

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía
Escuela de Postgrado

**El Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) de
Rodolfo Kusch y el Estar-en-el-Mundo
(*In-Der-Welt-Sein*) de Martín Heidegger:**

[Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía Mención en Metafísica]

Alumno:

Cristián Valdés Norambuena

Profesor Patrocinante: Jorge Acevedo Guerra

SANTIAGO – CHILE 2007

Introducción .	1
Martín Heidegger: La necesidad de plantear la pregunta por el sentido del Ser y el Estar-en-el-Mundo (<i>In-Der-Welt-Sein</i>) como su punto de partida .	5
1. La fenomenología de Husserl y la delimitación de su campo temático .	5
2. Necesidad de que la fenomenología plantee la cuestión del Ser a partir de la delimitación de su campo temático .	11
3. Las características del ser de la intencionalidad como no originales ni científicas . . .	12
4. Aportes de la fenomenología husserliana a la cuestión del Ser y la necesidad de replantear sus conceptos elementales . .	15
5. Encuentros generales entre Husserl y Heidegger en cuanto superación, ampliación y continuación . .	19
6. El 'suelo ejemplar' de Husserl como prefiguración del Estar-en-el-Mundo (<i>In-Der-Welt-Sein</i>) .	22
7. La pregunta por el sentido del Ser y la analítica existencial del Dasein . .	23
Rodolfo Kusch: La descolocación del pensamiento americano y la necesidad de situarlo en el Mundo de la Vida (<i>Lebenswelt</i>) americano .	27
1. El enciclopedismo como manifestación del intelectualismo americano .	27
2. Inferioridad de lo americano .	31
3. Técnicas/metodologías de investigación . .	34
4. El problema del intelectualismo americano en clave categorial .	38
5. Lógica de la Negación .	39
6. Existencia Americana . .	41
7. Imposibilidad lógica de la existencia y comprensión americana . .	45
8. El Mundo de la Vida (<i>Lebenswelt</i>) como pensamiento implícito y base para el pensamiento americano . .	47
Martín Heidegger y Rodolfo Kusch: La estructura existencial 'Estar-siendo', como justificación de la diferencia en la comparecencia del ente circundante . .	53
1. Heidegger y el ente que comparece al Dasein en el mundo circundante .	54
2. Kusch y el ente que comparece al Hombre en el mundo circundante .	58
3. El Estar-siendo como justificación kuschiana a la diferencia en el modo de comparecer el ente circundante al Dasein y al Hombre .	62

4. El Estar y el Ser: nociones con referencia cultural .	67
Conclusión .	71
Resumen .	73
Bibliografía Mínima .	75
Martín Heidegger .	75
Rodolfo Kusch . .	75
Bibliografía Complementaria . .	77

Introducción

Nota de título: ¹

Martín Heidegger sin duda es uno de los autores germanos más estudiados actualmente en Chile y en América Latina, se llenan muchas cátedras y conferencias sobre su pensamiento y su obra acumula más respeto y autoridad a medida que pasan los años. Por su parte Rodolfo Kusch es un autor argentino, también de origen alemán, muy poco trabajado, incluso casi desconocido para muchos iniciados en filosofía.

Günter Rodolfo Kusch es hijo de inmigrantes alemanes llegados a la Argentina a principios del Siglo XX, pero siempre se sintió americano y nunca tuvo la necesidad de volver a la tierra de sus padres, sin embargo manifestó un gran interés por los autores germanos y los leyó desde temprano. Con el paso del tiempo y a poco andar en su pensamiento, concluye que la filosofía alemana que se estudia con tanto ahínco en las universidades latinoamericanas, no responde completamente a los problemas que plantea el hecho de vivir en América, pues posee una cantidad tal de particularidades, que exigiría un planteamiento nuevo y fundando sobre una base distinta a la propia del pensamiento europeo.

Llevado por esta intuición básica, Kusch elabora nociones que se ajustan a nuestra realidad americana, con la permanente preocupación de diferenciarse del planteamiento

¹ Esta tesis de Magister está apoyada por el Proyecto FondecytN° 1050181 "Fundamentación teórico-práctica de la estructura de la experiencia humana. La problemática del Lebenswelt (mundo de la vida) a la luz del modelo fenomenológico-hermenéutico", cuyo investigador responsable es el Prof. Dr. Ricardo Salas Astraín.

de Heidegger. Permanentemente lo cita, pero nunca para aceptar totalmente su pensamiento, se trata más bien de encontrar en él a un pensador modelo de la filosofía occidental, que en su obra "Ser y Tiempo" ha sido capaz de mostrar geo-culturalmente el 'Ser' sobre el cual se asienta el mundo de la vida europeo, mientras que Kusch por su parte, desarrolla su propia noción del mundo de la vida, sobre una base ajustada a la realidad americana, el 'Estar'.

Para poder desarrollar ambas nociones, haremos una interpretación singular de Heidegger, en que será tematizado y explicitado a partir de la lectura que Kusch hace de su obra: *el propósito de este texto es explicitar el pensamiento de Kusch a través del pensamiento de Heidegger*. Sin embargo el paso por la obra heideggeriana no es una arbitrariedad, la única posibilidad de adentrarse en la obra de Kusch es explicitar claramente este contraste, porque sólo desde la 'diferencia' con sus planteamientos se podrá mostrar su originalidad y valor dentro del concierto filosófico latinoamericano. Sin embargo, tampoco renunciamos a interiorizarnos en la obra compleja de Heidegger, al contrario, visto desde la crítica kuschiana, aparece un interesante modo de comprender su obra, que en muchos casos puede ser sesgado por centrarse sólo en sus primeros trabajos, pero exhorta inevitablemente al diálogo y la discusión de alto nivel. Si hacemos referencia a Heidegger, será única y exclusivamente como puente necesario para adentrarnos en discusiones elementales, que a fin de cuentas, en perspectiva de Kusch, constituirían nuestro pensamiento auténtico. El adjetivo 'apresto', con que subtitulamos este trabajo, tiene como razón de ser, el preparar un terreno de discusión filosófico que nos adentre en un pensamiento americano, que como tal ambiciona originalidad e independencia del pensar europeo.

Con este objetivo en mente, pretenderemos mostrar el límite de la analítica existencial del *Dasein*, en cuanto orientada única y exclusivamente al planteamiento de la pregunta por el sentido del Ser en general, en cambio, mostraremos cómo la filosofía kuschiana, que parte del problema intelectual americano, se encuentra con la necesidad de 'analizar' la existencia, no en vista del Ser, sino interrogada en su autenticidad y diferencia particular, en cuanto existencia situada en un contexto histórico y cultural, como lo es el americano. Con este marco de discusión y los modos de entrar en la reflexión sobre la existencia, aparecerá la crítica que Kusch hace a Heidegger, en cuanto omisión del preguntar por la existencia más allá del Ser, por tanto de averiguar qué sucede con el 'Ahí' sin la 'irrupción' del Ser. Las particularidades de la existencia americana ameritaría un tipo de reflexión diferente a la llevada a cabo por Heidegger, de hecho éstas llevan necesariamente a que nuestro pensamiento de haga auténtico.

El modo de llevar a cabo este cometido se iniciará con la discusión que Heidegger tiene con su maestro Husserl, ahí mostraremos que la pregunta por el sentido del Ser no es un 'antojo' o un preguntar 'arbitrario', sino que estaría a la base de la fenomenología misma, asumiendo por tanto, algunos planteamientos husserlianos en su noción Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*), que serán determinantes en el modo de desplegar su analítica: con esto quedará fijado que la necesidad de plantear la pregunta por el sentido del Ser no sólo es inevitable, sino que orientará toda la analítica existencial del *Dasein*, por tanto, éste se verá sólo en vista del Ser.

En Kusch nos encontraremos con un panorama muy distinto, en contados casos

hallaremos discusiones con otros autores o críticas a planteamientos sobre América, más bien encontraremos una ácida reflexión sobre los motivos que nos dispensarían de un preguntar *para* y *por* nosotros mismos: nuestras diferencias serían tan obvias que el punto es reflexionar por qué no las vemos. Luego de este ‘diagnóstico’ la discusión se transformará en un problema filosófico de primera línea, pues nuestra existencia, con sus particularidades, no podría ser pensada desde una lógica de pensamiento tradicional, sino que sería necesario formular un modo de pensar que se ajuste a nuestra propia realidad americana, de esta manera el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) se muestra como noción fundamental: un pensamiento que pretenda ocuparse de nosotros deberá ubicarse en ella para ser tal, por tanto se mostrará como la posibilidad única de nuestra filosofía.

Ahora bien, si vemos estas discusiones por separado no parece haber punto de encuentro que nos permita un diálogo provechoso, Heidegger aparecerá desde la obviedad que su pregunta fundamental es por el Ser, y Kusch se mostrará absorbido por la necesidad de un pensamiento propio. Sin embargo en ambos hay una caracterización del *Hombre*, o del *Dasein*, en la cual se discute sobre la ‘comparecencia’ de los entes, ya sea en el Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*) de Heidegger o en el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) de Kusch: nosotros tomaremos de Heidegger su reflexión sobre los ‘útiles’, de Kusch su reflexión sobre el modo en que al pensamiento popular americano se manifiesta dicha comparecencia. De este análisis mostraremos una consecuencia absolutamente significativa, pues el modo en que comparecen estos entes es muy distinta según cada autor, a pesar que ambos están preocupados de caracterizar la existencia en este ‘punto de partida’. La explicación la daremos desde Kusch, ahí se hará manifiesto que la pregunta de Heidegger que interroga al *Dasein* en vista del Ser, no es capaz de tematizar una existencia en su mero ‘Ahí’, sino caracterizada *desde* y *para* el Ser. En cambio Kusch apostará, desde su propia reflexión, que la existencia americana no estaría determinada por el Ser, sino que muy anterior a él, el simple ‘vivir’ estaría en un Estar, mucho antes que en un Ser: la reflexión sobre la comparecencia de los entes, en cuanto ‘muestra’ del Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*) y del Mundo de la Vida (*Lebenswelt*), será el pretexto para dicho cotejo.

Consecuentemente con lo que hemos afirmado, los objetivos de esta investigación serán los siguientes:

Objetivo General

- Mostrar desde el pensamiento de Rodolfo Kusch, algunas particularidades elementales de la ‘existencia americana’, desde el contraste con el pensamiento de Martín Heidegger.

Objetivos Específicos

- Determinar en cada autor, el contexto de discusión desde el cual se determinan las nociones Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*) y Mundo de la Vida (*Lebenswelt*).
- Mostrar a través de la comparecencia del ente circundante, el modo en que cada autor caracteriza su noción, a saber, el Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*) y el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*).

- Justificar desde el pensamiento de Rodolfo Kusch, la diferencia en el modo de comparecer el ente circundante, tanto al *Dasein* como al *Hombre*.

Finalmente creemos en la pertinencia de este trabajo, no sólo por la importancia e influencia que tiene la filosofía de Heidegger en nuestra intelectualidad, también se suma a ello el imperativo de conocer y difundir autores que comparten nuestra realidad americana, aportando con filosofía de primera línea y original, sobre todo cuando el deber de pensar por nosotros mismos está al acecho: la justificación final de todo este trabajo es simplemente provocar al pensamiento, que a fin de cuentas constituye la filosofía.

Martín Heidegger: La necesidad de plantear la pregunta por el sentido del Ser y el Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*) como su punto de partida

1. La fenomenología de Husserl y la delimitación de su campo temático

Heidegger ha caracterizado a la fenomenología de Husserl como ‘descripción analítica de la intencionalidad en su a priori’², esto significa que la fenomenología tendrá como tema

² “Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo” (en adelante “PHCT”), Pág. 126. Es importante destacar la importancia que tiene para nosotros esta obra previa a “Ser y Tiempo” (1925 y 1927 cada una), porque justamente en ella se encuentra de manera explícita la discusión con Husserl que propicia, no sólo su planteamiento original, sino la necesidad de preguntar por el Ser. En este sentido, “Ser y Tiempo” da por consumada la crítica y la separación de la fenomenología de Husserl.

propio de discusión

la estructura de las vivencias, y elaborar su carácter de a priori significaría poner al descubierto las estructuras que constituyen de antemano las actuaciones particulares y sus posibles nexos, lo que subyace ya en todo percibir o en todo percibido, con independencia de cómo se individualice la percepción en cuanto percepción precisamente en ese hombre concreto, con esa procedencia y peculiaridad concreta³

Los elementos que merecen atención son las llamadas 'actuaciones particulares', 'lo subyacente a todo percibir', 'el hombre concreto', 'la peculiaridad concreta', estos serán los puntos de referencia para determinar el campo temático de la fenomenología, de hecho la 'vivencia' necesariamente implica lo más concreto, lo más real, lo más elemental, lo *vivenciado* como hombre concreto, sin embargo lo que se busca no es esa manifestación inmediata, sino su 'estructura'. La fenomenología implica en su misma constitución la separación de eso concreto, particular, real, de lo contrario no puede 'elevarse' al análisis apriorístico de la intencionalidad si justamente no hace 'abstracción' de las vivencias concretas.

En este punto lo que le interesa a Heidegger es averiguar con propiedad si '¿es posible separar la intencionalidad en su a priori como si fuera una región particular, aislarla en cuanto tema posible de una ciencia?'⁴, dicho de manera más precisa '¿cómo elabora fundamentalmente Husserl de modo expreso el campo temático de la fenomenología?'⁵: la respuesta a esta cuestión implica la posibilidad de la fenomenología como ciencia, en la medida que le es posible encontrar 'un campo temático' propio que surja como región particular. Ahora bien, el modo de responder a tal cuestionamiento no es algo diferente a la fenomenología, sino que estaría en la misma definición de fenomenología, de hecho la incluye, porque en palabras simples lo que Heidegger quiere saber es cómo la fenomenología 'separa' la 'estructura' de la vivencia concreta, particular, es decir, ¿cómo la alcanza partiendo de la vivencia real?.

La clave parece estar en el punto de partida, lo que Heidegger llamará 'suelo ejemplar'⁶, pues justamente de ahí es de donde se hace abstracción para alcanzar lo que posteriormente se llamará 'región de las *vivencias puras*, de la *conciencia pura y sus correlatos*, la región del *yo puro*'⁷, dicho de otra manera, la cuestión es la individuación concreta de la intencionalidad, de actuaciones, de vivencias, 'se trata ahora de determinar el campo en que resulten de primeras accesibles dichas actuaciones'⁸, con el

³ Ídem

⁴ "PHCT", Pág.126

⁵ Ídem

⁶ Pág. 127

⁷ Pág. 128

⁸ Pág. 127

objetivo de averiguar el modo en que la fenomenología las ‘elabora’.

Este punto de partida intenta dar cuenta de la intencionalidad ‘de primeras’, el modo en que la ‘intencionalidad’ se manifiesta concretamente en la vivencia, no en su a priori, sino ‘como se da para lo que se suele llamar la actitud natural’⁹, pues éste será el ‘suelo ejemplar’ desde el cual será tomado el tema de la fenomenología: ‘lo que hay que ver y rastrear es cómo se origina a partir de lo dado en ella (la actitud natural) el nuevo dominio científico’¹⁰. La expresión ‘*actitud natural*’ da cuenta del yo como algo real en el mundo, absorbido en él, un ser concreto, fáctico, tan real como los árboles, las piedras, las nubes, formando parte de un todo de ‘objetos’ pertenecientes al ‘mundo natural’

Yo soy “un objeto real, como otros objetos del mundo natural”, es decir, como las casas, las mesas, los árboles, las montañas; así se presenta el hombre realiter, y, como él, yo¹¹

Según esta explicación de lo que se entiende por *actitud natural*, llevar a cabo ‘cogitaciones’, por poner un ejemplo significativo, correspondería a acontecimientos de esa misma realidad natural sin configurarse en algo diferente de ella, de ahí que a la totalidad de la ‘trama de vivencias’ que *se da* en el *mundo natural* se le llamará ‘flujo individual de vivencias’, y estas no son otra cosa que acontecimientos reales del mundo, dados en seres animales’¹².

Ahora bien, en el caso de poner atención ‘a la trama de vivencias’ en vista de alcanzar su estructura, se realiza un *acto* nuevo, conocido como *reflexión*¹³, que como su etimología lo indica, corresponde a un *acto* en el cual se contempla el mismo *acto* -en el sentido de flectarse sobre sí mismo-, ‘mientras vivimos los actos de la reflexión nos estamos dirigiendo nosotros mismos a actos’¹⁴. Para Heidegger esto es muy significativo, pues el objeto de la reflexión (los actos) pertenecen a *la misma esfera de ser* que la contemplación (también acto) del objeto: esto debe entenderse en el sentido de que lo reflejado y la reflexión están *realmente* juntos, por eso Heidegger observa que ‘la conciencia y su objeto forman una unidad individual producida pura y exclusivamente por medio de vivencias’¹⁵. En la *actitud natural* encontramos todo tipo de *actos*, pero el acto de la reflexión, en cuanto contemplación de sí mismo, necesariamente tiene como resultado un ‘ser’ diferente de todos los otros que se dan *realiter* en la *actitud natural*, por ejemplo, en el caso de la percepción *trascendente*, es decir, de algo diferente a la

⁹ Ídem

¹⁰ Ídem

¹¹ “PHCT”, Pág. 128

¹² Ídem

¹³ Ídem

¹⁴ Ídem

¹⁵ Pág. 129

conciencia, pues ese 'algo' es *absolutamente* diferente de ella, 'ajena a toda unidad propiamente esencial con ella' ¹⁶. Sólo una vivencia unida a otras vivencias -como en el acto de la reflexión- puede constituir un todo *inmanente* 'cuya esencia total encierra la propia esencia de la vivencia y se funda en ella' ¹⁷, en cuanto viene determinada, como vivencia, única y exclusivamente en las vivencias mismas

De esa totalidad del flujo de vivencias, que en cuanto tal es algo cerrado y coherente, se halla excluida toda otra cosa, es decir, todo objeto real, por de pronto todo el mundo material ¹⁸

Si bien la *actitud natural* se consideraba como punto de partida, y la intencionalidad como un acto más dentro de ese mismo 'mundo natural', al momento de poner atención sobre las 'actuaciones' con el 'acto' de *reflexión*, de inmediato aparece una esfera de 'ser' *autónoma* y *excluyente* de ese mismo punto del cual fue tomado, a saber, de la *actitud natural*. A pesar de ello, Heidegger aún recoge las advertencias de Husserl en ese sentido, así se debe reafirmar que a pesar de las particularidad que conlleva el acto de reflexión, el flujo de vivencias está vinculado en cuanto *acontecimiento real* con el *mundo real*, por ejemplo, los cuerpos, constituyendo de esta manera una unidad concreta -en una expresión muy propia del siglo XIX- 'de las cosas animales psicofísicas' ¹⁹

Lo psíquico no es por sí mismo un mundo, está dotado en cuanto yo o vivencias del yo [...] y eso se muestra unido a la experiencia a ciertas cosas físicas, llamadas cuerpos ²⁰

La insistencia es explícita, las vivencias tiene un lugar en lo real, en lo físico, incluso unidas a ello, así lo refleja el trabajo de la psicología que trataría de la conciencia en sentido psicofísico, pues la consideraría en esta unión elemental de experiencia con lo 'corporal'. Ahora bien, esa conciencia para la fenomenología, en cuanto considerada a priori, necesariamente hará *abstracción* de esa experiencia, de lo contrario haría lo mismo que la psicología, pero aun así se le considerará un elemento subsistente de las 'unidades animales', por tanto unida al mundo real, 'uno *realiter* con la naturaleza en la concreción de cada ser vivo (humano) fáctico' ²¹, sin embargo Heidegger insiste que a pesar de ello y las razones a su favor, el sólo hecho del acto de la reflexión, como 'acto nuevo', pone un abismo absoluto con lo trascendente, como lo pone de manifiesto la percepción de cualquier cosa diferente de ella misma, pues la unidad originaria sólo se daría en la *inmanencia* de la conciencia sobre sí misma, todo lo demás quedaría excluido en razón de su *pureza*.

¹⁶ "PHCT", Pág.129

¹⁷ Ídem

¹⁸ **Ídem**

¹⁹ Ídem

²⁰ **Pág. 130**

²¹ "PHCT", Pág. 130

Para Heidegger estas consecuencias en el proceso de delimitación del campo temático fenomenológico son inevitables, en la medida que justamente lo que se busca es *abstraerse* de toda particularidad concreta de la vivencia, para fijarse únicamente en la estructura a priori de la misma: ésta es en definitiva la definición de la intencionalidad y el objeto de la fenomenología.

Cuando en la reflexión me dirijo a una vivencia determinada, por ejemplo la percepción de un árbol, no me preocupo de lo percibido (el árbol), sino en la percepción del árbol. Es verdad que se puede tematizar al mismo tiempo lo percibido en la percepción, pero no se 'vivirá' la percepción en 'concreto' así como se da en la *actitud natural*, porque lo vivenciado en este caso es la aprehensión del acto de percepción y lo percibido en él²², pero ya alejado de la concreción que implica el acto de percibir el árbol

Esa manera de contemplar el acto y su objeto no es una aprehender trascendente de la cosa misma. En esa contemplación de la reflexión, se dice, en cierto modo no tomo parte de la percepción, en la percepción concreta misma²³

Por este motivo particular que se da en la reflexión, es que se está como dice Heidegger 'en la actitud de la aprehensión reflexiva inmanente de la percepción'²⁴, de ahí que no se participe en la 'tesis del mundo'²⁵, en el sentido de *tomar posición* realmente en él, sino 'en la *posición temática* del acto de aprehenderlo y del objeto de la aprehensión tal como se presenta en dicho acto'²⁶. Este tipo de posición que no participa de la 'tesis del mundo', para quedarse con la percepción y lo percibido, es lo que se llamará □□□□²⁷: a juicio de Heidegger todo análisis fenomenológico, en sentido husserliano, es un considerar el 'acto' pero sin tomar parte en él, es decir, no seguir su sentido temático, sino hacer del propio 'acto' el tema de análisis.

La □□□□□ podría eventualmente llevarse a cabo en todas las posibles actuaciones de la conciencia, con la única condición de que se presente la conciencia de actos individuales concretos, de esta manera todos los actos y sus objetos se los presentaría 'en el cómo de su ser-pensados'²⁸, esto implica al mismo tiempo que no se afecta a lo ente en el sentido de que deje de 'ser', sólo se cambia 'la mirada' para hacer presente específicamente ese carácter de ser: este acto nuevo, de alcanzar los actos y sus objetos en una estructura determinada a priori, es lo que Husserl llamará *reducción*.

Teniendo por supuesto el 'no tomar parte en la tesis del mundo', el primer paso en

²² Pág. 131

²³ *Ídem*

²⁴ "PHCT", Pág. 131

²⁵ *Ídem*

²⁶ *Ídem*

²⁷ *Ídem*

²⁸ Pág. 132

las *reducciones fenomenológicas* es 'reducir' la trama de vivencias 'concretas' de *mi* propia vida. Estas seguirá siendo *mi* trama de vivencias concretas, pero ya sin estar *absorbidas* en el mundo, sin seguir la dirección natural de los actos, sino teniendo presentes esos mismos actos sólo en su estructura: con esta reducción llamada *trascendental* 'el campo reducido sigue siendo el campo de la singularidad, el de mi flujo de conciencia'²⁹.

El segundo paso en las reducciones será la *reducción eidética*, con ella los actos y los objetos de los actos no se contemplarán en cuanto individuaciones concretas de *mi* ser concreto, ahora sólo se considerarán en 'la unidad de ese flujo de vivencias' por vía de 'suspensión' de todo elemento concreto

De las vivencias concretas se entrevé sólo la estructura que es inherente, por ejemplo, a una percepción, una representación o un juicio, con independencia de que dicho juicio o percepción sean los míos, se realicen en este momento, formen parte de esta constelación concreta o de otra³⁰

Como se puede apreciar, por medio de esta doble *reducción*, la fenomenología entra en un campo temático nuevo, que parte de la *actitud natural* y termina en lo que se llama *campo puro* de la conciencia, es decir, ya no lo individual concreto³¹. Es muy importante destacar este punto, porque *de la absorción en el mundo real*, paulatinamente se va haciendo *abstracción* por vía de *reducciones*, es como si en el punto de partida, lo que se llamaba el 'suelo ejemplar', fuese un extremo y el campo puro de la conciencia el otro: mientras más cerca de la *absorción* más cerca de la realidad, y mientras más cerca del campo puro, por vía de abstracción, más aislado de ella, prueba de ello es la insistencia en la nomenclatura, para la *actitud natural* se reduda en expresiones tales como 'realiter', 'realidad concreta', 'verdadera realidad', 'absorción en el mundo', por citar algunas, mientras que para dar sustento 'real' al nuevo campo de objetos que se procura la fenomenología por vía de abstracción, siempre se hace mención de que *parte* y es *parte* efectivamente de la 'realidad concreta': Heidegger se interesa especialmente por este asunto, porque por más que se insista en esa vinculación cuando se alcanza el campo temático, necesariamente *se separa por un abismo absoluto de ese punto de partida*. De esta manera el acto de la reflexión, implica necesariamente que el flujo de vivencias se configure 'en una esfera de posición absoluta'³², porque la contingencia del mundo de las cosas concretas, reales, en nada cambian el ser de las vivencias, al contrario, las vivencias, en cuanto estructuras, son las que se suponen en todo lo demás: con esto la reflexión y sus consecuencias llegan a un punto crítico, en donde se acusa una 'cierta afinidad con Descartes'³³

²⁹ Ídem

³⁰ "PHCT", Pág. 132

³¹ Ídem

³² Pág. 133

³³ "PHCT", Pág. 133

Sin duda alguna, lo que en un nivel superior del análisis fenomenológico se destaca en cuanto conciencia pura es el campo en que Descartes pensaba al hablar de la res cogitans, el campo completo de las cogitaciones; mientras que el mundo trascendente, cuyo índice ejemplar ve Husserl precisamente en el estrato fundamental de las cosas materiales, es lo que Descartes caracterizaba de res extensa. Tal afinidad no se da sólo de hecho, sino que Husserl, al decir que la reflexión ha llegado a un punto crítico, remite expresamente a Descartes³⁴

Esta remisión a la filosofía cartesiana no es una anécdota, sino que permitirá entender 'críticamente' el carácter de esa región de 'ser' a la que se llega por vía de 'reducciones' de la *actitud natural* y su separación *absoluta* de ésta: la reflexión de Heidegger se propiciará desde esta crítica a Husserl.

2. Necesidad de que la fenomenología plantee la cuestión del Ser a partir de la delimitación de su campo temático

Lo más importante en la caracterización sobre el modo en que la fenomenología de Husserl se procura un campo de objetos propio, no es tanto el detalle de esa caracterización, sino la consecuencia necesaria de ella, a saber, la separación absoluta de la conciencia a partir de las características que se le atribuyen a su 'ser', como consecuencia necesaria de la propia delimitación.

Esto no será una cuestión menor, al contrario, la base de la crítica a Husserl y el punto de partida al planteamiento de Heidegger nace de ello, justamente porque al hacerse referencias explícitas al 'ser' de la conciencia, al dividir 'regiones' completas de 'entes' en inmanentes y trascendentes, necesariamente se está haciendo mención implícita *al sentido del Ser en general que posibilita tales caracterizaciones y delimitaciones*

[...] esta exposición del campo temático de la fenomenología, la conciencia pura, apunta ella misma precisamente a lograr distinguir entre los entes, a establecer una diferencia fundamental entre los entes, es decir, en el fondo a dar una respuesta a la cuestión del ser³⁵

El asunto es que en Husserl no se encontraría un tratamiento adecuado a la cuestión, sino una suposición y tendencia tradicionalista que en nada se condice con el principio de la fenomenología, al contrario, justamente el procedimiento 'científico' esperado sería 'ir al Ser mismo' que se está suponiendo en la misma delimitación del campo temático, pero en vez de ello se seguiría la tradición cartesiana de obtener una ciencia absoluta obviando la cuestión del Ser

La elaboración de la conciencia pura en cuanto campo temático de la

³⁴ *Ídem*

³⁵ "PHCT", Pág. 147

fenomenología no se ha realizado fenomenológicamente, volviendo a las cosas mismas, sino siguiendo una idea tradicional de la filosofía³⁶ ***La cuestión primordial para Husserl no es en absoluto la cuestión acerca del ser de la conciencia; lo que a él le guía es, más bien: ¿cómo puede hacerse de la conciencia objeto de una ciencia absoluta?***³⁷

Como se aprecia el asunto es de primera línea, y constituye una crítica durísima a la fenomenología, el mismo Husserl que escribía un artículo titulado “La filosofía Como Ciencia Estricta” *omitiría* el procedimiento ‘científico’ de la fenomenología, dejándose llevar por la tradición de la filosofía moderna, abandonando de esta manera un asunto que es de su absoluta incumbencia, como lo es la cuestión del ser de la conciencia y de ahí el sentido del Ser en general: Heidegger de ahora en adelante no pretenderá otra cosa que encausar a la fenomenología de manera ‘fenomenológica’ en los asuntos que le competen por su propia naturaleza, de esta manera la pregunta por el sentido del Ser en general no será una cuestión personal, sino la meta propia de la fenomenología desde su propia constitución como ciencia.

3. Las características del ser de la intencionalidad como no originales ni científicas

A pesar de que Heidegger insista desde el principio en que la fenomenología husserliana ha obviado la cuestión del Ser, aún falta la mostración efectiva de por qué no se ha caracterizado ni original ni científica el ser de la intencionalidad, es decir, por qué no se plantea con propiedad la cuestión de su ser: la explicitación de tal cuestión permitirá descubrir tal omisión y la necesidad de replantear fundadamente la cuestión del Ser.

Para ello, Heidegger se sirve de revisar cuatro características atribuidas ‘al ser de la intencionalidad’ partiendo de las siguientes preguntas

¿Se plantea la cuestión acerca del ser de esta región, del ser de la conciencia? Dicho de otro modo: cuando se dice que la esfera de la conciencia es una esfera y una región de ser absoluto, ¿qué significa aquí ser? ¿Qué significa ser absoluto? ¿Qué quiere decir “ser” cuando se habla del ser del mundo trascendente, de la realidad de las cosas? [...] ¿está claro el criterio por el que se habla de una división en dos esferas de ser, esto es, el sentido de ser del que constantemente se habla?³⁸

El punto sobre el que Heidegger quiere llamar la atención, es la caracterización del ‘ser’ de la región de la conciencia, pues se habla expresamente de su ‘ser absoluto’, pero no está claro aún si la misma fenomenología se hace cuestión respecto a ese ‘ser’ que es su propio campo temático. El motivo es evidente, pues como ya dijimos, en la delimitación

³⁶ Pág. 140

³⁷ Pág. 139

³⁸ “PHCT”, Pág. 134

del campo de objetos, Husserl necesariamente caracteriza el 'ser' de la conciencia y el 'ser' de lo trascendente, suponiendo, por tanto, una 'relativa' claridad respecto del sentido del Ser en general, que le posibilita esa división en 'regiones' de entes y sus distintas características: dicho de manera sencilla, Heidegger revisará estas cuatro características para ver si Husserl puso atención 'al ser mismo de la conciencia', siguiendo el procedimiento que la misma fenomenología le exige

¿Han surgido de la mirada puesta en las cosas mismas?, ¿son características del ser sacadas de la conciencia, del propio ente mentado con dicho término?³⁹

La primera característica de ser que se deduce de la conciencia a partir del planteamiento husserliano es su *ser inmanente*: la inmanencia significa formalmente 'ser en otro', a la conciencia se le atribuye esta propiedad, específicamente al acto de aprehensión que se da en la *reflexión*, y ésta, como dijimos, corresponde al 'acto' de aprehender los propios 'actos'. De esta manera la inmanencia se afirma de un tipo de relación que sólo es posible entre vivencias, es decir, entre el acto reflexivo y el acto reflejado, esto implica a su vez la inclusión real de uno en el otro⁴⁰ que permite atribuir la característica de la *inmanencia*. Sin embargo, esta relación que se caracteriza como ser-en-otro-real, no dice nada sobre el 'ser' de lo que significa ser-en-otro, 'lo que aquí se define es una relación entre entes, no el ser en cuanto tal'⁴¹, es decir, no se aclara el sentido del ser que permite predicar ese 'ser' en otro, sólo se queda en la caracterización de la *relación* entre esos entes que se configura como *inmanente*.

La segunda característica corresponde *al ser absoluto de la conciencia en el sentido de un darse absoluto*: para Heidegger esta característica se desprende de la *inmanencia*, en ella la vivencia se daría en sí misma de modo originario, pues frente a lo trascendente, que sirve como punto de referencia, está presente en sentido absoluto⁴², no de manera 'indirecta', sino que se aprehenden en sí mismas, por ello la conciencia *se da* absolutamente. Pero lo *absoluto* que se predica de la conciencia, no da cuenta del 'ser' de esa inherencia mutua absoluta, sino de la relación de una vivencia en cuanto objeto de otra⁴³. De la misma manera que en la *inmanencia* sólo se caracterizaba un tipo de 'relación' entre entes, ahora se caracteriza *la manera* en que la vivencia *se da* para otra vivencia, pero no se atiende el ente mismo, la vivencia en su ser, sino en cuanto objeto de una reflexión.

Otro modo de darse el *absoluto* en la conciencia y que corresponde a la tercera característica, es en el sentido de *nulla re indiget ad existendum*: las vivencias se dan de modo absoluto, mientras que cualquier otro ser *se da* a conocer *en* la conciencia⁴⁴. De esta manera, por principio, el flujo de la conciencia es 'una trama de ser cerrada y

³⁹ "PHCT", Pág. 135

⁴⁰ Pág. 136

⁴¹ Ídem

⁴² Ídem

⁴³ "PHCT", Pág. 136

coherente' ⁴⁵ que no necesariamente, en cuanto 'trama de la conciencia', tiene correspondencia *realiter* con lo que se piensa en ella, es decir, por principio existe la posibilidad de que la conciencia no sea *afectada* en su existencia 'por la aniquilación del mundo de las cosas' ⁴⁶, es decir, no se necesita ninguna cosa externa que garantice su existencia, simplemente porque se da *absoluta* respecto del mundo, 'el ser real puede ser distinto y puede no ser; sin embargo, la conciencia es capaz de representar dentro de sí una trama de ser cerrada y coherente' ⁴⁷, esto quiere decir que la conciencia es absoluta en el sentido que es el presupuesto a partir del cual puede *darse a conocer* el ser trascendente, que siempre se da en representación justamente de la intencionalidad. 'La conciencia, el ser inmanente dado absolutamente, es aquello en lo cual se constituye cualquier otro ente, aquello en lo cual "es" verdaderamente lo que es. Absoluto es el ser constituyente y cualquier otro ser [...] es relativo a la conciencia' ⁴⁸. El carácter de *absoluto en este sentido*, se obtiene por la 'función' concreta de la conciencia, es decir, *ser constituyente*, pero esto no sería una caracterización de lo ente mismo, sino de la región de la conciencia *en cuanto constituyente*, por tanto un ser formal anterior a todo otro ente y que por tanto es *absolutamente* independiente.

La última característica de la conciencia que Heidegger considera es su *ser puro*: se le caracteriza de esta manera porque en cuanto región de la fenomenología, necesariamente se aleja de su individuación concreta y de su ligazón con un ser vivo ⁴⁹, de ahí su *pureza*. Para Heidegger en esta característica se deja ver de manera mucho más clara el modo en que la fenomenología ha considerado el ser de su propio campo, pues la conciencia se tematiza sólo en sus contenidos esenciales ⁵⁰ sin vinculación con lo real concreto, de esta manera 'no se trata de los rasgos del ente que posee la estructura de la intencionalidad, sino de la determinación del ser de la propia estructura en cuanto algo en sí separado' ⁵¹, es decir, *en ninguno de los puntos que Heidegger revisa como características de la conciencia, se aprecia un proceder fenomenológico en la determinación de ser de su propio campo temático, pues no se va al ente mismo 'intencionalidad'*

Las cuatro características del ser de la región fenomenológica [...] no se han

⁴⁴ Pág. 137

⁴⁵ Ídem

⁴⁶ Ídem

⁴⁷ Ídem

⁴⁸ Ídem

⁴⁹ "PHCT", Pág. 138

⁵⁰ Ídem

⁵¹ Pág. 139

sacado de ningún modo de lo ente mismo, sino que, por exponer la determinación del ser de la conciencia, sirven precisamente para cortar el paso a la pregunta por el ser de dicho ente [...] se ha puesto a la vista en cuanto aprehendido, dado, constituyente o ideante y concebido en cuanto esencia⁵²

Ahora bien, la omisión de la pregunta por el ser de la conciencia no responde a una desinteligencia de Husserl, sino a la intención de su trabajo, pues se hacía con miras ‘a hacer de la *trama de vivencias una región que permita la contemplación científica absoluta*’⁵³, por eso tal vez no haya por qué preguntar por el ser de lo ente, ya que la cuestión primordial sería en palabras de Heidegger responder a la siguiente pregunta *¿cómo puede hacerse de la conciencia objeto posible de una ciencia absoluta?*⁵⁴: la matemática por ejemplo, puede delimitar el dominio completo de lo que va a ser objeto de su consideración, puede incluso dar cierta definición de su objeto, pero no tiene la necesidad de plantear la cuestión sobre el ‘ser’ de los objetos matemáticos, sin embargo en el caso de la fenomenología el asunto es distinto, *ella está llamada a responder por la cuestión del Ser*, de ahí que la intención de Husserl si bien es válida en un primer momento, desatendería algo esencial a su propio cometido.

Que la conciencia sea la región de una ciencia absoluta es la intención de toda la filosofía moderna, desde Descartes⁵⁵, por eso que la elaboración del campo temático de la fenomenología *no se ha hecho de manera fenomenológica*, es decir, yendo a las cosas mismas, en este caso, a la intencionalidad misma, sino que se ha seguido ciegamente una tradición filosófica: éste sería el motivo que justificaría, en primera instancia, la omisión de la pregunta por el ser da la intencionalidad de modo originario en la misma fenomenología que la plantea⁵⁶.

4. Aportes de la fenomenología husserliana a la cuestión del Ser y la necesidad de replantear sus conceptos elementales

A pesar de que la averiguación que hace Heidegger sobre la cuestión del Ser en la fenomenología tiene resultados negativos, no deja de haber en ello cierto aporte que a

⁵² *Ídem*

⁵³ *Ídem*

⁵⁴ *Ídem*

⁵⁵ “PHCT”, Pág. 139

⁵⁶ Como es sabido, Heidegger habla muchas veces del ‘olvido del ser’ y en la fenomenología de Husserl sólo encontraríamos ‘uno’ de esos olvidos y las razones de ello, sin embargo en este planteamiento temprano aún no se encuentra desarrollada esa idea, aunque está implícita.

nosotros nos interesa destacar especialmente. Hay elementos de la fenomenología husserliana sobre el Ser en general que más adelante reconoceremos en Heidegger y en su concepto Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*), y al mismo tiempo la necesidad, a partir de esos mismos elementos, de replantear el asunto de manera propiamente fenomenológica como ya lo encontraremos en “Ser y Tiempo”.

Ahora bien, sumariamente hemos señalado el modo en que la fenomenología se procura su campo de objetos, también hemos señalado la omisión de la pregunta por el Ser que la misma fenomenología está llamada realizar, entonces ¿cómo se puede plantear la cuestión sobre el Ser desde la misma fenomenología?

Las reducciones fenomenológicas *parten* de lo que Heidegger llama ‘suelo ejemplar’, ‘actitud natural’, ‘realidad concreta’, ‘absorción en el mundo’, etc., porque ahí se encontraría ‘la conciencia real, fáctica, dada en la actitud natural’⁵⁷, no a priori, sino como un hecho natural ‘real’ dentro de un mundo, como los demás entes, pero el mismo procedimiento vía reducciones que tiene por resultado el campo puro de la conciencia, justamente hace abstracción de ese punto de partida

En la reducción precisamente se renuncia al suelo único sobre el que se podría preguntar por el ser de lo intencional⁵⁸

Además no sólo se prescinde de la ‘realidad concreta’ en donde se manifestaría la intencionalidad en ‘lo que es realmente’, como lo ‘son’ los demás entes, sino que también se abandona necesariamente, en vista de la ‘estructura de la vivencia’, que los actos sean los ‘míos’ o de cualquier otro ‘individuo’ concreto: estos se consideran sólo en su qué⁵⁹, de esta manera también se excluye la *existencia*, por ejemplo

Al determinar la esencia, la esencia del color y del tono, prescindo justamente de su existencia, de la individuación respectiva, de si el color es el de una cosa concreta que se encuentra en tal luz determinada⁶⁰

Sólo se atiende al color en cuanto color, exista o no exista, ‘de su existencia (*Existenz*) prescindo, y con ello tanto más de la esencia de su existencia’⁶¹, por eso que en la consideración de la conciencia pura ‘sólo se destaca el contenido de su qué’⁶² sin preguntar por el ‘ser’ de los actos ‘reales’, ‘concretos’, es decir, en su existencia efectiva, del ‘que’ sin acento, porque ‘a partir del qué jamás se logra saber nada acerca del sentido y de la manera del que’⁶³, por ejemplo, si el contenido de un ente en su ‘qué’ es la

⁵⁷ “PHCT”, Pág. 141

⁵⁸ Pág. 142

⁵⁹ Ídem

⁶⁰ Ídem

⁶¹ Pág. 143

⁶² Ídem

⁶³ Ídem

‘extensión’, se puede saber que tiene cierta ‘manera de ser’, pero no se sabrá nada de ‘lo que esa manera de ser sea’, este es el motivo último que justifica el hecho de que las características del ser de la intencionalidad no den con su ser en sí mismo, en cuanto se abstrae de la existencia.

Así, por un lado la reducción necesariamente abandona el único lugar en donde se puede plantear la cuestión sobre el ser de la intencionalidad, y al mismo tiempo se prescinde de la existencia (que) de la conciencia, para quedarse exclusivamente en la consideración de su esencia (qué), que a fin de cuentas nada dice sobre su ser real concreto: los actos intencionales de la conciencia ‘son’ como un ente más en mundo real, pero se abandona necesariamente la posibilidad de averiguar de su ser por partida doble.

Sin embargo estas objeciones, también se pueden considerar de manera positiva, entendiendo esto en el sentido de que *son efectivas* caracterizaciones del ser mismo de la intencionalidad, no como lo vimos más arriba, sino de manera *original*. De hecho la intencionalidad en el ‘punto de partida’, en su manifestación real fáctica, que a juicio de Heidegger es el único lugar en que puede plantearse la cuestión de su ser, Husserl le atribuyen el ser de los acontecimientos reales del mundo, el de los seres vivos que están-ahí (*Vorhanden Sind*) objetivamente, *instalados* en el ‘sustrato fundamental’ de toda realidad, es decir, en el ser material de las cosas, en cuanto unión psico-física

Sí está fijado el ser de lo intencional, el ser de los actos, el ser de lo psíquico, en cuanto acontecimiento real del mundo, en el sentido de un fenómeno natural⁶⁴

Incluso es más, en la medida que la consideración fenomenológica de la conciencia se hace en vista de los modos en que se constituyen en ella los diversos tipos de entes, necesariamente ‘ha de determinarse -del ente- su respectiva realidad y objetividad’⁶⁵, de esta manera en la *reflexión* de los propios actos en la conciencia, estos son tan ‘reales’ y auténticos en su ser, como lo es cualquier otro ente que se dé a la conciencia, porque ‘la reducción y la formación de las regiones [...] no tienen otro sentido que establecer la base científica para determinar la realidad de algo real’⁶⁶, en este caso la intencionalidad en la realidad concreta

Así pues, la cuestión del ser sí que se plantea, y hasta se responde⁶⁷

Pero para Heidegger el asunto no es ese, lo que le interesa es

Una respuesta que siga una vía verdaderamente científica, que trate de determinar el sentido de la realidad de lo real tal como se da a conocer en la conciencia⁶⁸

Que la respuesta no sea científica implica simplemente que el asunto se ha obviado, y si

⁶⁴ “PHCT”, Pág. 144

⁶⁵ Ídem

⁶⁶ “PHCT”, Pág. 144

⁶⁷ Pág. 145

⁶⁸ Ídem

se ha respondido como sí se ha hecho, ésta sea una respuesta explícita que siga el procedimiento fenomenológico de ir a las cosas mismas, no como una caracterización 'de entrada' que luego se abandona, sino que sea suficiente y ajustada a la importancia del asunto. La respuesta que Heidegger destaca en la fenomenología de Husserl a la cuestión del ser es absolutamente insuficiente, de hecho tiene una cantidad de 'supuestos' que merman incluso esa respuesta que se da en el punto de partida.

Es cierto que en la medida que la intención de Husserl es alcanzar una ciencia absoluta siguiendo la tradición cartesiana, las caracterizaciones del ser de la intencionalidad son suficientes, es más, sería lo único requerido para determinar un campo de objetos, pero el problema, como Heidegger se ha preocupado de destacar especialmente, no está solamente en esa caracterización, sino en la pregunta por el ser de la intencionalidad, incluso en esa determinación 'de entrada' que pretende dar cuenta de su ser como un objeto más dentro del mundo fáctico

La dificultad básica de la definición de la realidad de los actos radica ya en la posición de partida⁶⁹

Ahora no se trata de criticar el procedimiento de las reducciones fenomenológicas, sino el planteamiento del ser de la intencionalidad que se encuentra desde el principio tratado de manera insuficiente, porque se 'supone' que en la *actitud natural*, en la que el hombre se da fácticamente, éste se contempla a sí mismo y se ve frente a los demás como un objeto zoológico⁷⁰

¿Se experimenta, en su manera natural de experimentarse, el hombre a sí mismo zoológicamente, por decirlo brevemente?. ¿Es esa actitud una actitud natural o no?. ¿No es, más bien, una "actitud naturalista"?⁷¹

Para Heidegger bajo ningún respecto esa actitud es una *actitud natural*, sino 'una posición teórica bien definida'⁷² en la que todo ente es considerado como acontecimiento que tiene lugar en el espacio-tiempo del mundo. A su juicio por eso se le llama 'actitud' a la *actitud natural*, porque *uno* debería 'plantearse' de esa manera para experimentarse como un objeto zoológico, pero la manera *natural* de experimentar del hombre no puede ser una 'actitud determinada'. Además si ese carácter de realidad que se le otorga al hombre es original o no, también queda oculto, porque tampoco se ha determinado siquiera el 'ser' de los actos para hablar con propiedad de una *actitud natural* como una caracterización original del ser del hombre

Si bien en cierto sentido se pregunta aquí por la realidad de los actos, sin embargo, no se pregunta por el ser-acto específico de las actuaciones en cuanto tales. Por el contrario, a través de esa llamada actitud natural se enmascara justamente el ser específico de los actos⁷³

Incluso es más, especulativamente si se llegase a experimentar 'la cosa natural hombre',

⁶⁹ "PHCT", Pág. 146

⁷⁰ Ídem

⁷¹ Ídem

⁷² Ídem

como un □□□□ que tiene lugar en el mundo, es decir, determinar su modo de ser y su realidad en este sentido, no se está preguntando por el ser de sus actuaciones, ni por el ser de lo intencional, sino *sólo de su ser-ahí como una cosas más en el mundo*, en donde los actos pueden incluso llegar a considerarse como ‘apéndices’ que no sean determinantes de su modo de ser-ahí⁷⁴.

En cualquier caso, como queda mostrado siguiendo la crítica de Heidegger, la fenomenología como ha sido desarrollada por Husserl no tiene un procedimiento científico, pues en vez de ‘ir a las cosas mismas’ que aparecen en su propio desenvolvimiento doctrinal, se procede de manera ‘teórico-dogmática’⁷⁵, de esta manera no se pregunta por el ser de la intencionalidad, no se determina el ser-acto del ‘suelo ejemplar’, de la llamada *actitud natural*, y la omisión más grave de todas, no se pregunta por el sentido del Ser en general que subyace a todas estas cuestiones propias de la fenomenología y que ella misma debería responder en cuanto ciencia.

5. Encuentros generales entre Husserl y Heidegger en cuanto superación, ampliación y continuación

La línea de interpretación que hemos elegido para preparar el cotejo entre Heidegger y Kusch, ha sido la de contextualizar la aparición de los conceptos respectivos para dar cuenta de las diferencias fundamentales, mucho antes que el pequeño punto de encuentro que hemos elegido para cotejarlos. En el caso que ahora nos ocupa, hemos intentado reconstruir el contexto de aparición del Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*) en referencia a Husserl, porque de quedarnos en “Ser y Tiempo” donde hace su aparición más definitiva, sólo encontraremos una discusión que supone varios años de preparación, por tanto muchos supuestos que Heidegger no se ve necesitado de explicitar porque ya han sido trabajados: podríamos decir que en “Ser y Tiempo” sólo encontramos la versión madura de una cuestión que le movía desde hacía mucho.

Ya en la abstrusa “Ontología: Hermenéutica de la facticidad” de 1923, podemos encontrar esa referencia a la omisión de la pregunta por el sentido del Ser en general por parte de la fenomenología

La fenomenología en sentido amplio incluye también la ontología. En tal ontología, sin embargo, no se plantea para nada la cuestión de cuál haya de ser el campo del ser del que se extraiga el sentido de ser decisivo, aquél que permita dirigir toda problemática. Dicha cuestión le es desconocida, y por ello mismo le resulta también ajena hasta la propia procedencia genética de tal sentido⁷⁶

Pero ¿dónde se encuentra en “Ser y Tiempo” el eco de la intensa discusión de varios

⁷³ Ídem

⁷⁴ “PHCT”, Pág. 147

⁷⁵ Ídem

años con Husserl?. Desde el comienzo de “Ser y Tiempo” la necesidad de replantear la pregunta por el sentido del Ser se hace de manera independiente a la discusión con Husserl, de hecho sólo se cita a Platón y Aristóteles e inmediatamente se señalan los prejuicios que dispensan de tal preguntar, de esta manera la obra queda fijada como el replanteamiento de una cuestión tradicional en la filosofía, que por razones a determinar ha sido echada al olvido ⁷⁷, ahora bien, ¿esto significa que se ha abandonado la crítica a la fenomenología?, de ninguna manera. Lo que encontramos en “Ser y Tiempo” como reinicio de un preguntar, es la ‘ampliación’ de una cuestión que se muestra al interior de la fenomenología, no antes, de hecho Heidegger inmediatamente después de criticar a Husserl hace mención al olvido del Ser como una característica del *Dasein*

Ambas omisiones, primero, la de la cuestión acerca del ser en cuanto tal y, segundo, la de la cuestión acerca del ser de lo intencional, no son negligencias casuales de los filósofos, sino que en ellas se manifiesta la historia de nuestro propio Dasein [...] en cuanto modo de acontecer del propio Dasein ⁷⁸

Ya en esa versión preparativa se indicaba que la omisión de la fenomenología husserliana sólo era un momento de la historia del *Dasein*, es decir, superaba a la fenomenología, por tanto que en “Ser y Tiempo” se parta de otra manera sólo es la consecuencia necesaria de esa discusión.

Cuando Heidegger hace mención a la primacía ontológica de la pregunta por el Ser ⁷⁹, no hace otra cosa que realizar la tarea que la fenomenología de Husserl ha obviado, de hecho la función, la intención y los motivos de plantear esta pregunta ⁸⁰, serán justamente preocuparse de las distintas regiones esenciales que son el campo temático de las distintas ciencias, con el objetivo de darles una ‘genuina justificación y “fundamentación”’ ⁸¹. De esta manera, siguiendo el ejemplo de Heidegger, lo primario en este sentido, no es una teoría de la formación de los conceptos de historia, o la teoría del conocimiento histórico, sino ‘la interpretación del ente propiamente histórico en función de su historicidad’ ⁸². Como vimos, la fenomenología no sólo estaba llamada a responder por el sentido del Ser en general, sino a la justificación y fundamentación ontológica de ‘su’ propio campo de objetos, sólo que ahora la tarea será mucho más amplia y se realizará en vista de todas las ciencias y sus regiones de entes. Sin embargo la tarea que Heidegger ‘rescata’ y ‘amplía’ de la omisión husserliana, también es ‘superada’, porque

⁷⁶ “*Ontología: Hermenéutica de la Facticidad*”, Pág. 19

⁷⁷ “Ser y Tiempo”, (en adelante “ST”), Págs. 25 y SS.

⁷⁸ “*PHCT*”, Pág. 164

⁷⁹ “ST”, Pág. 32

⁸⁰ Ídem

⁸¹ Pág. 33

⁸² Ídem

ella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias

Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea más propia⁸³

Es decir, no sólo se debe preguntar por el sentido del Ser en general en vista de la determinación del ser de la intencionalidad, sino del ser de todas las regiones de entes que son determinadas en una comprensión del Ser, que en el mejor de los casos es provisional en vista de la determinación del ser del propio campo.

Sin importar el tratamiento que Heidegger le da a la cuestión, necesariamente se trata de responder a los problemas que él considera importantes dentro del ambiente filosófico alemán de principios del siglo XX, y por sobre todo hacerse cargo de los problemas que deja abierta la fenomenología husserliana: no por nada la obra está dedicada a él en señal de veneración y amistad.

Finalmente en estos motivos husserlianos que exponemos sumariamente, el principal es el *cómo* de la investigación, eso está claramente explicitado con el título del parágrafo 7 de "Ser y Tiempo", pero ya no será la misma tarea que Husserl deja inconclusa, sino que ampliada, se preocupará ahora, en cuanto 'método', de 'destacar el ser del ente y explicar el ser mismo'⁸⁴ siguiendo el principio de la fenomenología husserliana ¡a las cosas mismas!⁸⁵. Obviamente que Heidegger no es del todo continuador de Husserl, ya la fenomenología no será aquella ciencia que se ocupa de la intencionalidad en su a priori, pero 'en principio' se mantendrá fiel a ella, responderá por lo que Heidegger considera pendiente, transformándose preliminarmente en un 'hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo'⁸⁶, sin embargo la tarea de aclarar el ser de la intencionalidad no es abandonada, sólo suspendida e incluida en una discusión mucho mayor que abarca a todas las ciencias y la necesidad de responder por el sentido del Ser en general, de esta manera nada impide afirmar que una de las intenciones de Heidegger, entre otras, es 'solucionar' el vacío que deja Husserl, en sentido estricto.

Tal vez la mención más significativa en este sentido sean las palabras del mismo Heidegger, al afirmar que

Las siguientes investigaciones sólo han sido posibles sobre el fundamento establecido por E. Husserl, en cuyas Investigaciones Lógicas la fenomenología se abrió paso por primera vez⁸⁷

⁸³ Pág. 34

⁸⁴ "ST", Pág. 50

⁸⁵ Pág. 51

⁸⁶ Pág. 57

⁸⁷ Pág. 61

6. El 'suelo ejemplar' de Husserl como prefiguración del Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*)

Más arriba señalamos insistentemente el punto de partida desde donde la fenomenología *aislaba* el campo puro de la conciencia a partir de su manifestación 'real', 'concreta', 'fáctica'. Estos términos reflejan la intención que Heidegger rescata de la delimitación del campo temático: partir de la 'verdadera realidad'. Señalamos también que a juicio de Heidegger, al abandonar el 'punto de partida', al mismo tiempo se abandonaba la única posibilidad de preguntar por el ser de la intencionalidad. Entonces ¿qué es lo que se está cuestionando cuando se critica la delimitación del campo de objetos?. Con lo señalado por Heidegger podemos decir, el abandono del 'suelo ejemplar', la necesidad de elevarse por vía de reducciones y *abstraerse* de la 'realidad concreta' en donde se manifiesta el 'ser' de la intencionalidad, pero nada más. *Lo que se ha llamado con múltiples términos, ya sea 'punto de partida', 'suelo ejemplar', 'realidad concreta', 'absorción en el mundo', 'verdadera realidad', no ha sido cuestionado bajo ningún respecto*, al contrario, se insiste que las únicas caracterizaciones 'originales' del ser de la intencionalidad son aquellas que justamente se han dado a ese nivel y no en las caracterizaciones de la conciencia aisladas de su 'existencia'.

Sin embargo Heidegger también critica a la caracterización de esa 'verdadera realidad' en cuanto *actitud natural*, pero nuevamente lo criticado no es ese punto de partida para preguntar por el ser de la intencionalidad, sino la falta de rigurosidad 'científica' al no determinar con claridad qué se dice cuando se concibe al hombre como un ser zoológico, ni menos aún la determinación del ser-acto que determina al hombre en cuanto conciencia intencional. Más aún, si es que se llegará a experimentar 'la cosa hombre natural', sólo se determinaría como un ser-ahí en medio de otros objetos, ocupando un espacio y un tiempo en el mundo real.

Como se aprecia, la crítica de Heidegger apunta únicamente al modo de 'abordar' el problema del ser de la intencionalidad, pero el 'suelo ejemplar' no es criticado, al contrario, por eso se le llega a catalogar como el único lugar en donde se puede preguntar por la intencionalidad en su ser, porque ahí precisamente es donde 'el Ser en general' es caracterizado, aunque de manera inapropiada, a saber, como un acontecer real en el mundo, y al hombre específicamente como un ser vivo que están-ahí objetivamente instalado, según su ser particular en el nivel fundamental de 'toda realidad', que no es otro que el 'ser material' de las cosas.

Obviamente que todas estas características son abandonadas por Heidegger, pero *el punto decisivo para abandonarlas definitivamente es justamente ese carácter de ser-ahí como los demás entes en el mundo*, es decir, aunque se insista en el camino iniciado por Husserl y se llegue a una determinación 'auténtica' del hombre en sentido zoológico, aún así no se dará con el carácter de ser original de ese ente que sirve de punto de partida para preguntar por el ser de la intencionalidad, y en definitiva por el Ser en general,

porque el 'estar-en' de lo que Heidegger llamará *Dasein*, no es un estar-dentro de un espacio como los entes que están-ahí. El estar-en, originariamente en alemán 'procede del *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; "an" significa: estoy acostumbrado familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*'⁸⁸, es decir, el estar-en del *Dasein* no tiene bajo ningún respecto la connotación ontológica de un estar *dentro* de otro ente, sino la connotación que Heidegger le entrega y que estaría impresa en el alemán mismo. Es más, el vocablo "*bin*" (soy) se relaciona según Heidegger con la preposición "*bei*" que significa "en", "en medio de", "junto a". Decir "Ich Bin" (yo soy) quiere decir 'habito' me quedo en...el mundo como lo de tal o cual manera familiar, en definitiva el infinitivo "ser" del 'yo soy' como existencial significa habitar-en, estar familiarizado con... '*Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo.*'⁸⁹, por tanto, absolutamente diferente de lo que plantea ya inadecuadamente Husserl cuando caracteriza el ser del hombre como un ser-ahí objetivamente en el mundo, ocupando espacio-tiempo en la naturaleza. Su estar-en será 'una constitución de ser del *Dasein* [y como tal] un *existencial*. Por eso no puede pensarse con esta expresión el estar-ahí de una cosa corpórea (el cuerpo humano) "en" un ente que está-ahí'⁹⁰, es decir, *dentro* del mundo tal como las piedras o las sillas, en otras palabras, el *sustrato fundamental (el ser material de las cosas) de esa 'verdadera realidad' será 'reemplazada' por una formulación surgida de una análisis del ser mismo del hombre y no de una postura teórica determinada que lo concibe zoológicamente.*

Con esto, el punto de partida que da cuenta del fenómeno completo del Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*), como lo es el 'estar-en'⁹¹, surge del necesario planteamiento estrictamente fenomenológico de ese 'suelo ejemplar' con vista a plantear, recién, la pregunta por el sentido del Ser, porque ese será el cometido de la analítica existencial, que tiene como punto de partida la 'transcripción' de esa realidad concreta fáctica de Husserl. Es más, incluso se puede rastrear esta referencia a Husserl sólo en el título de su exposición 'Ontología: Hermenéutica de la facticidad', porque no se tendrá otro propósito que hacer una 'ontología' desde una fenomenología estricta de ese punto de partida 'fáctico'.

7. La pregunta por el sentido del Ser y la analítica existencial del Dasein

⁸⁸ "ST", Pág. 61

⁸⁹ Pág. 81

⁹⁰ Pág. 80

⁹¹ "ST", Pág. 80

No sólo se encuentra en Heidegger una superación y reformulación de la fenomenología de Husserl a partir de la necesidad de responder por el sentido del Ser, sino también una precaución en el modo de abordar el problema. Husserl no habría hecho una caracterización del Ser, no sólo por no abordar el asunto de manera fenomenológica, sino porque ni siquiera habría planteado la pregunta.

‘La pregunta por el sentido del ser debe ser *planteada*’⁹², porque no es una pregunta cualquiera, para Heidegger es una pregunta fundamental, o simplemente *la* pregunta fundamental, y por razón de esta especificidad necesitaría ser transparentada en forma debida.

Notemos de inmediato la precaución que Heidegger le imprime a su reflexión, en vez de arrojarse *inmediatamente* a dilucidar sobre ese Ser que la fenomenología de Husserl omite, opta por la vía *mediata* de plantear en primer lugar la pregunta, sólo una vez que haya sido elaborada de manera debida, haciéndola transparente en la forma adecuada en cuanto *la* pregunta fundamental, recién será posible referirse al sentido del Ser tal como se esperaría

[...] la respuesta a la pregunta por el ser debe ofrecer el hilo conductor para toda futura investigación⁹³

El modo en que Heidegger pretende transparentar esta pregunta fundamental, comienza con la indagación de lo que compete a toda pregunta en general, sus ‘momentos estructurales’⁹⁴, dentro de ellos, entre otros, todo preguntar en cuanto búsqueda, esta guiado previamente por eso mismo que se busca, de esta manera, si quiero saber cómo estará el clima el día de mañana, el modo de plantear la pregunta y ejecutarla estará guiado por lo buscado mismo, es decir, averiguar el clima de mañana. Otro de los momentos estructurales es que ‘el preguntar mismo tiene, en cuanto comportamiento de un ente -del que pregunta- su propio carácter de ser’⁹⁵, por ello esta pregunta necesariamente tendrá el carácter de ser de *Dasein*, en cuanto ente ejecutador de la pregunta.

Si todo preguntar está previamente guiado por aquello que se busca, entonces el sentido del Ser debe estar de alguna manera a nuestra disposición, de lo contrario ni siquiera podría hacerse una reflexión al respecto. La necesidad de plantear esta pregunta responde justamente al hecho de que tenemos algún tipo de acceso a él, de lo contrario nos sería algo completamente ajeno o simplemente desconocido, por tanto, implantable

Nos movemos desde siempre en una comprensión del ser [...] No sabemos lo que significa “ser”. Pero ya cuando preguntamos: “¿qué es ‘ser’?”, nos movemos en una comprensión del “es”, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es” [...] Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum

⁹² Pág. 28

⁹³ “ST”, Pág. 43

⁹⁴ Pág. 28

⁹⁵ Idem

96

Por estos motivos que se encuentran en todo preguntar, es que el *Dasein* adquiere un rol protagónico en el planteamiento de la pregunta por el Ser

Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a...son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modo de ser de un ente determinado, del ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos⁹⁷

Si queremos hacer transparente la preguntar por el sentido del Ser en general, necesariamente, en cuanto somos los que preguntamos y determinamos todo preguntar, *lo primero será transparentarnos en nuestro ser, descubriendo las estructuras que constituyen nuestra existencia, pues en ello, al mismo tiempo, se transparenta este particular preguntar*: no sólo determinamos la pregunta en cuanto un comportamiento nuestro, también planteamos la pregunta en cuanto comprendemos en medianía lo que buscamos.

El acceso al Ser, en cuanto siempre quiere decir 'ser del ente'⁹⁸, amerita determinar un ente ejemplar desde el cual arranque este preguntar, 'pero llamamos "ente" a muchas cosas y en diversos sentidos'⁹⁹, sin embargo, considerando el papel que le compete al *Dasein* en cuanto ente-que-pregunta-por-el-ser, *será el ente adecuado en donde se inicie la indagación*, pues en él se encuentra la determinación de la pregunta, en cuanto comprende medianamente el Ser y la ejecuta: *la búsqueda de replantearla necesariamente debe pasar por una analítica de este ente*, en cuanto 'exposición analítica de lo constitutivo de la existencia'¹⁰⁰

El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que le caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser [...] tiene en su ser una relación de ser con su ser [...] La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein¹⁰¹

Toda la analítica existencial del *Dasein* tendrá como cometido exclusivo dar cuenta analíticamente de las estructuras de su existencia, pero 'no deberán sacarse a la luz estructuras cualesquiera o accidentales, sino estructuras esenciales, que se mantengan en todo modo de ser del *Dasein* fáctico como determinaciones de su ser'¹⁰², porque la exposición de éstas deben quedar suficientemente elaboradas 'en una orientación

⁹⁶ Pág. 29

⁹⁷ "ST", Pág. 30

⁹⁸ Pág. 29

⁹⁹ Pág. 30

¹⁰⁰ Pág. 35

¹⁰¹ "ST", Pág. 35

¹⁰² Pág. 41

explícita hacia el problema del ser' ¹⁰³

La analítica del Dasein así concebida está orientada por entero hacia la tarea de la elaboración de la pregunta por el ser, que le sirve de guía ¹⁰⁴

El *Dasein* tiene como parte de su constitución esencial una comprensión del Ser, y toda la analítica debe basarse en esa 'conexión' entre el *Dasein* y el Ser

El Dasein es de tal manera que, siendo, comprende algo así como el ser. Sin perder de vista esta conexión, deberá mostrarse (finalmente) que aquello desde donde el Dasein comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos ser, es el tiempo ¹⁰⁵

Ahora bien, el Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*) será el punto de partida para la analítica existencial del *Dasein*, *en vista únicamente del planteamiento de la pregunta por el sentido del Ser*, por eso Heidegger afirma 'el punto de partida adecuado para la analítica del *Dasein* consiste en la interpretación de esta estructura' ¹⁰⁶, pero ¿por qué es el punto de partida adecuado?. En "Ser y Tiempo" esta cuestión no queda demostrada, porque el interés es la analítica misma y no las discusiones que la propician, por eso que no es un concepto que esté apropiadamente contextualizado, dando la impresión que es un punto de partida arbitrario. Sin embargo, si consideramos la discusión con Husserl, el carácter de 'punto de partida adecuado' queda claramente explicitado, porque justamente por vía de las *reducciones fenomenológicas* se hacía *abstracción* de la 'realidad concreta' en que el hombre 'vivía', renunciando precisamente al único lugar en donde se podía preguntar por el ser de la intencionalidad, es decir, en la *absorción* en el mundo. *Abstracción* y *absorción* juegan aquí el papel de extremos, y Heidegger tiene claro desde su discusión con Husserl, que cualquier caracterización *original* del Ser, no sólo de la intencionalidad, sino del Ser en general, sólo es posible en el 'punto de partida', es decir, *absorbido* en el mundo: obviamente que Heidegger reformula los conceptos husserlianos por todas las deficiencias que hemos señalado más arriba, pero claramente el Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*) es el reflejo de ese punto de partida, ahora no como un 'lugar' en que el hombre está-ahí, sino como parte de su *constitución* esencial: *las diferencias son radicales, pero al mismo tiempo consecuentes*.

¹⁰³ Pág. 40

¹⁰⁴ Pág. 41

¹⁰⁵ Ídem

¹⁰⁶ Pág. 79

Rodolfo Kusch: La descolocación del pensamiento americano y la necesidad de situarlo en el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) americano

1. El enciclopedismo como manifestación del intelectualismo americano

La reflexión de Kusch parte con la evidencia de la *particularidad* del 'ser americano'¹⁰⁷, esto no ameritaría una *mostración* temática que exhorte sobre la necesidad de investigar tal asunto, sino que la evidencia de tal particularidad sería tan pedestre, que la tarea que acomete es dilucidar *por qué la intelectualidad académica latinoamericana que le es contemporánea*¹⁰⁸, *no ha sido capaz de ver la cuestión y desarrollarla desde la perspectiva adecuada*: se tratará entonces de una reflexión sobre la 'incapacidad' de

¹⁰⁷ Después veremos que no debería decirse en sentido estricto 'ser americano', sino más bien un 'estar-siendo americano'. Por ahora mantenemos el sentido general de esta expresión.

nuestra intelectualidad académica *para ver el problema filosófico que implica el hecho vivir en América*. La razón no es simple, para Kusch tendrá raíces muy profundas. Una vez que hayamos hecho este recorrido, recién será posible ubicar la inclusión del Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) y comprender la esencial importancia que tiene para abordar el problema planteado.

Notemos que en lo que sigue, encontraremos reflexiones sobre problemas de la intelectualidad contemporánea a Kusch, por ese motivo no hay grandes justificaciones o sistematizaciones del por qué tales cuestiones, sino que se recogen, por decirlo así, situaciones y opiniones de la clase intelectual, que a juicio de Kusch imposibilitan o dificultan el inicio de un cuestionamiento filosófico sobre lo americano.

En el siglo XVIII nace la enciclopedia y en ella la preocupación de ordenar sistemáticamente todo el saber adquirido sobre el mundo, como si esa 'realidad exterior'¹⁰⁹ pudiera concentrarse en innumerables página que podemos revisar en cualquier momento y acceder al conocimiento acumulado por la humanidad. Según Kusch en nuestra intelectualidad americana se esgrime mucho ese saber de enciclopedia, 'ha de ser influencia francesa'¹¹⁰ señala, de esta manera nos caracterizaríamos por el dato preciso y perfectamente citado, y mientras más rigurosidad sobre el 'libro', mayor se consideraría nuestro saber, 'se diría que los hombres del siglo son lo que tienen memoria'¹¹¹.

Pero el problema no sería el saber enciclopédico y sus respuestas, el problema está en 'qué es lo que tenemos que saber'¹¹², de esta manera nuestros intelectuales, a juicio de Kusch, se autodenominan marxistas, existencialistas, positivistas, o lo que sea, en vista de la rigurosidad y la discusión que las distintas doctrinas plantean entre sí, pero no se reflexiona si el problema al cual responden esos 'libros' son también *nuestros* problemas, por decirlo así, problematizaríamos la cita correcta, pero no plantearíamos el problema al que esa cita debería responder, de esta manera nuestra intelectualidad 'de libro' 'está siempre como sujeto pasivo ante un saber que llega, que penetra y se deposita'¹¹³. Al caso viene muy bien recordar la tesis básica del pensador

¹⁰⁸ Significativo resulta señalar que Kusch tuvo muchos problemas con sus colegas en las universidades que ejerció docencia, principalmente por su ácida e incisiva crítica a la idiosincrasia académica y sus procedimientos investigativos. Un dato a destacar para nosotros es la referencia al Profesor de la Universidad de Chile, Don Félix Schwartzmán, como uno de los partidarios en señalar la ausencia de pensamiento en América, exceptuando por ejemplo la poesía de Pablo Neruda, la novela latinoamericana, etc. Cf. "El sentimiento de lo Humano en América", Citado por Kusch en "El Pensamiento Indígena y Popular en América", Pág. 263, Cita N°1.

¹⁰⁹ "Geocultura del Hombre Americano" (en adelante "GHA"), Pág. 18

¹¹⁰ Pág. 19

¹¹¹ ídem

¹¹² ídem

¹¹³ Pág. 20

latinoamericano Paulo Freire, quien aboga por una educación 'liberadora' de la conciencia, en cuanto capaz de juzgar por sí misma involucrada con su realidad política y cultural, al contrario de la educación 'bancaria' que concibe la educación como un 'depósito' que se acumula y se repite rigurosamente: en este sentido la intelectualidad americana entiende el saber como un saber 'bancario' ¹¹⁴ de libros 'que llegan'. Para Kusch el mejor ejemplo de ello es la librería, 'entramos en ella y siempre sentimos nuestra inferioridad frente a tanto saber volcado en el objeto libro' ¹¹⁵, de esta manera lo que entendemos por 'cultura', o ser alguien 'culto', sería un fetichismo: la caricatura es el intelectual que porta un libro con el título a la vista.

La cuestión sin embargo no se trata del libro mismo, el problema es qué vemos en el libro: un saber acumulado, citas precisas, rigurosidad en la traducción para entender ¡lo que quiso decir!, en fin, el problema es que ese saber enciclopédico se sostiene a sí mismo, porque la discusión y la investigación se reduce 'al libro' y no al problema que efectivamente el libro pretende plantear y responder, ese es un asunto diferente y que nuestra intelectualidad descuidaría permanentemente: en vez de plantear el problema de América, por ejemplo, nos quedaríamos en los problemas de escuelas, pero *no vemos* el problema que el 'ser americano' implica y menos aún reflexionamos seriamente si ese libro responde a 'mis' problemas concretos: los cuestionamientos suelen plantearse *en* el aula y *desde* el libro.

Entonces viene el caso hacer una referencia al tipo de investigación que Kusch desearía que se hiciera, considerando sus observaciones sobre el trabajo intelectual académico. Esto lo encontramos brevemente en el 'Exordio' de 'América profunda', allí señala que

[...] no hay labor más eficaz, para dar solidez a esta búsqueda de lo americano, que la del viaje y la investigación en el mismo terreno. Desde un primer momento pensé que no se trataba de hurgarlo todo en el gabinete, sino de recoger el material viviente en las andanzas por las tierras de América, y comer junto a su gente, participar de sus fiestas y sondear su pasado en los yacimientos arqueológicos; y también debía tomar en cuenta ese pensar natural que se recoge en las calles y en los barrios de la gran ciudad. Sólo así se gana firmeza en la difícil tarea de asegurar un fundamento para pensar lo americano ¹¹⁶

Y un poco antes señala:

Y he tratado de explicarlo, no a la manera de nuestros profesionales de la historia, la política, la filosofía, ni los novísimos de la sociología [...] sino que quería hacerlo al modo antiguo, sondeando en el hombre mismo sus vivencias inconfesadas, a fin de encontrar en esos rincones oscuros del alma, la confirmación de que estamos comprometidos con América en una medida mucho mayor de lo que creíamos ¹¹⁷

Ahora bien, según Kusch si decidiéramos saber qué pasa con *nosotros*, tendríamos que

¹¹⁴ Cf. Principalmente sus libros "Pedagogía del Oprimido" y "Educación como práctica de la libertad"

¹¹⁵ "GHA", Pág. 22

¹¹⁶ "América Profunda" (en adelante "AP"), Pág. 5

enterarnos antes qué es lo que deberíamos saber¹¹⁸, es decir, plantear los problemas de manera correcta. Ya al principio entrecomillábamos que para Kusch el saber de enciclopedia es la recopilación de una '*realidad exterior*' fijada en páginas de libros, pero si queremos saber qué pasa con nosotros, entonces estamos preguntando por una realidad '*interior*' profunda e íntimamente vivida, pero al recurrir permanentemente al libro, lo que se hace es hablar de un mundo interior con un *lenguaje* de cosas exteriores: éste sería un grave problema, pues cuando realmente queremos abordar la pregunta por un *nosotros*, no tendríamos si quiera el lenguaje adecuado para hablar de una 'interioridad' del *nosotros*. En opinión de Kusch la herencia enciclopedista parte de la profunda convicción de los franceses que la engendraron como respuesta a una época, 'tenían ellos una especial fruición –afirma Kusch– en ver al mundo como un espectáculo y nosotros incluidos en ese mundo como cosas, sometidos a un lenguaje físico-matemático porque no podía ser de otra manera'¹¹⁹, pero esto no tendría ninguna importancia si nosotros nos sintiéramos realmente a ese nivel, 'pero sabemos que no es así'¹²⁰: en nuestra vida cotidiana, que es fuente de todas las verdades¹²¹, 'nace un hijo, muere un familiar, triunfamos en un examen, tenemos una amargura o alegría, cuestiones que sin duda no tienen respuesta en la enciclopedia'.

Los ejemplos que pone Kusch como 'manifestaciones' de la vida cotidiana no son casuales, se habla de los extremos de la existencia (nacimiento y muerte), las actividades que a diario realizamos (triunfar en un examen) y el aspecto afectivo (amargura y alegría), elementos constituyentes y fundamentales al momento de preguntar por un tipo especial de ser-americano, pero que desde el ejercicio intelectual ignoraríamos pues 'vivimos una rara mezcla de un no saber de la vida íntima o cotidiana y un saber enciclopédico del siglo XX'¹²² que en definitiva nada sabe de estas cosas, porque existiría un *miedo manifiesto de pensar por nosotros mismo*, como si alejarnos del libro y abandonarnos a nuestra suerte nos provocara un miedo de no tener donde afirmarse, 'un programa de filosofía cargado con las últimas novedades europeas del caso, de cualquier universidad sudamericana, no remedian el miedo sino que lo simulan'¹²³: pareciera que no nos sentimos lo suficientemente fuertes y seguros para abandonar el libro importado y bien traducido, ya que sólo así podríamos ocuparnos de los verdaderos problemas que merecen nuestra atención, problema que al fin y al cabo lo somos nosotros mismos, y del

¹¹⁷ "AP", Pág. 4

¹¹⁸ "GHA", Pág. 23

¹¹⁹ Pág. 24

¹²⁰ Ídem

¹²¹ Ídem. En sentido usual, como lo no extraño, lo acostumbrado, lo que se hace y sucede siempre. Sin embargo es innegable el parentesco con la noción heideggeriana y la importancia que tiene como 'punto de partida'.

¹²² "GHA", Pág. 25

¹²³ Pág. 27

cual poco o nada sabríamos.

2. Inferioridad de lo americano

Hay un episodio que relata Jesús Lara y que Kusch recoge por su especial significación¹²⁴, se trata del encuentro entre el Padre Valverde y el Indio Atahualpa. El sacerdote le muestra una Biblia al indio, señalándole que ahí se encuentra la palabra de Dios, entonces el indio se acerca y le pone el oído.

Lo natural, si por natural entendemos lo que usualmente se hace, es pensar muy mal del indio, con epítetos como estúpido, ignorante, primitivo, salvaje, etc., en cualquier caso nos llama la atención su primitiva o extraña actitud al no entender que el sacerdote le mostraba tal vez lo más importante de Occidente.

La significación especial que tiene este episodio, no es lo gracioso que pueda resultar la ‘torpe’ actitud de Atahualpa, sino lo que se esconde bajo nuestra apreciación de su actitud: ‘América toda está estructurada sobre ese criterio de lo superior y lo útil, por una parte, y lo inferior e inútil, por la otra’¹²⁵, por eso juzgamos el acto del indio con extrañeza o desprecio, pues está ‘por debajo’ de lo que ‘nosotros’ sabemos y por tanto lo que el sacerdote quería realmente decir.

Si ponemos por caso a un Ingeniero y un Chamán, inmediatamente tendemos a conceptualizar esa relación desde la ‘superioridad’ del saber intelectual occidental y su consecuente utilidad para ‘hacer puentes’, y por el otro lado la ‘inferioridad’ y franca ignorancia que esconde el saber del Chamán y su inutilidad

Tenemos la impresión de que América, en el fondo, nos da productos de esa índole, catalogados siempre como ‘inferiores’, especialmente cuando invocamos nuestro siglo XX¹²⁶

La pregunta es entonces ¿qué ganas vamos a tener de recurrir a ese pasado americano que sólo nos entrega cosas ‘inferiores’ al saber occidental?, la respuesta parece obvia.

Sabiendo las cosas que nos entrega América, o pretendiendo saberlo, nos esforzaríamos por ser diferentes, por ‘progresar’, por ‘aprender’, por ‘integrarnos’, también por ‘importar’ muchos libros, muchas ideas nuevas, como lo hicieron la mayoría de los países latinoamericanos durante el siglo XIX, especialmente de Francia e Inglaterra, pues no hay que ‘quedarse atrás’ revolcándonos en la ignorancia de Atahualpa que escucha Biblias, frente a la gloria griega

[...] por eso hemos puesto encima de esa realidad una cortina de humo, una gran actividad para ser alguien. Pero he aquí que aunque seamos alguien, nadie podrá

¹²⁴ Pág. 34

¹²⁵ “GHA”, Pág. 35

¹²⁶ Pág. 34

decir realmente qué somos ¹²⁷

‘Ser alguien’ es sólo una pretensión, no lo que *hace ser*, porque eso lo tendríamos bien guardado y fuera de las universidades, relegado al campo, a las poblaciones, favelas, villas miseria, a los indios e ignorantes, por nombrar algunas, en fin, todo lo que no nos gusta.

Para Kusch esa actitud no es más que un inmenso *complejo de inferioridad*, porque sabemos lo que la verdadera América entrega, y eso es lo que menos queremos, al contrario, querríamos aparentar que nuestra intelectualidad está ‘al día’ y que nuestras universidades son ‘casi’ como las europeas, incluyendo, claro está, sus ‘libros’, sus ‘idiomas’ dominantes y sus problemas con sus respectivas buenas soluciones, pero jamás la intención de poner el oído a los libros.

Ahora bien, para reconocer lo que late en lo profundo de nosotros y que aparentamos no serlo, ¿acaso es necesario poner el oído a la Biblia?. Para Kusch no se trata de eso, se trataría simplemente de asumir eso que escondemos, del mismo modo como un paciente libera su *complejo* ¹²⁸ dejando al libre juego sus energías y posibilidades coartadas. Interesante es encontrar la reflexión que Kusch realiza sobre el encuentro de Valverde y Atahualpa en ‘América Profunda’ ¹²⁹: Valverde lo que hace es mostrarle un Dios hecho texto, palabra escrita, un ‘concepto’ que se guía por una gigantesca teología de siglos, en cambio Atahualpa ‘vive’ en el temor de los dioses, porque lo ve en la montaña, sabe de su furia en un terremoto, su favor en la cosecha, en definitiva son dioses que se dan *a la vista y al oído*, por eso cuando Valverde le dice que *ahí*, ‘en el libro’, *está la palabra* de Dios, Atahualpa hace lo correcto, porque esperaba escucharla como escucha el rayo o el viento. Viendo las cosas así el equivocado en realidad es Valverde, que le presenta un Dios petrificado en la escuela, que nada dice, tal vez por eso, reflexiona Kusch muchas veces, la cristianización de los indígenas fue una tarea imposible, porque nunca pudieron entender bien lo que les decían: para ellos era más significativo hacer hermanos a Jesús y al Diablo que esperar el Reino de Dios. Esa misma manera de vivenciar a los dioses y lo divino es algo propio de la cultura popular americana, no de la *teología* ¹³⁰, pero nos mantendríamos alejados de ello por la vergüenza que sentiríamos al presenciar la ‘ignorancia’ del que pone sobre sus hombros una réplica de la iglesia y se arrastra muchos metros para conseguir el favor de María.

En este sentido, si valoráramos la actitud de todos los Atahualpa que andan por América, antes de catalogarlos de inferiores e inútiles, quizás encontraríamos nuestra profunda particularidad y así la posibilidad de abandonar nuestro complejo de inferioridad,

¹²⁷ “GHA”, Pág. 38

¹²⁸ Kusch tiene innumerables referencias al psicoanálisis, especialmente al psicólogo Carl Gustav Jung, por tanto cuando hace referencia con connotación psicológica siempre lo hace en referencia a esta corriente.

¹²⁹ “AP”, Pág. 119 y SS.

¹³⁰ La llamada ‘Teología de la Liberación’ es un esfuerzo por partir la reflexión teológica desde lo popular, en este sentido busca una interpretación de la Palabra de Dios, a la luz del contexto en que se inserta el ejercicio pastoral. Cf. “Pensamiento Crítico Latinoamericano”, Vol. II, Pág. 429

pero 'cuánta valentía se necesita' ¹³¹

Cuando le propuse a un marxista inteligente hace poco, que era preciso retomar el flujo de vida del pueblo mismo, aunque sea a las cholas del mercado, me dijo que una chola piensa de una manera y la otra de otra, por lo cual nunca sabríamos qué hacer. Así pensamos a nivel de clase media intelectual. Desconfiamos siempre y nos detenemos en el juicio claro, pero sería importante vivir la confusión ¹³²

A juicio de Kusch deberíamos saber qué pasa si nos sumergimos en lo propio, *en lo que nos acompleja*, quizás en este sentido tengan razón los psicólogos, 'cuando hay un complejo que retiene el libre juego de la inteligencia es conveniente que ese complejo se libere o se sublime, ¿y qué saldría?', pues es ahí que no sé: quizás el caos' ¹³³, pero siempre, desde los griegos, tendemos a rechazarlo.

Qué hacer entonces, ¿rechazar los grandes avances de la ciencia por saber lo que piensa y siente la chola?, frente a los grandes 'progresos' es difícil sustraerse y Kusch hace una hermosa reflexión al respecto: para él tal vez convenga absorbernos en el 'ser alguien' para sumarnos a la conquista espacial, pero sin importar lo lejos que viajemos siempre llevaríamos nuestro complejo de inferioridad, por eso sería mejor que nos quedáramos para primero *recobrar* esa otra parte que nos constituye, porque sería mucho más importante que viajar por el espacio exterior, simplemente porque llegaríamos 'al límite del mundo' ¹³⁴, del nuestro, y eso sería mucho más importante que llegar a Marte.

Uno de los factores que haría manifiesto nuestro sentimiento de inferioridad es la historia y su desenvolvimiento lineal ¹³⁵. Así concebida y reiterada por la enseñanza, nos daría la impresión de que no podemos estar ajenos a ella, siendo parte de esa línea que llamamos 'historia universal'. Así, de alguna manera, nos convencemos que superaremos nuestra inferioridad, cuando nos pongamos a la altura de ese progreso histórico, siendo protagonistas de ella y no meros espectadores de 'lo que pasa' en el mundo, '[...] tener, por ejemplo, algún día, una gran industria que abastezca, en la misma medida como ahora lo hace Estados Unidos y Europa con nosotros' ¹³⁶.

Para Kusch uno de los lugares 'físicos' donde se encuadra y fomenta ese 'afán de participación' en la historia es la ciudad

Por eso cuando salimos de nuestras ciudades y contemplamos nuestros pobres

¹³¹ "GHA", Pág. 45

¹³² Pág. 46

¹³³ Ídem

¹³⁴ "GHA", Pág. 48

¹³⁵ Pág. 49

¹³⁶ Pág. 50

provincianos que nada hacen y que se enquistan en sus prejuicios sin incorporarse en la historia, los compadecemos. Y no hablemos del indio o campesino, de quien, uno realmente no sabe, cómo hará para asumir el mismo proceso, dinámico y creador, en que estamos nosotros los ciudadanos ¹³⁷

Kusch recuerda que en Argentina Sarmiento y Alberdi clamaban, a mitad de siglo, por sustituir a los criollos por anglosajones como única salida para incorporarse definitivamente al ritmo que lleva la historia humana, pero como al parecer no lo hemos logrado, somos catalogados de sub-desarrollados, y en el mejor de los casos como países en vías de desarrollo, condición que en Chile reconocemos con orgullo y que en el discurso político oficialista aparece como la gran bandera de lucha, más aún cuando hemos firmado tratados de libre comercio con todos los países que realmente *son* protagonistas y están *sobre* nosotros, y respecto a lo que opinaba Sarmiento y Alberdi tampoco estamos lejos de ello.

Es que esa manera 'acomplejada' de ver la historia nos situaría necesariamente en un 'abajo' histórico, mientras que 'arriba' estaría la verdadera historia, la de la humanidad, a la cual *por ser lo que somos* nos cuesta o definitivamente no podemos entrar, por eso que no es extraño que imaginemos qué hubiese pasado de ser colonizados por los Ingleses, tal vez ahora seríamos como Estado Unidos, pero de Sudamérica. Esta manera de ver las cosas sería francamente depresiva, soñamos con ser lo que no somos y de esa manera nos negamos a nosotros mismos. Queremos ser del 'primer mundo', el que está 'arriba' y donde las cosas realmente pasan, pero para serlo hay que abandonar el 'tercer mundo' y salir de nuestra lamentable herencia que nos condena, ¡*ser como ellos!* a costa de dejar de ser: no deja de haber en esto un platonismo bastardo, donde nos mantenemos en la caverna sucia y llena de ignorancia, mientras que otros han salido a la superficie y han visto la luz.

3. Técnicas/metodologías de investigación

Una de las dificultades que encuentra Kusch para filosofar entre nosotros de manera original –ahora para los que reconocen tal necesidad-, pareciera suceder por 'una ausencia de técnica para ello' ¹³⁸, como si el ejercicio del pensamiento adoleciera de instrumentos o pautas que guíen su quehacer, al modo de 'metodología de investigación'. De esta manera, frente a un problema filosófico concreto que no tenga respuesta 'en los libros', no sabríamos muy bien cómo proceder o simplemente 'estiraríamos' de manera ilegítima a algún autor influyente, para que diga lo que queremos que diga, a pesar de que esté pensando en otra cosa o responda a cuestiones totalmente ajenas, pero de ninguna manera encararíamos el problema con nuestras propias fuerzas. El problema de 'técnicas para filosofar' en opinión de Kusch es curiosa: si es que se trata de un problema de 'técnica para pensar', deberíamos suponer que ésta es previa el pensar mismo, pero

¹³⁷ Pág. 51

¹³⁸ "GHA", Pág. 9

al contrario, la técnica debería venir en el proceso mismo del pensar y no al principio, es más, el filosofar como ejercicio del pensamiento, sería independiente de la técnica para filosofar¹³⁹, pues es secundaria y aparecería como añadido.

Si el problema para pensar lo nuestro es una cuestión de técnica -al menos para los que aceptan el problema de 'lo americano'- entonces el asunto se refiere al *cómo* del decir, sin embargo habría una continuidad 'natural'¹⁴⁰ entre el *cómo* se dice y el *algo* que se dice: no debería sobrevalorarse el *cómo* sobre el *algo*, pues nos llevaría a la paradoja de preocuparnos de la formalidad del decir y desatender lo que se dice, cuestión que en última instancia entrega la respuesta al problema planteado.

Ahora bien, Kusch señala que la técnica/metodología implica esencialmente una puesta en práctica de lo que se espera, es decir -siguiendo uno de sus ejemplo-, si queremos sacar cobre, la técnica será para sacar precisamente cobre y no petróleo, por eso que será 'circularidad tautológica'¹⁴¹, en tanto siempre encontrará aquello para lo que fue concebida: 'se reitera lo sabido antes que lo dado [...] sacamos de la naturaleza el mineral que ya conocemos y que necesitamos'¹⁴².

Con el 'acento' en la falta de técnica para filosofar, sólo insistimos en la tautología, de esta manera en el ejercicio de esa técnica prefigurada, sólo encontraríamos lo que de antemano se busca, pero al enfrentarnos a un problema nuevo que exige un *cómo* buscar adecuado, la insistencia en la técnica del filosofar necesariamente se convertirá en repetición, traicionando justamente aquello que provoca el filosofar: si el problema planteado es nuevo y no se tiene *cómo* llegar a él, entonces se deberá poner atención a ese *algo* para recién poder 'extraerlo', siguiendo el ejemplo del cobre. Entonces el problema para pensar lo nuestro no puede estar en la técnica del filosofar, sino en que *no ponemos atención en ese algo que recién configura la técnica*. Si 'el ser americano' realmente tiene particularidades que lo hacen diferente del 'ser europeo', como cree Kusch, entonces no podemos aplicar una técnica sin más, pues respondería a una necesidad de 'extracción' diferente, nosotros deberíamos, al contrario, preocuparnos de esa particularidad propia -el *algo*- a través de un filosofar originario previo a toda técnica secundaria: hacer una filosofía propia sólo es posible cuando consideramos lo propio.

En este sentido Kusch es sumamente crítico, afirma que 'si hubiera una profesionalidad de filósofo, ésta sería una profesionalidad enquistada y autosuficiente que a nada sirve en América'¹⁴³, pues al repetir técnicas, no se llega al meollo del asunto, sino que se 'extraería' aquello que ya está *prefigurado*. Por ejemplo, cuando se diseña un

¹³⁹ "GHA", Pág. 9

¹⁴⁰ Pág. 10

¹⁴¹ Esta idea también se desarrolla en el ensayo "El Pensamiento Popular desde el punto de Vista Filosófico", en "Obras Completas", Tomo III, Pág. 498 y SS.

¹⁴² "GHA", Pág. 10

¹⁴³ "GHA", Pág. 13

marco teórico necesariamente éste predeterminará los resultados de la investigación, en el caso de encontrarnos con cuestiones no previstas por esta teoría, habrán 'vacíos' y en el mejor de los casos las conclusiones revelarán esta situación y la necesidad de abordar el problema de otra manera, pero no dará con la respuesta o simplemente la adaptará: la técnica/metodología de investigación sólo encontrará aquello para lo cual fue concebida, y si existen esas particularidades americanas, entonces no podremos verlas si insistimos en la 'aplicación' acrítica de teorías nacidas en otros contextos: si nuestros filósofos interpretan la existencia americana desde Heidegger, sólo encontrarán lo que éste dijo, de esta manera las particularidades en las que Kusch insiste permanentemente quedarían encubiertas de antemano, pues la 'manera' de afrontar el problema con una 'técnica' preconcebida, que recoge marcos teóricos para su aplicación, nos encubre la novedad del 'algo' para 'repetir lo mismo' que ya está en la metodología de investigación como marco teórico.

Para Kusch aquí ocurre lo que sucede con la ciencia, pues citando a Heidegger 'ésta se refugia en lo visible, en el ente'¹⁴⁴, entonces 'si bien lo técnico implica una actividad constante y un por decir así 'progreso', sin embargo éste se basa en lo estático, en lo inmóvil, en un fondo fijo [...] se extrae en suma siempre el mismo mineral'¹⁴⁵. El ejercicio de una 'técnica' filosófica no permite ver más allá de lo que se está predispuesto a ver, por eso la tarea de los filósofos sería hacer 'el salto al revés, hacia atrás pero que se adelanta, un salto hacia lo embrionario, lo *ab-origine*'¹⁴⁶, porque así, en vez de partir por lo secundario de la técnica, el pensamiento se situaría en lo primario, es decir, en el asunto del pensar o 'Sage'

Ahí se abre la sospecha de una reconexión con lo popular. Pero he aquí que el salto a lo popular es un salto grosero, hacia lo embrionario filosófico, porque se da detrás de lo técnico mismo, pero con algo peor que ello, un 'detrás' que se sitúa adelante, como algo que debemos hacer, pero que por su carácter aparentemente regresivo lesiona nuestra ansiedad burguesa, porque se interna en lo que no se ha hecho visible aún, precisamente porque la técnica lo impide¹⁴⁷

En esta cita encontramos varios elementos importantes: lo primero es esa referencia a los 'popular'¹⁴⁸, como si el filosofar que quisiera pensar lo americano, necesariamente tuviera que situarse en ello para estar 'realmente' en América, es decir, el hecho de no preocuparse del *cómo* y preocuparse del *algo* nos lleva al contenido, a lo que 'debe' decirse cuando se pretende decir a América, y esto sólo lo encontraremos refiriéndonos a lo 'popular', pues ahí está el 'Sage', *no lo que queremos ver*, sino el *algo* que hace

¹⁴⁴ "GHA", Pág. 13. Claramente la alusión es a "¿Qué es Metafísica?".

¹⁴⁵ Pág. 14

¹⁴⁶ Pág. 16. Otra alusión a Heidegger que no se precisa en su origen, sin embargo lo más probable es que se esté refiriendo a "Identidad y Diferencia".

¹⁴⁷ *Ídem*

¹⁴⁸ En su momento lo definiremos con más precisión.

cuestión, que hace al decir y recién al *cómo* de ese decir: ésta es una intuición transversal en el pensamiento de Kusch y reaparecerá cuando trabajemos con más precisión el concepto Mundo de la Vida (*Lebenswelt*). El segundo elemento que merece mención es 'nuestra ansiedad burguesa', Kusch nunca se cansa de decir que la 'clase' intelectual latinoamericana está más preocupada de lo que pasa en Europa que de lo que pasa en su propia tierra, por eso a oídos de su 'ansia burguesa' suena grosero el recurrir a lo popular como 'origen' de lo propio: ésta también será una idea permanente y una de las razones que no permitirían ver más allá de lo que la técnica del filosofar permite. Si no vemos nuestra particularidad americana es porque el acento lo ponemos en el *cómo* del pensar, pero no en el *algo* (*Sage*) que pensar, y esto sólo lo encontraremos en lo 'popular', porque ahí estaría lo que nos diferencia y lo que en definitiva nos urgiría a filosofar sobre lo propio y propiamente. La cuestión por tanto no estaría en la aplicación correcta de técnicas para investigar filosóficamente o en la depuración de los autores para interpretar lo nuestro, sino en la falta de atención a lo que vamos a investigar, pues sería previo a la técnica misma y la determinaría, no viceversa, así el pensamiento revelaría su vocación pre-técnica y libre.

En todos los motivos que Kusch comenta como problemas de la intelectualidad latinoamericana, da la impresión que apuesta por lo contrario: si el problema es el libro entonces abandonémoslos, si el problema es el progreso de la historia entonces abandonémonos a la suerte y no hagamos nada. A propósito de esto es preciso señalar que la intención de Kusch no es radicalizar las posiciones, por una cuestión muy simple, *también somos eso*, obviamente somos herederos de los griegos, los romanos, los españoles y cuanta cultura tenga que ver con nosotros, el problema es que nos quedaríamos, por decirlo así, con la mitad de nuestra constitución, con la parte 'blanca', con la parte que no nos acompleja mostrar, la otra hay que dejarla en casa y no llevarla a la universidad, no desarrollarla en los libros, sacarla de la historia: claramente enferma es nuestra actitud -y hay que reconocerlo-, cuando en el último Censo realizado en Chile se preguntaba si 'se sentía perteneciente a las culturas originarias', la respuesta favorable fue increíblemente baja, marginal, a pesar de que somos un país mestizo -no podemos negarlo al mirarnos al espejo-, pero algo pasa que no lo vemos, mejor aún, no queremos verlo: tal vez Kusch en esto tenga razón.

Cuando exponemos las razones que Kusch encuentra y que nos dispensarían de plantear la pregunta por lo americano, nos encontramos con un escenario extraño, con patologías, miedos, complejos, porque en el fondo se trataría de eso

En América se plantea ante todo un problema de integridad mental y la solución consiste en retomar el antiguo mundo para ganar la salud. Si no se hace así, el antiguo mundo continuará siendo autónomo y, por lo tanto, será una fuente de traumas para nuestra vida psíquica y social¹⁴⁹

Pero la finalidad de sus reflexiones no es quedarse en el 'diagnóstico', la idea es que a partir de estas consideraciones se encuentre *el fundamento* adecuado para iniciar el cuestionamiento. Éste es el contexto en que aparece la noción Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) como un concepto clave, pues permitiría conectar de manera consistente un ejercicio intelectual académico que adolece de miedos y complejos, con lo que *debería*

¹⁴⁹ "AP", Pág. 4

pensar: el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) será la piedra de toque en que se vincularán consistentemente el pensamiento filosófico y lo popular, como fuente nutricia de un pensamiento propio.

4. El problema del intelectualismo americano en clave categorial

El diagnóstico que Kusch realiza sobre la intelectualidad latinoamericana se ha desglosado al menos en tres tópicos generales, a saber, las técnicas de investigación, el enciclopedismo y la supuesta inferioridad de lo americano, que se manifiesta en la concepción de la historia como una línea de la cual 'tenemos' que formar parte.

No es difícil encontrar características comunes entre una y otra o relaciones de superposición, pero el punto no será quedarse en ellas para sistematizarlas en sus relaciones mutuas, sino que a partir de su consideración buscar la posibilidad de emprender un pensamiento propio, esto por tanto deberá encontrarse en algo diferente a los problemas mismos que se plantean y que al mismo tiempo los integre.

Ahora bien, Kusch todavía insiste un poco más en la cuestión referente a la técnica filosófica, llevando el tema a un punto que le permitirá plantear la cuestión americana de manera apropiada, pues los intelectuales latinoamericanos en general, a su juicio, creen que la solución a estos problemas que plantea América, ha de surgir en la aplicación rigurosa de habilidades científicas adquiridas en otros continentes¹⁵⁰, pero Kusch opina que la cuestión es otra

Al cabo de andar por América, y ver muy dignos, aunque evidentes, fracasos en este sentido, caemos en cuenta que la cuestión no radica en la importación de ciencia, tanto como la falta de categorías para analizar, aún científicamente, lo americano¹⁵¹

Como vemos hay dos problemas y uno más profundo que el otro: uno de ellos es la 'importación de ciencia', ésta consiste en asumir que en la aplicación acrítica de ella se encontrará la respuesta, sin considerar las particularidades en que surgen esos planteamientos y menos aun preguntarse si son aplicables sin más a nuestra realidad, es decir, se insiste en la metodología de investigación. El otro problema, y que será el meollo del asunto, es la falta de categorías para analizar lo americano: si éstas existiesen no habría la necesidad de 'importar ciencia'.

En este sentido no debe entenderse la falta de categorías en sentido aristotélico estricto, como 'las diez categorías', sino como 'modos' o 'conceptos' para *comprender* lo americano, de esta manera la falta de ellas hace imposible la originalidad del pensar y en

¹⁵⁰ "Una Lógica de la Negación para Comprender a América" (en adelante "LN"), Pág. 549. Nuevamente se insiste y profundiza el problema que suscita la insistencia en la rigurosidad de la aplicación (metodología) de las teorías.

¹⁵¹ *Ídem*

definitiva el pensar mismo

Entra como componente significativa en nuestra mentalidad colonizada una cierta ceguera que no nos deja ver qué ocurre con América, porque es muy probable que la cuestión no esté en ella sino en nosotros, ya que nos falta la fe y no tenemos las categorías necesarias para comprenderla¹⁵²

No es que América no se pueda o no se deje comprender, el problema sería la falta de confianza para emprender la tarea y las categorías necesarias para llevarla a cabo. Kusch no responde por la falta de confianza, se mantiene en un plano estrictamente filosófico, de esta manera la discusión toma progresivamente un matiz más conceptual que se aleja significativamente del 'diagnóstico psicologista' que gatilla esta última reflexión. Así, los distintos problemas que Kusch cree encontrar en nuestra intelectualidad, se reducen *en segunda instancia*, a una cuestión categorial, por ejemplo, si insistimos en la aplicación de técnicas que siempre dan los mismos resultados –cuestión que se reveló como capital-, no podremos asumir un pensar que es previo a ella, en la medida que *no podemos ejercer* ese pensamiento por falta de categorías, de esta manera nos veríamos como obligados a la repetición mecánica por el vacío en que se encuentra cualquier intento de reflexión. Sin embargo esto todavía no es suficiente, pues *en primera instancia* el único pensamiento que será efectivo y anterior a toda técnica es aquel que se vincule a lo popular, sólo de *ahí* aparecerán las categorías adecuadas, pero que nosotros por razones de claridad en la exposición presentaremos de manera inversa.

Hecha la advertencia, en lo que sigue revisaremos el motivo fundamental por el cual se hace necesario tener categorías propias para pensar lo americano y que éstas a la vez surjan de ella misma, de ello se explicará la consecuente esterilidad que conlleva la aplicación de 'ciencias importadas' y sólo después, de modo fundado, podremos apreciar el lugar específico que tiene el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) en su planteamiento.

5. Lógica de la Negación

Kusch llamará 'lógica de la negación'¹⁵³ al 'mecanismo existencial' propio del vivir en América y *desde el cual debería partir todo intento de comprensión de la existencia americana*, ahora bien, no debe entenderse esta negación en sentido matemático bajo la legalidad de la lógica proposicional, vale decir como 'negar algo de algo' en la relación dada por la cópula en un juicio, es decir bajo la figura del 'no es', sino que la negación será planteada en un ángulo *existencial*, 'fuera' de la legalidad proposicional.

Entre ambas maneras de ver 'la negación' varía el *sentido*; mientras que en la lógica del pensamiento occidental ésta corresponde a la coincidencia o no coincidencia entre pensamiento y realidad, entendida bajo la figura de la *adecuatio*, en el otro *sentido* la

¹⁵² "LN", Pág. 549

¹⁵³ "LN", Pág. 549

negación será entendida como vinculada con el *ser del existente* ¹⁵⁴ .

Kusch postula que la lógica del pensamiento occidental tendría una particularidad que desde su propia perspectiva aparece como 'menor', pero que será justamente *la deficiencia fundamental respecto al problema de lo americano*: la lógica apunta siempre a decir 'sí', es una lógica de la afirmación a toda costa, en donde la negación aparecería como 'residuo del proceso intelectual' más que como una cuestión por considerar. En cualquier investigación tradicional llevada por la metodología imperante, sin importar la disciplina que sustente, los resultados negativos no tienen consecuencias, de hecho 'no dicen lo que las cosas *son*', sólo que 'ésta o tal característica no se adecua al fenómeno estudiado', por tanto exhorta a una nueva investigación y se archiva como un camino que no se debe realizar en la posteridad, en cambio una tesis cualquiera con resultado 'positivo', de inmediato implica la negación de toda otra posibilidad, quedando éstas abandonadas en su carácter de verdad: la negación es obviada y desconsiderada porque no tiene valor veritativo, en cuanto residuo de un proceso de afirmación. Esta será la *dinámica* de la *verdad lógica* y la característica esencial de la verdad en este *sentido* ¹⁵⁵ , vale decir, de la afirmación como verdad 'exclusiva' se '*pasa*' inmediatamente a la 'negación' de otras posibilidades, en cambio de la negación '*no se puede pasar*' a la afirmación, de esta manera la verdad en sentido lógico sólo tiene *continuidad de la afirmación a la negación* como su residuo, pero la negación no tiene *continuidad* en la afirmación en cuanto no tiene valor veritativo.

A partir de esta '*dinámica*' que Kusch cree reconocer en cualquier ejercicio intelectual guiado por las leyes apriorísticas, se sostiene implícitamente, pero con firmeza, que la negación carece absolutamente de valor en cuanto *verdad*, de esta manera la 'afirmación' y el 'sí' aparece como única manifestación de ella: esta concepción estaría implícita en todo el pensamiento occidental, desde los griegos y específicamente desde la instauración de la lógica aristotélica.

Ahora bien, en opinión de Kusch esto no agotaría 'toda' la verdad y no diría 'todo' lo que hay que decir respecto a la negación, pues se le 'escaparía' *la verdad existencial* ¹⁵⁶ , aquella en donde la negación es el punto de partida y su meta es la afirmación de la misma, es decir *simétricamente inversa* ¹⁵⁷ a la verdad en su sentido lógico.

El sustento argumental que pretende ampliar el sentido de la verdad, se encuentra en el modo en que Kusch concibe la existencia americana, ésta partiría, no de una afirmación, sino desde una negación primera que recién propiciaría el proyecto existencial en vista de la afirmación de sí misma: la existencia se encontraría 'sitiada' por las circunstancias, éstas no sería facilitadoras de su realización, sino oposiciones o más bien 'negación' permanentes, que ameritarían el 'proyecto' para poder 'afirmarse', ya no

¹⁵⁴ Pág. 550

¹⁵⁵ Pág. 551

¹⁵⁶ "LN", Pág. 551

¹⁵⁷ Pág. 552

en un plano lógico, sino existencial.

En este punto Kusch se está jugando una reflexión que será el gozne propicio para justificar la necesidad de un pensamiento propio, es decir, *si efectivamente hay particularidades en la existencia americana, entonces necesariamente tendremos que elaborar categorías adecuadas a esas particularidades*, por tanto la aplicación de 'ciencias importadas' sería un ejercicio estéril y mecánico que no respondería a la verdadera problemática que plantea el hecho de vivir en América.

6. Existencia Americana

Cuando utilizamos la expresión 'existencia americana', no se pretende dar cuenta de una existencia *completamente diferente* a otras, sino que en general *el hombre existe*, pero su existencia está matizada radicalmente por el lugar (Geo) en donde se desenvuelve esa existencia y, la consecuente cultura que resulta por la relación con ese 'Geo' específico¹⁵⁸. En cualquier caso, Kusch sólo quiere dar cuenta de esa vinculación esencial que el *Hombre* tiene con la tierra en que *habita* y el apellido que adosa a su existencia, por eso el *Hombre* de este continente existe como cualquier otro, pero su existencia será coloreada por las condiciones que le brinda *su hábitat*, por ejemplo lo abrupto de sus paisajes, su geografía, lo extremo de sus climas, etc.

Podemos encontrar en un prolijo análisis que Kusch realiza a la cultura Inca¹⁵⁹, las bases que sustentan su concepción de la existencia en América, a partir de las condiciones de vida que la *naturaleza* les entregaba: después de pasar un buen tiempo visitando el Cuzco, recorriendo el altiplano, y como él dice 'comiendo y compartiendo con su gente', avizoró la posibilidad de interpretar un manuscrito que confeccionó el Indio Santa Cruz Pachacuti por petición del Padre Ávila, alrededor del 1600. Si bien es un texto bastante difícil de comprender, no sólo por el deplorable castellano del Indio, sino por la mentalidad que oculta esas abstrusas expresiones, no deja de ser muy claro –a juicio de Kusch– el dibujo que Santa Cruz Pachacuti realiza de *su mundo*. Para describirlo brevemente¹⁶⁰, en éste se encuentra el hombre y la mujer en el centro, rodeado por los elementos y los dioses, cada uno puesto en perfecta oposición y rivalidad con su contrario, así por ejemplo dioses buenos y malos. Pero Kusch no intenta un análisis guiado por los arquetipos ni el estructuralismo que comúnmente se utilizan para interpretar el simbolismo de estas expresiones 'primitivas', sino que se enfoca en *el sentimiento que gatillaría esa visión del mundo*. El *Hombre* se encuentra sitiado por la

¹⁵⁸ Una de las ideas transversales de Kusch consiste en la influencia absoluta que ejerce el lugar (Geo) sobre la constitución de la existencia, de hecho la necesidad de hacer una filosofía 'americana' recogerá justamente el matiz que el nacer y el habitar en este lugar del mundo trae consigo.

¹⁵⁹ Cf. "AP", Libro I

¹⁶⁰ Una reproducción de este dibujo se encuentra en "AP", Pág. 37

naturaleza, los elementos y los dioses le rodean con sus rivalidades, su enfrentamiento sucede cada día en el centro, justamente donde están los *Hombres*, a veces los utilizan, y si no los ayudan les dañan la cosecha o les mandan alguna enfermedad, sin importar si el dios es bueno o malo, por eso los Incas llenaban su mundo con templos de adoración, para calmarlos e implorar su ayuda. Kusch se pregunta ¿qué clase de mundo es el que se ve a través del dibujo de Santa Cruz Pachacuti?, parece ser un mundo hostil y muy difícil de habitar, en donde la ‘ira divina’¹⁶¹, que se manifiesta en la naturaleza, provoca un profundo sentimiento de angustia¹⁶². Con esto no pretende hacer una arqueología, sino que se le presta atención a lo que describe el Indio, porque en su opinión ahí ‘se encierra el primer esbozo consiente que hace el *Hombre* aquí de su situación en el mundo’¹⁶³.

Pues bien, hasta ahora no parece haber problema si circunscribimos esa existencia agobiada por la ‘ira divina’ sólo a las culturas precolombinas, el problema es qué tanto de ese tipo de existencia cerrada y amenazada aún queda en nosotros. Al respecto podemos hacer una objeción obvia: si consideramos nuestras grandes ciudades, la tecnología que irrumpe en nuestra vida de manera inexorable, nuestra racionalidad científica, la industria, nuestra ropa, la música que escuchamos, nuestros hábitos de diversión, nuestro idioma, nuestra medicina y sus fármacos, sólo por nombrar elementos evidentes de nuestra cotidianidad, *parece irreconocible esa continuidad de la antigua América en el presente*, salvo en alguna reservación indígena o en algún sector rural muy alejado, pero en el macro no parece quedar rastro alguno o influencia significativa que merezca la atención, al contrario, ‘los servicios’, ‘la comodidad’, ‘el buen pasar’, el ‘bienestar’ -por citar expresiones comunes en nuestras sociedades-, hacen que nuestra existencia parezca un paraíso comparado con lo que manifiesta el dibujo del Indio. Sin embargo, parafraseando la reflexión de Kusch al respecto, ¿y por qué buscar la comodidad, el bienestar, el buen pasar?, ¿acaso la vida en sí misma no es cómoda, no es bienestar permanente, no es un buen pasar?, ¿por qué casi todos los esfuerzos de la cultura occidental se invierten en garantizar ese tipo de existencia?, para Kusch la respuesta es obvia: *sabemos que la vida es tal como la manifestaba el Indio, con esa fragilidad, con esa insignificancia*

No se ha hecho otra cosa que utilizar el utensilio para agredir al mundo con el propio miedo. Es una manera de simular el miedo. Por eso los objetos crean un mundo paralelo al mundo real¹⁶⁴

Ya comienza a prefigurarse el punto de cotejo que hemos elegido llevar a cabo entre Kusch y Heidegger. Los útiles de los cuales nos hemos rodeado *en ‘este’ mundo moderno, sólo escamotean ese miedo original del vivir mismo*. Es verdad que las culturas precolombinas también tenían sus útiles, pero nunca los emplearon para agredir o

¹⁶¹ “AP”, Pág. 97

¹⁶² Ídem

¹⁶³ Ídem

¹⁶⁴ “AP”, Pág. 149

modificar a la naturaleza, al contrario, eso es característico de occidente: la muerte, la enfermedad, los desastres naturales, el hambre, todo eso y mucho más no depende de nosotros, y todo lo que hemos construido como civilización occidental, como mundo paralelo, está para evitar en lo posible lo más elemental de la vida –*el mundo real*- lo que la constituye, es decir, nuestra fragilidad y dependencia al favor de los dioses.

Entonces ‘la negatividad’ de la existencia que más arriba apuntábamos, no sería exclusiva de América, sino que en ella, por sus condiciones, ya sea históricas, políticas, económicas, intelectuales inclusive, sólo se manifiesta más claramente: la pobreza, las malas condiciones higiénicas, las enfermedades, la indigencia, el desempleo, la negación intelectual que nosotros mismos hacemos, etc., hacen que la negación sea el punto de partida de nuestra existencia: la *absorción* primera se muestra *de modo más original* en la dificultad del existir mismo –la negación- y no en lo que nos ayuda a escamotearla. La concepción de la existencia que desarrolla Kusch en síntesis es la siguiente

Yo existo en cuanto tengo una intuición de la totalidad, o sea de ser y esa es toda mi verdad y la afirmo. Exijo entonces la verdad que es la plenitud de ser. Y existo en tanto hago proyectos para afirmar el ser. Existir implica ser posible. No puedo existir si no convierto mi existir en proyectos¹⁶⁵

En esta cita telegráfica podemos encontrar todo lo necesario para comprender la visión de la existencia que tiene Kusch: la propia existencia se manifiesta como tal en cuanto tiene la intuición de la totalidad, esa totalidad no será otra que ‘ser lo que se es’, es decir ‘existencia’, y esa es toda la verdad del existente, por eso exige esa plenitud de ‘ser lo que es’, el proyecto responde a esa exigencia de la propia existencia para ‘afirmarse’, pero el proyecto no es un añadido a la existencia o algo que pueda dejar a gusto o retomar en cualquier momento, sino que el existir mismo implica el proyecto y el ser posible de esa existencia, de esta manera no se puede existir en plenitud y totalidad si mi propio existir no se convierte en proyectos que apuntan a la totalidad que intuimos de manera existencial.

En esto no hay una gran novedad respecto a otros filósofos, de hecho la nomenclatura es usual y no denota ninguna característica que merezca especial atención, sin embargo la diferencia radical y lo más importante aparecerá de la siguiente manera

Parto del axioma de que existir es estar en la falsedad, esa que corresponde a las circunstancias que se oponen a mi proyecto de ser [...] Todo lo que haga en mi vida lo haré con una firmeza lógica, pero desde la falsedad de la circunstancia, o sea lo haré en un sentido simétrico e invertido a la verdad matemática¹⁶⁶

La existencia tiene intuición de que puede realizarse en totalidad, es más, lo exige, para esto el proyecto le permite alcanzar ese ser posible que ella misma es y que se manifiesta en la ‘afirmación de sí’, pero la diferencia en Kusch será *el punto de llegada y el punto de partida*. Se parte de la negación que las circunstancias me imponen inexorablemente por el simple hecho de existir, éstas me asedian tal como lo manifestaba en su dibujo el Indio Santa Cruz Pachacuti, por eso el proyecto se hace necesario

¹⁶⁵ “LN”, Pág. 551

¹⁶⁶ Pág. 552

El proyecto de existir surge de una inmersión en lo negativo mismo. No habría proyecto si no hubiera un horizonte de negación que niega o tiene a negar el hecho mismo de vivir. Enfermedades, miedos, amenazas políticas, o de autoridades, la simple angustia de no poder realizarse, todo ello condiciona el proyecto¹⁶⁷

Ahora bien ¿en qué consiste esa existencia sumergida en la ‘negación’ que debe proyectarse para ‘afirmarse’ en su ser?. En este punto la nomenclatura y la necesidad de categorías propias hacen menester abrir la reflexión a ese pensamiento previo a la técnica, por ello Kusch se atreve, como herejía filosófica¹⁶⁸, a utilizar un término que la filosofía tradicional desconoce por su fijación en el ‘Ser’: una existencia sumergida en la negación es una existencia que simplemente ‘Está’, pero que aún no ‘Es’. Es verdad que necesita proyectarse en su ‘Ser’ para realizarse, pero esta proyección parte de un ‘Estar’ previo, desde donde surge la proyección del ‘Ser’, por eso Kusch aclarará, que la existencia americana será un ‘Estar-siendo’¹⁶⁹, en donde el ‘Ser’ es relativo a un ‘Estar’, en cuanto proyección de ‘Ser’ que se proyecta desde ese ‘Estar’ en circunstancias que niegan mi existencia, y luego por referencia a *mi* ‘Estar’ niegan o tienden a negar también *mi* proyecto de ‘Ser’. En Kusch no se puede hablar nunca en sentido estricto del ‘*ser del existente*’, sino que lo adecuado sería hablar del ‘*estar-siendo del existente*’, en cuanto *instancia existencial primaria, casi a nivel biológico*¹⁷⁰: la inclusión del Ser en el Estar denotaría la concentración, o subordinación del Es al Estar, como parte de él, latente en él, pero no manifestado hasta la realización existencial.

Ahora bien, si *el punto de partida* es la negación que llega a la afirmación –cuestión inconcebible para la lógica del pensamiento occidental- *el punto de llegada* será la realización del ‘yo existo’ *condicionada por la cultura en la cual ‘yo’ me desenvuelvo*

A su vez existen muchas totalizaciones. La puedo lograr en la brujería, como ejecutivo de una empresa, o como religioso. Lo puedo hacer como mahometano, como quechua o como aymara. ¿Por qué?, pues por la propuesta cultural. La razón profunda de ser de una cultura es la de brindarme un horizonte simbólico que me posibilita la realización de mi proyecto existencial¹⁷¹

No importa cuál sea *mi* proyecto existencial, porque siempre tendrá *sentido* en un ‘horizonte simbólico’ determinado, que en cada caso es la cultura en la que me desenvuelvo, por eso es tan válido ser un brujo como un empresario, la única diferencia es la significación que cada proyecto adquiere dentro de su propia cultura como respuesta a la negatividad de la existencia.

¹⁶⁷ “LN”, Pág. 560

¹⁶⁸ “AP”, Pág. 109

¹⁶⁹ Más adelante desarrollaremos con más precisión lo que implica esta noción.

¹⁷⁰ Cf. “El “Estar-siendo” como Estructura Existencial y como Decisión Cultural Americana”, Pág. 231 y SS.

¹⁷¹ “LN”, Pág. 552

7. Imposibilidad lógica de la existencia y comprensión americana

La existencia que parte de la negatividad es *inconcebible* para el pensamiento lógico occidental, pues chocaría directamente con su dinámica veritativa, por tanto con su legalidad apriorística. Sin embargo podríamos afirmar que éste es un problema de las ciencias de la naturaleza y no de las ciencias comprensivas, por tanto la *concepción* de la existencia bajo la figura del Estar *podría quedar circunscrita a las ciencias del espíritu*, por tanto sería completamente válido tomarlas tal como las ‘importamos’ y nos facilitarían las categorías necesarias en la correcta aplicación metodológica, pues pretenden, desde su fundación en el siglo XIX, romper con la tendencia positivista, en la cual los fenómenos humanos son reducidos al pensamiento físico-matemático. En este sentido la *Verstehen* otorgaría la posibilidad de *pensar* más allá de los límites que impone el éxito de las nuevas ciencias y captar los fenómenos humanos en su justa dimensión, que en nuestro marco de discusión significaría poder concebir la negatividad de la existencia en la medida que nos alejamos de la dinámica veritativa del pensamiento lógico: esta hipótesis parece perfectamente viable en la medida que nos alejamos de la lógica apriorística y entramos en un ámbito netamente humano con las reglas propias de la *Verstehen*. Sin embargo haremos una pequeña digresión e intentaremos mostrar brevemente, siguiendo las opiniones de Kusch, que la *Verstehen* tampoco podría *concebir* la negatividad de la existencia, en la medida que aún separándose de las *ciencias de la naturaleza* conserva su dinámica veritativa.

Pues bien, Kusch *no postula* que la característica que diferencia a la verdad lógica de la verdad existencial -cada una con su propia *dinámica*-, sea una tendencia *positivista*, en el sentido que hayamos por ejemplo en el ‘Curso de Filosofía Positiva’ de Comte, sino algo anterior y transversal incluso a las mismas *Ciencias del Espíritu*

El afán de matematizar del pensamiento moderno occidental responde al deseo de delimitar, o de señalar, como si hubiera una urgencia de afirmar lo que realmente y no aparentemente se da, así como que eso que se da esté fundado a priori [...] Es el motivo por el cual la lógica sirve a la exigencia de la ciencia, en tanto ella se construye con un cúmulo de afirmaciones¹⁷²

Podemos nosotros hacer la comparación con la definición de ciencia que realiza Dilthey y nos daremos cuenta que cumple con *todos los afanes* que Kusch le atribuye al pensamiento matemático

Por ciencia entiende el uso del lenguaje un conjunto de proposiciones cuyos elementos son conceptos; es decir perfectamente determinados, constantes en todo el complejo del pensamiento y universalmente válidos, cuyas relaciones están fundadas, en el cual por último, las partes están unidas en una totalidad, con el fin de su comunicación¹⁷³

¹⁷² “LN”, Pág. 551

Sin duda que la concepción que tiene Dilthey respecto de la ciencia le permite integrar otro tipo de saber a esa categoría, pues en su definición se incluyen perfectamente tanto las *Ciencias de la Naturaleza* como las *Ciencias del Espíritu*, pero en la medida que amplía el marco de lo que será considerado ciencia, sigue utilizando como unidad de medida el pensamiento lógico-matemático, porque no replantea el problema, sino que se aleja de la estrechez que la definición de las Ciencias de la Naturaleza le otorgan, para logra una concepción de ciencia más amplia, que le permita integrar a las Ciencias del Espíritu, pero conservando la estructura proposicional -cúmulo de afirmaciones- como elemento base: en esta perspectiva los *afanes* que señala Kusch respecto al pensamiento moderno occidental, son transversales a las *Ciencias de la Naturaleza y a las Ciencias del Espíritu desde su fundación*, por tanto la *Verstehen*, en este sentido, no podría constituirse sin más en clave hermenéutica americana.

La particular diferencia que impone la cuestión del Estar amerita una *lógica* propia, es decir, un pensamiento que pueda incluir la negatividad de la existencia, en cuanto sea capaz de *concebirla*. Para eso Kusch a postulado una *lógica de la negación para comprender a América*, pues será heredera, más no continuadora de la filosofía comprensiva, en cuanto pretenderá sumergirse en el ámbito más profundo del *Hombre*, así como lo es su existencia, pero con herramientas propias y matices que le exigirá la misma naturaleza de su investigación.

Al respecto, Kusch lamentablemente no llegó a desarrollar una 'lógica' tal, sólo esbozó algunas características, ya que él mismo consideraba su planteamiento como 'un ensayo para ver desde un ángulo imprevisto lo americano'¹⁷⁴, sin embargo dejó algunas pistas que sería provechoso señalar.

Como primer punto esta 'lógica' es comprensiva, es decir, no se trata de una lógica 1. apriorística, con leyes propias que se aplican a conceptos previamente determinados, sino que el comprender en la perspectiva de Kusch implicaría justamente sacrificar el respaldo 'científico' que conocemos, con sus leyes y predeterminaciones a priori, para así a través del sacrificio del sujeto que comprende, implicarse, absorberse y condicionarse al sujeto comprendido, en cuanto él me impone sus pautas y yo no impongo las mías desde mi lógica "LN", Pág. 554. Esto supone de entrada que no sólo se abandona una lógica matemática de pensamiento, sino también un alejamiento de la *Verstehen* en cuanto versión ampliada de una lógica de afirmación.

La comprensión que caracteriza a esta lógica apuntaría a la aprehensión de la esencia² del existir del sujeto comprendido. En este sentido la comprensión captaría el mecanismo –es decir, la lógica- a través del cual el sujeto realiza su proyecto existencial dentro de su propio horizonte cultural. De esta manera veríamos cómo la propia cultura no es otra cosa que una 'estrategia de vida' que permite a través de su 'horizonte simbólico' sobrellevar la negatividad de la existencia. Así comprenderíamos la magia del brujo, el uso del celular, etc., en cuanto son válidos

¹⁷³ Cf. "Introducción a las Ciencias del Espíritu", W. Dilthey, Pág. 39

¹⁷⁴ "LN", Pág. 549 y SS.

como proyecto mientras signifiquen algo para alguien dentro de su propia cultura, sin imponer la nuestra.

En la medida que se abandonan los a priori de la lógica occidental y se absorbe la lógica propia del existir en su contexto cultural único, se entra en un campo de indeterminación, en cuanto no se dan las previas determinaciones a las que estaríamos acostumbrados. Se abandonan las pautas occidentales, pero se entra en el área de verdad del sujeto, en donde sí se da el paso de la negación a la afirmación a través del proyecto. 3.

Finalmente la lógica de la negación al entrar en un ámbito de indeterminación conceptual, se movería en opinión de Kusch, en lo irracional o emocional del sujeto. Esto no implicaría la ausencia de elementos 'positivos' que den sustento argumental a esta lógica, pues se considera que en este ámbito de verdad, se da la inversión simétrica de la verdad occidental, por tanto un punto de referencia absoluto y compensatorio que orientaría la postulación de sus propias leyes. 4.

Con este punteo con que esbozamos 'la lógica de la negación' en sus características esenciales, se pretende no sólo adaptarse al ámbito del Estar, sino justamente por esta misma exigencia, salir de la lógica del pensamiento occidental y entrar en un pensamiento propio que nos otorgaría originalidad filosófica, no por antojo, sino por la exigencia del problema planteado.

La imposibilidad de la existencia sumergida en la negatividad, no es para la lógica occidental una cuestión antojadiza, sino una cuestión que radica en sus fundamentos, y justamente donde ella no puede hacer 'proposiciones', es donde nos encontramos con *nuestra ontología*, que nos haría menester de una lógica propia como la que Kusch pretende mostrar.

En este escenario, los problemas que Kusch denunciaba de la intelectualidad latinoamericana han perdido toda justificación posible y se transforman en lo que Kusch a dicho de ellas, a saber, miedos y complejos. Pero tampoco se trata de preguntarse por lo americano desde 'las ciencias importadas', porque la naturaleza del 'Estar-siendo americano', es inconcebible en su radicalidad por la imposibilidad lógica de pensar lo negativo. Todo esto exigiría un planteamiento nuevo y ajustado a las problemáticas que según Kusch deberíamos enfrentar, pero no encontraremos la base adecuada para un pensamiento propio si no hacemos un puente directo entre lo popular y nuestro quehacer intelectual, de lo contrario nos mantendríamos en una irrealidad 'de libro', que nos aleja de nosotros mismos y de las cuestiones que deberíamos pensar, porque también se trataría de eso, a saber, de un *deber* como intelectuales.

8. El Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) como pensamiento implícito y base para el pensamiento americano

No es común encontrar en la obra de este autor grandes discusiones con otros filósofos, ya sea definición de conceptos, diálogos a partir de sus propias opiniones, o intenciones de sistematizar, como se apreció en Heidegger cuando vimos el concepto de fenomenología husserliano. Su estilo más bien corresponde a citas un tanto imprecisas que no necesariamente son un intento de comprensión de otros pensadores, sino más bien puntos de apoyo pasajeros que le sirven para plantear sus propias ideas, antes que explicitar a los propios aludidos. De esta manera la referencia al Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) es extremadamente sucinta y aislada de todo diálogo con otros autores, pero al mismo tiempo capital para la problemática que ha planteado sobre la intelectualidad latinoamericana y la posibilidad de un pensamiento propio

La posibilidad de un pensamiento latinoamericano no se concreta si no se considera el pensamiento implícito en América, o sea su mundo vital o Lebenswelt, ya sea del mundo pre-colombino, ya sea el de su pueblo actual¹⁷⁵

La respuesta a todo lo que hemos venido diciendo respecto a los problemas de la intelectualidad latinoamericana y la consecuente lectura categorial, encontrarían su respuesta en la ‘consideración’ del Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) - como *pensamiento implícito*-, sólo así sería posible un pensamiento latinoamericano, ya sea del mundo precolombino o del pueblo americano actual. Sin embargo el asunto está lejos de ser aclarado, la identificación del Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) como *pensamiento implícito*, nos hacen menester responder al menos las siguientes cuestiones: ¿qué se está entendiendo por pensamiento?, por tanto ¿qué significa la expresión ‘pensamiento implícito’?, ¿por qué se hace indistinto ‘considerar’ el mundo precolombino y la América actual?, y finalmente ¿a que corresponde esa ‘consideración’ señalada?. Lo principal para nosotros es responder por el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*), pero esto no será posible si no tenemos al menos los elementos rudimentarios que den cuenta de estos conceptos que giran en torno a ella y que finalmente la precisan.

Antes señalamos que un pensamiento propio debía abandonar la rigidez de la técnica filosófica para poder ‘investigar’ libremente sin lo predeterminado, a saber, fuera de la ‘circularidad tautológica’, así podría enfrentarse adecuadamente a la novedad sin caer en la repetición de ‘lo mismo’, también en ese momento citamos a Kusch en esa referencia heideggeriana al ‘salto atrás’, a lo que Kusch llamaba ‘lo embrionario’, es decir, ‘lo popular’ que tanto repugnaría a la clase intelectual latinoamericana. Pero lo que faltó en ese momento es lo que Kusch entiende por ‘pensamiento’, es decir, el motivo por el cual un ‘pensar’ que pretende ser auténtico, tendría que necesariamente dar ese ‘salto a tras’.

El acercamiento kuschiano al ‘pensar’ es unívoco, pero al mismo tiempo matizado por las distintas connotaciones que va adquiriendo según se vaya declinando en sus distintas implicaciones filosóficas, pero lo medular lo manifiesta en una breve afirmación

[...] este pensar, desde el punto de vista etimológico, implica el concepto de pesar [...] según esto no es más que pesar lo que nos ocurre¹⁷⁶

¹⁷⁵ “Contenidos Filosóficos del Pensamiento Popular”, Pág. 437

¹⁷⁶ “GHA”, Pág. 137

Pensar implica *pesar*, que como figura puede significar el peso que tiene el propio pensamiento, por tanto la necesidad de que *caiga* o que se *pose* en un lugar determinado y, al mismo tiempo *el acto de pesar*, entendido como poner en la balanza y determinar *en otro* el peso determinado. Por eso el pensamiento entendido como *pesar* se preocuparía en general de 'indagar puntos de mayor densidad en la retahíla de problemas que nos afectan'¹⁷⁷. El sentido que le da Kusch al pensar es altamente simbólico, sin embargo entrega mucha claridad respecto a la necesidad de la intelectualidad latinoamericana: si es necesario saltar hacia atrás, no será en sentido lineal, sino un saltar hacia atrás que se hunde por el *peso* que implica el *pensar* mismo. No es un antojo el salto atrás ni una necesidad inventada, sino que asumir un pensar anterior a toda técnica, necesariamente nos *sumiría* en el lugar que él mismo está llamado a *caer*. para Kusch esto no será otra cosa que lo americano mismo, es decir, su pueblo, porque ahí estaría llamado a caer para realizarse en cuanto *pesa* y al mismo tiempo *pesar* ese lugar en el que cae.

Si pensar implica un *pesar*, entonces el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) sería un tipo de 'pesar' que es 'implícito', es decir, una manera 'no explícita' de sumirse en la densidad de *los problemas que nos afectan*. Es un tipo de pensamiento solapado, que no está en los libros, que se esconde, pero que por eso no es menos legítimo. Si Kusch entiende el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) en términos de 'pensamiento implícito', lo será simplemente porque el modo en que el pueblo americano -pasado y presente-, ha *pensado* (implícitamente) *su mundo es su mismo mundo*, porque está sumergido con *su* pensamiento desde siempre, en cuanto *pesa*, en *su* propia realidad. No tiene sentido considerar que el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) americano sea algo que sus propios habitantes no 'vivan' a diario y que no comprendan de alguna manera, aún implícitamente: la denominación 'pensamiento implícito', con la cual Kusch da cuenta del Mundo de la Vida (*Lebenswelt*), no es otra cosa que el modo como sus propios habitantes han *pesado* su realidad, es decir, su Mundo de la Vida (*Lebenswelt*). No hay, por decirlo así, 'dos momentos', primero un 'Mundo de la Vida' y luego una pensamiento 'sobre' ese Mundo de la Vida, sino que ese pensamiento implícito es *su* mismo Mundo de la Vida (*Lebenswelt*): a este pensamiento implícito es al que pensamiento intelectual americano (explícito) debería poner atención.

El interés permanente que Kusch tiene por 'lo popular', entendido ahora precisamente como el 'pensamiento implícito' que tiene el pueblo de su propio mundo, responde en su opinión a la 'crisis' del quehacer filosófico latinoamericano. Esta crisis correspondería a la *descolocación* que sufre el pensamiento en el tiempo y en el espacio¹⁷⁸, pero no se trata de la 'abstracción' filosófica, sino que la intelectualidad latinoamericana pensaría, por decirlo así, 'flotando' en discusiones que no se vinculan con su *aquí y ahora* concreto, lugar desde el cual, en opinión de Kusch, surgirían todos los cuestionamientos filosóficos

Cuando Kant enuncia su teoría del conocimiento, lo hace porque en ese momento era imprescindible. Lo mismo ocurre con Hegel, quien expresa el sentir

¹⁷⁷ Pág. 137

¹⁷⁸ "El Pensamiento Popular desde el Punto de Vista Filosófico", Pág. 496

íntimo de la burguesía alemana de su tiempo. Descartes había pensado su cogito ergo sum, porque así lo exigía el siglo de Richelieu [...] el pensar europeo, como bien lo demostró Dilthey, siempre se vinculó a un estilo de vida¹⁷⁹

De esta manera lo que plantea Heidegger, por ejemplo, respondería legítimamente a un momento y lugar determinado, que como vimos, es una discusión con Husserl que propicia la necesidad de replantear la pregunta por el sentido del Ser, dentro de los marcos que le entrega el desarrollo propio de la filosofía alemana de principios del siglo XX.

Algo de esta crisis se manifestaría en nuestro 'enciclopedismo', pues tenderíamos a quedarnos en las discusiones planteadas por los autores *desde* y *para* la aclaración del 'libro', por eso Kusch se atreve a afirmar que 'se piensa hacia el corpus, pero no se asume lo que debe ser pensado'¹⁸⁰, es decir, *hay pensamiento*, pero *des-colocado*, entonces lo que debería hacerse es *colocar* ese pensamiento en un lugar fuera del libro (corpus), es decir, en el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*), pues como ya dijimos, en la 'consideración' de ella el *pensamiento* latinoamericano podrá encontrar una base adecuada para desenvolverse en autenticidad, es decir, *caer* en el lugar que le corresponde

Se opera con un corpus asumido sincrónicamente, extrapolado del tiempo y del espacio y trasladado, a veces, falsamente, a un plano de universalidad. De ahí el desajuste y de ahí la necesidad de ubicar una base¹⁸¹

Sin embargo esa *base* sobre la cual debería posarse el pensamiento no podría ser el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) como la concibe Husserl

[...] lo básico no se concreta a una simple Lebenswelt, como piensa Husserl¹⁸²

Es curiosa esta afirmación de Kusch, considerando que no es para nada un concepto 'simple', pero el sentido no es ese, sino que parafraseando desde su argumento, es 'simple' recurrir al Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) de Husserl para ubicar una base, cuando no hemos revisado siquiera si 'ese' Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) es también el nuestro, es decir, recurrir a Husserl implica la comodidad de repetir 'lo mismo' y seguir en la *descolocación* del pensamiento, que justamente Kusch quiere superar.

Ahora bien, la *consideración* a la que hace referencia Kusch no debe diluirse en una suerte de 'folclorismo' -crítica de la que no ha estado ajeno-, sino poner atención a esas manifestaciones culturales, buscando lo implícito, lo que no está dicho, pero que determina esa manifestación, pues ahí se encontraría nuestro Mundo de la Vida (*Lebenswelt*). Si se tratara de folclorismo, tendríamos que decir por ejemplo 'que el canto de la copla es la consecuencia de un proceso y que se realiza para mostrar destreza o encubrir intenciones'¹⁸³, pero la *consideración* a la que estaría llamada la filosofía es

¹⁷⁹ "El Pensamiento Indígena y Popular en América", Pág. 263

¹⁸⁰ "El Pensamiento Popular desde el Punto de Vista Filosófico", Pág. 496

¹⁸¹ *Ídem*

¹⁸² "El Pensamiento Popular desde el Punto de Vista Filosófico", Pág. 497

¹⁸³ "LN", Pág. 559

completamente diferente: un ejemplo de ello es la 'lógica de la negación', ésta parte de la *consideración* de la cultura Inca sin ser bajo ningún respecto un folclorismo, es decir, *sin descripción de objetos y rituales*, sino una reflexión netamente filosófica sobre la existencia, en la cual la *compresión* implicaría necesariamente el sacrificio de mis propias pautas occidentales en pro de captar ese particular mecanismo existencial.

Por último, ¿por qué es indistinto considerar el pensamiento implícito del mundo precolombino y del pueblo americano actual?, la apuesta permanente de Kusch es que hay 'continuidad' entre el mundo antiguo y el presente, así ha intentado dejarlo manifiesto desde sus primeros libros ¹⁸⁴, en donde rastrea esas viejas maneras de *pensar* en el Buenos Aires de los años 70.

El pensamiento latinoamericano no es un pensar que se denomine así por la nacionalidad de sus autores, sino que lo será aquel que considere el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) americano, sólo así tendrá una continuidad propia que responda al trasfondo social cultural y humano que yace en el fondo del continente ¹⁸⁵, de lo contrario sólo será una repetición de 'lo mismo' que mantiene la descolocación.

Pues bien, antes de referirnos al Mundo de la Vida (*Lebenswelt*), señalamos la visión que Kusch tenía de la existencia americana bajo la figura de la 'lógica de la negación', pero ésta no pretendía ser definitiva, sino como él mismo señala, corresponde a un 'ensayo' para ver desde un ángulo 'imprevisto' lo americano ¹⁸⁶, es decir, un intento de ver el problema de América fuera de la aplicación de 'ciencias importadas', que como señalamos también, sólo es causada por la falta de categorías propias, por eso que la principal preocupación de esta lógica de la negación es el 'contraste' con la lógica del pensamiento occidental, de ahí su denominación de 'lógica', para denotar la necesidad de tener una manera de pensar propia que se distinga de la otra 'lógica' que no puede desde su manera de concebir la verdad, penetrar en la negación de la existencia, pero para poder plantearse como se hizo, *ya estaba supuesta* la relación entre el ejercicio filosófico del pensamiento y *nuestro* Mundo de la Vida (*Lebenswelt*), de lo contrario hubiese sido imposible llegar a plantear esa negatividad de la existencia si no se hubiese estado ya situado en lo que Kusch considera lo propiamente americano. Así en opinión nuestra, la lógica de la negación aparece como una 'muestra' de las posibilidades filosóficas que conlleva el hecho de 'considerar' en términos kuschianos 'el pensamiento implícito', pues gracias a esa consideración, por ejemplo, se reveló el paso de la negación a la afirmación. De esta manera lo que se intentaba, era exhorta a los que están preocupados del asunto, que la posibilidad de un pensamiento propio no está en la repetición de lo importado, sino en la consideración de la profunda diferencia que existe en nuestro modo de vivir, manifestado implícita y absolutamente en el modo cómo sus propios habitantes

¹⁸⁴ Por ejemplo en sus libros "Indios Porteños y Dioses" y "De la Mala Vida Porteña". En ellos el tema central es Buenos Aires, porque en su opinión en las provincias interiores de Argentina esas viejas maneras de pensar aún se encuentran vivas, el problema es encontrarlas en la capital. Cf. Obras Completas, Vol. I

¹⁸⁵ "El Pensamiento Popular desde el Punto de Vista Filosófico", Pág. 497

¹⁸⁶ Cf. Pág. 60

la conciben.

Martín Heidegger y Rodolfo Kusch: La estructura existencial 'Estar-siendo', como justificación de la diferencia en la comparecencia del ente circundante

Lo que nosotros nos hemos propuesto en esta tesis, tiene la desventaja de la constante 'provisionalidad' en su fundamentación. Siempre que se intenta cotejar a distintos pensadores es posible encontrar algunas 'similitudes' o 'afinidades' que permiten, bajo esta precariedad, hacerlos dialogar, pero también es cierto que al entrar en el 'detalle' de cada autor, esas 'afinidades' se hacen cada vez más tenues, incluso en la mayoría de los casos llegan a desaparecer.

En Heidegger ya revisamos la discusión que tuvo con Husserl en vista de rastrear el contexto desde el cual aparecía el Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*), de esta manera mostramos que se constituye en el 'punto de partida adecuado' para plantear la pregunta por el sentido del Ser, no por una cuestión metodológica que responda a un criterio de claridad en la exposición, sino porque desde su particular discusión con Husserl, la única posibilidad de preguntar por el Ser se encontraba en lo que se daba por llamar 'suelo ejemplar', de ahí también que la analítica del *Dasein* esté orientada explícitamente a plantear la pregunta por el sentido del Ser. En Kusch mostramos cómo el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) viene a responder por el problema de la intelectualidad

latinoamericana y la ‘descolocación’ que sufre el pensamiento por no estar ‘ubicado’ en la ‘base’ que le corresponde, es decir, en el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) americano que se dejaba apreciar en el pensamiento implícito de su gente, pues ahí se encontraba el reflejo fidedigno de ‘su’ mundo y al cual el pensamiento filosófico debía responder, de esta manera la reflexión sobre la existencia del *Hombre* americano, estaba en vista de su simple hallazgo y la determinación de sus particularidades. ¿Cuál puede ser entonces el punto de encuentro que permita la ‘afinidad’ necesaria entre Heidegger y Kusch?.

Para garantizar el punto de encuentro, se puede afirmar a grandes rasgos y en vista del dialogo, que ambos autores, desde sus respectivos puntos de interés, *están preocupados por la caracterización de la existencia tal como se da en el ‘punto de partida’ y la consecuente elaboración de ella*. Si bien ninguno de nuestros pensadores sigue completamente a Husserl, ya sea por la falta de ‘rigurosidad fenomenológica’, o la profundización de la ‘descolocación’ si se toma su Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) como ‘base’, ambos aceptan más menos explícitamente la intención de su trabajo. En Heidegger esto es más claro, de hecho revisamos los puntos de encuentro y desencuentro justamente para dar cuenta de la influencia de Husserl en el Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*). En Kusch, con toda su brevedad en las citas, evidentemente el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) es considerado como ‘base’ y punto de partida del pensamiento, si bien no será la de Husserl, formalmente es heredera de su intención.

En lo que sigue, revisaremos como ‘muestra’ de cada una de estas concepciones antes trabajadas, lo que llamaremos heideggerianamente ‘la comparecencia del ente circundante’: en Heidegger comparecerá como ‘útil’, en Kusch según su carácter ‘fasto o nefasto’.

En cualquier caso, la elección de este punto de cotejo como ‘muestra’ de las respectivas nociones, no es al azar, no sólo porque hay una referencia explícita de Kusch sobre este tema en Heidegger, también porque si bien es un tópico dentro de otros, y ni siquiera el más importante, nos permite vislumbrar fundadamente y a escala, lo que implicaría un cruce entre estos autores que integre todos los elementos necesarios, investigación que por cierto supera nuestros objetivos y capacidades. Nosotros en cambio nos conformamos con precisar dentro de lo posible este punto de encuentro, que al final se mostrará como un límite en la investigación de Heidegger y una eventual complementación con el planteamiento de Kusch.

1. Heidegger y el ente que comparece al Dasein en el mundo circundante

El Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*), como dijimos, es una suerte de respuesta a la ‘división’ que genera irremediabilmente la delimitación del campo temático de la fenomenología y la caracterización ‘inauténtica’ del hombre como un ser zoológico que está-ahí, tal como los demás objetos de la naturaleza. Sin embargo, aún es posible de

cierta manera y dentro de los límites en que se enmarca esta estructura existencial a priori, considerar al *Dasein* como sólo estando-ahí¹⁸⁷

[...] el *Dasein* comprende su ser más propio como un cierto "estar-ahí de hecho"

188

Ahora bien, esa manera de comprenderse a sí mismo en su ser, bajo ningún respecto niega o problematiza la estructura fundamental antes señalada, al contrario, la correcta interpretación de esta 'comprensión' del *Dasein* tan particular, sólo muestra su carácter específico en vista de la estructura Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*): radicalmente hablando, este *carácter fáctico* del existir del *Dasein* es inconfundible con el 'estar presente fáctico' de un mineral, por ejemplo, sin embargo, es la forma que cotidianamente asume

El carácter fáctico del fatum *Dasein*, que es la forma que cobra cada vez todo *Dasein*, es lo que llamamos la facticidad del *Dasein*¹⁸⁹

Esta 'estructura' sólo sería captable a la luz de las estructuras existenciales fundamentales que el *Dasein* en su comprensión 'no alcanza' y que gatillan la comprensión de su existencia sólo en su carácter *fáctico*, pero que en ningún caso se identifica con la presencia fáctica de un ente que tiene el modo del ser-ahí, al modo que lo planteaba Husserl. Para Heidegger el concepto de facticidad implica lo siguiente

[...] el estar-en-el-mundo de un ente "intramundano", en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su "destino" al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo¹⁹⁰

En otras palabras, la facticidad del *Dasein* supone el Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*), pero en la perspectiva de la comprensión que el *Dasein* tiene de sí mismo, es decir, como 'un cierto estar-ahí de hecho' -que justificaría las comillas en que se encuentra el término "intramundano"-, pues el *Dasein* nunca tiene el modo del ser-ahí. La facticidad implica a su vez que este ente "intramundano" se pueda comprender en lo que es y lo que le determina, en vista del ser del ente que le comparece dentro de su propio mundo.

Por razón de esta misma facticidad, el Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*) 'se ha fragmentado cada vez en determinadas formas del estar-en'¹⁹¹, que Heidegger enumera a modo de ejemplo con: habérselas con algo, producir, cultivar, llevar a término, discutir, determinar, etc., maneras de estar-en del *Dasein* que adquieren el modo de ser del "ocuparse" (*Besorgen*), que implica también a su vez los modos 'deficientes', como el dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar, etc.: en cualquier caso el significado de este *ocuparse* dentro de la analítica existencial del *Dasein*, compromete terminología

¹⁸⁷ "ST", Pág. 82

¹⁸⁸ *Idem*

¹⁸⁹ *Idem*

¹⁹⁰ "ST", Pág. 82

¹⁹¹ Pág. 83

ontológica en el sentido de *existenciales que designan el ser de una determinada posibilidad del Estar-en-el-Mundo (In-Der-Welt-Sein)*, como lo son los casos enumerados.

Ahora bien, el análisis sobre el ser del ente que comparece al *Dasein* en el mundo circundante, no constituye una indagación particularísima que carezca de relevancia para indagaciones posteriores, al contrario, si bien Heidegger descompone el Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*) en ‘momentos’, cada uno de ellos da cuenta del fenómeno completo, por lo tanto analizar el ser del ente compareciente, *nos da una visión panorámica de la estructura fundamental en su totalidad fenoménica*¹⁹², por otra parte, la comprensión que el *Dasein* tiene de sí mismo como ‘un cierto estar-ahí de hecho’, lo *involucra* de tal manera con el ente que lo circunda, que se puede incluso llegar a comprender ‘en su destino’ como ligado al ser de ese ente compareciente.

Una de las advertencias que nos hace Heidegger al comenzar el análisis del ser del ente que comparece en el mundo circundante, es que la ‘exhibición fenomenológica’ de su ser, se realizará ‘al modo cotidiano del estar-en-el-mundo’¹⁹³, vale decir, no se interpretará un determinado modo de existir en su diferencia específica, sino que se pondrá de manifiesto el ser de ese ente, en la *indiferente inmediatez y regularidad* del *Dasein*¹⁹⁴, en otras palabras, el ser del ente que comparece en el mundo circundante, será exhibido en su ser a partir del *trato* indiferente, inmediato y regular que el *Dasein* tiene con él. Ahora bien, sabemos que el Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*) se ha fragmentado en distintas formas de estar-en, que Heidegger ejemplifica en los distintos modos del ocuparse (*Besorgen*), pero que en el ‘modo inmediato del trato’ con el ente circundante, se diluye en un ‘ocuparse que manipula y utiliza’¹⁹⁵, por tanto la pregunta por el ser del ente que comparece en el mundo circundante, se centrará en el *modo de comparecer el ente en dicha ocupación que manipula y utiliza*.

Heidegger refiere a un término que los griegos usaban para referirse a las cosas: ‘*ὄργανον*’, así referían a aquello con lo que uno tiene que habérselas en la ocupación (*ὄργανον*, sin embargo habrían dejado en la oscuridad el carácter pragmático de los *ὄργανον*—Heidegger prefiere usar el término alemán ‘*Zeug*’ o *útil*, para referirse al ente que comparece en la ocupación cotidiana, por ello y haciendo referencia al griego, la indagación se preocupará de determinar el modo de ser de los útiles, es decir ‘aquello que hace del útil un útil, -es decir- de la pragmaticidad’¹⁹⁶.

De esta manera, en vista de la determinación de la pragmaticidad, Heidegger destaca de inmediato que *un útil* no “es”, es decir, no se da en la singularidad, sino que siempre le pertenece *un todo* de útiles en el que puede ser el útil que es¹⁹⁷:

¹⁹² Pág. 80

¹⁹³ “ST”, Pág. 94

¹⁹⁴ Pág. 69

¹⁹⁵ Pág. 94

¹⁹⁶ Pág. 96

'esencialmente el útil, es "algo para...". Las distintas maneras del "para-algo", tales como la utilidad, la capacidad para contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles'¹⁹⁸, que en definitiva da cuenta de su estrecha relación 'remisional', que desde el punto de vista de la pragmaticidad -de lo que hace útil al útil-, un útil es lo que es *desde* su pertenencia a otros útiles. Por ejemplo, si decimos útil para escribir, computador, papel, impresora, carpeta, mesa, lámpara, muebles, ventanas, puertas, cuarto, estos nunca se muestran por separado, al contrario, lo *inmediatamente compareciente* al *Dasein* en su cotidianidad media sería 'el cuarto', no en el sentido temático ni espacial, sino como el útil-habitacional en que desempeña un trabajo. La idea de Heidegger es que al *Dasein* no le comparecen los útiles en forma individual, sino que en la medida que remiten unos a otros, así como el papel remite a la impresora, éste al computador, etc., *antes de cada uno de ellos ya está descubierta siempre una 'totalidad de útiles'*. De ahí que el único modo en que el útil puede mostrarse en su ser, es en el trato adecuado a él. Si martillamos con el martillo, es decir, ejercemos el 'uso' sobre éste, no se le aprehende 'temáticamente' como una cosa que se hace presente para nosotros simplemente, ni se 'sabe' en absoluto sobre la estructura pragmática remisional de este útil, sino que es el 'martillar mismo' el modo más adecuado que cabe de relación con él

[...] cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo, tanto más originaria será la relación con él, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es, como útil¹⁹⁹

Es en el ejercicio mismo de la utilidad del útil en donde aparece su manejabilidad, a este modo de *desvelarse* del útil desde él mismo, es decir, desde su manejabilidad en el martillar, Heidegger le denomina *estar a la mano*. Y es respecto a esta característica que el útil no se limita a encontrarse delante, sino que se muestra como manejable y disponible, al mismo tiempo que el *trato* 'comprende' esta característica atemáticamente y le da su particular uso, en este caso 'martillar con el martillo'.

Sin embargo en el trato cotidiano con el ente circundante, el *Dasein* no tiene que habérselas 'primariamente' con los utensilios a los cuales hemos hecho referencia

Lo primario que nos ocupa y está por ende a la mano, es la obra misma, lo que en cada caso tiene que ser producido. Es la obra la portadora de la totalidad remisional dentro del cual el útil comparece²⁰⁰

Heidegger considera que los útiles comparecen sólo en la medida que el *Dasein* se ve enfrentado a 'lo que tiene que ser producido', en efecto, el computador, la impresora y el papel, no aparecen como útiles sino en vista de la 'producción' de un texto, que por decirlo así constituye el centro de gravedad de todas las remisiones y a su vez justifica el para-qué de los útiles, teniendo ella misma -la obra a producir-, el modo de ser del útil. De esta manera *la obra* que comparece al *Dasein* en el mundo circundante, por ejemplo un

¹⁹⁷ "ST", Pág. 96

¹⁹⁸ Ídem

¹⁹⁹ Pág. 97

²⁰⁰ "ST", Pág. 97

reloj, 'hace comparecer conjuntamente, en el uso al que por esencia está destinada, el para-qué de su empleabilidad'²⁰¹, es decir, del mismo modo que el martillo se desvela en su 'estar a la mano' en el martillar mismo, la obra que comparece al *Dasein*, se descubre en su 'estar a la mano', en su misma empleabilidad.

Por su parte, la naturaleza también comparece como un 'estar a la mano' en este trato cotidiano con el ente circundante, pues en la obra a producir necesariamente se 'remite' a *materiales*, ya sea hilo, metales, cuero, es decir al *de-qué*: todos ellos que no tiene en sí mismos la necesidad de ser producidos, están siempre a la mano en cuanto son remitidos al proceso de producción de una obra

[...] por medio del uso, en el útil está descubierta también la "naturaleza", y lo está a la luz de los productos naturales²⁰²

Es que con el descubrimiento del mundo circundante, el *Dasein* descubre a su vez a la naturaleza de esta manera tan peculiar, que no corresponde a la naturaleza como *puramente presente* ni como *fuerza de la naturaleza*, sino como materia-prima dispuesta para la producción de la obra.

También en esta seguidilla de consecuencias, en este trato cotidiano que manipula y utiliza, incluso el hombre comparece como 'portador' y 'usuario', en cuanto que la obra *remite* a él, es decir, está hecha para él

Por consiguiente, con la obra no comparecen tan sólo entes a la mano, sino también entes que tiene el modo de ser del hombre, en cuya ocupación lo producido se vuelve a la mano; junto con ello comparece el mundo en el que viven los portadores y consumidores, mundo que también es nuestro²⁰³

Según vemos a través de estas aproximaciones, el mundo cotidiano del *Dasein*, ese con el cual se relaciona en inmediatez e indiferencia, no es otro que un mundo poblado de útiles a la mano, en el cual el *Dasein* habita familiarmente y en el cual se diluye en un atareado ocuparse que produce manipulando, incluso a la naturaleza y a sí mismo.

2. Kusch y el ente que comparece al Hombre en el mundo circundante

Una de las principales críticas que Kusch hace a la intelectualidad de los años 60 y 70 era esa referencia permanente al 'libro' y al carácter de 'fetiche' que adquiría en cuanto objeto del saber y lugar de las respuestas. Así, de manera consecuente, sus investigaciones generalmente partían de algún viaje a un lugar alejado de la ciudad, en donde según él, todavía se podía encontrar de manera más menos pura, un pensamiento auténtico surgido del hecho de vivir en América, y no influenciado y enmascarado por ansias

²⁰¹ Ídem

²⁰² Pág. 98

²⁰³ "ST", Pág. 98

européistas que sólo falsearían nuestra profunda modalidad de existir: en definitiva la búsqueda en el viaje no era otra que la de nuestro propio Mundo de la Vida (*Lebenswelt*).

De esta manera la reflexión sobre la 'comparecencia' del ente, se propicia en un viaje al altiplano boliviano, en donde conversa con un joven y un viejo aymara, sobre distintas cuestiones que en apariencia no tienen importancia, pero que darían pie para 'pensar' sobre la cuestión de la comparecencia.

La situación es la siguiente²⁰⁴: Kusch junto con algunos alumnos suyos comenzaron a entrevistar al joven a partir de algunas pautas que habían preparado anteriormente, éste respondiendo en castellano, y traduciendo lo que decía su abuelo, intentaba saciar la curiosidad de los estudiantes. Pero a Kusch le llamaba la atención la actitud del abuelo, se mostraba apático y desinteresado por los 'gringos' que lo acosaban con preguntas, sólo la simpatía de su nieto lograba mantener la entrevista. Dentro de la dificultad por la actitud del anciano, una de las alumnas le pregunta de manera inesperada por la sequedad de su chacra, sugiriéndole que no sería mala idea adquirir una Bomba Hidráulica, que incluso ella sabía que el gobierno facilitaba créditos blandos y subsidios para que toda la comunidad pudiera hacer la adquisición, con el consecuente beneficio que traería el mejor suministro de agua para su siembra y sus animales. El abuelo no dijo nada, y su nieto en tono de complacencia afirmaba que pronto la comprarían. Kusch recuerda ese momento 'Miré en torno. La puna era seca y árida, las ovejas flacas. Era una causa suficiente para comprar la bomba'²⁰⁵, pero ¿por qué no la habían adquirido y con absoluta seguridad tampoco lo harían?.

Desde nuestra manera de considerar las cosas, la estudiante tenía todo a su favor, efectivamente la Bomba Hidráulica mejoraría su calidad de vida, entonces no había razón para no tenerla, sumando a esto las inmensas facilidades que le proporcionaba el gobierno boliviano, pero de alguna manera esas buenas razones e intenciones no tenían eco en ellos, algo pasaba que no veían la utilidad de la Bomba y los beneficios que ésta le traería

Realmente ¿qué pensar?, el abuelo pertenece a un mundo en el cual la bomba hidráulica carece de significado, ya que él contaba con recursos propios como lo es el rito. Ahora bien, si esto es así, la frontera entre él y nosotros parecía incommovible. Evidentemente, nuestros utensilios no pasan así no más al otro lado. Recuerdo que la distancia entre él y yo tenía apenas un metro, pero era mucho mayor²⁰⁶

Que la Bomba carezca de 'significado' implica simplemente que dentro del 'mundo' en el cual habita el abuelo, y que se deja traslucir en el modo que tiene de concebir las cosas, el 'útil Bomba' *no tiene lugar*, es más, es rechazado y considerado como una invasión, pero eso no significa que no se caiga en cuenta de ciertas 'necesidades' que deben ser satisfechas, sino que la respuesta es diferente: para el problema de la sequedad de la

²⁰⁴ "El Pensamiento Indígena y Popular en América", Pág. 274 (en adelante PIP)

²⁰⁵ "PIP", Pág. 276

²⁰⁶ *Ídem*

tierra no hay lugar para la Bomba, porque ya ha sido ocupado por el Rito. El abuelo en el fondo no escucha las razones a su favor, porque ya tiene la respuesta que le entrega una cultura de siglos, de ahí que las razones de la estudiantes son para el abuelo lo que serían para nosotros las razones para recurrir a un ritual: la estudiante tiene 'razón', puede dar cuenta en un silogismo categórico el por qué el uso de la Bomba, pero el abuelo desde su mundo, no le '*significan*' esas razones, lo que ve y le importa es lo sagrado de la tierra y la influencia que puede ejercer en los dioses, vía ritual, para mejorar su situación

Si queremos hacer teoría diríamos que su conocimiento no termina en la acción, o sea que no finaliza en el mundo exterior, porque sustituía la bomba hidráulica por un ritual mágico²⁰⁷

En Heidegger el ente que comparece en el mundo circundante justamente se da en una 'exterioridad', los útiles *circundan* su existencia, 'están a la mano' del *Dasein* para el 'hacer', pero el ente que comparece al pensamiento indígena y popular, no se daría en una exterioridad, ni siquiera sería compareciente, porque la 'comparecencia' implica el 'ponerse delante de', en cambio el ritual es una cuestión 'interior', es decir, para un problema 'externo', como la sequedad de la tierra, no se apela a un 'ente externo' como lo es la Bomba, sino a lo sagrado, es decir, algo profundo e interno

Para nosotros la realidad está poblada de objetos. Este término, por su etimología, pareciera vincularse con una echar delante, ob-jacio, lo cual implica la colocación en cierto modo voluntaria de una realidad delante del sujeto. ¿Y en el mundo indígena?. Pareciera que es diferente

El modo en que Kusch caracteriza desde esta reflexión el mundo indígena y popular, lo realiza analizando el lenguaje aymara²⁰⁸: como traducción de cosa existen los términos *yaa* y *cunasa*, éste se refería a 'cualquier cosa', por tanto constituye una expresión sobre algo indeterminado, en cambio *yaa* se vincula con 'cosa de dios', 'de hombres', etc., incluso como 'abominable' o 'merecedora de estima'. En cualquier caso, la expresión indígena utilizada para designar *cosa*, no refiere a las cosas propiamente dichas, sino a los *aspectos favorables o desfavorables* de ellas

No interesan los objetos sino sólo los aspectos fastos o nefastos de los mismos

²⁰⁹

Si bien el esfuerzo de Kusch se endereza por saber lo que pasa con los 'objetos' (*echar delante*), estos pierden su calidad de tales en cuanto determinados por una 'interioridad', como si la 'exterioridad' fuese determinada no por su calidad de 'distinto de mí', sino como *proyección del modo como son 'sentidos' en sus aspectos favorables o desfavorables*. Citando a B.L Whorf

El idioma de estos tiende a registrar acontecimientos antes que cosas, mientras que las lenguas europeas registran más bien cosas que acontecimientos', por

²⁰⁷ "PIP", Pág. 278

²⁰⁸ Las traducciones están tomadas por Kusch del "Vocabulario de Lengua Aymara", Editado en 1612 por el P. Ludovico Bertonio. Cf. "PIP", Pág. 268, Cita N° 3

²⁰⁹ "PIP", Pág. 279

ejemplo, 'la forma del verbo llevar en la lengua aymara depende de si la cosa que se lleva es persona o animal bruto, o si la cosa es larga, pesada o ligera'²¹⁰

Esta 'interioridad' bajo ningún respecto se puede confundir con una suerte de 'Cogito', al contrario, como vimos en lo que Kusch denomina 'lógica de la negación', son las circunstancias negativas las que determinan mi existencia y mi consecuente proyecto, al contrario de la 'sujetación' de la cual sería objeto la 'exterioridad' en el planteamiento cartesiano: si se habla de la 'negatividad' de la existencia, se hace en referencia al aspecto *nefasto* de las cosas que la rodean y no a su calidad de 'útiles', por ejemplo.

Obviamente que Kusch en la caracterización de la existencia americana ya está incluyendo este modo de comparecer lo circundante, por eso que se habla de las '*circunstancias que niegan o tiene a negar la existencia*', porque lo circundante no será lo ente que se revela en su ser-útil, sino en su recepción 'emocional'

La mención de Bertonio 'al modo que se hace' algo y no al hacer mismo, como concepto abstracto, indica un predominio del sentir emocional sobre el ver mismo, de tal modo que ve para sentir, que es la emoción la que da la tónica a seguir frente a la realidad. El indígena toma la realidad no como algo estable y habitada por objetos, sino como un pantalla sin cosas, pero con un intenso movimiento en el cual aquél tiene a advertir, entes bien, el signo fasto o nefasto de cada movimiento'²¹¹

Desde esta perspectiva, en Heidegger encontraríamos el registro de un mundo circundante 'visto', los ejemplos apuntan también a ello, siempre se hace referencia a herramientas de trabajo que se pueden tener literalmente *en la mano*, además se nota sin dificultad la urgencia del 'hacer' del *Dasein*, no sólo por el fáctico *absorberse en un ocuparse que manipula y utiliza*, sino que 'la obra *por hacer*' es el centro de todas las remisiones, por tanto de ese ente circundante. En Kusch en cambio, se registra un ente circundante *sentido*, así lo indica el ejemplo del abuelo indígena que *no ve* la solución en la Bomba, sino en el ritual que es eminentemente 'afectivo', es más, si hay rechazo del 'útil' que se le ofrece, no será sólo por su *insignificancia* cultural, sino porque la *urgencia por el hacer* sólo se aprecia en ciertos tipos de sociedades, como la occidental

El indígena conocerá la sementera, la enfermedad de la llama, el granizo que se desata, pero la consecuencia de ese conocer es otra. Y esto mismo, que se debe a un estilo propio de vida, lo lleva a no participar de la irrupción en la realidad, ni a utilizar en primer plano, y a nivel de su sentido de la vida, la voluntad'²¹²

¿Por qué tanta diferencia respecto al ente que comparece en el mundo circundante?, en Heidegger es el ente-útil que comparece inmediata y regularmente en la cotidianidad del *Dasein*, pero para el indígena simplemente no aparece, sino que el ente, o las cosas que le comparecen, no lo serán en perspectiva de los que *son*, sino respecto del modo en que son *sentidas*, ya sea fastas o nefastas: en lo que sigue intentaremos justificar esta

²¹⁰ "PIP", Pág. 279. La Cita está tomada por Kusch del trabajo de B.L Whorf titulado "The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language".

²¹¹ "PIP", Pág. 279

²¹² Pág. 282

diferencia significativa, desde el pensamiento de Kusch.

3. El Estar-siendo como justificación kuschiana a la diferencia en el modo de comparecer el ente circundante al Dasein y al Hombre

En el apartado sobre la existencia americana, reseñamos brevemente lo que Kusch llama Estar-siendo, en vista de la claridad conceptual en la explicación de la negación de las circunstancias y el proyecto de Ser que busca la afirmación de la existencia, así se pretendía mostrar que el Ser se contenía en un Estar previo, desde el cual se configuraba el proyecto: la fórmula Estar-siendo tendría esa significación filosófica.

Lo que ahora nos interesa respecto de esta formulación, es sacar de ella la justificación kuschiana al hecho de que el ente circundante no comparece como útil dentro del Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) americano: en este punto el diálogo crítico con Heidegger es explícito, es más, la posibilidad de entender con claridad esta formulación existencial sólo se logra a la luz del pensamiento de Heidegger, de esta manera, explicitando la *estructura existencial* 'Estar-siendo', se explicaría una de las particularidades más importantes que nos compete y la consecuente fundamentación de la diferencia entre un autor y otro en el punto de cotejo que hemos elegido.

Pues bien, Kusch encuentra el gozne para su argumentación en la diferencia que Heidegger haría entre la '*nur noch Leben*' y el *Dasein*²¹³: la primera sería descartada porque no podría ser objeto de una ontología, mientras que el *Dasein* sí: para esta interpretación del punto de partida heideggeriano, la decisión ontológica radicaría en la *indeterminación* de la primera, frente a la *determinación* de la segunda que aseguraría el acceso a su ser, y la consecuente posibilidad de plantear la pregunta por el sentido del Ser en general: las estructuras que busca la analítica del *Dasein* supondrían la *determinación*, o más bien, la posibilidad de acceder a una constitución claramente determinada, frente a la dificultad insoslayable de la *indeterminación* de una '*Leben*' sin más, por eso es que Kusch se atreve a afirmar

Esta decisión convierte el carácter pre-ontológico del análisis de Heidegger en otro proto-ontológico, de tal modo que una descripción de lo pre-ontológico habrá de ser más propia de un análisis del 'estar'²¹⁴

Las expresiones kuschianas 'pre-ontológico' y 'proto-ontológico' no son un simple juego de palabras, recordemos que Heidegger en la introducción a "Ser y Tiempo"²¹⁵ señala

²¹³ "El Estar-siendo como Estructura Existencial y como Decisión Cultural Americana" (en adelante "ES"), Pág. 232. Todo parece indicar que no se refiere a Heidegger en forma de cita, más bien a la opción que toma éste al abandonar ciertas estructuras del Dasein que favorecerían el planteamiento de la pregunta por el sentido del Ser. El resto de la exposición pretenderá hacerlo más evidente.

²¹⁴ "ES", Pág. 232

que el ser-ontológico del *Dasein*, en cuanto éste tiene una cierta relación de ser con su ser, no corresponde a una comprensión teórica del Ser, sino a la comprensión (*Verstehen*) existencial del Ser 'previa' a la formulación en la teoría, por eso que el ser-ontológico del *Dasein*, en cuanto comprender su ser y el Ser en general, tiene como denominación más apropiada la de 'pre-ontología', en cuanto previa a la ontología teórica, pero Kusch intenta ir más allá de este punto, y plantea con sus expresiones, que la intención de Heidegger sólo puede ser proto-ontológica, en cuanto la analítica se inicia en la comprensión que el *Dasein* tiene de su ser y del Ser en general, en vista exclusiva del Ser, pero no hay una intención efectivamente pre-ontológica, en cuanto averiguar aquello que realmente está *previo* al Ser, por eso, y siguiendo los alcances de su pensamiento, aquello que Heidegger omite sería el Estar.

Kusch no le resta mérito a Heidegger respecto a un posible acercamiento a esta dimensión previa al Ser, al contrario, en su opinión habría una cierta aproximación, pero siempre en vista del Ser, por tanto, desde la *irrupción* de éste en el ámbito del Estar

Todo lo que Heidegger ya pudo haber dicho del 'estar' -y con esto me refiero a la primera parte de Ser y Tiempo-, ha sido dicho desde el punto de vista de la irrupción del 'ser' en el ámbito del 'estar', y no es una descripción del 'estar' puro

216

Desde la aceptación kuschiana de que Heidegger de una manera inapropiada indagaría también sobre el Estar, se puede suponer que el *Dasein* sería 'la conjunción de todo lo referente al 'estar' con todo lo referente al 'ser'²¹⁷, así 'habría un límite entre ambos y éste habrá de cernirse entre el puro vivir, o *Leben*, y el *Da-sein*'²¹⁸: la diferencia sería obvia, el límite lo pondría la indeterminación de uno y la determinación del otro, el primero abandonado por falta de estructuración sólida, el segundo como garante de una cuestionamiento ontológico: si hay una reflexión sobre el Estar en la analítica del *Dasein*, sólo será de manera indirecta, a pesar de la búsqueda de las determinaciones estructurales. Ahora bien, el 'puro vivir' (*Leben*) caracterizado por la ambigüedad, según Kusch no necesariamente carecería de determinaciones que lo dispensen de una indagación ontológica, al contrario, sólo desde la perspectiva de la *lógica occidental* del pensamiento aparece como inconcebible, en cambio la invitación de la *lógica de la negación* que plantea Kusch, justamente pretende ingresar a esa dimensión del 'puro vivir', como un 'mero Estar' sumergido en la negatividad intrínseca de la existencia. Esto implica de inmediato la posibilidad y el imperativo de 'averiguar qué pasa con el 'estar' en sí mismo'²¹⁹ en independencia del Ser de la existencia, en cuanto 'irrumpe' en la averiguación de *su* ámbito puro

²¹⁵ "ST", Pág. 35

²¹⁶ "ES", Pág. 232

²¹⁷ "ES", Pág. 232

²¹⁸ Ídem

²¹⁹ Ídem

Por eso, para hacer notar el ámbito propio del 'estar', será preciso explorar aspectos del existir que se dan muy por debajo, por ejemplo, de la temática de la caída, como ser el *Verfallen* o la *Geworfenheit*²²⁰

Si Heidegger se ha concentrado en la indagación del *Dasein* en vista del planteamiento de la pregunta por el sentido del Ser, no sería una negligencia suya ni menos una falta de rigurosidad, Heidegger, como vimos, sólo continua el camino que abre Husserl en la indagación sobre el ser de la intencionalidad, por eso que la fenomenología está llamada eminentemente a responder por la cuestión del Ser en razón de su propio principio, es decir, es una vía inevitable y explícita del pensamiento de Heidegger, así la 'omisión' o 'descuido' de esos aspectos que se dan 'muy por debajo' de las determinaciones del *Dasein*, sólo serían la consecuencia de su manera de plantear el problema

El filosofar occidental sólo se ha concentrado en analizar todo lo referente al ser, pero sólo hasta los límites del no-ser. ¿Qué pasaría entonces si este no-ser, tomado siempre como polaridad intocable, pero eficiente, como es el caso de Hegel, sea motivo del filosofar?²²¹

En este punto Kusch nuevamente es condescendiente con Heidegger, en su opinión existe una intención de averiguar qué pasa con ese no-ser, pero sólo en la forma del 'Ahí', pero del Ser: la dificultad radica en la imposibilidad de dar cuenta de ese 'Ahí' sin la 'irrupción' del Ser, porque siempre se señala como un no-ser, es decir, en referencia al Ser, por eso que la lógica del pensamiento occidental estaría imposibilitada de indagar esa 'nada' del Ser, porque desde su origen la fijación está en el 'es' de las cosas, y no en el 'no-es', como negación: por ejemplo, la intención de ¿Qué es Metafísica?, consiste en averiguar qué pasa con esa Nada, pero la simple denominación 'Nada', es la nada, pero *del* Ser: la ventaja que Kusch ve en su planteamiento radica precisamente en la posibilidad de *pensar* esa Nada, pero no como una nada *del* Ser, sino como el no-ser en cuanto Estar, es decir, lo que no-es el Ser, pero considerado en independencia de él: un Estar puro

Falta en Heidegger un examen del 'estar' como horizonte autónomo. Para ello habrá que profundizar el 'ahí' de Heidegger, pero sin la implicación de un ser, casi como si se tratara de un 'ahí' puro²²²

Si revisamos el índice de "Ser y Tiempo", el Capítulo Quinto está consagrado a la averiguación del 'Ahí' del *Dasein*, pero todos los puntos están en perspectiva del 'ser' del *Dasein*, principalmente, y como existencial gravitante, el Comprender del ser, pero desde los párrafos 35 al 38 habría un acercamiento a esa indeterminación del 'puro vivir' en cuanto 'Caída' del *Dasein*, por eso que Kusch señala que el Estar se encontraría muy por debajo de las estructuras *Verfallen* o la *Geworfenheit*, porque precisamente ahí habría un 'acercamiento' al Estar como horizonte existencial autónomo al Ser, en cuanto acercamiento a la indeterminación del *Dasein*.

La pregunta ahora es, 'tomado este 'Ahí' en su forma pura, ¿será lo mismo que el

²²⁰ *Ídem*

²²¹ "ES", Pág. 233

²²² *Ídem*

Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) de Husserl?'²²³

Teniendo a aceptar lo que me conviene y a rechazar lo que no me conviene. Miro el rojo de la flor porque me gusta, pero tiendo a no mirar el puro cascote oscuro que está en el camino, porque no interesa para mi vida²²⁴

La vinculación que tiene el *Hombre* con su entorno, no es en perspectiva del 'ser' de esos entes que me circundan, en el preferir o rechazar, en los aspectos fastos o nefastos de 'esas cosas'²²⁵, sólo me vinculo individualizándolas en esos aspectos, pero 'siempre dentro de la unidad originaria del 'estar no más'²²⁶: esa indeterminación de la vida (*Leben*) en un simple y elemental aceptar o rechazar en vista del permanente fluir de la existencia, sin una dirección *determinada*, es lo que hace justamente a la *indeterminación* del simple 'Ahí': la posibilidad de hallar estructuras o determinaciones en ese devenir existencial indiferente, amerita un tipo de acceso distinto al modo de pensar occidental, de lo contrario seguirá apareciendo como indeterminada en cuanto imposible de 'afirmar'

Puedo golpearme con la dura realidad de un farol en la calle, pero eso no me lleva a un reconocimiento o constitución de lo real, sino a restituir mi 'estar' en general, o sea, se pone en práctica la totalidad original que no debe coartarse. La dureza forma parte de esa totalidad, pero como simple advertencia, o episodio dentro de mi 'estar'²²⁷

La intención de Kusch es la de poner la atención en el Estar como centro gravitante de la existencia, por eso que la vinculación indeterminada con 'las cosas' en un simple y emocional preferir o rechazar -como el dolor al chocar con un farol-, no constituye 'la' realidad en cuanto *me 'une' con el mundo*, sino que estas vinculaciones permanentes y necesarias se muestran solamente como episodios pasajeros de una totalidad *previa* que se constituye en un Estar, por eso que el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) bajo ningún respecto puede ser la de Husserl: ya había sido rechazada por fomentar la descolocación del pensamiento, ahora desde un pensamiento ya situado, aparece como unión del yo-mundo, cuando en el Estar, lo circundante sólo es 'secundario'. Se daría más bien la vinculación indeterminada con un 'mundo', desde un Estar ya constituyente de *mi* y *la* realidad, mucho antes que en la vinculación meramente 'afectiva' que *uniría* al 'yo' y al 'mundo'²²⁸.

²²³ "ES", Pág. 233

²²⁴ *Ídem*

²²⁵ Usamos esta expresión justamente para denotar la imprecisión absoluta que significa denominar como 'esas cosas'.

²²⁶ "ES", Pág. 233

²²⁷ *Ídem*

²²⁸ Muchas investigaciones señalan que en Husserl el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) tiene múltiples acepciones, sin embargo lo que critica Kusch es la 'base' sobre la cual se asienta esta noción, sin importar los distintos aspectos que se vayan destacando cada vez. Lo fundamental para Kusch, en nomenclatura de Husserl, sería la diferencia del Yo en cada Mundo de la Vida (*Lebenswelt*), en este caso un Yo separado del 'es' del mundo, no un yo-mundo. Sobre los distintos sentidos del Mundo de la Vida (*Lebenswelt*), Cf. "El Mundo de la Vida: Husserl y Habermas", Jovino Pizzi, Ed. UCSH, 2005, Santiago de Chile.

En todo esto el 'es' de las cosas, es el episodio menor del 'estar'. El 'es' son los episodios en el que se manifiestan las preferencias, pero estas sólo sirven para restituir el 'estar'. Son en este sentido las olas que caracterizan la superficie de mi vivir, pero cuyas raíces se dan en lo más profundo del no-ser, en suma, del 'estar'²²⁹

La apuesta de Kusch es fuerte, toda la filosofía ha tenido como eje de reflexión, explícita o implícitamente, la cuestión del Ser, no es casual que Heidegger lleve la fenomenología hasta el punto de indagar el Ser en general que da cuenta fundadamente de todas las regiones particulares de entes, porque necesitan una indagación semejante, pero Kusch parte su reflexión desde otro punto de orientación, Heidegger está avocado a resolver los problemas de la fenomenología y encaminarla, en cambio Kusch está preocupado desde un principio en hallar ese modo de vivir que nos caracteriza, no en averiguar sobre la existencia *en vista* del Ser, por eso tiene la libertad, tal vez por falta de puntos de referencias fuertes con los cuales discutir, de encontrar que en el fondo lo más importante no es la pregunta por el Ser, sino el simple hecho de vivir sin más en una cotidianidad que no se interroga en vista del Ser, sino simplemente interrogada: cuando Heidegger pregunta por el ente que comparece en el mundo circundante, lo que hace es buscar un tipo de relación de antemano *determinable* entre el *Dasein* y ese ente, de esta manera lo que descubre es la manipulación y utilización, de hecho el ser del útil se revela justamente en este trato: en cualquier caso la averiguación de Heidegger es orientada por la necesidad de replantear la pregunta por el sentido del Ser, pero esto al ser cotejado con el pensamiento de Kusch, se muestra al mismo tiempo como la ventaja y el límite de su trabajo, por eso que otros aspectos de la existencia, si los hubiere así como cree Kusch, y que Heidegger también deja entrever cuando abandona estructuras inesenciales y accidentales del *Dasein*, deberían darse 'por debajo' de la analítica existencia, en un nivel donde el Ser necesariamente no monopoliza el preguntar.

Ahora bien, si consideramos el ente que comparece en el mundo circundante, la diferencia será entre un autor y otro *el modo de comparecer*: en la medida que la comparecencia busca la comparecencia *del* ente, necesariamente la pregunta buscará la manifestación del Ser en esa comparecencia, porque el ente remite siempre al Ser en cuanto se dice 'Ser del ente', eso explicaría la exposición de Heidegger.

En el simple trato de 'echar mano del martillo usándolo' comparecerá como el ente que 'es', es decir, como útil, no en la contemplación, sino en uso efectivo de él, pero lo que no se explicitará en Heidegger es el existente en cuanto 'usa' el útil: éste comparecerá en su ser útil en la medida que lo uso, pero al dejar de usarlo no se desintegra en su ser, sería absurdo pensar así, sino que *para mi existencia* ese ser útil que en un momento puede ser muy importante, de un segundo a otro se disuelve, así me doy vuelta y miro el cielo, y después me da hambre, después me aburro, después converso con un amigo, es decir, es verdad que comparece como ente, es verdad que comparece en su ser como *Zuhandensein*, pero sólo en la medida que existo, de esta manera *cuando abandono esa relación con su ser sólo se restituye mi existencia, pero al punto previo a esa vinculación con el ente y su ser, a ese punto de mi existencia que me predispone para vincularme con cualquier ente*, pero ese punto de inflexión en vista de

²²⁹ "ES", Pág. 234

una relación de ser no se daría desde mi ser, sino desde mi Estar que contiene mi ser y sus proyecciones: el situarse en ese punto previo desde el cual se articula la relación comprensiva de mi ser con el ser de 'lo a la mano' es el Estar, por tanto un nivel estrictamente pre-ontológico, pues en Heidegger faltaría un análisis del *Dasein* en vista de su mero darse, como 'Ahí', lo que le preocupa es averiguar por ese 'Ahí' irrumpido por el Ser, no podría ser de otra manera, el objetivo de "Ser y Tiempo" es ese.

Desde esta pre-ontología no es posible que se muestre como inmediato y circundante el ente en su ser, lo inmediato y primero es el Estar y su permanente restitución como eje articulador de la existencia, sin embargo esto no niega lo planteado por Heidegger, sino que se complementa con él dando cuenta de un aspecto obviado, de lo contrario caeríamos en una propuesta que negaría no sólo los útiles como circundantes, sino los entes en general. La propuesta final de Kusch no es postular una existencia absolutamente opuesta o diferente a la del *Dasein*, sino que considerando las condiciones de vida en América y la precariedad de la existencia que se muestra más explícitamente, el *Hombre* americano estaría más cerca del nivel elemental de la vida y las dificultades que ella conlleva, de hecho *la permanente restitución del Estar sólo restituye la negatividad de la existencia*, al contrario, una vida en países en donde la existencia se hace más llevadera, obviamente que ocultan o tienden a ocultar esa dimensión negativa de la existencia, por eso que la analítica del *Dasein* que lleva a cabo genialmente Heidegger, sólo respondería a un tipo de existencia que se deferenca en matices respecto de la nuestra, pero que al fin y al cabo son los detalles que hacen a un pensamiento en su originalidad

A esto cabe advertir que una descripción fenomenológica de ese vivir no llevará a descubrir una nueva forma de existir, sino que más bien habrá de elucidar un ámbito previo al Da-sein [...] Y es que nuestro modo de vivir se concreta en un 'estar-siendo' mucho antes que en un 'ahí' referido al ser. Esto mismo sólo habrá de ser aclarado haciendo realmente fenomenología, no sólo de nuestro existir, sino de nuestro peculiar comportamiento cultural²³⁰

Afirmar taxativamente que el ente circundante no comparece como útil en el pensamiento de Kusch, no significa que nunca se presente así, sino que sólo se da cuenta de su carácter secundario para mi existencia: de primera línea, necesaria e inevitable será la vinculación con los entes, pero sólo desde mi Estar, desde esa simple indeterminación de un vivir cotidiano que va de un lado a otro desvelando el Ser, pero como olas que caracterizan ese vivir, sin constituir ese vivir mismo en radicalidad: la fórmula existencial 'Estar-siendo' no sólo da cuenta de la supeditación del Ser al Estar y la vinculación intrínseca entre uno y otro, sino a un tipo de existencia que se daría más cercana a la precariedad del vivir mismo.

4. El Estar y el Ser: nociones con referencia cultural

Todo el trabajo de Kusch se basa en sus estudios del pensamiento popular, las

²³⁰ "ES", Pág. 236

deducciones posteriores son sólo la elaboración filosófica de esas 'intuiciones' recogidas de la gente común que se va encontrando en sus viajes, sus paisajes, sus costumbres., por decirlo así, su pensamiento americano 'está' situado, tal como él lo pedía a sus contemporáneos. Las comillas del verbo 'Estar' no son casuales al hablar de Kusch, al contrario, son la noción central de todo su pensamiento, y tal vez el mayor descubrimiento de su trabajo. Pero ¿de dónde toma su valor filosófico esta 'palabra'? Lo curioso es que Kusch al hacer referencia a este punto lo declara como un herejía, mejor aún, antes de ser un concepto abstracto que intente referir desde esa altura filosófica a la existencia americana, nace como denominación y cualidad de una cultura

Emplear el concepto estar como cualidad de una cultura, no deja de ser una herejía filosófica. No encuentro otra manera de calificar a la cultura quechua²³¹

¿En Heidegger hay una vinculación semejante entre la cultura y el Ser?. Llama la atención que siempre a los autores europeos se les acepte sin más, como si hicieran referencia directa a nuestra realidad, ésta es de hecho una de las principales críticas de Kusch a la intelectualidad, pero en Heidegger también se encuentra esa precisión para su analítica existencial

[...] la cotidianidad es un modo de ser del Dasein que éste tiene incluso y precisamente cuando se mueve en una cultura altamente desarrollada y diferenciada²³²

Las advertencias se encuentran en los dos autores, *ambos refieren sus conceptos centrales a distintos tipos de cultura*, Kusch refiriendo a una cultura indígena, y por 'extensión' a toda América, Heidegger mucho más ambiguo, sólo refiere 'al estado' de una cultura, por eso habla de 'diferenciada' y 'desarrollada', pero ¿qué significa esto a propósito de nuestra reflexión sobre el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) y el Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*)?. Las diferencias no sólo parten desde los distintos problemas a los que intentan responder, sino en la caracterización de ellas, tal como lo vislumbramos en nuestra referencia al ente circundante: los útiles aparecen regados por doquier al *Dasein*, al indígena le comparecen en sus aspectos favorables o no. En este sentido el que aborda el problema es Kusch, si bien, en consonancia con la advertencia cultural heideggeriana que se preocupa de citar muchas veces, lo hace desde su propio trabajo.

Para él las nociones Ser y Estar sirven como puntos de comparación entre una cultura y otra. La cultura americana con su Estar y la europea con su Ser se opondrían por la dinámica de una y la pasividad de otra: desde la negatividad de la existencia sólo queda como recurso la resistencia al entorno, y si hay algún tipo de 'influencia' en ella, no será por vía de acción directa, sino por vía interior, de ahí la preeminencia de lo simbólico sobre el útil, tal como lo hacía el abuelo aymara que no se interesaba en la Bomba prefiriendo el ritual mágico. Al otro lado, la cultura europea, cuna de la ciencia y la tecnología, en vez de asumir una actitud existencial de 'resistencia' y 'conformidad', ve la solución en el 'exterior', en la modificación de esa realidad, tal como se encontrará la naturaleza en cuanto 'materia dispuesta' desde la remisión de la 'obra'

²³¹ Nota al Pie N° 9 de "AP", Pág. 109

²³² "ST", Pág. 75

La cultura occidental, en cambio, es la del sujeto que afecta al mundo y lo modifica y es la enajenación a través de la acción, en el plano de una conciencia naturalista del día y la noche, o sea que es una solución que crea hacia afuera, como pura exterioridad, como invasión del mundo o como agresión del mismo y, ante todo, como creación de un nuevo mundo. De ahí la estática de uno y la dinámica del otro²³³

Si el *mundo* del indígena no está poblado de 'útiles' que nacen de la urgencia por 'hacer', no será por falta de inteligencia para entender la solución que la Bomba le ofrece a la sequedad de la tierra, sino porque *simplemente habita un mundo que no es el de Dasein, y en donde la Bomba es insignificante*. En este sentido Heidegger tiene razón cuando relaciona el *Ich Bin* del Alemán con el *habitar*, porque el 'yo soy' será en cada caso determinado por un *hábitat*, y éste será diferente en cada caso: para el *Dasein* el de una cultura desarrollada y diferenciada, para el indígena una cultura pasiva y estática que confía más en los dioses que en el útil.

Así, la reflexión heideggeriana que nace de esa discusión con Husserl, sólo responde a aquello por lo que fue planteada, el Ser: los útiles serán la vinculación inmediata y cotidiana con él, la puerta de entrada a caracterizaciones más profundas y auténticas. El Estar responderá por el problema de la intelectualidad latinoamericana, así se descubre en la búsqueda de ese Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) propiciador de autenticidad, que los útiles que circundan al *Dasein*, no son más que *una respuesta* venida desde una cultura determinada que no se identifica con la nuestra, como demasiadas veces lo suponemos.

No es una ontología determinada la que influye en una cultura, sino que cada ontología es la respuesta necesaria a ella.

²³³ "AP", Pág. 112

Conclusión

No hay duda alguna que esta investigación está muy lejos de ser conclusiva, al contrario, han quedado dudas y tareas pendientes que exigen ser profundizadas. La misma selección del tema de cotejo que da pie para la explicitación del pensamiento de Kusch es sesgado y arbitrario, si bien respondía a un tópico común, ahora sería absolutamente pertinente realizar la misma tarea, pero no en vista de Kusch, sino en búsqueda de un cotejo crítico que incluya una visión panorámica de la obra de los autores, y no simplemente de unos cuantos libros. Obviamente que Kusch no conoce los trabajos finales de Heidegger, sólo se remite a las obras principales y más trabajadas en su época, falta por ejemplo una lectura en clave kuschiana para ver si realmente Heidegger nunca se pregunta por el 'Ahí', en los términos que se plantea por ejemplo en "Construir, Habitar, Pensar", o reflexionar en esta misma clave, si acaso la 'técnica', como Heidegger la reflexiona en "La Pregunta por la Técnica", sólo sería resultado de una cultura del Ser, y nunca, por tanto de una cultura del Estar, suponiendo, claro está, que haya una continuidad –por precisar-, entre la reflexión sobre los 'útiles' y la 'técnica'. Quizás las modulaciones sean interesantes de trabajar, y tengan resultados muy significativos que den pie para investigaciones posteriores de este tipo, pero todo supone que se valore y considere seriamente el pensamiento de Kusch, cosa que es uno de los motivos principales que mueve la realización de este trabajo. Nosotros sospechamos, en este sentido, que la reflexión sería especialmente significativa, no por las posibles y necesarias objeciones que se puedan hacer desde Heidegger a Kusch, sino por lo que conlleva realizar esta tarea: se iniciaría una reflexión tan propia, que en la actualidad no se realiza y no se puede realizar en ninguna otra parte del mundo, en este preciso

sentido nuestro propósito sólo es un 'apresto'.

Otro de los puntos que no nos queda resuelto, es la inclusión en filosofía del 'Estar' como eje de reflexión independiente del 'Ser'. Creemos que falta, con necesidad imperiosa, pensar sobre la 'ciudadanía' de esta noción en la nomenclatura ontológica. Sin duda que Kusch aporta inmensamente en este sentido, pero el asunto está lejos de ser resuelto, de hecho el mismo Kusch al principio de su ensayo "El Estar-siendo como Estructura Existencial y como Decisión Cultural Americana", se pregunta sobre la diferencia efectiva entre el Ser y el Estar, lo que significa cada uno en vista del otro, las posibles vinculaciones entre ellos, etc. Dentro de este contexto llama la atención la inclusión de esta palabra, en la traducción de "Ser y Tiempo" que realiza Jorge Eduardo Rivera. En ella se le utiliza como traducción del 'Sein' del '*In-Der-Welt-Sein*', por eso que traduce por 'Estar-en-el-Mundo', y justamente el punto crítico que separa a Husserl de Heidegger está en la caracterización del *Dasein* como un 'estar-en': sin duda que hay ecuanimidad con la reflexión kuschiana al respecto, cuando considera que en Heidegger, a pesar de todo, hay una reflexión sobre el 'Estar', sin embargo Rivera señala como razón de esta traducción que '*estar* expresa en castellano mucho mejor que el verbo ser el *acto mismo de ser*: en este sentido estar es la forma fuerte de ser' ²³⁴, por tanto en dependencia del Ser: en cualquier caso la palabra 'Estar' ya se incluye en nomenclatura ontológica como constituyente de la existencia misma. Si Kusch tiene razón, y el 'Estar' es independiente y anterior al 'Ser', entonces habría una verdadera revolución en el pensamiento, de la cual Heidegger sería un antecedente: no sería un despropósito seguir esta línea de trabajo. De hecho, importantes intelectuales latinoamericanos han hecho eco de sus planteamientos, por ejemplo Juan Carlos Escannone, Carlos Cullen, Dina Picotti, por nombrar algunos, que dicho sea de paso, son grandes conocedores de la obra de Heidegger, incluso la profesora Picotti, traductora al castellano de "Aportes a la Filosofía (acerca del evento)", fue discípula directa de Heidegger.

Finalmente, manifestamos con entusiasmo que el simple hecho de cuestionar la pertinencia de Heidegger para interpretar nuestra existencia americana, sin importar los resultados, nos incluye inmediatamente en un asunto al cual no estamos acostumbrados, porque lo normal es problematizar a los autores desde sí mismos, o en vista de otro, tal como lo hicimos nosotros, pero la diferencia es que en cada palabra somos interpelados, porque estamos incluidos y comprometidos necesariamente en ellas, invitándonos a pensar sobre nosotros mismos. Podemos estar de acuerdo o no, pero en cualquier caso no podemos evitar *pesar las palabras*, porque cada una pretende *caer* en nuestra inquietud y habitar en ella.

²³⁴ "ST", Pág. 464 *, en 'Notas del Traductor'.

Resumen

En el comienzo de ésta investigación, se abordan las nociones Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*) de Martín Heidegger y el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) de Rodolfo Kusch. En ambos autores se busca el contexto de discusión desde el cual cada uno constituye y ubica la noción respectiva dentro de su obra. En el caso de Heidegger, explicitamos su discusión con Husserl, en cuanto éste supone el sentido del Ser en general, sin hacer caso del principio 'a las cosas mismas' que exhortaría a su indagación. Sin embargo, mostramos que a pesar de la dura crítica a Husserl, Heidegger mantiene como punto de partida para indagar sobre el Ser el 'suelo ejemplar' de Husserl, es decir, en su noción Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*), sólo que el ser-ahí que determina al hombre en ese punto de partida, será la piedra de toque respecto del estar-en del *Dasein*.

En Kusch mostramos que el Mundo de la Vida (*Lebenswelt*), aparece como el lugar donde debe posarse el pensamiento de la intelectualidad latinoamericana. Ésta se caracterizaría, entre otras cosas, por la excesiva referencia al 'libro' y al alejamiento de la problemática que el hecho de habitar en América conlleva. Se sostendría en una abstracción que no le permite 'situarse' en su contexto histórico y cultural, por tanto, se constituye en mera imitación del pensamiento europeo y reproducción de un pensamiento inauténtico. El Mundo de la Vida (*Lebenswelt*) se muestra como la única posibilidad de un pensamiento americano original, en cuanto fuente nutricia del pensar que necesariamente debe situarse para ser tal.

Finalmente, exponemos las características de la existencia del *Hombre* americano, frente a la caracterización de la existencia del *Dasein*: la comparecencia del ente, tanto

en Kusch como en Heidegger, servirá como 'muestra' de la caracterización de la existencia, ya sea en el Mundo de la Vida (Lebenswelt) o en el Estar-en-el-Mundo (*In-Der-Welt-Sein*). Desde Kusch mostramos que la existencia americana se caracterizaría por el Estar, mucho antes que el Ser, por tanto, una diferencia ontológica significativa que nos exhortaría a un pensar por nosotros mismos.

Bibliografía Mínima

Martín Heidegger

Heidegger, Martín, “Ser y Tiempo”, 3º Edición, Editorial Universitaria, Trad. Jorge Eduardo Rivera, 2002, Santiago de Chile.

Heidegger, Martín, “Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo”, Editorial Alianza, Trad. Jaime Aspiunza, 2006, Madrid.

Heidegger, Martín, “Ontología (Hermenéutica de la Facticidad)”, Editorial Alianza, Trad. Jorge Aspiunza, 1999, Madrid.

Heidegger, Martín, “Ciencia y Técnica”, 2º Edición, Editorial Universitaria, Trad. Francisco Soler, 1993, Santiago de Chile.

Heidegger, Martín, “¿Qué es Metafísica?”, Editorial Alianza, Trad. Helena Cortez y Arturo Leyte, 2000, Madrid.

Rodolfo Kusch

Kusch, Rodolfo, "América Profunda", Obras Completas Vol. II 2º Edición, Editorial Fundación Ross, 2002, Argentina.

Kusch, Rodolfo, "El Pensamiento Indígena y Popular en América", Obras Completas Vol. II 2º Edición, Editorial Fundación Ross, 2002, Argentina.

Kusch, Rodolfo, "Una Lógica de la Negación para Comprender a América", Obras Completas Vol. II 2º Edición, Editorial Fundación Ross, 2002, Argentina.

Kusch, Rodolfo, "Geocultura del Hombre Americano", Obras Completas Vol. III 2º Edición, Editorial Fundación Ross, 2002, Argentina.

Kusch, Rodolfo, "El 'Estar-siendo' como Estructura Existencial y como Decisión Cultural Americana", Obras Completas Vol. III 2º Edición, Editorial Fundación Ross, 2002, Argentina.

Kusch, Rodolfo, "Contenidos Filosóficos del Pensamiento Popular", Obras Completas Vol. III 2º Edición, Editorial Fundación Ross, 2002, Argentina.

Kusch, Rodolfo, "El Pensamiento Popular desde el Punto de Vista Filosófico", Obras Completas Vol. III 2º Edición, Editorial Fundación Ross, 2002, Argentina.

Bibliografía Complementaria

- Acevedo, Jorge, "En Torno a Heidegger", Editorial Universitaria, 1990, Santiago de Chile.
- Comte, Augusto, "Curso de Filosofía Positiva", Editorial Aguilar, Trad. José Manuel Revuelta, 1981, Buenos Aires, Argentina.
- Dilthey, Wilhelm, "Introducción a las Ciencias del Espíritu: Ensayo de una Fundamentación del Estudio de la Sociedad y de la Historia", Alianza Editorial, 1986, Madrid.
- Freire, Paulo, "La Educación Como Práctica de la Libertad", Siglo XXI Editores, 1997, México.
- Freire, Paulo, "Pedagogía del Oprimido", Siglo XXI Editores, 1998, México.
- Gaos, José, "Introducción a 'El Ser y el Tiempo' de Martín Heidegger", Editorial FCE, 1996, México.
- Husserl, Edmund, "La Filosofía como Ciencia Estricta", Editorial Novoa, 1969, Buenos Aires, Argentina.
- Montes Miranda, Jaime, "La Filosofía Americanista de Rodolfo Kusch: El Hombre Americano entre el 'Ser Alguien' y el 'Estar No Más'", en 'Revista de Filosofía de la Universidad de Chile', Vol. XLV-XLVI (1995), Pág. 65-70.
- Pizzi, Jovino, "El Mundo de la Vida: Husserl y Habermas", Editorial UCSH, 2005, Santiago de Chile.

El Mundo de la Vida (Lebenswelt) de Rodolfo Kusch y el Estar-en-el-Mundo (In-Der-Welt-Sein) de Martín Heidegger:

Schwartzmann, Félix, “El Sentimiento de lo Humano en América”, Universidad de Chile, 1950-1953, Santiago de Chile.

Uribe, Luis, “El Pensar del Ser y la Nada: Aproximaciones desde Martín Heidegger”, en ‘Boletín de Filosofía’ N° 11, Editorial UCSH, 2001, Santiago de Chile.

Varios Autores, “Kusch y el Pensar Desde América”, Compilación y Prólogo de Eduardo A. Azcuy, Editorial Fernando García Cambeiro, 1989, Buenos Aires, Argentina.

Varios Autores, “Pensamiento Crítico Latinoamericano”, III Tomos, Coordinador Académico Dr. Ricardo Salas Astraín, Editorial UCSH, 2005, Santiago de Chile.

Vattimo, Gianni, “Introducción a Heidegger”, 2º Edición, Editorial Gedisa, Trad. Alfredo Báez, 1993, Barcelona.