



Fenomenología y hermenéutica: desde la transmodernidad latinoamericana

Phenomenology and Hermeneutics: from the Viewpoint of Latin American Transmodernity

Graciela MATURO

Universidad Católica de Argentina, CONICET, Argentina.

RESUMEN

En este artículo se plantea el aporte de la Fenomenología a una renovación de las ciencias del hombre y, en particular al campo de los estudios literarios desde el pensamiento situado en América Latina. En primer término se postula la legitimidad de asumir por el estudioso latinoamericano un *pensamiento situado*, geocultural e históricamente ubicado en América. Inherente a este planteo es el reconocimiento de que la cultura iberoamericana es una cultura *mestiza*, en la cual se hacen presentes elementos disímiles provenientes de dos grandes troncos étnicos y culturales: una cultura de la imagen y el rito, y una cultura del concepto y el libro. En un segundo punto se intenta delinear algunos conceptos básicos de la Fenomenología y su método, considerando a la Fenomenología como el punto de inflexión del pensamiento europeo hacia las culturas no occidentales. Como tercer punto se llama atención sobre la lectura cultural ejercida primero por el escritor americano y tematizada luego desde la fenomenología por Rodolfo Kusch en sus trabajos sobre el hombre andino y la geocultura americana. Como último punto se plantea la distancia que se ha producido entre el último tramo de la teoría cultural y literaria euroatlántica, marcada por la atmósfera del

ABSTRACT

This article states the contribution of phenomenology to a renovation of the human sciences, particularly in the field of literary studies in Latin America. First, it postulates the legitimacy of the Latin American scholar's assuming a thought that is situated, geocultural and historically located in America. Inherent to this statement is the recognition that Iberoamerican culture is a mixed culture in which dissimilar elements coming from two great ethnic and cultural branches are present: a culture of image and rite and a culture of concept and book. Secondly, an attempt is made to delineate some basic concepts of phenomenology and its method, considering phenomenology as the inflection point for European thought about non-western cultures. Third, attention is called to cultural reading as practiced first by the American writer and later thematized from the phenomenological viewpoint by Rodolfo Kusch in his works on Andean man and American geoculture. Finally, the study points out the distance that has resulted between the last stage of Euro-Atlantic cultural and literary theory, marked by the atmosphere of deconstructivism and post modernity, and the process of Ameri-

deconstruccionismo y la posmodernidad, y el proceso de la transmodernidad americana, abocado a su etapa de autoconciencia cultural. En consecuencia, se produce la necesidad histórica, filosófica y política de las naciones sudamericanas de reafirmar herramientas constituyentes e integradoras. Dentro de este marco postulamos la incorporación de la Fenomenología a la hermenéutica latinoamericana, desde un pensar situado.

Palabras clave: Fenomenología, hermenéutica, transmodernidad, Latinoamérica.

can transmodernity, heading toward its stage of cultural self-awareness. Consequently, the historical, philosophical and political need of South American nations to reaffirm constituting and integrating tools is produced. Within this framework, we postulate the incorporation of phenomenology into Latin American hermeneutics, from the viewpoint of situated thought.

Key words: phenomenology, hermeneutics, transmodernity, Latin America.

LEGITIMACIÓN DEL PENSAMIENTO SITUADO

El pensamiento que defendemos como legítima restauración del sujeto americano en el ejercicio del *pensar desde su circunstancia geo-histórico-cultural*, no debe convertirse a mi juicio en una cerrazón folklórica y falsa —en evidente contraste con nuestro quehacer académico, de hecho armado sobre conceptos occidentales— ni tampoco en una abstracción generada con prescindencia de las manifestaciones vivientes de la cultura latinoamericana. Cabe asumir la realidad histórica de nuestro subcontinente como una realidad mestiza, y en consecuencia hacerse cargo de elementos antiguos y modernos, primitivos y técnicos, pertenecientes a viejas tradiciones y a modos muy actuales del conocer, en función de un pensamiento situado y en consecuencia un discurso capaz de representar esta realidad americana compleja, novedosa, que no repite mecánicamente a ninguna de sus raíces. Hemos nacido en el cruce de culturas “condenadas” como dice Roa Bastos, cuyo legado pugna aún por emerger, con una cultura histórica moderna, la ibérica, que no representaba lo más típicamente occidental de Europa, pero a través de ese cruzamiento nos llegaron el personalismo, la ciencia, la tecnología, y sofisticados modos de análisis e interpretación, a los cuales no podemos renunciar. En el camino, fuimos siempre críticos y reinterpretantes, en busca de nuestra propia originalidad subyacente en el pueblo y en sus artistas, los primeros intérpretes.

Se hace preciso, cada vez más, hablar de *teoría filosófica y cultural* antes de referirse a la *crítica* y a la *metodología de trabajo* en los estudios literarios; nada de esto puede ser ahondado si no se parte de una cierta concepción del hombre, la cultura, el lenguaje, el símbolo, el conocimiento. En función de ello intentaremos delinear algunas orientaciones teóricas predominantes en los últimos tiempos, visualizándolas críticamente desde una perspectiva situada en América.

Se ha incurrido en una demasía, en el último siglo, al establecerse una noción cientifista del signo lingüístico, a todas luces insuficiente para abarcar el fenómeno del lenguaje, y más aún el lenguaje en su elaboración poética o literaria. No obstante, la ciencia conforma sus propios campos y utiliza legítimamente sus metodologías, constituyendo un tipo específico del saber, no arbitrario ni infecundo. La aplicación de estos parámetros como excluyentes fue derivando, sin embargo, en un mecanicismo cultural, una progresiva cosificación del lenguaje y la obra, una creciente eliminación del sujeto y la historia misma, una idea de la lectura como decodificación de lo codificado, etc., conceptos aceptados sin mayor discusión durante décadas, en nuestro medio académico, salvo algunas voces aisladas.

En el campo de los estudios literarios prevalecieron en la segunda mitad del siglo –y hasta cierto punto siguen prevaleciendo– distintas orientaciones básicas: a) la herencia filológica y la estilística, muy disminuidas en su presencia, cultivadas por prestigiosos investigadores; b) el sociologismo y el psicoanálisis, este último poco frecuentado en la actualidad; c) la lingüística positivista, de la que derivaron el formalismo, el estructuralismo, la semiología, la pragmática; d) la hermenéutica, en la cual se inscriben parcialmente los “estudios culturales”, en ciertos casos sin una suficiente fundamentación teórica, y minoritariamente, la fenomenología.

A grandes rasgos podríamos asentar que el paradigma científico puso su sello en los estudios literarios del siglo XX; incluso la orientación fenomenológica, adversa a la objetividad científica, fue aproximada al estructuralismo lingüístico (Roman Ingarden), sin adoptar, salvo en pocos casos, un rumbo simbólico o espiritual.

Lejos de ignorar la novedad e interés de las tesis formalistas, desplegadas por estudiosos rusos y checos, cabe reconocer que en su momento incitaron a un saludable rigor en los estudios literarios, redescubriendo la significación e importancia de las formas mismas, noción familiar a los antiguos. Era la crítica que correspondía a la novedad poética vanguardista, y de ella recogió muchos rasgos interesantes. Sin embargo, sus más notables defensores imponían una consideración de la obra literaria como artefacto lingüístico, artificialmente producido, tan convencional como el propio signo lingüístico que utilizaba. La crítica formalista, en un tiempo llamada *interna* o immanente por su prescindencia de la génesis epocal o biográfica, fue relanzada en Francia por el *neoformalismo* de los años 60, representado por Roland Barthes y el búlgaro Tzvetan Todorov, en una primera etapa. Los neoformalistas potenciaron la noción de lengua poética como desviación de una supuesta norma lingüística (Jakobson) cuyo *grado poético* sería medido por esa desviación.

La corriente lingüístico-formal debía engendrar necesariamente una *semiología* o ciencia general de los signos, tal como lo había sugerido el maestro de Ginebra. Surgió la *semiología*, difícil de resumir en sus variadas vertientes, que arrastra esta marca de origen, si bien algunos de sus mayores representantes, por ejemplo Barthes, rebasaron sus límites hacia una hermenéutica textual. El lógico sajón Charles Sanders Peirce había ampliado el binarismo de la teoría saussuriana del signo incluyendo entre el significante y el significado la figura del interpretante.

Deberíamos recordar asimismo al *estructuralismo*, amplia tendencia que gravitó muchos años en los estudios literarios. Si bien por su origen se conecta con la teoría matemática de conjuntos, y tiene por lo tanto un moldeado científico, no podemos ignorar que algunos de sus iniciales mentores, como Paul Valéry y Étienne Souriau, deudores del pitagorismo, reivindicaron los modelos simbólicos de la Antigüedad, y redescubrieron las leyes de la analogía, que pudo ser la base de una hermenéutica. Pero este estructuralismo basado en modelos simbólicos fue volcándose hacia la vertiente analítica formal, gestando un *formal-estructuralismo* que abandonó su vocación hermenéutica inicial.

La teoría estructuralista acentuó su giro positivista a partir de los años 50, cuando Claude Lévi-Strauss aplicó los principios de la fonología a las ciencias sociales, produciendo un verdadero manifiesto científico que alcanzó gran predicamento. La cultura, el mito, la producción estética, podían ser analizados y ordenados en casilleros a través de cierto método combinatorio. Esta teoría tuvo sin duda aspectos relevantes en los estudios literarios (Greimas, Barthes, Genette) –avanzó en el conocimiento técnico de la obra literaria e introdujo nuevas vías de lectura e interpretación– pero también indudables limitaciones cuya crítica habría de venir del campo de la filosofía.

Los estudios del lenguaje y las letras se habían adaptado a las necesidades y modos de la ciencia, y tendían peligrosamente a alejarse de la historia real, así como de los procesos creativos concretos. Esa *clausura del signo* fue censurada, a partir de los años 70, desde varios frentes. Débilmente la criticó el historicismo hegeliano o marxista, que concibió la posibilidad de un estructuralismo histórico (Althusser) o buscó cierta alianza con la fenomenología (Enzo Paci). Tuvo un crítico profundo en el teórico ruso Mikhail Bakhtine o Bajtín, aunque esa crítica vendría a ser conocida en el mundo académico occidental a partir de 1975, después de su muerte, cuando se inició la traducción de sus obras al francés, italiano y español.

La gran antagonista de ese universo teórico es la *Fenomenología*, de tan honda influencia sobre la estética vanguardista, aunque dejada de lado por la mayoría de los críticos y estudiosos del período. A continuación intentaré una aproximación a los conceptos básicos de la fenomenología y a su metodología propia, señalando la importancia de esta corriente en las artes, y su particular penetración con el estilo cultural de la América Latina.

LA FENOMENOLOGÍA COMO REVOLUCIÓN EPISTEMOLÓGICA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Es en los propios artistas, en su poética implícita o explícita, donde subyacen los elementos de una teoría fenomenológica del arte. Siempre he señalado la tarea del escritor, del artista, al que Gaston Bachelard llama con justicia “el más puro fenomenólogo”. Escritores como Octavio Paz, Alejo Carpentier, José Lezama Lima, Leopoldo Marechal, Sábato, Cortázar, descubrieron el tronco del arte con la fenomenología, y algunos de ellos vieron con claridad su inserción en el humanismo cultural americano, cruzado por diversas coloraciones étnicas. También lo han entrevisto antropólogos que, superando el marco científico de su disciplina, han penetrado la fisonomía cultural del continente, como es el caso de Gilberto Freyre, Bartolomé Meliá, José María Arguedas.

La concepción humanista del arte y la cultura se ha venido perfilando en la Europa del siglo XX a través de filósofos que son de una manera u otra deudores de la Fenomenología de Edmund Husserl, como Martín Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Martin Buber, J. Buytendijk, Evdokimov, Bajtín, María Zambrano, Maurice Merleau Ponty, en amplia y diversificada corriente que tiene en Hispanoamérica su continuidad y también su originalidad a partir de traducciones, reinterpretaciones y estudios de Samuel Ramos, José Gaos, Carlos Astrada, Emilio Estiú, Héctor A. Murena, Rodolfo Kusch, Danilo Cruz Vélez, Ernesto Mayz Vallenilla, Gonzalo Casas, Félix Schwartzmann y otros pensadores.

La revolución fenomenológica ha abierto un nuevo horizonte y una real posibilidad de convergencia para las ciencias de la cultura. Husserl propuso un modo de conocimiento que debía atenderse exclusivamente a lo dado en la experiencia. Ello no significó una mera potenciación de la experiencia sensible sino por el contrario una ampliación de su registro, y una especial atención a la experiencia obtenida por los distintos grados de una intuición no sensible¹. El objeto de la investigación fenomenológica es el *fenómeno*, entendiendo a

1 CARPIO, A (1974): *Origen y esencia del conocimiento en la fenomenología existencial*. Instituto de Filosofía de la Universidad del Litoral, Rosario.

éste como lo dado a la conciencia; el instrumento de que ésta se vale es la *intuición* o visión intelectual del objeto de conocimiento. Junto al concepto de intuición aparece el de *intencionalidad de la conciencia*. La fenomenología es una filosofía del sujeto, que postula como hecho primario de la conciencia el tender a algo como su objeto. Toda vivencia intencional está constituida por el acto intencional y su correlato intencional objetivo². Mientras las ciencias proveen conocimientos parciales, la filosofía alcanza para Husserl el carácter de ciencia universal, no detenida en el nivel de la mera experimentación ni compulsada a explicar la realidad según modelos construidos artificialmente.

El *método fenomenológico* supone el cumplimiento de una serie de pasos o reducciones. La palabra griega *epojé* es traducida como reducción, suspensión, detención, etc. Un paso primero y muy importante es la *epojé fenomenológica*, que equivale a una temporaria exclusión del yo habitual, así como a una suspensión del juicio adquirido por teorizaciones y supuestos previos. Los juicios previos imponen cierta selección de unos elementos y relegación de otros, que impiden la apreciación de la unidad de lo múltiple, a la cual tiende la reducción fenomenológica. Sin la objetividad del sistema abstracto, se trata de asumir una actitud abierta y receptiva ante lo dado, para percibir el fenómeno en su totalidad, actitud que confiere al fenómeno mismo cierto carácter de *irrealidad* que no podemos menos que relacionar con el conocimiento poético.

El segundo paso del método fenomenológico es la *epojé eidética*, que permite la indagación de la esencia del objeto captado por la intuición. Este paso, que apoyados en G. Bachelard³, relacionamos con la simbolización, prescinde aún de la existencia del fenómeno mismo, poniendo “entre paréntesis” al mundo objetivo. Intenta una captación de la esencia o *eidós* del fenómeno mismo, por una profundización intuitiva.

Por último se da una aprehensión del sujeto mismo que conoce y del acto de conocer, a través de una *epojé trascendental o fenomenológica* propiamente dicha⁴. El mundo no es negado sino neutralizado para volver la atención a la conciencia misma. Los conceptos tradicionales o modernos de realismo o idealismo quedan superados por este *realismo trascendental* que nos descubre la fenomenología.

Sólo a partir de tal conocimiento del sujeto y de su trascendencia podemos hablar con fundamento de una relación intersubjetiva cual es la postulada por la filosofía del lenguaje de Guillermo de Humboldt y, a su turno, por M. M. Bajtín.

La fenomenología, atendida como punto de partida a lo dado en el marco de la existencia, ha tematizado una serie de nociones: el hombre es el ser-en-el-mundo, el ser en situación, el ser encarnado, el ser con los otros, el ser tendido hacia su realización en el descubrimiento del sujeto trascendental. De la aceptación de estas nociones, natural en las culturas antes de ser readquiridas por una nueva postura filosófica que les otorga mayor dimensión

2 HUSSERL, E (1992): *Invitación a la fenomenología*, introducción de Reyes Mate, traducción de Ziriñ, Baader, Tabernig, Ediciones Paidós, I.C.E. Universidad Autónoma de Barcelona, Buenos Aires. WALTON, R (1993): *Husserl. Mundo conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993; *Ibid* (1993): *El fenómeno y sus configuraciones*, Almagesto, Buenos Aires.

3 BACHELARD, G (1958): *El aire y los sueños*, FCE, México; *Ibid* (1965): *La poética del espacio*, FCE, México; *Ibid* (1993): *La poética de la ensoñación*, FCE.

4 CARPIO, A (1974): *Op. cit.* ASTI VERA, A (1968): *Metodología de la investigación*, Kapelusz, Buenos Aires.

y profundidad, se infiere la importancia de pensar al hombre como hombre en el cosmos, y en ineludible correlación con lo dado de éste. El sujeto, para la Fenomenología, reconoce su situación en un espaciotiempo, y acepta su conformación psicofísica dispuesta para una correlación hombre-mundo. La corporalidad, en esta concepción, no es meramente objeto sino una modalidad preobjetiva del ser encarnado. Ligado al cuerpo aparece el tema de la percepción, la experiencia del mundo y de sí mismo, la relación con el otro, mediada por la mirada, el gesto y la palabra. Nada de esto es concebible fuera de la conciencia corporal y la convivencia.

En la línea de la fenomenología heideggeriana⁵, J. Buytendijk⁶ habla de *encuentro* como dimensión superior del diálogo entre sujetos. La palabra primordial *yo-tú* refleja la auténtica y más profunda dimensión humana existencial, tanto en el nivel del encuentro entre los hombres cuanto en la proyección vertical que conecta al hombre con su origen. Según el fenomenólogo Martín Buber, las relaciones básicas de la conciencia son la relación yo-tú y yo-ello. Transformar al objeto en un tú –nuevamente pensamos en el encuentro poético– es entablar una comunicación profunda que pone en juego la renovación de la persona.

El conocimiento racional –útil en otros campos, donde ha demostrado su productividad– no agota todas las posibilidades de la persona; sustituye la riqueza perceptiva y experiencial por esquemas abstractos, donde la sensación es pensada y objetivada de una manera general, dando lugar al concepto. En cambio, el fenomenólogo –el artista– atento de manera especial a la experiencia originaria, otorga a las percepciones su carácter fundamental pasivo-activo, devolviendo su peculiar riqueza a lo indeterminado e instaurando un modo nuevo de conocimiento, por participación e inserción en un medio existencial.⁷

El reconocimiento de esa participación obliga a otorgar importancia a la afectividad, respuesta primaria a los estímulos y motor irrecusable de la creación artística. Max Scheler y Jean Paul Sartre⁸, siguiendo en esto a Franz Brentano, han restituido su valor a la emoción, –ya recobrada por el pensamiento romántico– viendo en ella un modo de conocer y re-conocer. Tanto el amor como la angustia aparecen para la fenomenología existencial como templos de ánimo, que asumen el carácter de vía metódica. En tal sentido la emoción se impone a la simple razón como posibilidad de alcanzar en forma supra-racional el atisbo o presencia de una dimensión permanente, ontológica.

Wilhelm Dilthey destacó con fineza la presencia de la afectividad en la raíz del proceso poético⁹. No basta la percepción, la cenestesia, la conciencia de estar en el mundo, para el afloramiento del móvil expresivo, acorde generalmente con una cierta proyectividad o acción por la palabra. Se da conjuntamente con ellos el reconocimiento valorativo propio de la emoción. Ni la percepción, ni el sentimiento o la proyección, que pertenecen al orden del participar-comprendiendo, suponen la distanciaci3n sujeto-objeto, propia del or-

5 HEIDEGGER, M (1958): *Arte y poesía*, Traducci3n y prólogo Samuel Ramos, F.C.E., México.

6 BUYTENDIJK, J (1952): *Phénoménologie de la rencontre*, Desclée de Brouwer, París.

7 VASCONI, R (1967): *Origen y esencia del conocimiento en la fenomenología existencial*. Instituto de Filosofía de la Universidad del Litoral, Rosario.

8 SARTRE, JP (1939): *Esquisse d'une théorie des émotions*. París, Herman y Cie.

9 DILTHEY, W (1961): *Poética. La imaginaci3n del poeta. Las tres épocas de la historia moderna y su problemática actual*, Editorial Losada, Buenos Aires.

den racional. Se instalan, en cambio, en el crecimiento de una conciencia que podríamos llamar irracional, o mejor supra-racional. El escritor, y con amplitud el artista, se halla doblemente motivado por el acto vital de la participación-comprensión, y el acto proyectivo, manifestativo, dialogante, de la expresión estética. Descubre en su propia creación, un espejo y un camino de realización, conducente a la instauración de la *ipseidad*¹⁰. De la soledad, la náusea, el exilio, el artista-filósofo ha de pasar a la participación, la aceptación, la integración.

Una reflexión sobre el lenguaje, nos lleva a cuestionar hondamente, desde América, la teoría del signo en la cual se apoyan las principales corrientes críticas del último siglo. La consideración del lenguaje nos exige una reflexión sobre lo humano, el conocimiento, la expresión, la comunicación. Para aceptar la noción de lenguaje como signo, y de la literatura como sistema signico, es necesario pensar al hombre como un animal racional, en un contexto naturalista, o, cediendo al delirio iluminista moderno, hacer de él una computadora eficiente.

Para la tradición humanista occidental, nutrida en tradiciones disímiles, y asimismo para otras tradiciones no europeas –ya sean las de pueblos asiáticos, africanos o americanos– el lenguaje aparece siempre como una fuerza espiritual, vinculante, formativa, revelatoria. El texto bíblico afirma al lenguaje como fuerza divina creadora de mundos, ya sea el *ruah* del Antiguo Testamento o el *Verbo* del Nuevo (San Juan de Patmos). Esa fuerza creadora vino a ser el *aura* que inspira a los poetas (Petrarca), el viento que tañe las arpas de la creación (Percy B. Shelley), el repositorio máspreciado de un pueblo (Guillermo de Humboldt), la energía formativa de lo humano (Georges Gusdorf), el vínculo del hombre con lo sagrado (Heidegger), el fondo de sentido que revela al hombre su real identidad (Lezama Lima), etc. El lenguaje no es mero signo o señal sino *palabra*, verbo constituyente del hombre, fuerza que determina y permite su evolución esencial.

La creación y expresión por el lenguaje que llamamos *literatura* es ejercicio de un pensamiento singular, que no pasa sino en segunda instancia por el intelecto racional. Ese lenguaje pleno es, como lo asentaba la tradición del orfismo, recogida por los poetas, una vía profunda de conocimiento, un camino de autotransformación, y el ámbito de una comunicación intersubjetiva refinada.

La expresión oral y escrita que adopta una vía metafórica, simbólica, ficcional, es en sí misma un modo del filosofar, no divorciado de la verdad. Es lo que nos descubre el humanismo, y así lo han revelado en nuestro tiempo grandes filósofos, poetas, antropólogos, teólogos.

Hay en este reconocimiento un implícito despojamiento conceptual que no todo intelectual está dispuesto a practicar. Ese despojamiento tiene que ver, de fondo, con la actitud fenomenológica.

La consideración del lenguaje desde el humanismo y la fenomenología lo aleja de la cosificación objetal, la reducción signica, o la diseminación atomizadora del sentido. También valoriza a los sujetos como entes reales que no pueden ser cosificados. La creación estética por el lenguaje establece un modo especial de comunicación, a veces mediada por imágenes o ficciones, que vincula a sujetos reales, no a un productor y a un destinatario

10 RICOEUR, P (1990): *Soi même comme un autre*. Seuil, Paris.

ideales figurados dentro de la propia textualidad, aunque esta modalidad pueda existir como un modo de la creación.

Las ciencias sociales, en cierta vertiente cientista o científicista, tienden a formalizar un concepto de sujeto que es en verdad visualizado como objeto. La fenomenología, como revolución epistemológica, propone en cambio redescubrir al sujeto, y hacerlo asimismo desde la asunción del sujeto cognoscente que protagoniza ese conocimiento.

La fenomenología no plantea solamente el redescubrimiento del sujeto sino su apertura a la intersubjetividad que es inherente a lo humano. Para la fenomenología literaria, complementada por la hermenéutica, cuentan los sujetos autor-lector como sujetos reales y situados, y el propio intérprete se incluye en la categoría de sujeto que legitima su propia situacionalidad. No hace falta aclarar que esa relación autor-lector se halla en ciertos casos mediada por otros sujetos, los personajes narrativos o dramáticos, que son vividos por la fenomenología como sujetos reales y no como entidades ficticias, tal como lo han postulado Bajtín¹¹ y Sábato¹². Para el fenomenólogo toda creación de hipóstasis, personajes, sujetos ficcionales a través de los cuales se expresan la mimesis narrativa o dramática, apunta siempre a un marco real de sujetos que viven en el mundo¹³.

Ser-en y *ser-con* son modalidades constituyentes de lo humano, no meras contingencias. El *ser-con* aparece como el justificativo de la comunicación, que es vínculo intersubjetivo. El lenguaje, lejos de ser mero signo convencional, es ámbito espiritual en que el hombre se desenvuelve y convive con otros; también, según Heidegger, el espacio en que el Ser se manifiesta, aunque esta noción última será aceptada o no de acuerdo con decisiones muy personales.

La propuesta filosófica y el método de la fenomenología han sido modernamente incorporados a las ciencias psiquiátricas, antropológicas, hierológicas; Ludwig Binswanger junto con Minkowski desarrollaron la psiquiatría existencial a partir de la noción de encuentro. En el campo de las religiones aplicaron un enfoque fenomenológico R. Pettazzoni, H. Van der Leew, Mircea Eliade. En la teología debemos una estética fenomenológica y religiosa a Urs von Balthasar. En los estudios sobre simbolismo Gilbert Durand y Gaston Bachelard, además del eminente psicólogo Carl Gustav Jung, pese a que éste no hizo explícita su fenomenología.

En la Argentina la difusión de la fenomenología ha sido amplia. Un calificado núcleo de pensadores se formaron en esta escuela, entre ellos Carlos Astrada, Ángel Vasallo, Armando Asti Vera, Emilio Estiú, Héctor A. Murena, Rodolfo Kusch, Hernán Zucchi, Miguel Ángel Virasoro, Amelia Podetti, Edgardo Albizu, Francisco García Bazán, Roberto Walton, Héctor D. Mandrioni, Arturo García Astrada, Rubén Vasconi, Aníbal Fornari, Luis María Teragni, Julio de Zan, Carlos Cullen, Mario C. Casalla, Silvio Maresca, Julia V. Iribarne, Alcira Bonilla, Gabriela Rebok, además de los antropólogos Imbelloni y Bórmida, en imperfecta y rápida nómina, a la que podría agregarse la corriente de estudios literarios que hemos alentado.

Nos interesa ahora atender a la posición de Rodolfo Kusch.

11 BAJTIN, M (1982): *La estética de la creación verbal*. S. XXI, México.

12 SABATO, E (1987): *El escritor y sus fantasmas*. 2ª.ed. Seix Barral, Barcelona.

13 RICOEUR, P (1983): *Temps et Récit*, Seuil, Paris.

RODOLFO KUSCH: UNA FENOMENOLOGÍA DE LA CULTURA AMERICANA

Sin caer en abstracciones o simplificaciones, cabe reconocer que las grandes obras de arte siguen siendo baluartes de la cultura, es decir de un sentido de lo humano que responde a los más altos designios de la especie, frente a todo tipo de barbarie deshumanizante. En razón de estas convicciones hemos apuntado a establecer una teoría del escritor, como base de una teoría cultural americana.

Por otros caminos, esa teoría ha sido desplegada a partir del sujeto americano no-ilustrado, en particular el hombre popular andino, también el hombre popular de las ciudades.

Ha sido Rodolfo Kusch¹⁴—filósofo y también escritor—quien ha señalado agudamente las aporías del pensar causalista occidental y la fuerza direccional con que ciertos momentos de la filosofía europea apuntan hacia las culturas postergadas exigiendo su plena reivindicación. Nos detendremos un momento en esa relación establecida por Kusch, la cual no sólo lo induce a adoptar el método fenomenológico sino a revalidar la fenomenología como filosofía: no para ser “aplicada” a América, sino a la que es posible “descubrir”, con sus matices propios, en América.

En una serie de obras magistrales Kusch ha desplegado una propuesta de vida y una honda renovación de los estudios de la cultura. No nos interesa ahora cuánto debe en la raíz de este pensamiento a la filosofía alemana (Husserl, Heidegger, Max Scheler, Nicolai Hartmann) sino indicar en forma necesariamente muy esquemática algunos de sus logros en la comprensión de la cultura americana.

Me detendré especialmente en su libro *El pensamiento indígena y popular en América*, por ser éste un trabajo de índole antropológica y filosófica verdaderamente ejemplar de su actividad y metodología. Kusch elige un enfoque fenomenológico como continuidad de su quehacer intelectual y artístico. Ese enfoque le permite interiorizar y hacer suya la visión del mundo que preside la conducta y expresión del mestizo o el indígena del altiplano. Es interesante constatar que en esa interiorización, que se apoya en el tratamiento del lenguaje y los símbolos, la fenomenología no sólo resulta revalorada como perspectiva del filósofo sino como filosofía del indígena. En efecto, Kusch va a descubrirnos en éste una “actitud fenomenológica” francamente contrapuesta a la consideración objetivante propia de la modernidad occidental y extendida en las capas medias de la sociedad, inficionadas de pragmatismo y consumismo.

En los pueblos tradicionales, así como en los hombres menos ilustrados de la sociedad que deambulan en las ciudades, desgajados de su raíz cultural, se perfila por presencia o ausencia una relación de pertenencia al mundo, y al cosmos, que se vincula a las nociones de *amparo* y *germinación*. Ese sustrato, anterior a toda forma reflexiva, es designado por Kusch como “*estar*”, que puede hallar su paralelo en la voz aymara *Utcatha*. Lo más próximo a ello en la filosofía europea sería la categoría del *Dasein* o “*ser-ahí*” que Heidegger ha tomado del alemán popular, pero no se trata exactamente de lo mismo, y no vamos a intentar plantearlo ahora. En la filosofía europea—señala Kusch en forma acaso demasiado absoluta—el horizonte vital resulta en definitiva incorporado también como concepto, en tanto

14 KUSCH, R (1970): *El pensamiento indígena y popular en América*, Instituto de Cultura Americana, 1ª. ed., México; Ibid (1976): *Geocultura del hombre americano*, Ed. García Cambeiro, Buenos Aires.

para el hombre popular americano es vivido como símbolo, como un pensamiento “*semi-nal*”, indiscernible de la vida, que impregna a ésta en todas sus manifestaciones. Se halla más próximo a la noción de sabiduría que a la filosofía en un sentido moderno.

La distancia de esta actitud con la ciencia europea y con el estilo mecanicista del vivir que prevalece en las grandes urbes es señalada agudamente por el pensador argentino. Marca el desenvolvimiento de una ciencia que ha sido propuesta como paradigma del conocimiento, y cuyos rasgos dominantes han sido, a partir del siglo XVI, una dicotomía absoluta, de sujeto-objeto que favorece la relegación, cuando no la negación absoluta, del sujeto y su sustitución por modos objetivantes de explicación y dominio de la naturaleza. Paralelamente, la revolución industrial y su secuela post-industrial traerían el predominio de un mundo de objetos que a su vez han impuesto modelos mecanicistas de conocimiento.

Para el intelectual moderno la realidad es algo que se da en un “afuera”. Las ciencias sociales –cuyo proyecto rechaza Husserl en las primeras décadas del siglo XX– vendrían a imponer su óptica descriptiva y sus criterios modificadores, sobre la destrucción de la filosofía y –agregaríamos nosotros– de la ese otro modo de filosofar que es la literatura. Sus modelos serían tomados sucesivamente de las ciencias empíricas, de la matemática, o del mundo técnico mecánico.

Frente a ello la fenomenología retoma la unidad subjetivo-objetiva del conocimiento y rescata asimismo la dignidad del hombre en cuanto sujeto dotado de inteligencia. Pero la destrucción social imperante hará especialmente demostrativa la recuperación de la visión fenomenológica en el “otro”, en el más despojado, el sujeto indígena relegado por la soberbia ilustrada y el progresismo histórico. Sus categorías de pensamiento son, por otra parte, inherentes a toda mentalidad popular, como lo ha demostrado Kusch al referirse al hombre ciudadano, y sirven de base a movimientos políticos populares que no resultan bien comprendidos cuando se pretende analizarlos desde las categorías del pensamiento político europeo.

Señala Kusch en el indígena cierta renuncia a reconocer “objetos” separados del hombre, y una continua tendencia al relacionamiento de las cosas con el sujeto que las vive y piensa. “Para el indígena no hay cosas propiamente dichas sino que ellos se refieren siempre al aspecto favorable de las mismas”. Su atención no se fija en los objetos sino en un mundo de aconteceres y relaciones, signos y símbolos; un universo que pasa por el filtro de la conciencia, y libra a ésta la posibilidad de desplegar escalas de comprensión.

Comprender y relacionar analógicamente será para la mente popular más importante que describir y analizar. He ahí el porqué de la legitimación del punto de vista fenomenológico para la comprensión de la cultura americana en sus estratos más genuinos e irreductibles, menos inficionados por las modas o las ideologías pasajeras. Atender a ese estrato fundante de la cultura, no al modo del antropólogo que reúne datos sino del fenomenólogo que descubre al otro en sí mismo, será en definitiva el fruto de una decisión cultural.

Kusch propone quizás una nueva demasia, ante la cual, con enorme respeto al filósofo y amigo, tengo cierta reticencia: el desconocimiento del discurso europeo moderno. Aún al propio Carl G. Jung, uno de sus innegables maestros, llega a imputarle el no haber superado los marcos de la cultura europea. La actitud de Kusch, en sus aspectos más provocativos y fecundos, comporta un rechazo del imperio de los objetos y de la cosificación humana, un llamado a la superación de la horizontalidad de las ciencias sociales, y una apelación a la vida espiritual. Su invitación a captar libremente la realidad sudamericana es mucho

más que una invitación a desbrozar un ámbito de trabajo; es un gesto liberador que convoca al redescubrimiento de la identidad americana, hoy negada, distorsionada o manipulada de diversas formas.

LA TRANSMODERNIDAD LATINOAMERICANA Y LA FENOMENOLOGÍA COMO FACTOR DE RENOVACIÓN DE UNA HERMENÉUTICA CULTURAL

No es novedoso hablar de crisis epocal, ni decir que esta crisis prolongada afecta en sus mismas bases la continuidad de la cultura y la educación en países como los nuestros, hoy abocados al problema de su adaptación a la nueva atmósfera mundial generada por la globalización tecno-económica, y a la impostergable recuperación de su cultura, que comporta también en este tramo su integración política y económica. Los procesos de abstracción, nivelación, destrucción cósmica, inversión y destrucción de los valores, eliminación del diálogo, relegación de la voz, el sentimiento, la volición, el proyecto, se presentan ante nosotros como fases de una deshumanización creciente, que interpela a quien se preocupe por la continuidad de la cultura.

Dentro de ese marco histórico ineludible quisiera situar las posibilidades de una teoría literaria humanista renovada por la fenomenología y la hermenéutica, propuesta que reclama, ante todo, una reconsideración del hombre, la cultura y el lenguaje.

Hablar de teoría y de crítica literaria es para nosotros tener en cuenta el basamento identitario del humanismo latinoamericano que se caracteriza, precisamente, por su disposición dialogante y su capacidad de absorber todo lo humano –somos *antropófagos* dice Drummond de Andrade, somos *fagocitantes* dice Kusch– pero también de criarlo y rectificarlo de acuerdo con su propia eticidad, e incluso de contraponerle otras vías para su desarrollo.

Los latinoamericanos no hemos negado a Europa pero siempre hemos elegido a nuestros maestros en consonancia con nuestra cultura, como lo hiciera el Inca Garcilaso, que aplicó al reconocimiento de su raza la filosofía del amor aprendida en León Hebreo; o Andrés Bello, que consideraba llegado el tiempo en que la Poesía, abandonando el viejo continente, se trasladara a América, o a su turno Leopoldo Marechal y José Lezama Lima que navegando en contra del entorno próximo de la cultura intelectual, redescubrieron la herencia de Dionisio, Plotino y Raimundo Lullio, acorde con la cultura popular americana.

La poética de Octavio Paz, inspirada en la fenomenología de Heidegger y desarrollada con aportes propios, nos ha ayudado a discutir la cosificación lingüística y la teoría formalista de la lengua poética. De modo análogo, la poética de la novela enunciada por Ernesto Sábato, nos ha parecido válida para someter a juicio el objetivismo literario, la teoría del *personaje-actante*¹⁵, la pretendida eliminación del sujeto autor o lector en la obra literaria. El escritor, abre perspectivas inéditas para la construcción de un paradigma teórico basado en el *ethos* de nuestros pueblos.

Por nuestra parte hemos hallado en la fenomenología el marco filosófico más próximo a la vida y al acto poético, e incluso a la posibilidad de revalidar el *ethos* humanista tra-

15 GREIMAS, AJ (1971): *Semántica estructural*, Gredos, Madrid.

dicional, en sus versiones occidental y no occidental. En cuanto al método fenomenológico, nos ha parecido la vía más adecuada para el estudio de los hechos culturales, en los que tenemos el privilegio de ser a la vez sujetos y observantes. Es también un enfoque que nos pone a cubierto de las dependencias ideológicas, al potenciar un pensar fundante que recobra el marco irreductible del existir. La *puerta estrecha*—dice Ricoeur— por la que debe pasar la hermenéutica.

La fenomenología, que reclama ser complementada por una hermenéutica de tipo histórico—recobrando para su teoría todo aquello que temporariamente niega el método fenomenológico— tiene resonancias muy hondas en el seno de la cultura latinoamericana, incluso en sus formulaciones indígenas, siempre en alguna medida mestizadas. Se da en diversos grados una tendencia contemplativa, por doble herencia autóctona e hispánica, y a la vez una actitud interpretante, curiosa y genuinamente universal, propia de Occidente.

Por otra parte los conceptos y categorías de la fenomenología son familiares a todos aquellos que además de estudiar la literatura, somos parte de su creación. Una reflexión sobre el proceso creador nos ha movido a rescatar este aspecto de nuestra trayectoria; como un aprendizaje no libresco que parte de una experiencia de descondicionamiento y acceso intuitivo a la realidad. Le hemos adjudicado a este proceso de conocimiento la categoría de místico, no rechazada por Rodolfo Kusch, pues se trata de un acceso al conocimiento por participación en el Ser que es en el fondo de índole mística, pues crea una forma de conocimiento por participación en el Ser, y llega a erigirse como fuente de su conocimiento reflexivo, pero este grado de conocimiento es casi intransferible y sólo cabe esperar que germine en las aventuras personales de cada creador. Sin embargo, no hemos dejado de afirmar que es en razón de esta fidelidad a la experiencia propia que el poeta debe instaurar modalidades expresivas inéditas, y no por el afán de generar asombro a través de un uso llamativo del lenguaje, como lo han postulado los teóricos neoformalistas del siglo XX.

No todo creador es capaz de llevar a sus últimas instancias el acto fenomenológico, alcanzando la contemplación del acto mismo del conocimiento, pero sí lo han hecho los grandes poetas modernos.

Martín Heidegger señaló al poema como primera y fecunda palabra que el filósofo debía escuchar y repensar. Su filosofía ha estudiado y revalorado la teoría implícita en Hölderlin, Rilke, Trakl, tanto como nosotros podemos descubrirla, como un *ethos* propio, en nuestra lengua, a través de las obras de José Ángel Valente, León Felipe, Juan Larrea, Carlos Pellicer, Huidobro, Neruda, Ramponi, Tellier, Díaz Casanueva, Murena, Sola González, Sobrón, Liscano, quienes ofrecen en su poesía, y a veces en ensayos paralelamente trabajados, la dimensión de una experiencia poética, heurística, y su correlato reflexivo.

La lectura, la recepción literaria, es también un acto fenomenológico, previo al análisis técnico y a una hermenéutica cultural e histórica. No es posible alcanzar una hermenéutica profunda de la obra literaria con el único apoyo del análisis o la impostación de criterios ideológicos, en omisión de la reveladora lectura de carácter estético, que significa una potenciación de la lectura ordinaria, una entrega a la peculiar energía de las formas significantes, y—en nuestro entender— un acto de simbolización¹⁶ que induce a la comprensión y

16 Cfr. MATURO, G (1983): *Fenomenología creación y crítica*, García Cambeiro, Buenos Aires; (1996): *La mirada del poeta*, Ed. Corregidor, Buenos Aires; (1999): *Marechal: el camino de la Belleza*, Biblos, Buenos Aires; (1995): “La simbolización como etapa metódica de una fenomenología literaria”, en *Escritos de Filo-*

ofrece las bases de la interpretación. Es preciso escuchar al texto antes de formularle preguntas o instalar un tratamiento específicamente crítico.

La escucha del texto, nacida en el encuentro estético, impone un tipo de consideración de la espacialidad, temporalidad, personajes y otras dimensiones textuales, que resulta muy distante de la categorización formal objetivante. Una actitud fenomenológica permite incorporar vitalmente las categorías de la ficción, y entablar con los personajes mismos una relación de sujeto a sujeto. Ello no impedirá, desde luego, el distanciamiento o extraposición de que habla Bajtín, y una segunda instancia crítico-reflexiva, que puede hacer necesarios pasos analíticos o científicos cuya validez no dejamos de reconocer. El formalismo y el estructuralismo, denostados desde el irracionalismo deconstructivo, deben ser restaurados en su justa significación, superado ya su absolutismo crítico.

Este tipo de encuentro intersubjetivo a través de la palabra literaria no es sólo un instrumento de estudio sino una incitación al crecimiento interior, finalidad no desdeñable del arte. El paso hermenéutico, a su turno, al restaurar el “pre-juicio” metódicamente relegado, ubica a la obra en una tradición, que no es solo una *serie literaria* como dice la semiología, sino fundamentalmente un rumbo histórico por el cual los pueblos han perfeccionado y reinterpretado sus valores éticos, estéticos, filosóficos, religiosos, conformando una identidad.

En las sociedades modernas, atomizadas, atravesadas por el mecanicismo o subalternizadas por formas de vida alienantes, es el escritor quien recobra los fundamentos del pensar y la riqueza de una experiencia reveladora. Nos hemos opuesto a la noción excluyente de “arte como artificio” derivada del signo arbitrario y convencional saussuriano, para recobrar una noción intersubjetiva del lenguaje, y al valor de la obra como hecho de comunicación en un nivel no ordinario. De nuestra consciente inserción en un medio cultural distinto al de ciertos círculos euroatlánticos ha surgido una diferencia en la categorización de elementos teóricos, categorías genéricas e instrumentos críticos. No hemos cultivado la noción de *artefacto* literario, ni nos hemos inclinado a hablar de *mecanismos*, *estrategias*, *shifters* u otras expresiones típicas de la mentalidad mecanicista, pues las nomenclaturas son reflejo de una determinada visión del mundo y de la vida.

Félix Schwartzmann ha afirmado que los filósofos se han expresado en América a través del poema o la novela¹⁷. Tal vez sea lo propio de un continente joven, en que los poetas siguen ocupando –aún negados o relegados– el lugar del *amauta*, hombre de conocimiento. Miguel Ángel Asturias se reconocía como lengua de la tribu. Para nosotros no ha sido ésta una palabra vacía; hemos dado importancia al punto de vista del creador, restaurándolo como una avanzada del conocimiento.

La hermenéutica, por su parte, ha sido la tendencia característica del humanismo occidental, que hereda América, no sólo como interpretación largamente ejercida de textos escritos, sino como una filosofía interpretativa que otorga importancia fundamental al lenguaje. Una hermenéutica situada en América nos impulsa a la recuperación de otros mo-

sofia, Buenos Aires; (2004) (comp. y co-autora): *La razón ardiente*, Biblos, Buenos Aires; (1976): *Hacia una crítica literaria latinoamericana*, G. Cambeiro, Buenos Aires, 1976; (1985) (comp. y co-autora) *Literatura y hermenéutica*, G. Cambeiro, Buenos Aires; (1991) (comp. y co-autora) *Imagen y expresión*, G. Cambeiro, Buenos Aires.

17 SCHWARTZMANN, F (1950-51): *El sentimiento de lo humano en América*, 1950-51.

mentos del quehacer teórico y reflexivo, y también a una toma de distancia con relación a la lingüística, el formalismo, las distintas vertientes de la semiología, la sociología del público, la pragmática, la gramatología, e incluso cierta variante hermenéutica aliada a la pragmática del texto (Beuchot).

En general han sido filósofos y no estudiosos de las letras quienes han desplegado las líneas fundantes de nuestro enfoque literario. Algunos de ellos se han ocupado específicamente de lo literario ofreciendo parcialmente métodos de acceso a la comprensión del texto, como la elección de sentencias-guías (Heidegger), o ciertas reflexiones de Gadamer, o la aproximación de Paul Ricoeur a la novela europea, sin que ello haya abierto una metódica específicamente literaria. Ricoeur ha preferido plantear a fondo la relación de los lenguajes metafóricos con la verdad, y lo hizo por la doble vía de tratamiento de la metáfora y la ficción. En este sentido es M. M. Bajtín quien ha sintetizado la reflexión filosófica y el abordaje específicamente literario, ofreciendo elementos teóricos y metódicos muy valiosos que merecen ser transitados y continuados por todo especialista en los estudios literarios. Sus conceptos de empatía y extraposición son propios de un método fenomenológico y abren posibilidades al crítico de la cultura y las letras.

Nos interesa plantear una *fenomenología hermenéutica* con preferencia a una *hermenéutica fenomenológica*, y acaso sea éste el punto que nos diferencia actualmente de otras líneas de trabajo. También me interesa señalar que la distancia existente entre nuestra posición situada y el cientismo positivista no por ello nos ha acercado a una nueva vertiente, también asentada en parte en la Fenomenología, que es la posmodernidad europea.

El *deconstruccionismo* posmoderno fue lanzado desde ciertas universidades francesas y norteamericanas a partir de 1968, por fijar una fecha, como un *post-estructuralismo* adverso a la ciencia y a la hermenéutica. En Francia, donde el estructuralismo se había desplegado con gran fuerza, surgió la filosofía post-moderna, inspirada en la confrontación de la fenomenología con la ciencia positiva. Sus impulsores (Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, François Lyotard, Jean Baudrillard, Gianni Vattimo, Umberto Eco, entre otros) eran traductores y deudores de Husserl y Heidegger, que se situaron en una posición extrema, típica del tramo occidental de la globalización cibernética.

Derrida afirmó, en *La Gramatologie*¹⁸, la destrucción del *logos* que habría sustentado la civilización de Occidente durante 2500 años, desde Platón a Saussure. La denuncia que da por terminado ese basamento ontoteológico no solo apunta al clasicismo griego y latino sino especialmente al humanismo judeocristiano. Se habían terminado los grandes relatos que guiaron a la humanidad, a saber los mitos griegos, el Antiguo y el Nuevo Testamento, la cábala, las mancias populares. En nuestra opinión, este pensamiento acusa el impacto de la cibernética y el vaciamiento axiológico de ciertas capas intelectuales que se mueven en el contexto de la civilización pos-industrial.

Nada queda en las postulaciones gramatológicas del impulso ético que preside la reflexión husserliana, ni del agonismo vital de los filósofos de la existencia. Se percibe en cambio el peso de la atmósfera tecnológica euroatlántica, la marca de la computadora que silencia las voces, el clima de un mundo epigonal que carece de nuevos estímulos para la vida. La teoría derridana toma como modelo a la máquina, imita su binarismo, horizontali-

18 DERRIDA, J (1971): *De la gramatología*, Siglo XXI, México.

dad, limitación y ausencia de salto creativo. Con métodos de falaz seducción engendra la repulsa de la tradición cultural, el mito, la ética e incluso la historia. Bajo la cobertura de una suspensión del juicio previo, y de conceptos heideggerianos como *de-(con)-strucción*, *diferencia*, *deconstitución del sujeto*, etc., descontextualizados de un pensamiento generador, constituyente de sentido, el *post-estructuralismo* postuló la abolición de los mitos y con ellos la historia, el proyecto humano; muchos de estos filósofos hablaban de una descripción de la cultura y no de una prescripción, pero igualmente se trataba de la cultura europea, y aún de ciertos círculos de ella. Igualmente su seducción decadentista fue señuelo para muchos estudiosos americanos.

El movimiento de esta corriente va hacia la diseminación o dispersión del sentido, oponiéndose abiertamente a la vocación humanista y conciliadora de la *hermenéutica*. Ricoeur ha hablado precisamente de una confluencia de las hermenéuticas, como horizonte pensable capaz de dar sentido a una labor interdisciplinaria, intercultural, intermetódica, en la etapa deseable del genuino universalismo, no identificable con la globalización tecno-económica. Para esta corriente, aplicada a las letras, se abre pues un abismo entre la “*lengua*” y el “*texto*”, en lugar de vérselos a ambos como lenguaje viviente que de un lado se esclerosa en gramática, mientras del otro se revitaliza en creación.

Una nueva variante de este campo heterogéneo asimila textualidad e informática, negando la obra, el autor, el sentido, la lectura comprensiva. El texto es sustituido por *superficies textuales*, el sentido por una *combinatoria de significaciones*, el acto de lectura por una *infinita semiosis*. En este punto la obra se presenta como algo antiguo y ya superado por la naturaleza deletérea de los fragmentos que se entrecruzan en un mundo de terminales informáticas. El diálogo humano, la intersubjetividad, el campo de la cultura, para la visión de este extremismo seudoteórico, habrían sido derrotados definitivamente por la “comunicación” de las máquinas, la información que circula en la superficie de un planeta sin sujetos, despojado – al fin– de *mitos y supersticiones*.

Hemos dirigido una persistente crítica a posturas científicistas que transforman la obra literaria en caja cerrada desvinculada del medio histórico, pero igualmente nos preocupa, en la vertiente opuesta, el irracionalismo deconstructivo.

Algunos críticos latinoamericanos se han inclinado a enfrentar las ideas de la *clausura del texto* o bien el deconstruccionismo sin retorno, a través de la noción de “*imaginario social*”, que diseña un espacio vinculante de signos y símbolos escritos con lo no expresamente manifiesto, lo vivido de la cultura. Es una lástima que en muchos de esos trabajos se parcializa o niega la totalidad del imaginario social, el sincretismo cultural americano, los ritos, las fiestas, la simbólica religiosa, que atestiguan en América la vigencia de los grandes relatos.

El *deconstruccionismo* se impuso en Europa sobre los restos de una utopía histórica de izquierda que ha sido dominante durante décadas. Estimo que en América esa utopía debe seguir vigente, y matizarse de un aire americano.

Así como en ciertos estudios europeos se privilegia la identificación de lo no-textualizado con las relaciones sexuales (Lacan) o la negatividad absoluta¹⁹, en trabajos de nuestro medio abundan los intérpretes del imaginario colectivo como *marginalidad*, *carnavali-*

19 FOUCAULT, M (1978): *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.

zación, subversión, clasismo, oposición étnica, etc., con omisión de símbolos unificantes, religiosos o rituales que de hecho, en la realidad de cada día, hacen posible en América la aglutinación de individuos, etnias, y grupos sociales dentro de una convergencia espiritual.

La proclividad hacia una filosofía negativa, asumida de distintos modos, condujo a una apreciable corriente de críticos y docentes de distintos niveles a exaltar la *carnavalización*, tendencia ciertamente observada por M. M. Bajtín en la cultura popular del tiempo de Rabelais, que recoge sus fundamentos en una teoría antigua y medieval de lo cómico. Pero el carnaval, o la parodia (el *para-eidos*, de antigua data) no es para Bajtín, ni para la cultura popular, un absoluto, sino una vía catártica y compensatoria de desequilibrios vitales y sociales.

Será útil y necesario escuchar todas las voces de nuestra sociedad, sin prejuicios esquematizadores y abstracciones idealizantes. Rodolfo Kusch nos dispuso a la escucha fenomenológica de la voz del indígena, el criollo, el mestizo, el sujeto omitido latinoamericano. Sin embargo, contra todo extremismo, sostengo que el estudioso, aun siendo él mismo un sujeto indígena o mestizo, no podrá desprenderse sino parcialmente del punto de vista occidental, dado por su propia formación. He ahí el desafío. Nuestro pensamiento deberá asumir esa doble raíz, la de culturas del rito y de la imagen, y un fuerte impulso historificante recibido de Occidente, junto con elementos racionales no desdeñables.

En esta encrucijada de nuestra conciencia cultural cabe reconocer a la Fenomenología como un instrumento revelador y mediador.