que se concreta en asumir el operar épico diferenciante como un *Ereignis*, o acontecimiento apropiador, que nos proporciona el otro, y que nos constituye a nosotros. Y, en tanto esto se dé, recién asomará la posibilidad de un filosofar latinoamericano. Así y sólo así lograremos el camino de liberación, una liberación que se va constituyendo épicamente hacia un nuevo ontos, y con el cual Cota tiene muchísimo que ver.

## Notas

<sup>1</sup> La falta de efectivización cultural se advierte en la ausencia de valores propios.

<sup>2</sup> Véase mi libro *"América Profunda"*, Ed. Hachette. Especialmente el capítulo titulado "Los objetos". Digo en la página 129: "Todo lo que se fue creando (en Occidente), correspondía a un solo aspecto de la vida humana, aquél que se desempeñaba en la ciudad y por eso la ciudad se fue convirtiendo en un *patio de los objetos*. Hartmann (Nicolai) llama así a los sectores absolutamente comprensibles de la realidad. Pero lo que él afirma exclusivamente para la metafísica del conocimiento, sin embargo representa un curioso lapsus en el lenguaje filosófico y técnico, y denuncia una preocupación típica del occidental".

<sup>3</sup> El pueblo invierte la importancia del objeto, mejor dicho, subordina a éste a su cultura, a la inversa de nosotros.

<sup>4</sup> Saúl Karsz, *"Lectura de Althusser"*, Ed. Galerna. pág. 60. Cabe advertir que el campo, de problematicidad es un concepto excesivamente cerrado. Sería interesante establecer para el filosofar americano un *campo previo de realidad*. Sería el campo que ve la conciencia ingenua, anterior a la conciencia reflexiva. Recién desde este campo cabría inferir otro de problematicidad.

<sup>5</sup> Véase mi libro *"El pensamiento indígena y popular en América"*. Ed. ICA.

<sup>6</sup> Lucien Sebag, *"El Mito: código y mensaje"*, en Cuadernos de Psicología. Ed. Caudex.

<sup>7</sup> Benjamin Lee Whorf, *"Lenguaje, Pensamiento y Realidad"*. Barral Editores. Especialmente el artículo "La relación del pensamiento y el comportamiento habitual con el lenguaje".

<sup>8</sup> M. Heidegger: *"Identidad y Diferencia"*.