

Eje II: "Inventamos o erramos". Epistemologías desde la periferia

Mesa 5: Cosmovisión, valores, ética y espiritualidad

Título de la ponencia: **La *afectividad* en el pensamiento de Rodolfo Kusch: aportes para pensar el problema de la subjetividad**

Autores: **Nicolás Evaristo Saltapé** (FaHCE-UNLP), **María Paula Giacobone** (FaHCE, UNLP)

Resumen

Rodolfo Kusch (2007), retomando la fenomenología hermenéutica, propone reubicar los aportes del pensamiento occidental desde una perspectiva americana (p. 437). Partiendo del pensamiento popular, considera el problema del sujeto desde la perspectiva de un estar-siendo que cumple con el acierto fundante. (p. 445) Afirma así que “Nuestro modo de vivir se concreta en un ‘estar siendo’ mucho antes que en un ‘ahí’ referido al ser”, lo cual debe aclararse haciendo fenomenología “no sólo de nuestro existir, sino de nuestro peculiar comportamiento cultural.” (Kusch, 1976, p. 156).

Siguiendo la antropología filosófica kuschiana, tematizaremos el replanteamiento de la subjetividad a partir de su “deconstitución original” (Kusch, 2007, p. 490). Según ésta, la intencionalidad subjetiva no apunta al descubrimiento del mundo como totalidad de lo ente, sino al acierto fundante para el mero vivir: “Es el vivir sin más que se rodea de cultura, entendida ésta como universo simbólico, y que sirve para encontrar amparo.” (p. 227) Comenta Maturo (2007): “el hombre popular americano es vivido como símbolo, como un pensamiento “seminal”, indiscernible de la vida, que impregna a ésta en todas sus manifestaciones.” (p. 43)

Vida, símbolo y subjetividad conforman una constelación conceptual que, quisiéramos proponer, se revela y comprende como *afectividad*.

Palabras claves: Subjetividad, afectividad, fenomenología, símbolo, cultura.

Referencias

- Kusch, R. (2007). Obras Completas. Tomo III. Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (1976). Geocultura del hombre americano. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Maturo, G. (2007). Fenomenología y hermenéutica desde la transmodernidad latinoamericana. Utopía y Praxis Latinoamericana, 12(37), 35-50.

Introducción.

Nos ocupamos en este trabajo de poner en relación los aportes de la antropología filosófica kuschiana con el problema de las subjetividades; particularmente, el tema de la revisión contemporánea de esta categoría en el marco de la filosofía occidental.

Podemos decir en general que el tema de la subjetividad se interpreta, desde la modernidad filosófica, a partir de la pregunta por la condición humana; como se sigue de la importancia que Kant atribuye al interrogante, ¿qué es el hombre? En la historia de la filosofía moderna, encontramos diversos autores que emprenden, considerando problemas gnoseológicos, metafísicos y éticos, distintas respuestas a la pregunta por la condición humana. Todas ellas se dan en el contexto de consolidación de la cultura europea, movilizada por los desarrollos tecnológicos y científicos que abren paso a las sociedades industriales, junto a la organización laica de éstas, merced a la autonomía creciente de las instituciones políticas respecto del orden religioso de la sociedad.

Bajo este cielo, la pregunta por la condición humana tendrá, como decíamos, diversas respuestas, todas ellas inscritas en un entramado que puede sintetizarse en el concepto de “sujeto”. Sea en el orden de las leyes morales o de las leyes naturales, la posición que delimita a la condición humana en la filosofía europea se inscribe en la dicotomía que funda el problema del conocimiento moderno sobre la relación entre un sujeto y un objeto. De esta forma, la condición humana se interpreta a partir de la imagen del sujeto cognoscente, lo que centra la atención en su órgano de conocimiento: la Razón. Como muestra la posición de Descartes, quien deduce la existencia del pensamiento.

Vemos así consolidarse unas filosofías que intentan, principalmente, aclarar las condiciones por las que sería deseable fundar la dignidad humana sobre la racionalidad. De esta forma, la modernidad filosófica encarna el proyecto de consolidación colonial europea, proponiendo como horizonte del progreso humano la consumación universal

de sus valores racionales. La condición humana se interpreta como subjetividad y ésta, fundamentalmente, como racionalidad.

En las vísperas del siglo XXI, en un contexto postindustrial y en la coyuntura de la inteligencia artificial, las revisiones de la categoría de “sujeto” que gestó la modernidad filosófica nos proponen una pregunta respecto del futuro de nuestras comunidades humanas y no-humanas. Por un lado, quedó claro que la consumación global de la racionalidad científico-técnica no ha traído progreso a la humanidad, siquiera le ha permitido comprender a ésta en qué consiste su propia condición. Por el contrario, ha enemistado a la humanidad con su propia esencia hasta el punto de poner en crisis sus condiciones de supervivencia. Por otro lado, hace tiempo es manifiesto que el desarrollo del capitalismo tardío ha sido incompatible con la realización moral y espiritual de las comunidades humanas.

Frente a esta evidencia, la relectura de los axiomas de la filosofía moderna ha puesto en entredicho la categoría de “subjetividad”. En campos tan diversos como la filosofía política, la estética o la metafísica comenzó a revisarse, durante el siglo XX, la relación entre subjetividad y racionalidad y la valoración misma de estas categorías. Testigo de dicha revisión fueron a comienzos de siglo muchas ideas filosóficas alemanas que posteriormente serían recepcionadas en Argentina. Bajo la influencia del romanticismo alemán, el historicismo y la Lebensphilosophie de Dilthey, la fenomenología husserliana y el existencialismo heideggeriano propusieron replantear la pregunta por la condición humana y responder este interrogante revisando la relación entre subjetividad y racionalidad.

En esta revisión de la subjetividad, propuesta tempranamente por la filosofía alemana, se inscribe parcialmente la obra filosófica de Rodolfo Kusch. Su propuesta general puede caracterizarse como una indagación en torno al modo de ser americano, más precisamente, en torno a nuestro modo de estar en América. El replanteamiento de la categoría de subjetividad del existencialismo alemán, para el cual la condición humana se caracteriza por su ser histórico y efectivo, se entrecruza en las reflexiones del argentino con la pregunta por la identidad del ser nacional y americano, heredada del ensayo de interpretación nacional decimonónico, pero también con la dicotomía entre “modernidad e identidad” que Devés Valdés (citado por Ruvituso, 2015: 35) utiliza para caracterizar la reacción de la filosofía latinoamericana frente a la denominada “crisis de Occidente”.

En este contexto, en su planteamiento de una fenomenología de la existencia en América, Kusch propone considerar el problema de la subjetividad. Se trata, según sus

palabras, de tener en cuenta que “América es un problema de sujeto o sea en primer lugar un problema ético, de autenticidad...” (Kusch, 2007: 109)

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. (Kusch: 1976, 123)

Kusch reclama indagar filosóficamente nuestro estar en América en búsqueda de una sabiduría americana que es saber, también, de la condición humana. Acerca de quiénes somos, por nuestra condición colonizada y de acuerdo a nuestro autor, no sabemos nada:

“No nos dijeron nunca qué somos como entes culturales. No sabemos siquiera en qué consiste la cultura [...] al margen de esta sociedad de consumo en que vivimos, donde incluso se consume la fe en Cristo, o el desarrollo o la cultura misma. ” (Kusch, 1976: 73)

La propuesta de una ontología cultural.

Fue necesario para Kusch llevar adelante una antropología filosófica americana, o una “ontología cultural”, como bautiza su empresa en Geocultura del hombre americano. En las citas transcritas, se observa que el problema de la subjetividad es desplazado, merced a la mediación de la fenomenología, del ámbito gnoseológico a la problemática ontológica y, particularmente, ontológico-existencial. Desde allí, Kusch intentará construir una “ontología cultural” a partir de las categorías de cultura, símbolo y pensamiento popular.

Evidentemente, cada cultura concreta una valoración de la naturaleza, la historia, el mundo y sus fundamentos, esto es, de la totalidad. En esa medida, brinda un horizonte de comprensión para la acción. La cultura permite nuestra entrada en el mundo.

“El concepto de cultura comprende una totalidad. Todo es cultura en el sentido de que el individuo no termina con su piel [...] A su vez, el modo de ser de una cultura no se comprende totalmente a nivel consciente. [...] De modo que la cultura implica la búsqueda del ser y por la otra la resignación a estar” (Kusch, 1976: 114)

Aparece la dimensión del estar, que se diferencia en Kusch de la dimensión de ser y muestra que el pensamiento europeo del ser alguien, del poder-ser del existente, que siguiendo la fenomenología-hermenéutica es la dimensión en la que la decisión del agente configura el mundo «en consideración a» su proyecto, no puede dar cuenta de la

totalidad de la existencia ni, por lo tanto, del fenómeno de la cultura. Junto a la producción de esencias como proceso de transformación del mundo, junto al proyecto, hay otra dimensión que apunta a la supervivencia o al mero estar domiciliado en el mundo en el marco de un horizonte cultural. Es el estar de cara a la pregunta por lo condicionante, en el sentido de estar ahí existiendo, ósea del puro hecho de darse (Kusch, 2008: 92) o de la pura posibilidad de ser (Kusch, 2008: 85).

En este escenario, “Una cultura tiene en su esencia su razón de ser en algo que es muy profundo, y que consiste en una estrategia para vivir, que un pueblo esgrime con los signos de su cultura.” (Kusch, 1976: 104) Igualmente, cultura constituye existencialmente “la universalidad de estar caído en el suelo” (Kusch, 1976: 74):

“Visto el fenómeno de la cultura a las luces de la fenomenología, se advierte que aquélla tiene razón de ser porque cubre la indigencia original de carecer de signos para habitar el mundo. El sentido profundo de la cultura está en que ésta puebla de signos y símbolos el mundo. Y que este poblamiento es para lograr un domicilio en el mundo a los efectos de no estar demasiado desnudo y desválido en él.” (Kusch, 1976: 117)

De este modo, vale la pena profundizar en las reflexiones del autor acerca de la categoría de “sujeto”, para señalar en qué sentido la instrumentación que de ésta hace su filosofía dista y mucho de las representaciones de la subjetividad como ente auto-consciente y auto-instituido que se representó la filosofía continental durante la modernidad. Por el contrario, para Kusch la subjetividad se relaciona con las categorías de “invalidéz” y “caída” que caracterizan la existencia humana en la tradición de la fenomenología-hermenéutica y que darán lugar, en la teoría política contemporánea, a las ontologías posfundacionalistas. En este sentido, nuestro autor caracteriza la subjetividad como “sujeto deconstituido”:

Se entiende al símbolo a partir de la indigencia del sujeto, desde la desconstitución original de éste, o mejor, a partir del vacío del mismo. El símbolo tiene su razón de ser en la indigencia del sujeto. [...] En tanto el símbolo es palabra es lo otro referente al sujeto, lo otro en donde se dice el sentido, del cual carece el sujeto deconstituido. [...]

Pero no se trata del símbolo sólo como cosa puesta ante la vista, porque sería mera imagen, sino como cosa que sobrelleva y resuelve una tensión. Es que el símbolo refleja lo mismo del sujeto puesto ante la vista. Sobrelleva la tensión del sujeto, debida a su desconstitución, pero figurada a través de oposiciones [del favor y desfavor] [...] En tanto el símbolo es la culminación ceremonial de un sujeto que compensa así su

indigencia, aquél se desempeña en un espacio dramático, que reitera lo mismo del sujeto... (Op. Cit.: 490)

Partimos de la fenomenología de la existencia en América como una “ontología cultural” para arribar a la reformulación del concepto de “existente” a la luz de la idea de “sujeto deconstituido”. Veamos ahora en qué sentido esta noción de la “desconstitución original del sujeto”, de su “indigencia original de carecer de símbolos para habitar el mundo”, se entronca con un replanteamiento de la idea de racionalidad que está a la base de la constitución de la subjetividad en la filosofía moderna occidental.

El problema de la emocionalidad en el pensamiento occidental es la caja de Pandora, que encierra todo lo que no entra dentro de los esquemas del pensamiento tradicional. Por eso lo emocional no sería totalmente lo irracional, como ya sospecha Ribot, sino que podría ser visto desde otro ángulo de vista, lejos de la oposición racional-irracional. (Op. Cit.: 356)

Subjetividad y ontología del estar.

La idea de una “fenomenología de la existencia” que aquí venimos comentando aparece en La negación en el pensamiento popular (2008) justo después de inscribir el filosofar en la “doble vectorialidad del pensar”. Al indagar fenomenológicamente el pensamiento popular, en diálogo con Astrada (Kusch, 2008: 64) y Heidegger, Kusch concluye que el pensar se expresa, por un lado, en una “contemplación como no-amanualidad” y, por el otro, en la amanualidad del discurso. Esta dicotomía podría explicarse como la de una dimensión económica e inmanente del pensamiento, en la que rigen los órdenes del proyecto y la racionalidad técnica; y una dimensión sagrada y trascendente de éste, que remite al absoluto y en la cual la verdad sólo puede ser comprendida como revelación (Kusch, 2008: 43) o adivinación.

La “doble vectorialidad del pensar” puede concebirse a través de la comparación entre la economía y los dioses, que guardan una relación inversa (Kusch, 2008: 63). Pero en una formulación más llana contraponen un vector práctico del pensamiento a uno emocional. En este sentido, Kusch recupera la letra del propio Heidegger, quien

Hace una distinción entre un pensar de cálculo y un pensar de meditación. [...] ¿Qué es este pensar de meditación o el simple meditar? Pues sin más un pensar recordando, un pensar de esto que somos aquí y ahora, en este pedazo de patria y en este momento del mundo. Son sus palabras textuales” (Kusch, 1976: 104)

De esta manera, al sumar la consideración de la ontología cultural kuschiana, podemos pensar la condición humana de acuerdo a dos vectores que inauguran en el pensamiento la relación yo-mundo, por un lado, y la relación sagrado-profano, por el otro. La primera de estas relaciones, que tiene a su base la discursividad, es la relación de conocimiento que define típicamente al sujeto frente al objeto –en Heidegger, el “proceder anticipador” (Heidegger, 1996: 65)-; la segunda, por el contrario, es anti-discursiva, surge de la apertura emocional del sujeto, totaliza la verdad y pone el conocimiento en función de la vida. En esta última relación, el saber apunta a la sacralización: “no interesa tanto el conocer mismo, como la posibilidad [...] de poder participar de la sacralidad.” (Kusch, 2008: 40) Por esta razón, “uno puede rechazar un conocimiento aunque fuera aparentemente cierto, y aceptar otros que son aparentemente falsos” (Kusch, 2008: 40) El sentido se revela por un lado a partir de la operación discursiva, y, por lo tanto, tética, de la verdad del enunciado que denota el ente. Y, por el otro, a partir de la operación anti-discursiva, mántica, que refiere a la “verdad del existente” o la verdad del ser del existente: la posibilidad de sobrevivir en el futuro.

Sobre el tema de la emocionalidad o afectividad, el propio Kusch afirma explícitamente que entra “lo que Heidegger dice del encontrarse o *Befindlichkeit*, o la emocionalidad de Scheler” (Kusch, 2007c: 444) En este sentido, el contexto teórico de la fenomenología hermenéutica es clave para comprender esta valoración de la afectividad.

Se trata de ver a través del lenguaje qué pasa con el hombre que lo habla. [...] ¿Qué ocurre cuando alguien habla? Hay un estado de ánimo. Hay una posibilidad de ser que tiene que ser explicitada, y hay una articulación de sentido ya dada antes de hablar. [...] El habla se da en un clima existencial. Es lo que se llamó el co-encontrarse, el co-comprender y la articulación de sentido que se da ya antes del decir mismo. (Kusch, 1976: 108)

De esta forma, la constitución de la subjetividad es, de acuerdo a la fenomenología de kuschiana, indisociable de la consideración de la afectividad que se abre en la existencia. Ésta no puede comprenderse desde el punto de vista de la objetividad, sino que muestra la necesidad de ampliar nuestro concepto de racionalidad de acuerdo a una “ontología del estar”.

Vemos cómo la fenomenología kuschiana reconsidera la categoría de subjetividad y, sin abandonarla, señala la problemática de su constitución ontológica, mostrando en qué sentido debe atenderse a la idea de una “subjetividad deconstituida”, condicionada por el elemento absoluto y sagrado en que se instala. Frente a éste, no cabe un

comportamiento objetivante ni, por lo tanto, gnoseológico, sino más bien una actitud ética orientada “por un “saber vivir” en el sentido de asumir convenientemente los símbolos que brindan la posibilidad, o el ser de la posibilidad concretada como símbolo” (Kusch, 2007c: 406)

En lo popular se da un pensamiento que trasciende, entonces, la dicotomía entre subjetividad y objetividad y se disuelve en lo propio del estar, que es la instalación en su doble faz, como la instalación de todo, en lo que entra: yo, mundo, prójimo, cosas y lo instalado en tanto implica la acción de algo que instala. Asume la instalación en su totalidad y se ubica entonces en el filo donde accede desde lo instalado al misterio de algo que instala. (...) Y en el plano popular significa pensar en el amparo de lo dado, ordenado como cosmos, o sea concibiendo, como lo indígena, el orden pensado del mundo por Otro. Sólo esto funda: es la creación o la teogonía, y de ahí la globalidad para que el cosmos provenga del otro con quien se cohabita, pero que no está ante la vista sino que es rito, operar, una forma de estar en pie. (...) Como el estar supone no sólo la instalación sino cohabitación, se cohabita sintiendo y no viendo. (Op. Cit.: 443-444)

De esta forma, Kusch propone una ampliación del concepto de racionalidad y por lo tanto de la propia subjetividad. La racionalidad, de acuerdo al autor, ya no puede comprenderse meramente como objetividad. Por el contrario, descubrimos la necesidad de una estructuración simbólica del pensamiento popular que no responde al modelo de la objetividad. Ésta necesidad muestra la prioridad del estar sobre el ser y llama a considerar el papel de la afectividad en la constitución de las subjetividades.

Mundo de los afectos.

En el aporte de Rodolfo Kusch encontramos un punto de partida para pensar la afectividad desde la ontología cultural y sobre un esquema ético-político de la subjetividad, que podría enmarcarse en la teoría populista. ¿Afectos y política? ¿Por qué esta relación parece ser tan problemática? En principio, podemos advertir que los sentimientos en el terreno público y político han estado asociados a los liderazgos totalitaristas o a las derechas europeas. Esto se debe, quizás, a la reducción de la racionalidad al ámbito de lo objetivable, que es para Kusch el error antropológico de la filosofía moderna occidental. En este sentido, el autor afirma que ya desde Aristóteles, el campo de la lógica, y por lo tanto de la racionalidad, se reduce al ámbito de la afirmación, privándose de esta forma de la capacidad de dar cuenta de lo que escapa a la

operación tética o positiva de la conciencia (Kusch, 2007c: 439). Precisamente, aquellos significados condicionados emocionalmente que no mientan al mundo como totalidad de los entes, sino que lo valoran en función de la participación afectiva del existente en la gravedad del suelo en que se instala.

La concepción objetivante de la racionalidad que sustenta la subjetividad moderna, ha relegado la consideración de la faz afectiva de la subjetividad, indetificándola con lo “irracional”. Como consecuencia, la tematización de los afectos por parte de la teoría política ha sido vista como un riesgo de irracionalismo poco deseable. Sobre este punto podemos considerar, por ejemplo, los postulados de Georges Lukács en *El asalto a la razón* (1954).

Por el contrario, la ontología kuschiana se compromete con su suelo diabólico, hediento, mezclado, no partiendo de suponer una identidad una, blanca y pura, sino a partir de la experiencia de la incertidumbre, del principio de la multiplicidad. Ya que toda política que postula la univocidad del sentido, que reniega de las antinomias existenciales que afectan su mirada del mundo, “toda política que abjura de su diabolicidad (esto es que no ejerce ni se concibe ni se asume como diabólica), redunda en totalitarismo” (Tatián, 2012: 31).

Asimismo, el esquema afectivo propuesto por Kusch difiere del heideggeriano, por cuanto atiende a la forma de comprender del indio e indaga la posibilidad de valorar la racionalidad más allá de la tendencia occidental a considerar el mundo como un “patio de objetos” (categoría del alemán Nicolai Hartmann que Kusch utiliza para caracterizar reiteradamente para caracterizar la cultura europeo occidental) . En ese sentido, nuestro autor afirma:

Se diría que el problema de América es un poco el de tolerar, si cabe, posibles racionalidades diferentes, quizá para encontrar una racionalidad más profunda, o mejor, más próxima a nuestros conflictos. (Kusch, 1976: 136)

En su indagación del pensamiento indígena americano, Kusch descubre una forma de comprender que proviene directamente del sentir afectivo y no de la visión objetiva del bien, la verdad o la belleza, que es la relación contemplativa sobre la que la filosofía europea ha fundado el saber. Este descubrimiento implica un reposicionamiento de los afectos en relación a una estructura existencial propiamente americana, ligada al estar del existente antes que al ser del ente. En este sentido, interpretando la dicotomía ser/estar considera la distinción que separa en el pensamiento popular al pensar causal del pensar seminal:

“La distinción entre un pensar causal y otro que no lo es ha de vincularse con la polaridad similar que existe en la conciencia entre inteligencia y afectividad, tal como lo expone la psicología tradicional. En este campo se suele decir que todo sujeto ve un mundo, lo delimita en sus detalles para enfrentarlo con eficiencia y, por el otro, el sujeto siente el favor o desfavor de ese mismo mundo”. (Kushc, 2007c: 473)

La diferencia fundamental con el filósofo alemán respecto a las caracterizaciones afectivas, se encuentra en la tematización del miedo [Furcht]. El temor adquiere en Kusch mayor importancia que la angustia [Angst], por tener un rol fundante en la relación del hombre con la naturaleza, y por ende con lo absoluto y con la vida. Mientras que la angustia se constituye como existencial en la analítica heideggeriana a partir de la irrupción del tiempo y, por tanto, de la finitud en el horizonte del Dasein; el miedo se da al margen de una interpretación temporal del ser, en el marco del puro estar de cara al acontecimiento, al mundo como absoluto en que domiciliamos nuestra existencia. Mientras que la angustia mueve al Dasein, frente a su finitud, a considerar el mundo en consideración a la realización su proyecto propio, el miedo nos mueve a la consideración del mundo como un ámbito sagrado, en el que puede darse tanto la vida como la muerte y frente al cual no cabe una actividad ponente: el proyecto, si no una conjuradora: la plegaria. Mientras que la primera es una actitud objetivante, que descubre el mundo como significatividad, la segunda es una actitud que pone el mundo al margen de su significado y lo descubre como indeterminación: como pura posibilidad de acontecer o no acontecer.

El miedo, los miedos.

El miedo fue definido en la tradición filosófica como un afecto negativo o malo en sí y por sí mismo, el cual debe “superarse”, “enfrentarse”, “gobernarse”, “eliminarse” y que puede desembocar en la angustia por estar proyectado hacia la muerte. Esta concepción ya aparece en Aristóteles, cuando caracteriza el φόβος como “un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso” (Aristóteles, 2007: 334).

El miedo, para Aristóteles es un mal, aunque no todos los males producen miedo. El criterio es lo que se presenta como amenazante y la condición para esa amenaza es la proximidad de aquello que se teme. Se trata de un afecto que nos abre una configuración del mundo que vivimos como amenaza, como peligro, como incertidumbre. Se presenta como una situación difícil a la que debemos hacer frente y ofrecer una respuesta en la

medida en que experimentamos una cierta conmoción, una cierta inquietud. Esta respuesta se convierte en un “un deber hacer” con el propósito claro de eliminar el miedo, para actuar correctamente. Por esta razón, Aristóteles vuelve a tratar el tema en la *Ética a Nicómaco*¹.

La posición aristotélica dista de la posición de nuestro autor. Lejos de una posición activa o reactiva frente al miedo, la propuesta de Kusch parece anclarse en concebir este afecto como algo que implica, en su instancia más incipiente, un encuentro con el mero estar en el sentido vegetal, el estar de pie que comporta la asunción vigilante de lo indeterminado, una consciencia de lo absoluto como otro. Describe Kusch que en la cosmovisión indígena, el miedo primario aparece cuando se despliega la oposición del hombre y la naturaleza. El encuentro con el otro absoluto de orden natural y espiritual, es lo que inscribe en el hombre un miedo originario, una caída existencial del sujeto que simplemente está y ese estar, implica un ya estar inmerso en un temor profundo frente a lo incierto, caracterizado desde el punto de vista ético en América Profunda como “hedor original”. No se trata de un miedo superficial y pasajero, sino de un miedo frente a lo absoluto que se le aparece al hombre como devastador o terrible. Es el miedo al desamparo, al exterminio, a la desintegración, que se manifiesta como estructura existencial y posee una materialidad concreta: el miedo al granizo, al rayo, al trueno.

Asimismo este miedo original es relacional, no está previamente ahí, sino que se da ante lo otro, aparece frente a lo otro que se manifiesta como absoluto. Cabe aquí señalar que el carácter relacional de las emociones ha sido estudiado recientemente por Sara Ahmed en el marco del giro afectivo. Ahmed sostiene que las emociones no son estados psicológicos individuales, tampoco una respuesta al sentimiento de una “masa” que construye sentimientos de “afuera hacia dentro”, sino que las emociones son prácticas culturales y sociales que “crean el efecto mismo de las superficies y límites que nos permiten distinguir un adentro y un afuera...” (Ahmed, 2018:34)

Ahora bien, el adentro y el afuera no pueden en principio distinguirse en América porque el suelo antecede mestizo y “...se torna imposible distinguir purezas por olores, imposible, identidades por pieles”. (Chendo, 2020: 99). Esta dualidad acarrea el problema de la identidad que se despliega, justamente, como negación del miedo originario: adentro y afuera de la ciudad, nosotros y los otros, los pulcros y los

¹ En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles va a señalar que la virtud que enfrenta y combate al miedo es la valentía. Por lo contrario, la cobardía es cuando el hombre se paraliza por estar atravesado por el miedo.

hedientos. La afirmación existencial de mi identidad está ligada a la posibilidad de afirmar en lo absoluto y conjurar el miedo a lo incierto.

Las emociones, para Ahmed, no residen en el sujeto o en el objeto, sino que adquieren forma, se moldean, mediante el contacto con “otros”, circulan intencionadamente hacia algo involucrando “una postura ante el mundo”, una forma de “aprehenderlo”. “El yo o el nosotros se ven moldeados por el efecto del contacto con los otros donde las emociones son las productoras de esos límites o superficies” (Ahmed, 2018:35). En este sentido, de acuerdo con Kusch, el miedo primitivo se da en el plano existencial, donde el sujeto se deja estar como pura emocionalidad. No hay todavía determinación de superficies o límites. Esta apertura emocional de las subjetividades se dan al margen de cualquier proceder óntico-ontológico: “vivenciar la existencia no es un objeto empírico capaz de ser delimitado y razonado” (Pafundi, 2003:13). Por eso es que:

el miedo en Kusch no sigue la chispa de la ratio, no reúne a los individuos bajo la lógica desconfiada bicondicional, el aullido del hombre lobo en Kusch no es metáfora del miedo al otro hombre, porque el espectro no está en la huella, está en la tierra.
(Chendo, 2020: 101)

El afecto, así, tampoco forma parte de la circulación de bienes de consumo: el miedo no es miedo a perder cosas, a perder propiedades o bienes como la vida en tanto proceso biológico, no es un miedo frente al que cabe un pacto de seguridad, sino un conjuro: “El pacto vuelve civilizada a la naturaleza, el conjuro la vuelve sagrada” (Chendo, 2020:101). La lógica del miedo para Kusch trae lo nefasto, la hybris, la excedencia, el exterminio. A partir de la emocionalidad pura, el existente accede al sentido: “Es un sujeto que siente la realidad, no le interesan los objetos sino los aspecto fastos y nefastos, registrar el acontecimiento antes que la cosa”. (Pafundi, 2003: 17).

Para la cosmovisión indígena, de acuerdo a Kusch, es imposible que el miedo primitivo se de en relación al vacío existencial o a la soledad, de hecho el temor mismo afirma la imposibilidad de la soledad porque existe “solo si” hay encuentro con lo otro, aunque eso otro sea la ira de dios. La interioridad del sujeto del estar no es solipsismo, es una “zona de sentimiento, un terreno de afección” que lo constituye ética y políticamente desde su contradicción irremediable y su precariedad frente al mundo.

La ira de dios sintetiza las fuerzas que trascienden al humano desde lo más profundo de su vida y al mismo tiempo condiciona al hombre a su situación precaria porque se trata de un enfrentamiento desigual entre el hombre y la naturaleza. Este miedo a lo absoluto, provoca aversión e incomodidad y la indeterminación puede tener al menos dos resoluciones: o bien conjurarse para salvar la vida, o bien negarse y proyectarse sobre

los otros (humanos). Aquí es donde se juega el problema ético desarrollado en América Profunda, ya que “los otros” se constituyen como antagónicos en términos valorativos y esa valoración da lugar a “lo otro hediento” como el polo negativo frente al “yo pulcro”. Marca esta separación radical entre el “nosotros” y “los otros”, en palabras de Ahmed, ahora sí delimita las superficies de lo que está adentro y está afuera. Es el miedo lo que hace que se rechace a los otros, es no saber qué hacer con el miedo original por lo que intento conjurarlo en un otro antagonista. En este sentido, Pafundi categoriza en Esbozo de una dialéctica de la subjetividad (2003), tres tipos de miedos desplegados en la obra de Rodolfo Kusch; el miedo a lo Otro, en el sentido de “lo Otro” de Levinas, el miedo a los Otros y el miedo a Sí mismo.

Esta última categorización del miedo a sí mismo, es el temor a que ese otro que valoro negativamente, se parezca a mí. Es el miedo a “ser primitivos en lo más íntimo”

(Kusch:2000:15) y sigue siendo el miedo a tener el miedo original que tiene el otro (quichua), que es el miedo a ser humilde y estar al borde del exterminio.

Conclusión

A lo largo de nuestro trabajo hemos considerado el replanteamiento de la categoría de subjetividad propuesto por Kusch a partir de su “ontología del estar”. Hemos visto en qué medida esta intervención filosófica respondía a necesidades intrínsecas a su pensamiento, tanto como a una problemática emergente en la tradición filosófica. Lo interesante, en nuestra óptica, de las reflexiones del autor argentino, consiste en que fue capaz de pensar el problema de la subjetividad ampliando el concepto de racionalidad y más allá de las dicotomías fundantes de la ontología occidental moderna, que enfrente al sujeto con el mundo jerarquizando a éste respecto de aquél.

Por el contrario, desde el punto de vista del estar, el mundo constituye el domicilio del existente y por lo tanto aparece como absoluto para éste. Kusch propone una lectura del problema de la subjetividad que re-sacraliza el mundo y la naturaleza y nos brinda la posibilidad de pensar la racionalidad más allá de la relación instrumental y negadora-negatriz que ésta establece con la otredad en la modernidad filosófica.

Las consecuencias de este replanteamiento de la subjetividad son varias, una de ellas, de la que aquí nos ocupamos, consiste en la revaloración de la afectividad como parte de la racionalidad. Elegimos considerar particularmente el tema del miedo, en la medida en que, en su diferenciación respecto de la angustia heideggeriana, caracteriza la distancia

que separa al ser del estar y la imposibilidad de que la racionalidad instrumental occidental agote todo lo que haya por decir acerca de la condición humana.

Hemos caracterizado ampliamente el papel de la afectividad en relación a la posibilidad de la existencia humana. Creemos que con esta caracterización podremos ganar en la comprensión del papel ético que adquiere la cultura en la mirada filosófica de Rodolfo Kusch. Quizás estemos un poco más cerca de cumplir con la tarea de “encontrar una racionalidad más profunda, o mejor, más próxima a nuestros conflictos. (Kusch, 1976: 136) que nos propone el autor.

Bibliografía:

- Ahmed, S. (2018) “La política cultural de las emociones”. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles. (2007) “La Retórica”. España: Gredos
- Cepeda, J. (2010) “Ontología del estar: una aproximación a la obra de Rodolfo Kusch” en Revista Colombiana de Humanidades, núm 77, pp 163-177. Colombia: Universidad Santo Tomás.
- Chendo, M. (2020) “Tolerar al diablo: heder, negar, fagocitar en la filosofía de Rodolfo Kusch” en “Esbozos Filosóficos Situados”. Editado por Zagari, Ana. Buenos Aires: Ciccus.
- Heidegger, M. (1996) Caminos del bosque. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2000 [1929]), “De la esencia del fundamento” en Hitos. Traducción por Helena Cortés y Arturo Leyes. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E., Muñoz, J., & Mas, S. (1991). La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica. Barcelona: Crítica.
- Kusch, R. (2007a) Obras completas: pocket -1a ed., Vol I. Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007b) Obras completas: pocket -1a ed., Vol 2. Rosario: Fundación Ross, 2007
- Kusch, R. (2007c) Obras completas: pocket -1a ed., Vol 3. Rosario: Fundación Ross, 2007

- Kusch, R. (2008) La negación en el pensamiento popular. Buenos Aires: Las Cuarenta.

- Kusch, R. (1976) Geocultura del hombre americano. Buenos Aires: Fernando Garcia cambeiro.
- Pafundi, C. (2003) "Rodolfo Kusch: esbozo de una dialéctica de la subjetividad" Tesis de Licenciatura. Buenos Aires. Filo:UBA
- Ruvituso, C. (2015). Diálogos existenciales: La filosofía alemana en la Argentina peronista [1946-1955]. Madrid : Frankfurt am Main: Iberoamericana ; Vervuert.
- Scannone, J.C. (1984) Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Buenos Aires: Guadalupe.
- Spengler, O., Ortega y Gasset, J., & García Morente, M. (1946). La decadencia de occidente: Bosquejo de una morfología de la historia universal (7a. ed.). Madrid: Espasa-Calpe.
- Tatian, D. (2012) Lo impropio. Buenos Aires: Editorial Excursiones.
- von Matuschka, D. (1993) "Nuevas consideraciones en torno al concepto de "estar" en
- R. G. Kusch: ". En: CUYO , Vol. 10/11, p. 111-139. Dirección URL del artículo: <http://bdigital.uncu.edu.ar/3955>. Fecha de consulta del artículo: 05/08/19.
- von Matuschka, Daniel (1985) "Exposición y crítica del concepto de "estar" en Rodolfo
- G. Kusch.". En: CUYO, Vol. 2, p. 137-160. Dirección URL del artículo: <http://bdigital.uncu.edu.ar/4018>. Fecha de consulta del artículo: 05/08/19.
- Lukács, G., & Roces, W. (1959 [1954]). El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler (1a. ed.). México: FCE