

Esbozo de una antropología filosófica americana *

Lo humano en América

Si pregunto por lo humano en América, inquiero por la posibilidad de una antropología. Se trata de ver cómo se desenvuelve el hombre en un lugar geográfico limitado como es América. En cierto modo pregunto por el episodio local de ser hombre.

Pero la antropología tomada en general se refiere a lo que se dice en la ciudad imperial sobre qué ocurre con el hombre en la colonia. Es inquirir por las características que tiene un quechua o un aymara, pero también un habitante de Buenos Aires, como si fueran la deformación de un modelo. Esto implica el prejuicio de ya saber qué pasa con el hombre, y medir desde ahí la deformación accidental que sufre el hombre en tanto habitante de América.

Pero si invertimos el problema y, en vez de medir la deformación, pensamos en qué medida el quechua, el aymara o el porteño participan *también* de lo humano, nuestra pregunta se abre en un sentido filosófico. Ya no se trata de medir deformaciones, sino de reconstituir todo lo humano a partir de la deformación misma. Mejor dicho, desaparece la deformación y la convicción de saber cuál es el modelo, y asoma la duda sobre qué es lo humano, y se inicia la indagación sobre lo humano mismo a partir de lo popular.

En este punto ya no interesa si la reflexión se hace en América o en África, porque la duda nos lleva a aferrarnos a lo que está dado, ya que eso que está dado ha de constituir lo humano en general. Es más, podría ser que lo que habíamos concebido como modelo sea el episodio del supuesto accidente de ser hombre en América.

Pero si se inicia esta senda especulativa, habrá que modificar el instrumental. Quizá haya que elaborar una fenomenología del pensamiento popular. Pero corre el riesgo de reiterar lo que ya se ha dicho sobre el tema, que siempre incurre en la asepsia necesaria y no llega al escándalo filosófico de suponer que lo humano se da en su plenitud también en una aldea quechua, en los suburbios de Buenos Aires, y no totalmente en la capital del imperio. Más aún, detrás de una indagación de esta índole no podría darse un simple fin académico. Y es que no se trata de lograr un panorama analítico de lo que piensa el pueblo, sino de asumir desde un principio el pensamiento popular en toda su profundidad como propuesta para un pensar.

Pero ¿cómo instrumentar un análisis filosófico a partir del pensamiento popular? Esto pareciera totalmente exterior al filosofar mismo. El filosofar, en tanto es un quehacer formal, supone un cierto apriorismo que desecha cualquier propuesta exterior o, por decir así, propuesta real o proveniente de la realidad sensible. Pero lo real tomado como la dura realidad que debe ser considerada seriamente, tal como se nos viene proponiendo desde la época de Kant, no pasa de ser un prejuicio del imperio. Podría ser que entre nosotros lo real no sea tan serio o, mejor que la seriedad hay que ponerla en otras cosas. Además, considerar lo popular como lo exterior ya señala una actitud de dominio y segregación que tampoco es propio de la filosofía. En la indagación por lo humano, el quechua, el porteño y uno mismo, albergamos el apriorismo necesario para hacer filosofía. En este sentido pensar lo humano en América es partir desde la total interioridad del problema, aun cuando ésta sea vista como exterior por el pensamiento imperial.

Tomar en cuenta lo popular implica renovar la polémica entre Heidegger y Scheler. Si bien el primero rechaza una antropología filosófica puramente enumerativa de las cualidades del hombre sostenida por Scheler, sin embargo, nos queda la duda de que ni el uno ni el otro, quizás por no ser americanos, logran captar toda la esencialidad del hombre. Una antropología enumerativa como la denuncia Heidegger dispersa lo esencial del hombre, porque se limita a una enumeración de sus características y además ya supone qué es el hombre.

Sin embargo ¿por qué la intuición de Scheler conviene a nuestro planteo? Haber puesto lo humano en toda su exterioridad para instrumentar desde ahí un pensamiento pretendidamente interior constituye una manifiesta contradicción, pero precisamente por su carácter apodíctico resulta de una evidente sugestión. ¿No será que el momento histórico en que acaece la polémica, o sea el siglo XX europeo, se produce en medio de una saturación analítica sobre qué pasa con el hombre, que los lleva a oponer a los dos autores cuando en realidad tendrían que haberse complementado?

El momento de América es, desde el punto de vista histórico, el de su pueblo, y decir esto no supone que debemos iniciar un pensamiento sin analítica, sino que recién ahora se inicia una analítica de lo que realmente nos ocurre, y para eso habrá que sortear las contradicciones que los otros nos plantean.

Ante todo no se trata de averiguar en América, por ejemplo, un nuevo puesto del hombre en el cosmos, porque el problema del cosmos como entes que rodean al hombre responde a una sospechosa preocupación propia de la cultura occidental. Se trata por eso de lo humano propiamente dicho, o peor aún, lo humano obvio que necesitamos recuperar para que nos sirva de punto de partida. Para ello es preciso descubrir lo realmente universal que se da en lo particular y empírico de un hecho folklórico. No se entendería un ritual si no se diera previamente lo humano con su verdadero contenido apriorístico que condiciona a su vez el ritual. A partir de aquí no cabe entonces una inferencia o una inducción, sino un descubrimiento de lo humano a partir de su propio acontecer.

Pero de nada vale el hecho folklórico si no se plantea una voluntad filosofante, por no decir un talento para pensar. Dicha voluntad necesita su orientación y ésta no puede surgir, sino de esos hechos que nos afectan. El pueblo en América nos afecta pero no como algo exterior, sino también porque somos todos un pueblo afectado. En la distorsión surge la necesidad de un sentido.

Quizás será preciso antes hacer una diferencia entre filosofar y pensar. Filosofar supone una actividad profesional con las reglas de juego dictaminadas por un código acuñado por una actitud en cierto modo cientificista y académica. El pensar en cambio se refiere a la totalidad, implica una toma de conciencia que forzosamente habrá de ser asistemática. Pero el pensar contiene al filosofar, y este último queda a la zaga del pensar mismo enredado en lo puramente entitativo.

Y es por el lado del puro pensar donde toma validez el pensamiento popular. En lo que sigue se parte de la hipótesis de que podría ser que el pensar popular responda a un modelo que hace al pensar humano en general, en tanto aquél es un pensar sin prevenciones que se apoya en áreas no filosofadas, donde rigen los símbolos con toda su carga semántica y que, por eso mismo, sugiere elementos genuinos para una filosofía.

Es el caso del concepto de invalidez encontrado en el discurso de una informante de Salta. La invalidez como decíamos respondía al concepto de una ontología del pobre. El ser pobre supone ontológicamente una invalidez universal que se extiende a lo humano en general. ¿Qué diferencia habría entre esta intuición de la invalidez y la antropología de la finitud? Entre la invalidez y la finitud media la pérdida de una carga semántica y un mayor grado de abstracción en este último, que hace que el concepto de finitud sea más adecuado para un pensamiento filosófico. Pero aquí cabe pensar si en el concepto de finitud no se da también una semántica cargada de dramatismo dentro de la cultura occidental.

Si partimos del concepto de invalidez, lo humano se torna más concreto y pareciera localizarse espacialmente en el sentido de adquirir la connotación del lugar. Esto lleva al problema de la relación entre lo que llamé el suelo y la filosofía. En otras palabras, ¿cabe una filosofía sin suelo? Invalidez implica la condena a una caída, la imposibilidad física y espacial del movimiento, en cierto modo el estar tocado por los dioses, condenado a ser puramente un ente, lo que pareciera hacer referencia a la gravedad del suelo y a una deformación. Pero esto no excluye

que el pensar mismo, en tanto éste exige la totalidad, compense la gravidez. Y no importa tampoco que esta compensación no termine en la infinitud del ser, dicho esto en términos filosóficos, sino en la plenitud de los dioses, o sea pudiera derivar en una teología.

Por este lado sólo cabe detectar lo impensable que completa el pensamiento, en la misma medida que el pensar de cosas se completa en el pensar de la anti-cosa, el área que como dijimos trasciende a la así llamada realidad contundente y contractual. Esta vasija, por ejemplo, responde a un contrato sobre las necesidades, porque sirve para beber, pero trasciende hacia el mundo de lo divino a través de la decoración y los ritos de sacralización. El mundo de las cosas es compensado entonces por el apoyo del pensamiento en las rugosidades simbólicas que asoman manifestamente a través del tacto existencial.

En esto cabe retomar el concepto de la doble vectorialidad del pensamiento. La distancia que media entre una conciencia mítica y una conciencia de lo real es cubierta por el aislamiento del pensamiento mítico que se compartimenta frente al mundo de las cosas. Pero como esto no es excluyente, ya que el pensar popular juega constantemente entre lo mítico y lo real, hace que insistamos en que el pensar popular responde a un modelo del pensar humano en general.

Es más, no es difícil ubicar las variantes ocurridas en la historia de la filosofía occidental dentro de la estructura proporcionada por el pensar popular. Por ejemplo, la transición de San Agustín a Suárez, en la cual se da progresivamente el concepto de individuación, la urgencia de fundamentar el pensamiento inductivo, el problema de una teoría del conocimiento que gira en torno al problema de lo empírico, todo ello implicaría un alejamiento progresivo de un pensar natural hacia un pensar distorsionado que pierde los límites de su totalidad. Se da en todo esto una creciente importancia a lo objetual, pero se subvierte progresivamente el concepto de caída e invalidez que hace a lo puramente antropológico. Esto da que pensar. ¿No será el filosofar en sí una puesta en el mercado de un pensar

total, un convertir en moneda corriente lo que en el fondo es difícil de connotar, como ser la totalidad del asunto del pensar? Es más, en vez de haber un progreso en el pensar en sí, se da una regresión, lo cual incide en la paulatina desaparición de lo humano. Por eso pareciera ser que Hegel hace referencia a esto cuando en su historia de la filosofía hace una distinción entre el pensar de los domingos y el pensar del día de semana. ¿No denuncia con ello la posibilidad de un pensar en totalidad que rebasa su propio quehacer como filósofo?

¿Será entonces más genuino un pensamiento mítico que un pensamiento racional? El pensamiento mítico fue descubierto por la filosofía hace poco tiempo. Y la manera como es esgrimido pareciera hacer referencia a una compensación encubierta para un pensar que fue devorado por las cosas. Aún no se han dicho todas las implicancias de dicho pensamiento, ni aún cuál será su verdadera ubicación dentro de un pensar científico. Mientras no se encuentre esto seguirá siendo un casillero despreciado, pero que contiene elementos fundantes para un pensar total.

Sumirse en el pensamiento popular supone además asumir una tradición elaborada por una masa anónima en medio de la cual andamos nosotros cotidianamente. Es comprender el gesto o el lenguaje de todos los días, pero que son también nuestros gestos y nuestra lengua, pero que también significa el sentido que hace a todos y que por eso mismo contiene el sentido de una filosofía. Ya no se tratará de la madurez de juicios sino que podría ser la explicitación de una potencialidad filosófica como un principio ordenador que dona sentido. Una filosofía así no sería una culminación, sino una dinámica. Sería el buceo constante sobre el sentido que nos rodea. No es el búho que levanta vuelo al anochecer, sino la propuesta que asoma con el nuevo día. Entonces filosofía tampoco sería un quehacer de élite o profesional que se vuelca en procesos finales. No será tampoco un quehacer que se desempeñe sobre la seguridad racional del juicio, sino sobre la inseguridad de una propuesta que se siente al fin como propia.

Asumir el pensamiento popular supone regresar además a la conciencia natural y, por consiguiente, implica un nuevo comienzo. Pero si esto da

inseguridad será porque se nos resquebraja lo que pensábamos sobre lo que el imperio nos decía sobre qué era el hombre. En este punto se impone la necesidad de una antropología filosófica, pero pensada a partir de América, o mejor dicho, sin América, en el sentido de que sólo aquí podemos ahora pensar qué pasa con el hombre en general.

La importancia del lugar filosófico

El intento de esbozar una antropología filosófica plantea ante todo la necesidad de lograr, como pedía Heidegger, el concepto interno (o *innere Begriff*) que consolide en el campo de la filosofía una antropología, y además la encuadre, por decir así, en un marco metafísico, si es que este término tiene algún sentido en América. Sólo así la preocupación por una antropología filosófica habrá de dar lo mejor de sí misma, que consiste no sólo en una intuición de lo humano, sino ante todo en la referencia a un sentido en general.

Además, si Landsberg decía que una antropología filosófica es una reflexión sobre el hombre en el momento especial de su existencia, debemos aprovechar esta observación. Nuestro momento supone un lugar especial. Entonces el esbozo de una antropología filosófica no podrá efectuarse en un plano de total asepsia, sino que debemos tomar en cuenta la circunstancia especial de estar aquí en América, pero no como acontecimiento de vivir en un lugar geográfico, sino en tanto este último pudiera estar mostrando el real fundamento de lo que es el hombre en general, incluso en aquellos aspectos que no han abordado, ni Heidegger, ni Landsberg. ¿Habrá que suponer entonces que la concepción occidental del hombre no es exhaustiva?

Para ver en qué medida no es exhaustiva es preciso retomar el hilo original del filosofar, y, en vez de partir de abstracciones, y de lo que se ha dicho, partir de lo concreto, de lo cual nada se ha dicho. Pensemos que la filosofía cartesiana no partió totalmente de abstracciones, sino también de la extraña mención que hace Descartes de la estufa, junto a la cual debió elaborar el "*Discurso del método*".

La estufa evidentemente refiere la circunstancia que permitió pensar el *cogito*, pero también al instante existencial de Descartes, como asimismo entre otras cosas al momento histórico en que debió surgir la idea. Y estufa, instante existencial y momento histórico trazan un espacio condicionante, una especie de lugar filosófico, donde se cristaliza en torno a la estufa mi duda vital en medio de una maraña conceptual, que en un momento dado hace a un aquí y ahora filosófico.

Es el momento de globalidad que encubre el acto de reflexión y que trata de encontrar el puente que medie entre el episódico estar aquí, junto a la estufa, y la necesidad imperiosa de trazar un proyecto filosófico que capture a una escurridiza universalidad. Desde aquí me acompaña el sentimiento de tener derecho a la universalidad, aunque no lo tenga, y esto condiciona de por sí la posibilidad de pensar, para acceder a una universalidad paradójicamente propia, una universalidad que es mía y que tendrá que serlo también de los otros. Mejor dicho surge una tercera posibilidad de universalidad entre lo universal que todos dicen y mi lugar en ella.

Pero asumir el lugar filosófico en América no significa tomar en cuenta ingenuamente la ubicación geográfica, porque esto de nada vale, ya que ella desaparece en la reflexión y se desvanece en su propia universalidad. En cierta manera se trata de ubicar mi reflexión en mi total residualidad, o mejor en mi defección de no contar más que con mi conciencia natural en torno a la estufa, en un lugar donde incide toda mi duda sobre cuál es realmente el eje de la universalidad que pasa por esta degradación existencial o esta caída que supone estar calentándose junto a la estufa. En esto, mal que nos pese, la filosofía asume apenas un simple papel metodológico, la *ancilla* de mi propia universalidad.

Y esto es tan primario como cuando el indígena marca el lugar sagrado para asumir su religiosidad, a fin de utilizar todas las líneas de fuerza que restablezcan su diálogo con los dioses. Pensar no dista mucho más que encontrar algo así como los dioses al final del camino, especialmente cuando no se cree en ellos.

Y como andan metidos los dioses se gana la globalidad del acto pensante, porque se entorpece la claridad del lugar filosófico. Por eso se da una cierta penumbra lógica, donde hay que negar mucho antes que afirmar, y donde es incluso indiferente discernir entre la afirmación y la negación. Una apófansis o una determinación haría perder la globalidad, turbaría la verdad total presentida en el episodio pequeño de la estufa, pero que centra el ombligo filosófico.

Y esto ocurre porque en el lugar campean los símbolos, y porque hay símbolos se siente que por su otro extremo presiona, sea como prejuicio o como necesidad, lo absoluto. Por eso si ahí se dice "Dios es" o "lo Absoluto es" nada se dice, porque serían apófansis superficiales, ya que en el lugar algo presiona. Por eso es un lugar donde campea un sentido impensado, porque no es un sentido referido a cosas, y todo lo que se refiere a un sentido así adolece forzosamente de una alteridad. No soy yo quien piensa, sino que podría ser que mi inquietud esté condicionada por una alteridad. Y esto hace al presentimiento de un fundamento.

El lugar filosófico implica entonces el punto de arranque e incluso el camino que orienta la indagación, donde uno no ejerce totalmente el juego reflexivo, sino donde se infiltra la alteridad a través del juego, haciendo vislumbrar un sentido en general que escapa a lo pensable. Pensar es, mal que nos pese, no un oficio, sino una iluminación sobre la posibilidad de que algo trascienda. Frente a esto el filosofar, en cambio, es sólo balbucear lo que la razón desnuda no logra decir.

Por ejemplo, ¿qué son una constitución o una ley física cuando éstas son reflexionadas desde el lugar filosófico? La dirección natural del pensamiento apunta a que lo importante es la conclusión, en suma la constitución en sí o la ley física.

La constitución está ahí con su peso óptico e igual está la ley física. Las acompaña una seguridad, y ésta parece total. ¿Acaso puede variar la constitución o la ley física, en el sentido de adoptar otra forma que diga *esto es?*

Dicto la constitución para fundar. Según ello el *es* de la constitución hace a lo determinante, lo pensable, lo fijo, frente a la indeterminación, lo impensable, lo relativo, de que no fuera así. Pero el no ser así de la constitución también se da, especialmente en quien no la toma en cuenta. Éste recurre a lo contrario de ella, a lo indeterminado, lo impensable, que si bien no *es, está*.

América está poblada por varias repúblicas que afirman desesperadamente la consistencia de sí mismas, y que están montadas sobre una voluntad de ser que logra su afirmación en el quehacer oficial.

Desde los rascacielos que llenan las calles principales de sus ciudades, hasta las afirmaciones sobre la soberanía, las repúblicas dicen que *son*. Pero ¿esta afirmación es total o puede haber dudas? Si ocurriera lo mismo que con la constitución, ¿a qué se referiría el *estar* de ellas? O mejor, en tanto este *estar* es impensable, ¿en qué medida este *estar* incidiría en el *es* de las repúblicas? Quizá haría a la sospecha de un desgarramiento o disolución posible que motiva ese evidente fondo de culpa que apresura el peso óntico para lograr la fijeza y la rigidez republicana sin lograrlo totalmente. A nadie escapa que a través de la consistencia del quehacer oficial siempre campea una gran mentira que refuerza la actitud agresiva fundada aparentemente en supuestos principios.

No se trata de buscar en esto la causa en lo social o en lo político, porque hacerlo supone incurrir en la misma mentira, o sea fundar una onticidad de otra manera igualmente culposa, y hablar de izquierda política o de derecha, lo cual no haría al eje filosófico de la cuestión, sino que sería quedarse realmente nada más que con la estufa.

En lo más profundo, asumiendo toda la globalidad del lugar filosófico, la explicación, si la hay, deberá darse en otro horizonte, quizá en un ámbito donde el *es* no sea exclusivo, donde si se quiere también se piensa la nada, o peor, donde el *es* y el *no es*, como quería Nagarjuna, serían simultáneos, o simplemente, lo que sería lo mismo, algo que hace a lo dado que *está* y que no se logra determinar.

Hay en esto una paradoja de la apariencia que se contradice con algo que no se sabe qué es. Algo que hace pensar que nuestra consistencia sólo es un medio para fijar la realidad, y para darla como absoluta a fin de poder actuar, aunque no se sepa hacia dónde, y que precisamente permite que se ejerza la fuerza, y, lo que es peor, ésta tenga éxito y se simule una vez más una solidez culposa.

Si fuera así, ¿dónde ubicar el centro filosófico para pensar la cuestión? ¿Es que peligra el mismo filosofar cuando éste se va más allá del margen de lo que es y se interna en lo que está dado como *estar*?

Por este lado se plantea el problema del fondo que asoma por entremedio y por detrás de lo que es. Y es curioso que sea inevitable pensar el fondo como *Ab-grund*, o sea como abismo. Pero cabe preguntar, ¿el modo de ver el es como lo consolidado y el pensar en un abismo como un fundamento caído (*Abgrund*) no se deberá a un modo prejuicioso de pensar, que es asignable al modo cómo piensa Occidente sus propios problemas?

Pero el exceso de onticidad que confiere a su pensar mismo, lo hace peligrar cuando se asoma al fondo (*Grund*), y éste se convierte, con un gesto guiñolesco en abismo o *Ab-grund*. Este ha sido el tema dramático predilecto de la filosofía occidental, del cual se salvan, aunque con muy poca honra, los estructuralistas franceses. Toman el es en toda su vigencia exterior no para desgarrarse las ropas, sino como campo de diversión para una combinatoria en el reducido mundo del ser. Ellos actúan al fin de cuentas sobre los restos de un mundo cosificado, pero asumen lo propio del campo óptico, o sea el juego. Además juegan en el campo de las cosas, porque la reflexión occidental ha perdido el sentido de lo dado que *está*.

Pero el es de nuestras repúblicas no permite el juego. Cierta circularidad cuestiona entonces la vigencia de ese itinerante es. Rosas, Irigoyen, Perón refieren a otro modo cuyas raíces están en otro lado. Se diría que liberan la culpa para que

otros la asuman. Constituyen el factor relativizante de la fuerza. Es inútil que se le llame populismo, se le asigne denominaciones políticas o se busquen supuestas inmoralidades. Entran más bien no en la no moralidad del *es*, sino quizá en otra moralidad. Son lo otro, víctimas también de una circularidad que destruye sendas itinerantes o las torna relativas.

¿A qué se debe esto? Quizá no se sea culpable de perder el *es*, o sea la determinación óptica de la república, quizá nos redimimos de la culpabilidad por la circularidad. Entonces ¿nunca lograríamos una real seguridad? ¿Siempre nadaremos en medio de la culpa? Pero la culpa es un problema de los que quieren sentirse seguros. Pero ¿seguros en nombre de qué? ¿No será lo negativo de lo así llamado inmoral, un llamado a la totalidad del pensar y a una otra manera de lograr la seguridad?

Lo otro, mucho más que inmoralidad, aparece como lo negado que nos lleva a un plano de a-onticidad de lo impensable, de la imposibilidad de aprehender algo así como la base. Lo que digamos sobre ella o lo que nos cuentan, ya es lo ontificado de acuerdo con un código que no es el nuestro. Es más, ¿no será que nos quieren ocultar por la fuerza que una constitución o una ley físico-matemática no pasa de ser un juego?

Pero si fuera juego, ¿se trata de un juego que se desempeña en el azar, o de un juego de tipo adivinatorio, en el cual se propicia algo y donde el azar es menor, o al menos el resultado es digitado por algo más que el azar?

Por ejemplo, una constitución no resulta del azar. Tampoco las leyes físico-matemáticas surgen del azar. Sin embargo en la estructura de la constitución hay un acertar sobre la índole de la constitución de acuerdo con un contexto social dado y para un futuro. Y para ello se estabiliza la cuestión y se dice que debió ser así y no de otra manera, o sea se fija el tiempo. Aquí se abre la sospecha sobre la existencia de una trampa del ser.

Este ser así y no de otra manera responde a lo propiciatorio, se propicia un futuro a través del *ser así* de la constitución, y esto se hace con fuerza. Así también se regulan en forma propiciatoria los fenómenos futuros del universo con las leyes físicas. Sin embargo, esta voluntad de ser no impide la variabilidad ni de la constitución, ni de las leyes en lo que *son*. La presencia incólume del ser siempre se debió a la pereza mental del metafísico.

Y si esto fuera así, ¿de dónde proviene que pensemos sobre una anterioridad, como si se tratara de un trasfondo que fuera condición de la constitución y de la ley, que no podemos determinar, pero que *está*? A partir de este *está*, conseguimos el *es* de la constitución y de la ley física. Es más, no podemos negar que se *está* a través de la constitución como si se tratara de una planificación para *ser*. Se trata de una finalidad cerrada que se proyecta hacia el tiempo. En cierta medida fija a éste, lo detiene, para que la constitución sirva siempre de previsión. Lo mismo ocurre con las leyes físicas. Es el tiempo para algo, para *ser*.

Es evidente que a partir de lo dado que *está*, se asume la constitución para *ser*. Pero esto que *está* dado no es el pozo donde se mete la mano para sacar todo lo que *es*, como ser las constituciones. Es, sin embargo, en cierto modo, la fuente, donde se dan las condiciones, desde las cuales, incluso la constitución, podría ser borrada para convertirse en otra, o a partir de donde las leyes físicas pueden ser prescindidas para buscar otra explicación del universo físico.

Aquí la reflexión asume un papel importante, invierte el sentido de la voluntad de ser, para descubrir que lo fundante no es el *es*, sino lo dado que *está*. Es una dimensión que la reflexión debió explorar alguna vez, pero que nunca lo ha hecho.

Entonces, ¿qué es eso de *estar*? No es transferible a la tradición. Tampoco se refiere a la caída abstracta, ni el problema aquí es cómo se digita la redacción de una constitución o el descubrimiento experimental de leyes físicas, porque todo esto pertenece a otros aspectos de lo que *es*. Indagar esto es hacer una reflexión

en el sentido de *reflejarse* radicalmente. Invierte la voluntad de ser, para descubrir que lo fundado no se refiere al ser, sino a lo dado que *está*. Se trata en el fondo del problema del fundamento. El requerimiento del fundamento exige que lo encontremos a éste en algo ajeno al *es*, en cierta medida en lo *otro*, que *está*.

Podría pensarse que lo que está dado y que hace al *estar* del fundamento, es el infierno adonde debería descender la reflexión. Ahí está la muerte, la novida, el desorden en el sentido de lo inhabitual. Es el descenso del pensar al fondo del lugar filosófico, donde se diluye lo que soy, el ser al que me aferro, y donde no logro determinar qué es lo que está, pero donde todo lo que está pesa con todo su misterio.

¿Pero no seremos víctimas de una mecánica del pensar? ¿Por qué sino de un lado todo es blanco, del otro, todo es negro? ¿Es que estamos sobre el límite del pensamiento, pero de un pensar de cosas, donde rige el principio del tercero excluido, para asomarnos a un ámbito donde se impone una lógica de los contrarios, donde no se excluye la tercera posibilidad, donde recuperamos la globalidad del pensar en el centro del lugar filosófico? Quizá ahí se da el misterio de la verdadera sofía, quizá la fe o la esperanza. Y es que ahí perdemos la seguridad que nos brinda la conciencia racional para entrar, en cierto modo, en las tensiones dramáticas de la conciencia simbólica. Se nos reemplazan los objetos por los símbolos, y éstos, por más que sean habituales a la existencia, no responden a un modo de ser sin más, sino a un modo de *ser que está*, o sea se enredan con el fondo de nuestra existencia. Ahí carecemos de instrumental, y es sospechoso que en la clasificación de los entes del universo no se hayan incluido los símbolos como otro modo de ser entes. ¿Será que este otro modo de ser ente socavaba el pensamiento occidental?

Fenomenología de la afirmación

Tratemos de elucidar analíticamente lo dicho hasta aquí, pero invirtiendo el proceso, de tal modo de ir, desde donde estamos seguros, para ver en qué medida accedemos a la fuente de inseguridad.

El pensamiento supone un acto de concreción o de condensación, y por eso pensar en los objetos es una manera de facilitar esa concreción.

Los objetos constituyen un área donde el pensamiento se clarifica. Es el campo donde mejor cabe la objetividad como modo de pensamiento, o al menos donde esa posibilidad se da. Tanto el objeto real como el ideal pertenecen a un área donde la objetividad logra su fin.

A su vez, la claridad del pensamiento se logra con la afirmación. Es más, cuando afirmo, digo una proposición como "esto es pan"; o sea que segrego algo de mí que hace a mi pensamiento, pero que mantiene una cierta autonomía. Por eso es objeto de una lógica, con la cual entro en un área de coherencia o al menos aquélla vigila hasta qué punto la coherencia se da.

Pero en tanto me ubico en el lugar filosófico no puedo evitar el margen de penumbra lógica que se agrega al hecho de afirmar. Ahí surge el hecho de que no puedo afirmar excluyéndome a mí mismo. Y es más, en tanto afirmo es necesario que algo ocurra conmigo. En esto último falta algo más, ya que no soy algo que sólo consiste en emitir proposiciones afirmativas, sino que además necesito sentir la necesidad de afirmar, o peor aún, necesito *afirmarme a mí mismo* para poder decir una proposición afirmativa. El entendimiento me lleva, siguiendo su etimología latina, a convertir mi condición de sujeto pasivo en un sujeto alterado, en tanto me *tiendo* dentro del problema, en el sentido del *in-tendere*. Es lo que sugiere la palabra alemana *Ver-stehen* que significa lo mismo, ya que etimológicamente pareciera referirse a un "estar en pie a través de" el problema.

Por un lado, se da la claridad lógica donde se ubica lo objetivo, donde la verdad, por ejemplo, consiste en adecuar el intelecto con la cosa, y por el otro, la penumbra lógica donde se da un elemento residual que es el *me* del *me afirmo*, y donde la verdad pareciera tomar una dimensión a veces incomprensible. Este último es un elemento residual porque no cuenta en el acto de afirmación desde el punto de vista lógico. Puedo afirmar sin más y someterme a la lógica

de la proposición, pero lo cierto es que cuando digo "esto es pan", el *me afirmo* se adhiere detrás, desde la penumbra lógica y, por decir así, es lo anterior. Es inevitable entonces que el acto en sí de afirmar sea la consecuencia de un proceso que va desde el *me afirmo* hasta la proposición. Podríamos pensar en una fórmula que resuma el acto y que podría perfilar el mecanismo de toda afirmación. En este sentido puedo decir que el acto de afirmar se explicita como un *me afirmo-afirmando*.

Hay en esto una secuencia de causa y efecto en el sentido de que algo es la condición de mi afirmación. Por una parte, la consecuencia, "esto es pan", por la otra, la causa, o sea el *me-afirmo* para poder afirmar "esto es pan". Desde el primer punto de vista, entro en el área de la coherencia de las afirmaciones donde descanso en la identidad entre lo afirmado y la situación objetiva, la habitualidad y la conformidad en suma con el patio de las cosas. Por el otro, esto mismo se torna inhabitual porque se convierte en un simple *afirmando* gerundivo, apenas como si cumpliera con una finalidad cuyo sentido real está radicado en algo anterior, el *me-afirmo*.

Entonces, si digo *me afirmo-afirmando*, lo gerundivo del *afirmando* supone un afirmar que, si bien se refiere, por ejemplo, a las leyes físico-matemáticas, sin embargo éstas están cuestionadas de por sí en tanto uno busca su fundamentación anterior y constituye esto en algo en sí con problemas propios frente a las leyes. En ese sentido la afirmación de las leyes no pasa de ser algo transitorio como si el afirmar fuera un episodio relativo.

Además se afirma en cierta lengua, de acuerdo con cierto código y con ciertos supuestos y dentro del margen de cierta realidad. Y como la afirmación está circunscripta a un ámbito codificado, ella es parcial y pareciera entonces que si afirmo para unos, en cambio, no afirmo nada para otros, de donde me reduzco a un simple *me afirmo*. ¿Es que la afirmación supone una graficación transitoria, al solo efecto de simular algo fundante entre las cosas?

Agreguemos a esto que no todo lo afirmado es afirmable. Necesito afirmar para ubicarme en el patio de las cosas, para lo cual necesito un desborde de afirmaciones, y de nada vale que, para verificar la afirmabilidad, tenga que hacer ciencia.

Pero si hay relatividad en el afirmar, el problema se complica ante la imposibilidad de decir *es* al *me afirmo*. Este último se me infiltra como adherencia que pareciera invalidar el *es* en general o ponerlo entre paréntesis, de tal modo que cuando afirmo, estoy viviendo de las sobras de un proceso que me sobrepasa, pero que condiciona el gerundio *afirmando*, en el cual se infiltra la necesidad de fundar, pero en sentido inverso, al otro lado de la trampa. Entonces se diría que me sobrepasa una urgencia que culmina en la afirmación, pero que sin embargo tampoco se satisface.

Es lo que ya planteé cuando expuse el concepto de anti-discurso con referencia al sentido del habla popular¹. Decía entonces que en el fondo nada se dice en el discurso cotidiano, sino que se apunta a invalidarlo, a fin de apelar a un paquete ético-mítico que constituye el verdadero centro del sentido. Y decir esto significa abrirse a lo indeterminado. Pero ¿por qué esta dirección regresiva? Se debe a que la trampa estaría en que lo fundado pareciera estar en las cosas, pero que esto representa un fundamento menor al que se da más acá del *me afirmo*. Entonces, ¿el fundamento mismo se daría aquí, de este lado del afirmarse uno para afirmar, con anterioridad al afirmar mismo?

Es que la afirmación simple supone un acto *itinerante*, o sea consiste en un sólo camino que termina en el objeto. Por el otro no logro concretar lo mismo, ya que dista de la posibilidad de cualquier afirmación.

Es un área marginada, pero no sólo porque hace referencia al resto de las cosas no mencionadas al margen del pan, sino porque a ese resto se le agrega mi desazón de que hay un *Qué* más profundo que el *qué* circunstancial del pan. Es como si hubiera una doble corriente de desazón. Con el pan afirmo un *qué*,

pero detrás me presiona un *Qué* que no logro aprehender, pero que esconde el fundamento diluido en lo impensable y en lo indefinido del existir mismo.

Este *Qué* más profundo no sólo no es itinerante, porque carece de objeto, sino que, por no ser circunstancial, se reitera. Es un *Qué* que se repite *circularmente*. Junto a lo itinerante del *qué* del pan, que se pierde en la satisfacción, se da la circularidad de un *Qué* que no logro determinar y que no se satisface, pero que organiza el acto de afirmación y que golpea con una circularidad reiterativa cualquier afirmación objetiva e itinerante.

Es más, pareciera que la circularidad del *Qué* mayor convierte lo que afirmo en un juego frustrante. Es el juego del ser, que cae en su propia trampa ya que no puede invertir el proceso y decir el *esto es* de las cosas, en el área del *me afirmo*. Como el artista del hambre de Kafka, no comprendo el sentido del *Qué* definitivo que presiona desde lo impensable.

Pero si el *me afirmo* no puede determinarse, éste no es sino que *está dado*. Y *está dado* que cuando afirmo se me adhiera en algún momento la pregunta por el *me afirmo* y eso crea la inestabilidad de mi afirmación. Lo adherido es ambiguo porque es él y no la cosa que hace a mi fundamento, y éste se escapa a la posibilidad de decir *esto es*, aun cuando tenga necesidad de hallarlo, o lo que es peor, aun cuando presienta que ahí se da un fundamento.

Pero ¿por qué, por un lado, uno da como vigente el fundamento, y, por el otro, quiere inútilmente determinarlo? ¿Será que el dar por sentado el fundamento se debe a que *estoy*? ¿Es que en tanto *estoy* no puedo negar mi estar fundado, y es inútil que lo busque apofánticamente en las cosas?

Esto inaugura el misterio del *me afirmo*. El *me* del afirmo refiere a una subjetividad, y ésta es la puerta que abre al misterio. Está en la antesala de las cosas. ¿Será en cierto modo un área de los pre-objetos, por donde se daría lo pre-óntico, o mejor, otro tipo de onticidad, al margen del mundo donde se dan los

panes o no, pero donde pudiera darse el sentido del porqué de mi necesidad en general, incluso el de los panes?

Se diría que la trampa no es sólo del ser, sino que se da también en el otro lado, pero a la inversa, ya que sintiéndome fundado no sé cual es el fundamento. Está incluso en el hecho de que un débil mental siempre logra ubicarse en el *me afirmo*, aunque nunca logre afirmar.

Pero si esto es así será porque el acto de afirmarme no es totalmente mío. Hay en esto cierta alteridad. ¿Entonces en tanto busco el fundamento estoy buscando quién funda el fundamento? Este es al fin de cuentas el supuesto de todo fundamento, aunque no lo quiera.

Pero esto es salir por el otro polo, ya no de mi pensar racional, sino del simbólico, porque se me abre la necesidad de ver qué hay más acá de las cosas, en la regresión al mundo de lo impensable, pero como lo no pensado aún. Si el *me afirmo* supone una alteridad, institucionalizo u ontologizo la otra polaridad. Esto es absurdo, pero es inevitable, precisamente por motivos racionales, casi como si buscara la causa. Es también un modo de transferir el *esto es* al *me afirmo*, pero en su plenitud, aunque también en toda su ambigüedad, ya que de nada vale hacerlo, porque nunca podré decir, como digo a las cosas, *esto es* a esa alteridad.

Pero si lo referente al *me afirmo* no es motivo de pensamiento racional, sino simbólico, y por eso el requerimiento de un fundamento se escurre por la puerta abierta en el fondo del símbolo, ¿en qué medida me está permitido dar consistencia a la alteridad? Quizá se trata sólo de remediar la ambigüedad. Entonces, la ambigüedad se debe a que hay otro lenguaje que no entiendo y que mi racionalidad rechaza. ¿Será por eso que todo lo referente a los dioses se pega con tanta facilidad al discurso popular y no, en cambio, al nuestro?

Además, si hay una alteridad es porque ya todo está dado. Pierdo ahí la originalidad del juego de afirmar o montar un mundo sobre afirmaciones. Paso

de un juego como azar a un juego como fundamento. Ya está dado y es inevitable como es inevitable que no sepa de qué se trata.

La paradoja de preguntar ¿qué es lo que *está*? apunta a la ambigüedad del *estar*, y no al *es* de ese estar, porque nada afirma, sino que se *da*. La respuesta es siempre ambigua. Responde la alteridad como algo que no soy, y no me entiendo con ella, ya que sólo me hace la referencia a que *estoy dado*.

Y si de un lado hay cosas y del otro se esconde el fundamento, mi existir se desempeña en este último. Y ahí no hay cosas sino símbolos. Es lo que hace pensar que el *ya* de la posibilidad de ser de Heidegger, implica por el contrario, y desde América, el estar siempre ya en la posibilidad a la mano, o sea en plena ontologización del símbolo para poder existir. Ahí uso el *esto es* en toda su ambigüedad, como si pudiera ser. El *es* se disuelve en el *estar*. Y eso ocurre porque recupero mi verdad. El símbolo como intermediario entre la alteridad y mi existir, denuncia mi finitud, porque invierte la dirección de mi afirmación. Otro me dice desde lo impensable del símbolo mi afirmación, y eso es como si estuviera fundado o al menos menta el sentimiento de estar realmente fundado, aunque no sepa de qué fundamento se trata. Todo dependerá de saber cuál es el símbolo por donde habla esa alteridad. ¿Será Dios, será el Demonio o simplemente este vacío como quiere el ateo? Pero si hay vacío, es porque *está*.

Podríamos resumir en términos más esquemáticos lo que hemos dicho. Decir que "algo es" como "esto es pan" supone una intencionalidad implícita en el *algo*. Éste se confirma apofánticamente con el *es*. Pero si este *es* es afirmado como relativo, será porque el algo persiste sobre el *es*, y puede ser afirmado ya no como que *es*, sino como que *está*.

Y decir que "algo está" supone la apertura a una indeterminación filosófica propia de lo simbólico. Nos interna más allá de la frontera donde no se define ya el *es*, donde asoma el *estar* con una vigencia desasosegada de una alienidad que presiona. Es un área mayor que interfiere al mundo de las cosas, y a la cual uno no

puede resistir. A ella apunta la intencionalidad del *algo* y la urgencia de encontrar un último fundamento en el área de lo indeterminado, de lo que *está*.

Podríamos decir de paso que la afirmación transitoria sustancializa lo que tiene entre manos, como ser la condición de objetividad del pan para evitar el acceso. Pero es un poco, ya en un pensar mayor, la trampa transitoria por la cual creamos un obstáculo para el acceso. Paradójicamente decir "ése es el pan" supone no querer acceder a una urgencia mayor.

Pero ¿el acceso a dónde? Donde se encuentra el fundamento desde el punto de vista realmente sustancial. Ahí se quisiera decir al fundamento *esto es* y caer en la trampa. ¿Entonces se trata de la búsqueda de algo absoluto, o sea quizá de lo absoluto mismo?

En suma, en eso que *está* transcurre mi vida pese a la afirmación. Se da el juego de lo humano que parte de lo que no se puede afirmar hacia lo afirmable. Y esto es lo habitual, del cual se dice a veces que *es*, pero que constituye la parábola del hecho de existir, en suma lo biográfico con sus avatares, que se extiende sobre la frontera que media entre lo insondable, que meramente *está*, y el *es*, y donde los hechos menores de la biografía son los episodios de una totalidad que se escapa a la razón.

Quizá surja todo esto del hecho de haber pensado desde el lugar filosófico. El lugar hace al *estar*. A esto llegamos al cabo de una actitud analítica, barajando para ello una terminología en cierto modo racional, pero que en realidad resulta de la vivisección del problema y no de su globalidad.

Ahora bien, lo dicho hasta aquí sugiere un problema fundamental. ¿Hay una contradicción evidente entre *estar* y *ser*? Hacer hincapié en la contradicción como conflicto constituye la principal diversión de la filosofía, cuando nuestro propósito es restituir la globalidad del problema. Lo cierto es que el simple hecho de reflexionar sobre el mero vivir podría resolver el problema de otra forma sin

caer, como consecuencia de una actitud analítica, en la dicotomía maniquea entre un aborrecible e irracional *estar* y un racional y apetecible *ser*, o en una simple y sospechosa división entre una vida inauténtica y otra auténtica, sino viendo el vivir en general en su totalidad.

El nuevo vivir pertenece al habla cotidiana que no ha sufrido la parcialización del problema. Nada mejor que ver qué pasa con el problema en un lenguaje habitual no filosófico. El lenguaje cotidiano no es conceptual, sino simbólico, o sea que está libre de los esquemas de la racionalidad académica, la cual, en nombre de la abstracción, arrastra sin embargo prejuicios largamente sostenidos.

Analicemos entonces el término *vivir*. La misma ambigüedad del término se debe a que no es un concepto, sino un símbolo. Por eso abunda en segundos significados. El hecho de que Simmel haya utilizado ya no el vivir, sino la vida, no hace a este problema, ya que le atribuye a ésta una trascendencia metafísica y la distorsiona por ciertos prejuicios propios del pensamiento alemán, como ser el de creer que vida consiste en un desaforado trascenderse a sí mismo. Pero es también preciso vencer la asepsia que siente Heidegger ante el término, hasta el punto de excluirlo del lenguaje filosófico por su ambigüedad.

La polisemia del término vida nos ubica en los límites de la filosofía, donde aparece el pensar en general y se conjuga lo racional y lo simbólico. Por ejemplo, la expresión "tener derecho a la vida" supone que este derecho es de todos, de tal modo que si no hubiera vida, nada habría, sino un vacío. Pero es un vacío que resulta injustificable, de ahí el "derecho". Vida viene de darse por sí, y además llena el cosmos por aquello de que hasta las piedras tienen vida. Ocurre con el término lo que observa Leenhardt cuando destaca el vocablo con que los canacos denominan al hombre: *do kamo*, lo viviente. Es que el "derecho" supone el acceso a lo que llena el cosmos, y éste no está lleno de cosas que se entrechocan mecánicamente, sino de algo que implica seminalidad, crecimiento, perduración, supervivencia ante los embates del medio y cierta inmunidad. Entonces la

vida se refiere a algo que atraviesa seminalmente el universo en medio de determinaciones a medias y una evidente penumbra lógica.

Pero la vida además, en tanto participa de lo seminal, tiene una articulación. En el caso de la vida del hombre, está el "comienzo de la vida" como apertura de posibilidades, como un pasar al campo de las cosas donde ella se satisface en el *esto es*. Pero además hay una "mitad de la vida" que constituye una culminación, y que señala un movimiento regresivo, no en el sentido de una decadencia, sino ante todo de un retorno. ¿Será en búsqueda del fundamento, por aquello de que una vez cruzada la mitad, "se sabe vivir"? ¿A su vez ese "saber" implica el retorno a la fuente de lo ya dado como *estar*?

El término vida no se define, sino que transita entre el *estar* y el *es*. Constituye el término central de una conciencia natural. Y en tanto media entre lo puramente dado que *está* y lo determinable que *es*, traza ahí la parábola de la biografía, no sólo propia, sino también la de las piedras, con los episodios que se van dando, pero que siempre pudieron haber sido otros, y que únicamente es corregida con la posibilidad y no la efectivización de un "saber vivir".

Ahora bien ¿a qué se refiere ese "saber" referido a la vida? Entre otras cosas menta el "ganarse" la vida, o sea sugiere una estructura lúdica, así como también una "filosofía de la vida". Esto se acentúa cuando, referido a un joven, uno dice "le falta vivir", porque hay que "saber vivir". ¿Es que el vivir mismo, por aquello de "ganarse" la vida, refiere a un juego, pero para ganar y no para perder? ¿Qué es lo que se "gana"? Gana la vida misma, en tanto llena el cosmos, y se tiene "derecho" a ella, porque éste no está poblado de cosas mecánicas. Además relativiza el *es* mediante un "saber" vivir y una "filosofía de la vida", a efectos de restablecer el peso de lo ya dado como *estar*, en búsqueda de un fundamento oculto. Y en todo esto lo lúdico del vivir restituye la fluencia del *estar*, donde el *esto es* de las cosas no pasa de una posibilidad, para regresar y cumplir con la circularidad del vivir.

Además en tanto la vida es un símbolo, a la cual se tiene derecho y llena el cosmos, tiene dos extremos. Por una parte, la no vida, su acabamiento, pero como

un estado especial que se llama muerte, en el cual, en cierta medida, se vive "la otra vida"; vida en suma, pero de otra manera, ya con el cuerpo frío, o con penas como los condenados, y quizá con una culpa moral que lo convierte en duende.

Por el otro lado, hay un antes. Ahí se centraliza el segundo significado, y de ahí entonces la asociación del vivir mismo con la instalación de la alienidad, que, pensada como dios, siempre asiste e impone su voluntad, por aquello de "Dios lo quiso", o "quiera Dios" o "Dios dirá". Él da la vida e incluso rige la muerte. El regreso está pensado entonces hacia la alienidad que da la vida o incluso la muerte. Es el regreso por el símbolo, donde se pierde uno en la ambigüedad del segundo significado, pero que *está*.

Así el término vida en tanto símbolo transita fácilmente entre un área de lo impensable hacia lo pensable como patio de las cosas, donde cabe el comportamiento práctico. Abarca en parte lo que va desde lo desalbergador del simple *estar* hasta su concreción, por ejemplo, en los circuitos de acción arquetípicos que satisfacen el hambre, y que cumplen con una economía cotidiana a través del "ganarse" la vida y salvándose de todo lo inestable, bueno o malo, del "andar en la vida".

Pero todo orientado por un "saber vivir" en el sentido de asumir convenientemente los símbolos que brindan la posibilidad o el ser de la posibilidad concretada como símbolo. El trueque en una comunidad quechua es un circuito de acción arquetípico y a la vez un símbolo, que cumple a través de un "saber" vivir con la satisfacción del hambre. Esto, a su vez, está asistido por lo absoluto, en una convivencia tácita con lo otro como rector ambiguo del vivir. Es el misterio de la así llamada subjetividad, pero en tanto está dada o *está*, frente a lo cual poco queda para ser referido a las cosas. A esto agreguemos que es curioso el concepto peyorativo que tiene la "mala vida". No hay una moralidad de código en el término vida, porque no supone una conducta libre, sino el cumplimiento de mi descenso a la existencia, quizá en el sentido de caída o motivo desencadenante. Se supone que la vida debe ser cumplida casi como una condena insalvable y en un "valle de lágrimas".

Es lo que encierra el “así es la vida” donde se trasluce el sometimiento a un juego en cierto modo despiadado. Frente a esto la “vida en grande” hace referencia precisamente, según lo decían los informantes de Salta, como lo que se agrega, ya que el vivir mismo tiene que ser sobrio o finito o pobre. Detrás del concepto vida, se diría, hay siempre una conciencia de la invalidez ontológica, que no se remedia con el agregado de cantidades. La vida es siempre pobre, o mejor, todo lo referente a la vida gira en torno al concepto de una ontología de la invalidez o de la pobreza.

Que esto no sea visto por la filosofía se debe al déficit de la razón. Es evidente que vida es un todo, frente a la parte que logra captar el pensamiento sistemático. En realidad éste interviene para deformar el vivir mismo. ¿No será que la insistencia en la reflexión como un “mundo al revés” a que recurre el pensador occidental es para marcar una distancia frente al vivir natural, y que lo lleva a fraguar un nuevo modo de ver las cosas con una finalidad que es la adaptación al es del patio de los objetos? Por eso mismo todo lo que se haya dicho sobre la vida no tiene cabida en América. Es lo que sugiere el lugar filosófico que lleva a ver en profundidad la cuestión, pero no para ganar seguridad, sino para encontrar la desazón de que no se es dueño totalmente del hecho de vivir.

Es evidente que el término vida como símbolo popular concilia la oposición entre el *es* determinante y afirmativo y el *me afirmo* que nos había internado en lo impensable del *estar*, o sea lo pre-óntico, en el sentido de que pudiera tratarse de un otro *ontos* en virtud de la presión de lo otro. Habría que ver ahora algo más sobre el papel que desempeña el juego en todo esto.

Estar-siendo como juego

El “ganarse la vida” supone un acierto hacia la eficiencia, simulado en el “saber vivir”. Se gana el acierto tomando conciencia de lo lúdico del vivir. Pero ganar el acierto implica fundar. Se trata de lograr una acierto fundante o como si lo fuera. Como si se buscara la determinación definitiva.

Pero esta determinación, lograda con un “ganarse la vida”, es en el fondo un episodio que carece de consistencia. Los aciertos fundantes son momentos del vivir mismo que no hacen a la totalidad del vivir. La revisión de la vida a través de sus episodios disuelve la seguridad del fundamento, porque éste es un episodio mayor del vivir en general. No se da en el vivir mismo la posibilidad real de asir el fundamento total, sino sólo el fundar menor de la determinación cotidiana y decir “esto es pan”. Ahí se dice con fundamento “esto es pan” sólo para comerlo. Y siempre se desvanece el porqué de comerlo.

Por eso el vivir en general rebasa la seguridad de la determinación fundada, precisamente por la indeterminación que supone pensar en el “estar viviendo” en su totalidad. El *estar* del “estar viviendo” hace a la pregunta por un fundamento mayor que no asoma. Pero es una pregunta que se hace. Y en tanto se formula, abre la cuestión por un juego de vivir que va más allá del “ganarse la vida”. ¿En qué consiste este juego?

Jugar a los dados implica la constitución de un ámbito propio, condicionado por las reglas de juego, en el cual el azar desempeña un papel importante. Azar significa que puede darse cualquier cosa. Pero eso es sólo una determinación racional del azar, porque la verdad es otra. Se trata de la consecuencia del azar, y no de su índole, lo que es significativo. El azar no da sino un único resultado, o sea una única determinación. Importa el resultado del azar y no el azar mismo. Y es que en el juego uno distrae en realidad el afán de determinación, para invertir el proceso y no tener que determinar, sino ser determinado o mejor, recibir la determinación desde otro ángulo. Hay en el juego una apelación a una alteridad. En realidad se busca a través del juego lo otro que funda el acierto. Se trata de lograr entonces el acierto fundante o lo que es lo mismo el acierto eficaz para vivir, pero desde el otro lado. De ahí el juego existencial.

En ese sentido se regresa del *siendo* del ser hacia el *estar* como si hubiera una apelación a lo impensable del *estar*, para lograr a través de lo lúdico el acierto fundante, la posibilidad de ser sin la transición del *siendo*. Pero como eso no es

posible, se despegar la alteridad del *estar* para transformarse, a nivel popular, en la trascendencia del otro. En el retorno del *ser* al *estar* se incuba, a través del juego, la presencia del otro.

Por este lado, el juego existencial se vincula al juego mántico o adivinatorio por cuanto fuerza la posibilidad favorable a partir de la indeterminación en que se *está*. Quizás cabe hacer una diferencia entre el juego serio y el que no lo es. El juego serio se consume como si no lo hubiera, o sea, nada en medio del ser y simula de esta manera las determinaciones. Es la seriedad de las leyes físico-matemáticas o la que acompaña la redacción de una constitución. Ambas se consideran fundantes, pero dentro del área de la indeterminación.

Frente a esto el juego sin seriedad es el juego de la vida cotidiana o de la conciencia común. Busca la inversión de la determinación para ser determinado. Apela a la indeterminación del *estar* incubando lo otro como trascendencia en su caso extremo, para que éste sea el que brinde la determinación y no sea uno mismo que lo haga.

En realidad es el mismo juego, oculto en un caso, y manifiesto en el otro, pero dentro de la misma fórmula del *estar-siendo*, aun cuando en un caso la ciencia regule la determinación y en el otro lo hagan los dioses.

Se da entonces, por un lado, el requerimiento del fundamento, la conciencia del mismo, lo impensable como fuente, un área de lo pre-óntico, de lo indeterminado, de lo desalbergado, como símbolo del vivir mismo. Y por el otro, el afán de determinar, el simular el fundamento en la determinación, decir sí a las cosas o hacer ciencia. Y en medio está el juego, con la inseguridad como base, que surge de la variabilidad del acierto, pero que sólo podría remediarse en tanto se logra la coincidencia entre el sentido mayor de un Qué fundamental con el sentido menor graficado en el *esto es*. Y ésta es la única seriedad del juego en tanto se da la felicidad de la coincidencia. Sólo esto es autenticidad, porque vivir significa recorrer los senderos contradictorios entre el *estar* y el *es* para lograr con la mediación del juego la coincidencia feliz del fundamento.

Desde este ángulo la fórmula de *estar-siendo* implica la paradoja de lo humano mismo, donde el obrar apunta al *es*, pero dentro de lo que ya está dado en lo impensable de lo que *está*. De ahí lo gerundivo del *es*. Lo dinámico de la esencialidad de lo humano se debe entonces a la paradoja misma, según la cual no hay determinación posible, sino la circularidad de una reiteración de lo impensable, que adopta muchos modos de ser, pero que en el fondo es siempre lo mismo, o sea un *Qué* fundamental que no se logra determinar, pero que presiona. Y el juego en todo esto no es más que la posibilidad que busca infructuosamente la coincidencia feliz que constituye lo humano mismo como símbolo de su profunda libertad en esta condena de no lograr la presencia de su fundamento.

Lo lúdico abre un área de interpretación de lo humano que no es fija sino dinámica. A partir de aquí no tiene sentido trazar modelos rígidos, sino en todo caso en movimiento. Y en tanto no se trata de tomar en cuenta algo sustancial, sino lo dinámico, cabe la variedad tipológica del hombre, pero también su unidad en todas sus gamas. Pudiera sospecharse entonces que no hay diferencia entre un quechua y un ciudadano, ya que se diferencian sólo en el modo del juego y quizá en la autenticidad del mismo.

Por ejemplo, la diferencia entre los caudillos argentinos y los que querían organizar el país a partir de 1853 se debe a un diferente modo de asumir el juego. Frente al juego arquetípico de los primeros, se oponía el juego serio de los que impusieron la Constitución. Ambos se distancian en su diferencia pero se asemejan en su estructura. El juego es en el fondo el diagrama de lo arquetípico, y esto hace a lo fundante, o sea a tomar en serio el propio juego. Por eso ambos eran igualmente verdaderos, y la diferencia consiste en el centro donde ubicaban su actitud lúdica. Los caudillos lo ubicaban en su suelo, los otros, en el puerto por donde comunicaban con el extranjero. Los primeros mantenían su lugar filosófico, los otros, lo prefiguraban para una estrategia económica, o sea postergaban su lugar para cuando hubiera orden.

La dinámica de lo lúdico no va muy lejos de lo dado que *está*. Lo lúdico requiere reglas de juego que están dadas en lo que ya se da como existente, o sea en lo referente al *estar* mismo. Precisamente la necesidad de *ser* o de determinación es lo que lleva al existente a recurrir a lo lúdico. Se juega para *ser*, pero la cuestión está dónde se consume el juego: si en decir *esto es* o *esto está*. Los caudillos apuntaban a un *es* relativo que se perdía en un *siendo* gerundivo, para *estar*. Los otros invertían la fórmula: asumían seriamente el *esto es* para *ser*, pero con ello escamoteaban el fundamento, mejor dicho, lo inmovilizaban. La prueba está en que necesitaban una constitución. Ésta concreta la posibilidad de simular un fundamento visible y concreto a modo de presencia, que posibilite la apófansis del *esto es* en todos los órdenes. En este sentido todo lo referente al *es*, convertido en cosa, corona el proceso pero no lo totaliza, sino que residualiza lo esencial de lo humano que *está*, y con eso infringe la autenticidad de todo el proceso. De ahí la constante distorsión de la nacionalidad, la imposibilidad de concretarla e incluso la necesidad de la fuerza para evitar una circularidad política aparentemente nefasta.

Esto hace precisamente la variabilidad de la historia de las civilizaciones. Cada una ensaya el mismo juego para nuevas áreas de objetividades, o sea, intenta un otro modo de decir *esto es*; pero para reiterar en el fondo otra vez lo mismo. Entre un aldeano quechua y un occidental no se da sino el puro juego en medio de las mismas reglas. Aunque difieran en lo itinerante de su *esto es* afirmativo, son traspasados por la misma circularidad de un *Qué* fundamental.

A partir de aquí ya no cabe hablar de una secuencia causal entre el *estar* y el *siendo*, sino más bien de una relación de descubrimiento. Hay como una ceguera en el vivir mismo para advertir lo que está dado detrás del pan o de la mesa, más allá de lo determinable. Y no se trata de algo más profundo, sino de la adherencia que todo lo racional tiene. Es el lado indeseable de todo lo racional. Toca la crisis de la razón, donde asoma la infiltración de lo no racional, la sospecha por si todo no fuera el pan o que la mesa responda a una inutilidad profunda de tenerla. ¿Por qué la razón se quiebra en el puro vivir? ¿Será que éste rebasa al pan y a la mesa?

¿Por qué lo determinable pareciera una simple graficación como si se tratara de un respiro en el asedio de nuestra vida en totalidad?

Seguramente lo determinable se da adentro de un horizonte de determinación, o sea de *ratio* que visualiza las reglas de juego sobre las cuales se determina, pero dentro de un campo menor al del vivir en general.

Pero ¿de dónde proviene la intuición de que la afirmación lógica y científica fuera como un ponerse de espaldas a una alienidad? ¿Será que hay algo en la alteridad que no queremos que se inmiscuya? Afirmar es agredir y, en cierto modo, alterar porque se juega a la fundamentación en un campo menor. Pero ¿qué es lo que se altera?

Si lo que determino se refiere a lo que *es*, lo que escapa a esto es lo que *está* y de la alteridad no puedo pensar sino que *está*. Esto no supone acceder a un abismo en el sentido de *Abgrund*, o sea como ausencia de fundamento, porque pareciera que *está*. Y no verlo se debe a una miopía existencial que impide ver lo que se interna en la penumbra lógica. Desde el pan o la mesa hacia atrás *está* lo indeterminable, donde evidentemente se cohabita con los símbolos. Pero es el lugar donde el pan deja de ser una cosa para convertirse en símbolo, y donde tampoco la alienidad es una cosa, pero donde tampoco puede ser un símbolo. ¿Se trata del límite donde la alienidad es un casillero simbólico, pero vacío que, sin embargo, presiona porque *está* y que es fuente empero de todos los símbolos?

Preguntar aquí por el *Qué* no tiene sentido, porque los símbolos entran en el área de lo pre-óntico, pero no por ser entes, sino por ser de una onticidad diferente, una onticidad que no se consolida o que se desvanece en su indeterminación, pero que entra como levadura y razón de ser en el existir en general. Y es a partir de este existir, desde el cual se instrumenta el juego de las determinaciones desde lo que *está*. Aquí es donde se recurre a la posibilidad lúdica de decir *esto es* al pan o a la mesa, pero sólo como una graficación de un itinerario, pero capturado siempre, en lo más profundo, por una circularidad reiterativa que trasciende a la mesa y al pan.

En tanto domina el símbolo, es el área ambigua donde accede lo impensable, que quizá no es tal, sino en cuanto lo otro ejerce el peso de su vigencia sobre la indeterminación de la existencia en general, para la cual de nada vale determinar, sino para decir "esto es el pan" y comerlo. Si fuera así, lo que *está* absorbe lo que *es*. Pero el pan *está* presente. ¿Por qué? ¿Será que realmente desde la alteridad se piensa el pan? Cabe preguntar entonces ¿qué es pensar? O mejor, ¿pensar será, por nuestra parte, buscar un modo de ser pensado?

Para responder a esto corresponde una dialéctica que obre por constitución y desvanecimiento de lo que *es*, a fin de retomar en el otro extremo la senda de la desazón que va hacia la alteridad, en medio de la ambigüedad desesperante de los símbolos. Se trata para ello de pasar de la libertad del juego hacia las raíces de éste como reglas dadas, en donde la *ratio* ya no dice con claridad cuáles son dichas reglas, sino que están dadas como circuitos cerrados, como los únicos a ser cumplidos para que se dé lo humano.

Más aún, es pasar de la seriedad de la ciencia, que reduce el campo de la *ratio*, a la falta de seriedad del juego, que constituye el vivir en general, pero hasta el punto de que ahí ya dejamos de jugar para asumir el símbolo del fundamento, donde somos jugados por otro en el juego general de la existencia. Es acceder a la frontera, donde comienza la teología, incluso para el ateo. Pero esto no quiere decir necesariamente que uno se encuentre con la divinidad. Desde una filosofía del *estar* la divinidad es tan sólo una exigencia metodológica para legitimar la duda, incluso sobre qué es el pensar.

Pero es el paso a la convivencia con lo absoluto, o sea a una fe desnuda que el juego mismo precisamente dificulta, pero que en sí no es sino el juego puro, pero en grande, porque no es el nuestro. Queramos o no, el acceso dialéctico invierte las reglas de juego y esto es reflexión, pero en el sentido de ver lo reflejo, para tomar la senda por el otro extremo, donde pesa el símbolo, donde nos tirona lo absoluto, y donde se disuelve cualquier determinación.

Y esto lo logra la reflexión por negación. Se remonta desde el juego mismo a las reglas, y en tanto aparecen éstas, se disuelve la seguridad de la *ratio*. Al advertir el horizonte racional de determinación, trasciende de lo que el hombre ha jugado, a lo esencial, que no es determinable, y que se pierde en el área de lo impensable. Por eso una reflexión así hace al sentido general del existir, en tanto presente el fundamento.

Por eso, ni aun cuando hay ciencia se podría dejar de abordar por negación lo teológico, en el sentido de la teología negativa. De ahí la visión de una doble trampa, por una parte, la del juego de existir para determinar y asegurar, donde el ser trampea con la seguridad, y, por la otra, la inseguridad, donde la ambigüedad del símbolo trampea con lo que sugiere sobre la seguridad del fundamento, pero donde el fundamento pertenece a otro orden que va más allá o más acá de la *ratio*, demasiado metido en el misterio del *me afirmo*, donde me enajeno en la posibilidad de ser pensado.

Decir que los metales se dilatan progresivamente cuando se calientan está dicho en el campo de la *ratio* con las reglas del juego visibles. La negación implica la aceptación del juego que lleva a una trascendencia que está más acá de la *ratio*, donde en realidad chapotea la existencia en una razón mayor, que no es totalmente nuestra, sino que podría implicar la posibilidad de todos los juegos.

Por eso, la negación no es solamente proposición apofántica, sino algo que se adhiere a ésta. Decir que los metales no se dilatan implica de por sí, no su contrario, sino que no interesa que se dilaten o que el metal no es importante.

El *Qué* mayor golpea con una insistencia circular al *qué* menor que pregunta por el metal. La muerte o la vida quedan para el *Qué* mayor y es inútil buscar el remedio en las cosas. Pero ambos son tramposos. La trampa de jugar a lo determinado del ser que los estructuralistas explotan admirable y estérilmente, y la trampa del *estar* que avasalla con la posibilidad de un fundamento. Y en todo esto el tropiezo con el símbolo abstracto de la posibilidad de ser pensado.

Y si es así ¿qué piensa? Piensa que “esto es pan” para que yo coma. Por eso tengo necesidad de él y por eso es grave que falte. Y es que ya tengo los circuitos trazados para lograrlo. Desde el robo hasta la macro-economía no se da otra cosa que lo que contiene ya el circuito del trueque, que responde a la circularidad no sólo de mi hambre, sino de todo el hambre que va desde el simple pan hasta la pregunta metafísica. Esto mal que nos pese nos asimila a los quechuas. Si no, será porque hemos invertido la fórmula de ser hombres de tal modo que en vez de efectivizar el *estar-siendo*, incurrimos en la trampa de *ser para estar*. ¿Es que el *estar* es transmutable? Esto hace a la trampa del *estar*, pero *está*. El *estar* presiona, aun cuando se invierta la fórmula.

Juego y práctica de lo humano en América

Lo dicho hasta aquí sugiere un otro modo de concebir una antropología, o, mejor, agrega algo más a lo que en Occidente se ha elaborado sobre el tema. Al menos intenta otra línea de encarar el problema de lo humano. Por ejemplo, ya no se trata de las especulaciones sobre el espíritu, ubicado como un compartimiento vacío por Max Scheler, y al que la vida debe imprimir una dinámica, ni del mundo de lo simbólico enunciado por Cassirer, a raíz de lo cual ubica la experiencia occidental como ejemplar.

Nuestro intento es otro. Se trata de determinar un modelo de lo humano en América y, recién a partir de ahí, aventurar una especulación sobre el tema en un terreno, si se quiere, universal. De acuerdo con esto el planteo se invierte. En vez de ver lo humano desde una perspectiva compartimentada, donde, por ejemplo, cultura y educación tienen su sentido establecido, se trata de ver en qué medida lo dicho sobre estos temas ha de sufrir variantes. Para comprender esto baste formular la siguiente pregunta: ¿por qué motivo lo humano en América no logra encuadrarse en los modelos que se fijan como estampas de eficiencia, montadas por Occidente? ¿Es que cabe otro modo de encuadrar, por ejemplo, temas como cultura, educación o incluso economía? Es más ¿no surgirán estas disciplinas de

una institucionalización de una voluntad cultural que nos es ajena, de tal modo que ellas deberían plantearse en nuestro caso de otro modo?

Por ejemplo, qué pasa, ya no en América, sino desde la perspectiva montada más arriba, con la cultura. Si lo dado mismo no es más que una *instalación* de un *estar*, en general, la cultura no consiste totalmente en un quehacer fundante. Lleva en su esencia una trampa insalvable. Es que cultura sólo sirve a lo inmediato, pero no es lo fundante en sí, porque apenas sugiere la posibilidad de un fundamento.

Lo que se dice de la cultura es sólo la graficación o residuo de un proceso, pero que hace a un mecanismo más profundo. La cultura se monta sobre las condiciones dadas en una tradición y con la variante de uno mismo en plena libertad para instalar una afirmación. Pero como hay algo pre-dado en el campo de lo impensable del *estar*, la cultura se reduce a un simple juego de encontrar algo así como el fundamento y poder fijar así un itinerario.

No obstante, el juego en el plano de la cultura supone la compensación de una finitud o de lo desalbergado o de la desazón fundamental. Se trata entonces de fundar una habitualidad a modo de domicilio, pero presionado desde el otro lado del mundo simbólico, con el peso de una alteridad que trasciende, donde simula una reiteración, a nivel símbolo, de eso que trasciende.

Por eso lo cultural no consiste en el reposo del libro, sino que surge siempre sobre el conflicto suscitado en la pregunta por el fundamento. Lo cultural es en este sentido un juego dramático o el acto del juego mismo en toda su desnudez, en tanto busca lograr infructuosamente la desgarrante coincidencia entre lo que trasciende y la finitud. Cultura es entonces el balbuceo que marca esa coincidencia como un intento de diálogo, pero sólo a flor de piel, porque nunca logra decir toda la palabra.

Y es que hay una diferencia entre lo cultural y la cultura. Lo primero refiere al proceso y lo segundo, a la institucionalización. Por ejemplo, un cuadro de

Van Gogh es la consecuencia de algo que era movimiento o acto, y es lo que torna fascinante al cuadro. Pero lo fundante está en el acto. El cuadro es apenas la coincidencia feliz sólo verificada entre una desazón profunda, y un hecho material: la posibilidad de esbozar un efímero *esto es* que se diluye en un *siendo* dentro del requerimiento de una respuesta mayor que se esfumó.

Por eso a lo fundamental del arte se accede con el desvanecimiento del *es*, con un cuadro perdido en un gerundivo *siendo*, a fin de llegar a lo que no quedó o de lo cual no hay constancia. Es la paradoja del arte. En la medida en que el artista logra trascender la verdad de su acto, es cuando el hecho en sí o el cuadro, tiene valor. Vale en suma por lo que no representa, pero sí por el margen de *instalación* desde un *estar*.

Se trata en el fondo de un juego auténtico, en el sentido mántico, que consiste en ver cómo, a partir de la tiniebla, se vislumbra la posibilidad de la luz. Por eso para el creador el objeto cultural es transitorio. Por eso también no siempre el espectador es auténtico. Puede asumir el juego del otro, porque él no es capaz de asumirlo, pero también podría asumir todo el acto. Lo mismo ocurre con la educación.

En cuanto el acto cultural se asume en toda su dimensión, lo educacional desaparece como problema, especialmente en lo que se refiere a su institucionalización. El fundamento de la educación supone la transmisión del acervo cultural. Esto responde a una visión positivista. El acervo no es un objeto que se traslada, sino en todo caso es la reactualización del acto que funda lo cultural, el *encuentro* que encierra el símbolo, entre la posibilidad de un fundamento, y la urgencia de su hallazgo.

Por eso la educación no consiste en ser uno educado para él prójimo como quien prepara un muñeco, ya que a partir de una plenitud cultural los prójimos todos asumen toda la plenitud cultural. No hay entonces una finalidad concreta en la educación, como que no es una actividad autónoma.

La educación se consume fundamentalmente en sí misma en tanto consolida el sentido paradójico y desgarrante de una cultura, que consiste en lograr una habitualidad sagrada, un domicilio regido por el fundamento. Éste es intuido en el otro lado de la afirmación, en el plano de la indeterminación, lejos de la trampa del ser, pero en la absoluta inseguridad del propio juego, siempre en búsqueda de la coincidencia feliz, aunque penosa, del encuentro simbólico. En realidad la educación se cumple en el acto del encuentro simbólico y ahí está su eficiencia. Esto no consiste en generar individuos seguros, sino en fomentar la inseguridad auténtica de sentir que el fundamento *está*, pero resbala entre las manos. Decir lo contrario es confundir la educación con el aprendizaje, que por su parte no es más que un episodio menor de un proceso que lo trasciende.

Lo mismo ocurre con lo económico. Quiérase o no en América lo económico es el juego de determinaciones de un amplio campo de hechos, elaborados por otros, y transferido a nosotros en nombre de un fracaso largamente acumulado. La economía es una ciencia de dudas, más que de hechos. De ahí la obsesión de constituir una ciencia económica y la apelación a la economía por parte nuestra, es la evidencia de nuestra profunda inseguridad.

Pero como la economía es una ciencia de dudas, aquí en América corresponde más que nunca partir de una intuición básica. En una exposición realizada por Luis Rojas Aspiazu en la Universidad de San Simón de Cochabamba, Bolivia, señaló que la economía quechua así como toda su vida cultural, podrían "explicarse ordenando alrededor de un eje determinado por tres instancias: el *ruway* (hacer; trabajo no forzado, condicionado por las necesidades y en el curso del vivir cotidiano), el *khuway* (amparo, con énfasis en la actitud y génesis emocional), el *phujllay* (juego, que en su sentido más amplio alude a formas de convivencia social)". Los tres términos señalan tres aspectos de una misma unidad de concepción, los cuales con el *kausay* o vida y *yuyay* o recuerdo o pensamiento, completan la circularidad de una misma forma de actuar típica.

Los términos en sí señalan aspectos en cierto modo programáticos, pero no están vinculados a determinaciones concretas, sino que son líneas de

acción o de concepción que giran en torno a un significado, el cual por su parte está ubicado en el área de lo impensable. Así ocurre con el *khuway* que por su significado como amparo mantiene su raíz en lo emocional, y el *phujllay* el cual como propuesta para el juego sobrelleva desde lo imprevisto los otros aspectos.

Todo se concentra en el obrar mismo o *ruway*, en tanto propuesta operativa, pero que, por supuesto, hace referencia también, o más bien implica, lo dado como que *está* en el sentido de costumbres o tradición, así también como creencia en general.

Son tres aspectos de una actividad visualizada, pero que tiene su fundamento al margen de lo dicho mismo, cerca de lo fundante en sí. Vaya en esto la observación personal que yo hiciera, al advertir la seguridad del obrar en el campesinado: fiesta, trabajo y creencias iban de la mano sin perder de vista las instancias del mundo moderno. Todo esto gira en torno a otro centro que se interna en lo impensable, sobre las energías de un fondo encubierto, y a partir de ahí se instala sin basarse en el *esto* es determinante, sino que se diluye en la relatividad del *siendo*. Se trata de la inseguridad asumida a partir de una seguridad dada en lo que *está*.

Lo curioso es la relativización de lo que *es*, su puesta entre paréntesis en el quehacer general. La minuciosa contabilidad con que se efectuaba el trueque no impedía que no fuera tomado en cuenta. El sistema impuesto a través del trueque no se perdía en los devaneos sobre la consecuencia del hacer, sino en la recuperación de lo humano en sí como hecho puro y prioritario, pero enfrentado con las necesidades a que se refiere precisamente el término *hacer* o *ruway*. Y todo redondeado por dos términos como *vida* y *recuerdo*, *kausay* y *yuyay*, casi como un sístole y un diástole del hecho puro de vivir: por un lado, el despliegue de la acción, y por el otro simultáneamente una necesaria regresión hacia la fuente para volver a sorber el fundamento de todo el proceso, o sea el de *estar* no más, en una *instalación* sacralizada, asumida en la ingenuidad del *juego*.

Se diría que se trata de un mecanismo fundante, incluso de un modo fundante de vivir lo humano y que hace a lo elemental. Pero ¿esto nos sirve para comprender qué pasa con lo económico en nuestro mundo?

Lo económico en todo nivel no es más que el cumplimiento de circuitos arquetípicos de acción encubiertos en lo impensable del *estar* para satisfacer la necesidad. Pero este cumplimiento es un acto lúdico, en la misma medida que como el acto cultural antecede, pero cumple, al cuadro. Es el juego del logro de la instalación, que hace a la sacralidad, lo cual por su parte es el estar domiciliado. Lo fundante de lo económico es básicamente el problema de la instalación de un *esto es* en el nivel del *siendo* transitorio, a partir de sus raíces que se dan en el otro extremo de la afirmación, junto a la puerta abierta e ineludible de los símbolos. Por eso a nivel pueblo lo económico se convierte, cuando se da en el puro trueque, en un ritual silencioso donde se cumple con la necesidad, pero en cuanto ésta abarca toda la pregunta: desde la meramente económica hasta la metafísica. Por eso también a nivel pueblo el pan sigue siendo sagrado, por cuanto siempre se lo consagra o sea se *ch'alla*, y, por eso, es absurdo que falte.

Cuando lo económico se independiza de la necesidad así concebida, en tanto se concreta a los bienes mismos y se somete por eso mismo al rigor científico, aparece la palabra *y*, por ende la economía como disciplina, pero como ejercicio independiente, ajeno al hombre, cosificado en suma. Cumple sólo con el ser y monta la estrategia de la distribución de los bienes, pero ajeno a las necesidades. Pero lo económico en su originalidad, aun cuando pasa a ser ciencia, no es más que un tránsito de un *siendo* que se *instala* a partir del *estar* en un acto, por el cual uno asume no mucho más que el momento cosmogónico de la aparición de la luz, aunque se trate del pan. Pero esto mismo no ocurre para retomar la luz en un sentido evolucionista o como el efecto que brota de una causa, sino como lo piensa el pueblo, en cuanto la luz cohabita con las tinieblas. En las tinieblas se ubica la finalidad, el anti-discurso, el paquete ético-mítico que nos accede a la in-utilidad de lo sagrado, pero se descubre la relatividad de la afirmación. Por ahí se accede a los símbolos, y más allá a la presión de lo absoluto, donde se da una

ética sin código, o donde en suma se abre a la disolución de cualquier ciencia económica, porque ésta carecería de sentido. Pero ahí mismo, en tanto es lo anti-económico, se da el hambre, pero como todo el hambre, donde el pan es apenas el episodio menor. Hambre y economía entonces van juntos como sobre el filo de una navaja. Ahí el pan no se da, sino que todos deben elaborarlo. Ahí aparece la comunidad que disuelve lo económico en el ritual y el ritual en lo económico, siempre en un quehacer común e indiferenciado.

Por esta senda se da la inseguridad para estar seguro al fin. Se trata de la inseguridad de ubicarse en el filo que media entre las cosas, que brinda la trampa del ser, y la presión de lo absoluto, que de nada vale para cubrir el hambre y que sólo funda. Pero lo fundante está en el cumplimiento del hambre, y el hambre a su vez exige el fundamento. El hambre es la instalación del vacío, y de ahí el *estar*, como fundación de un cumplimiento, en suma el juego, *phujllay*, donde el amparo, *khuway*, y el hacer o *ruway*, cumplen con los circuitos de acción puestos por los dioses, aun cuando no existan, y sólo sean preguntas desgarrantes ubicadas en la otra punta numinosa de los símbolos. Decir lo contrario es hacer economía, es no más que manejar la estrategia de la distribución de bienes, pero es preparar la explotación, porque no cumple con el juego humano.

Y el problema de América es la contradicción entre lo que ocurre realmente con lo humano en su inseguridad de *estar-siendo*, que hace a lo humano en general, y la estrategia ambigua y explotadora de la filosofía del mercado. Es el mercado de las cosas de América y de sus hombres convertidos en modelos cosificados. Ya no es en este caso el juego, sino la seriedad: la seriedad de la ciencia, del estado, de los principios y de las soluciones. Es en realidad la otra América montada sobre afirmaciones que van desde las señales de tránsito hasta el requerimiento de un estatus y pasa por la rigidez de sus instituciones, siempre al margen de su pueblo.

Es la América que ejerce la fuerza, donde educación, economía, cultura, y la abundancia de instituciones montadas para lograr la necesaria seriedad, cuentan

todas con personal capacitado en la aplicación de la fuerza para decir *qué es* y ayudar a conservarlo para decir *esto es* y no otra cosa.

Pero pese a la fuerza, los mismos que la ejercen al fin de cuentas difieren la presencia de un mundo concreto con toda falta de seriedad, para acceder a la alteridad o simplemente a lo otro, la otra posibilidad a partir de un juego asumido ocultamente. Se difiere el *qué* de la afirmación para refugiarse detrás del *me afirmo*, y regresar por el lado de los símbolos hacia donde se presiente la fuente, a través del segundo significado, donde se ubica el puro hecho de *estar*, en los límites mismos del *dejarse estar*.

Por eso en la excesiva movilidad de las afirmaciones se infiltra la posibilidad de la negación y de decir a veces *esto no es*. Es la circularidad del desasosiego de no saber en el fondo qué es una nación. La desmesura de un mundo de afirmaciones desajusta el equilibrio humano entre su *estar* y su *siendo* y pierde la posibilidad de su juego. El *siendo* en América no es, entonces, ya la instalación de alguna ambigua plenitud, ni siquiera el hallazgo transitorio para un proceso general de la vida, sino la degradación del ser mismo a nivel cosa, que busca infructuosamente la compensación necesaria, como advirtiera Mumford, con la violencia, que inútilmente trata de restaurar lo humano en su pequeño juego de *estar-siendo*.

Ahí es donde podría surgir, por falta de fe, el concepto de la nada como una forma simbólica de mostrar la inutilidad o la trampa del ser mismo. Es la trampa metafísica de la palabra, y de sus consecuencias, la larga literatura sobre la comunicación y la convivencia social, que no logra remediar la comunicación de lo humano mismo, porque todo lo que diga no pasará de simples remiendos de un modelo de hombre fabricado para la ansiedad y la eficiencia.

Y de ahí el juego solapado. Nos llevan a insistir en la positividad del *esto es*, se cosifica la verdad para atraparla con las monedas que nos quedan. Es la mezquindad del colonizado que quiere ganar por pulgadas su ubicación en el

juego de los otros, pero es incapaz de asumir por impotencia el propio juego. Por eso la esterilidad de nuestro saber en derecho, economía, ciencia en general o arte. Es que aquí cabe la doble vertiente: o se sumerge uno en una de estas disciplinas y pone en evidencia su propia esterilidad o se coloca al margen para asumir un juego propio, pero pierde la eficiencia de su acción. La conciencia de que existe una posibilidad total de jugar para ser se estrella contra el juego establecido de la seriedad imperial.

De ahí la lógica invertida de nuestro quehacer. En vez de partir de la verdad, en tanto es *instalada* a partir de un otro modo de *estar*, y porque no afirma el *siendo* propio, y no encierra el *es* de toda la potencialidad de un *estar* que cargamos a la espalda, se parte de la falsedad. Es la aureola de negación que encierra la afirmación de los otros, del imperio, pero que precisamente al no ser nuestro el juego que lo genera, produce una apertura a posibilidades infinitas, incluso el *no* de ese *es*, la falta de fe, en suma la desconfianza de lo puesto por los otros.

Por eso no logramos saturar totalmente, y por fortuna, la actividad de tipo occidental, como, por ejemplo, una fábrica o una profesión, ya que se nos deshace en el incumplimiento y en el desconocimiento de una moralidad vista como convencional. Y es que nuestra moralidad no es ejercida según la rigidez que exigen los utensilios importados, ni aun los hechos por nosotros, sino que es una moralidad que no dio aún su código, pero que está implícita en el quehacer marginado de un *estar-siendo* que juega su vida todavía al margen de un horario. Frente a la trampa del ser que nos ofrece la universalidad del imperio jugamos todavía, por una conciencia profunda de una real finitud, la trampa inversa del *estar* que impone la obsesión del fundamento. Y aunque lleguemos por ese lado al límite del *dejarse estar*, no será sino por una razón de autenticidad. Y aquí cabe una pregunta: ¿si esto ocurre así entre nosotros, y también en otros hombres, será que aún queda formulada la pregunta ya no por el *ser*, sino desde el *estar* mismo, por el hombre en general? ¿Será entonces que tenemos en nuestras manos aún la eficiencia del juego existencial, y la posibilidad de una autenticidad, ya no

americana, sino humana, consistente en lograr la coincidencia feliz a nivel del *es* con la respuesta mayor de un *qué* fundante y asumir todo el *estar siendo*? ¿Quiere decir esto que entraríamos también en el juego del hacer para el amparo, como el quechua? Pero esto es propio del pueblo, ¿y nosotros? Quizá tendríamos que evitar la fuga ingenua de lo arcaico que llevamos en el fondo del pensamiento, pero para esto es demasiado tarde. Nos lo impide la seriedad del juego imperial. ¿Entonces hemos llegado al fin? No se trata del fin de la filosofía, que no pasa de ser una diversión dramática, aunque encierra en el fondo realmente un final. Sino que se trata del agotamiento del esfuerzo para invertir el juego de los otros, a la incapacidad de decir *esto es a todo*, y a nuestra deficiencia, aun siendo élite, de entrar en la trampa del ser de ellos.

Dijimos que la muerte desde un análisis de la vida, no es el fin, sino un otro estado. Aunque ocurra la muerte se restablece lo genuino, un otro modo de *estar siendo*, con otro juego. Pero ¿en qué consiste ese otro estado?

Ya dijimos que las culturas o las civilizaciones, como quiera llamárselas, se suceden como formas nuevas de decir *esto es a nuevas áreas de objetividad*. Decir que se suceden significa que mueren. Quizá ya no se dé el tiempo para ello. Quizá haya ya demasiados hombres en el mundo. Y es posible también que quien las mata es el historiador. Éste no ve sino las cúspides de las montañas, pero no su fundamento. Hay en el historiador un cierto afán de pintar las novedades del género humano, quizá para satisfacer a sus congéneres y conferirles algún papel mesiánico. Pero quizá tenga razón. Algo muere periódicamente en la historia, pero lo que el historiador no dice es el otro estado que trae consigo la muerte. Peor aún, ese otro estado no es diferente, sino un estado que es de siempre. Por ese lado no está todo perdido, aunque lo sea para nosotros. En cierto modo deberíamos alegrarnos de que se nos extienda el certificado de defunción, porque será como un estilo de ser o mejor como una trampa para serlo, quizá como nación, como mercado de consumo, como formas así llamadas científicas para instituciones, pero no como regular los bienes, quizás también como pueblo. De la muerte inventada a veces, no sin acierto por los historiadores, sobrevive

el magma humano original que es el pueblo. Por eso de las veinte y tantas civilizaciones que contabiliza Toynbee, y que fueron todos distintos ejercicios del juego o distintos tipos de afirmación para montar estilos para decir *esto es*, pese a ello, siempre quedó el magma básico de lo popular que rescata lo humano hasta la próxima experiencia civilizatoria. Y esto es siempre en el *estar no más*, en una reiteración de lo obvio, pero dentro del misterio de la circularidad que exige siempre lo mismo, a partir de una constante conciencia ontológica de la invalidez, casi como si flotara a través de la historia la constante pregunta de ¿por qué lo absoluto presiona al hombre a existir; y no más bien lo abandona para que desaparezca?

Ahora bien, cómo concebir a partir de todo esto lo que habría que hacer. Quizá no hay nada que hacer. Quizá en todo caso concebir la civilización como esencialmente móvil y dinámica. Porque la cuestión no está en lo cuantitativo, como ser en la reunión de conocimientos técnicos en sociología o economía. Estos cuantifican la cuestión y forzosamente cancelan lo humano dado que *está*. ¿Podría fundarse una comunidad montada sobre pautas cualitativas?

Es posible que en el fondo de América yazga la solución. Así como hemos intuido una antropología filosófica, es posible que encontremos la fórmula, que aún está inédita. Pero decir que la encontramos supone incurrir otra vez en la trampa del ser, porque decir *esto es hombre*, supone perderlo una vez más, supone que no tenemos fe en él, o sea que necesitamos su presencia, cuando en verdad nosotros somos los hombres y de nada vale la presencia del modelo.

Pero quizá la honestidad radica en mantener el filo del juego, y sorber del juego mismo la posibilidad de una variante para re-juego mismo, sino que asiste desde detrás del símbolo para dar la autenticidad al juego. Es lo que hizo posible que el siglo de Pericles y la comunidad quechua de Waykhuli coincidieran, ya que decidieron el juego de su instalación. Se instala la comunidad griega y la quechua para decir de modo diverso *esto es*, siempre en los términos de un *es* transitorio. Poder realimentar esa transitoriedad de lo fundante, ganar la

inseguridad para lograr la plenitud de lo humano es nuestra misión en América, que, afortunadamente, no logra recuperar la seriedad que le exige el imperio, porque comprende la transitoriedad de la trampa del ser, y con ello el fin del imperio mismo.

Aquí la variante está dada, porque se invierte el sentido de la interpretación. En vez de fincar la verdad del proceso en lo que se logra realmente, o sea en el *esto es*, todo se concreta en el mero darse que *está* para poder jugar a una instalación, aun cuando el juego sea sólo lo reiterativo, un juego de siempre, un "como si" se jugara, que arrastra la comunidad desde tiempo inmemorial. Puede ser que por este lado remedemos la enfermedad de la cultura argentina, que estriba en la incapacidad de asumir su juego, aun cuando sea reiterativo. El afán de originalidad enferma nuestro proceso, porque la cuestión estaba en jugar igual, como si el juego fuera nuevo, pero viendo de reojo, al otro lado de la trampa del ser, sabiamente, que el juego es el de siempre.

Pero debemos comprender también que la publicidad de un estilo de vida total, que abarque toda la fórmula del *estar-siendo*, no dependerá de una reflexión. Ha de ser siempre una práctica, tal como lo hace Rojas Aspiazu en Bolivia. Nuestro subsuelo social nos sigue dando las pautas como en 1946. Pero es inútil que nos dé las pautas. Afortunadamente no han llegado aún todas ellas. Por eso no llegó la posibilidad de pensarlo. Si lo pensáramos, ya habría fenecido el proceso.

Todo lo dicho hasta aquí surge del reconocimiento de una así llamada de-formación de lo humano, pero que supone naturalmente una otra formación en el campo de las posibilidades del *estar-siendo* como juego. Esta fórmula deja constancia de una gama total de lo humano, pero también de su indefinición radical, y además de su finitud en el campo de decir *esto es*. Una finitud que hace a la fecundidad de lo humano. Una fecundidad que es relativa, porque sólo es compensatoria, ya se llame trueque, macro-economía o cohete interplanetario.

Y es que en el fondo de América se tropieza violentamente con el milagro de ser hombre, con su profunda e inalienable vejez de serlo, pero que hace recién a partir de aquí a un futuro denso, auténtico, fundado, aunque nunca se sepa cuál es el fundamento, pero que seguramente estará asistido desde el otro extremo de los símbolos para esta pobreza esencial que encierra lo humano.

Todo esto lo sugirió una informante popular de Salta. Ella dio los elementos y las áreas para pensar. No puede pensarse mucho más allá de ciertos campos. Que la realidad no sea fundante, que existe una presión de lo Otro a través de una convivencia con lo absoluto, que la invalidez configura un *estar-siendo* donde lo afirmativo es una simple graficación, y que el juego es un medio angustioso para inquirir por un fundamento que nunca se concreta.

Si no pensamos así, ello no responde a una evolución inventada por los académicos, sino a un simple cambio de dirección, a otra forma de juego estéril. Se trata en el fondo de abrebar en nuestro *estar* lo fundado. Pero para ello nada se necesita. Apenas asumir toda la paradoja del vivir mismo, pero también toda su sacralidad.

Notas

* Del libro del mismo nombre publicado por Ed. CASTAÑEDA, 1978, pp. 101-146.

¹ KUSCH, R., *La negación en el pensamiento popular*, Ed. Cimarrón, Bs. As., cap. 2.