



Enfoques
ISSN: 1514-6006
ISSN: 1669-2721
direccioneditorial@uap.edu.ar
Universidad Adventista del Plata
Argentina

Estar-siendo un cuerpo: variaciones sobre Kusch y Spinoza

Berisso, Daniel

Estar-siendo un cuerpo: variaciones sobre Kusch y Spinoza

Enfoques, vol. XXXII, núm. 1, 2020

Universidad Adventista del Plata, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25964068002>

Estar-siendo un cuerpo: variaciones sobre Kusch y Spinoza

Here-Being a Body: Variations on Kusch and Spinoza

Estar-Sendo um corpo: variações sobre Kusch e Spinoza

Daniel Berisso

Universidad de Buenos Aires, Argentina

beridani@gmail.com

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25964068002>

Recepción: 24 Octubre 2017

Aprobación: 03 Septiembre 2018

RESUMEN:

Este texto es una construcción reflexiva sobre el cuerpo, elaborada con fragmentos de autores que revelan continuidades ocultas en el marco de una considerable anacronía: B. Spinoza y R. Kusch. En lo que respecta al primero de los autores, se verifica un parentesco de su *Ética según el orden geométrico* con la tradición del humanismo semita, en la nivelación alma-cuerpo del “paralelismo” spinoziano y aquella unidad que E. Dussel denomina “monismo antrópico”. Sin embargo, se percibe que en el monismo de Spinoza, la potencia —lo que puede un cuerpo— desplaza el primado de la esencia, y da lugar a una concepción lúdica del cuerpo. La tradición semítica, en cambio, mantiene el cuerpo sometido al dominio de “lo que se debe”, dada su sujeción a la órbita de lo sagrado. La filosofía de Kusch en su concepto de “estar-siendo” reactualiza el monismo antrópico en suelo americano de una forma que conjuga el estar como estancia en lo ritual con el ser como deformación a partir del juego. De ahí que lo popular en Kusch sintetice lo lúdico y lo sagrado.

PALABRAS CLAVE: Cuerpo, Paralelismo, Monismo, Sagrado, Lúdico.

ABSTRACT:

This text is a reflexive construction on the body, elaborated with fragments of authors that reveal hidden continuities in the framework of a considerable anachronism: B. Spinoza and R. Kusch. As regards the first of the authors, there is a kinship of his *Ethics according to the geometric order* with the tradition of Semitic humanism, in the soul-body leveling of Spinozian “parallelism” and that unity that E. Dussel calls “anthropic monism”. But it is perceived that in Spinoza's monism the power —what the body can do— displace the primacy of the essence, giving rise to a playful conception of the body. Kusch's philosophy in his concept of “here-being” revives the anthropic monism on American soil in a way that combines the stay like the stay in the ritual with being as deformation from the playing. That is why the concept of popular in Kusch synthesizes the ludic and the sacred.

KEYWORDS: Body, Parallelism, Monism, Sacred, Playful.

RESUMO:

Este texto é uma construção reflexiva sobre o corpo, elaborada com fragmentos de autores que revelam continuidades ocultas no contexto de um considerável anacronismo: B. Spinoza e R. Kusch. No que diz respeito ao primeiro dos autores, verifica-se um parentesco de sua *Ética segundo a ordem geométrica* com a tradição do humanismo semítico, no nivelamento corpo-alma do “paralelismo” spinoziano e na unidade que E. Dussel chama de “monismo antrópico”. No entanto, percebe-se que no monismo de Spinoza, a potência - o que um corpo pode - desloca a primazia da essência, dando lugar a um conceito lúdico do corpo. A tradição semítica, por outro lado, mantém o corpo sujeito ao domínio “do que é devido”, dada a sua sujeição à órbita do sagrado. A filosofia de Kusch em seu conceito de “Estar-Sendo” reatualiza o monismo antrópico em solo americano de uma maneira que conjuga o Estar como permanência no ritual com o Ser como deformação do jogo. Entende-se, portanto, que o popular em Kusch sintetiza o lúdico e o sagrado.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo, Paralelismo, Monismo, Sagrado, Lúdico.

INTRODUCCIÓN

“He aquí que estamos nuevamente en la vida cotidiana con todo el peso de las cosas encima. Y no está mal. Si Descartes trataba de evitarla, y mediante una duda metódica procuraba evitar los residuos de su vivir diario

para encontrar un principio inmovible a fin de fundar su racionalismo, nosotros haremos al revés” (R. Kusch).

Cuando Deleuze se refiere al derecho natural en la antigüedad, señala un estado conforme a la esencia en la mejor sociedad posible¹. Esto puede ser referido más precisamente a Aristóteles, y en ese orden sustancial se establece que “lo primero es el deber”, aún en plena coincidencia con la felicidad más auténtica. El primado del deber en la existencia se corresponde con un estado donde lo prioritario es la esencia. Si esto es así, queda planteada una línea que se continúa con la metafísica cristiana y neoplatónica. Está claro, entonces, que el deber, en tanto figura contraria al error o al pecado, se articulará en mandamientos y prohibiciones encabezadas por la partícula “no”: “no debes actuar como las bestias”, “no matarás”.

Cuando, ya en plena modernidad, las cosas dejan de ser tan teológicas y trascendentes para convertirse en más humanas e inmanentes, aparece en mayor o menor medida el cambio de la esencia por la potencia. Y desde el momento en que todo es lo que puede una cosa, bestia, mujer u hombre, se aprecia ya el contexto hobbesiano del *bellum omnium contra omnes*. Se visualiza, ontológica y políticamente hablando, una desjerarquización de la naturaleza, donde la potencia expandida necesitará de un Dios artificial capaz de mantener el orden social: el Leviatán.

En medio de un cambio ontológico tal, Spinoza le da un vuelco distinto a esta naturaleza sin jerarquías teleológicas. Se trata de una resolución no autoritaria, pero a la vez inscripta en esta radical positividad de la existencia frente a la esencia. La filosofía sustituye el no por el sí. Sin embargo, pareciera, en función del antedicho “no autoritarismo” de Spinoza, que en su pensamiento la naturaleza humana dispone de un sí diferente al sí hobbesiano. Si la afirmación hobbesiana es la del hombre que es “lobo del hombre”, el sí de Spinoza parece ser el de una potenciación mutua donde el crecer comunitario aumenta el vigor, mientras el fagocitarse al otro implica disminuir la potencia del todo. Es este un ligero estado de la cuestión, en el medio de un planteo que por razones de tiempo y contexto no podía pensar las cosas en los actuales términos geoculturales, esto es, considerando la posibilidad de la potenciación mutua de culturas o de la dominación en términos de una cultura que debilita a otra o al resto.

El cambio del no por el sí en la filosofía de Spinoza deriva de un planteo en donde se suprime el dualismo alma-cuerpo. En efecto, si el cuerpo quedase supeditado o dominado por la lógica de un espíritu superior, siempre habría algo del cuerpo que, ante la amenaza de exceder pecaminosamente el orden de la esencia, ameritaría el primado del deber, esto es, el de la negación que religa y obliga. Para ser más explícito: allí donde el espíritu excede jerárquicamente al cuerpo, el cuerpo siempre puede gravitar en contra de dicho orden espiritual. De ese modo, se cae en la degradación propia de la dupla *soma-psiché* que exhibe el contexto griego y que luego resignifica el mundo cristiano bajo los símbolos de la caída y la debilidad de la carne.

Si Spinoza, entonces, es un filósofo de la afirmación, lo es porque en su filosofía el cuerpo y el alma son dos atributos o modos expresivos de una misma sustancia. Por lo tanto, ningún atributo supera ontológicamente al otro. Es decir, la sustancia es alma y cuerpo a la vez. Todo lo que le pasa al cuerpo puede ser entendido, o bien bajo el modo de la corporalidad, o bien bajo el modo de la idealidad; pero ninguno de esos modos existe por separado como dominando uno al otro. A esta no subordinación de un atributo a otro de la sustancia, se la suele llamar “teoría del paralelismo”. De todo esto, ya pueden extraerse algunas nociones claves para el desarrollo de la presente argumentación.

En primer lugar, la comunidad alma-cuerpo es afirmativa y antiteleológica, dado que toda teleología se basa en la negación de cierta situación presente, bajo el dominio de una espiritualidad rectora que marca el verdadero camino a seguir. En Spinoza, no hay “verdadero camino”, o bien, el verdadero rumbo “se hace al andar”, como decía A. Machado. Esto no quiere decir que la negación no tenga ningún grado de existencia. Lo que sugiere es que no se niega el presente del cuerpo en función de un “cielo” futuro, sino que si se niega esta pasión actual de mi cuerpo es porque hay una pasión más fuerte que tiende a suprimir la anterior.² Hay algo más vital, digamos, más potente que lo que estaba. Desde el momento que el alma es —de algún modo—

cuerpo, y el cuerpo es —de algún modo— alma (paralelismo), no hay nada del orden del alma pura que pueda sujetar al cuerpo. El alma pura como tal no existe.

En segundo lugar, habría que atender a D. Tatián en que el concepto de “paralelismo” puede llamar a engaño, dada la imagen dual e inconexa que dicha noción transmite. Cuando Spinoza afirma que “el orden y la conexión de las cosas es el mismo que el orden y la conexión de las ideas”,³ está diciendo que cuerpo y alma son, de algún modo, lo mismo bajo relaciones diferentes, ya sea que se los considere bajo el atributo del pensamiento, ya sea que se los conciba bajo el de la extensión. Más allá de que tenga razón Tatián en que se trata de una verdadera identidad y no de realidades superpuestas o paralelas⁴ o se interprete que no hay identidad de naturaleza, sino “de legalidad”, como piensa A. Cherniavsky⁵, habrá que concluir en que se trata de un monismo. De ninguna manera estamos ante un dualismo de principios en donde uno subordina al otro o viceversa. Léase en el propio Spinoza:

Esto se entiende de un modo más claro [...] a saber: que el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo la extensión. De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo ... Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea.⁶

Si no hay subordinación, entonces, el cuerpo es lo que puede y cuánto más pueda, mejor. El ser humano no “tiene” un cuerpo, sino que es un cuerpo. Entonces, de ningún modo el pensamiento necesita de un sustrato o soporte maquinal en el que pueda decirse algo así como que “el alma está o habita en tal parte”. Para Spinoza, ser y estar son lo mismo, lo cual redundaría en que no tiene ningún sentido antropológico hablar en términos de “lugar” del pensamiento. El alma no “está” en el cuerpo, sino que “es” un modo distinguible de ser del cuerpo y viceversa.⁷ A su vez, el cuerpo es un modo de ser del alma.

EL ESTAR COMO LUGAR-COSA

En la filosofía occidental, tanto en la antigüedad como en la modernidad, siempre que se habló de un “estar del alma” se lo ha hecho en desmedro ontológico del estar. Recuérdese el planteo órfico acerca de que el cuerpo es “tumba” (*seema*) del alma. Spinoza parece haber dado un paso importante para la dignidad del cuerpo con el paralelismo, suprimiendo la idea del cuerpo como estancia física y, por lo tanto, elevando la corporalidad a atributo fundamental de la sustancia. La sustancia es cuerpo y también alma, y no alma que está (imperando) en un cuerpo.

Descartes no fue tan lejos en esta dignificación del cuerpo y continuó con la tradición del “estar” o habitáculo del flujo in-extenso del pensar. Justamente, el lugar del pensamiento o de la locación del pensar en el cuerpo era para Descartes una pequeña glándula ubicada en el cerebro, bautizada por Galeno como “glándula pineal” por su forma de pino⁸. Con ello, se mantenía la fórmula del estar cósmico —hoy diríamos *hardware*—, pero ahora bajo la conversión del sustrato material clásico en “parte” de una maquinaria concebida bajo el modo de la extensión. En el *Tratado de las pasiones del alma* es donde Descartes más se explaya en este sentido:

... no hay en el cuerpo otro lugar donde puedan unirse así, sino después de haberse unido en esta glándula [...] concebimos, pues, que el alma tiene su sede principal en la pequeña glándula que está en el medio del cerebro.⁹

Con la idea de “sede”, Descartes reproduce la noción del estar objetivado en el marco de una renovada relación dual donde la glándula parece ser el recipiente privilegiado y el pensamiento una energía que tiene en él su aposento. Si hay algo de dignificación en esa novedosa estancia corporal, es la idea cartesiana de interacción mente-cuerpo a partir de la locación glandular.

Recientes estudios del lado de las neurociencias destacan los planteos de Descartes y erigen al pensador francés en fundador del interaccionismo. Estos coinciden en que su propuesta de la glándula es insuficiente e inadecuada, como lo demuestran los estudios fisiológicos más actuales. No obstante, Descartes es considerado un precursor de un “modelo de cerebro con sustratos de aprendizaje y memoria”.¹⁰ Estamos ante una versión más actual del “estar” donde se plantea la localización de funciones en zonas de la corteza cerebral o el sistema nervioso. Es así que, el estar objetual ha transitado de la mítica “tumba del alma” a la corteza cerebral, pasando por la célebre glándula cartesiana. Sin embargo, el consenso científico de nuestro presente ya no alude a “dualismo” alguno, sino que pareciera referirse a radicaciones físicas y flujos energéticos comprensibles solo a la luz de procesos biológicos.

El monismo de Spinoza —en cambio— no es biologista, no se funda en localidades cerebrales, sino en la corporalidad como poder. Por lo tanto, se concibe más bien como una unidad más poética o lúdica que física. Es un planteo ontológico, basado en el ser en general y no en el sustrato cerebral, sea este la glándula pineal o la región que sea. Esto es así dado que el planteo spinoziano no es situado en “regiones” empíricamente determinables, sino en un marco teórico donde lo “geo” —de ahí lo de *more geométrico*— está racionalmente subordinado a lo “métrico”. Se miden intensidades, fuerzas capaces de afirmarse, crecer o disminuir independientemente de la zona física o cultural en que aparezcan ¿Tendrá todo esto algo de semita, de lo que E. Dussel llama “monismo antrópico” en *El humanismo semita*?

MONISMO ANTRÓPICO Y MORE GEOMÉTRICO

Spinoza tiene mucho de semita y también mucho de hereje. Recuérdese su expulsión de la sinagoga de Ámsterdam. La unidad tiene un rasgo hebreo incuestionable, pero, si se sigue la lectura del detallado texto de Dussel, se halla que la noción de “cuerpo” no existe en el pensamiento hebreo. Dussel manifiesta:

La sangre, los oídos, los huesos, cada órgano es una facultad de la unidad viviente que es el hombre. No hay, entonces, estrictamente hablando una ‘corporalidad’, sino más bien una ‘carnalidad’ de la existencia del hombre en su radical unidad viviente.¹¹

Más abajo agrega que hay un elemento propiamente hebreo (*rúaj*) en la unidad *basár-néfesh* (carne-principio vital o ánima) que refiere a la trascendencia, esto es, a la articulación de la unidad del cuerpo humano con el orden de lo sagrado. No se tratará en este texto de analizar a fondo todas estas relaciones antropológicas y simbólicas que se abren a partir de la consideración del humanismo semita. Solo basta con quedarse con las siguientes determinaciones: (a) en el universo semita, la unidad cuerpo-alma parece corresponderse con el paralelismo spinoziano, pero (b) el monismo antrópico hebreo se diferencia de aquel del “hereje” Spinoza en cuanto el cuerpo “está” sujeto al orden de lo sagrado. En otras palabras, el cuerpo no es lúdico, sino sagrado, lo cual implica que el cuerpo no es *lo que puede*, sino *lo que debe* de acuerdo con determinados rituales que lo exceden y encausan tanto en la vida como en la muerte. Ahora, pareciera que el retorno antiguo del deber, es decir de la esencia sobre la potencia, se expresa de acuerdo con el orden de una estancia sagrada. Dussel ofrece un ejemplo del caso: “Los fenicios, semitas, no incineran el cuerpo [...] el principio vital (*néfesh*), permanece más o menos ligado al cadáver”.¹²

DE LO GEOMÉTRICO A LO GEOCULTURAL

La “unidad” del monismo antrópico de raíz semítica que analiza Dussel describe un estrecho parentesco con la concepción del cuerpo en el mundo andino que será el *locus* de referencia privilegiado en la prosa de Rodolfo Kusch. En ambos contextos, encontramos algo así como una simbiosis alma-cuerpo articulada al primado geocultural de un orden que estipula deberes de carácter sacramental. Para dilucidar algo más este

entramado, me referiré puntualmente al texto *Mirador indio* del filósofo y escritor peruano Luis E. Valcárcel. Allí, el citado autor arranca su capítulo dedicado a la muerte y la socialidad en el Perú precolombino con una relación entre el mundo inca y otras culturas ancestrales: “Como en China y Egipto, el culto a los muertos fue capitalísimo en el antiguo Perú”.¹³ Sin embargo, hay una distinción que tal vez revele una sintonía más clara con el universo afro: “la ruptura del límite entre vivos y muertos”.¹⁴ Es decir: “no existía entre los peruanos la separación radical entre este mundo y el de ultratumba”. Más adelante, Valcárcel relata cómo esta unidad “vida-ultratumba” incidía en la consustancialidad alma-cuerpo en el marco de prácticas dominadas por deberes sagrados: “Diestros momificadores ganaron la conservación del cuerpo que era, que seguía siendo la persona misma, muda y sorda, silente, pero no distinta”. A la momia, al muerto, no debía faltarle nada y mucho menos lo principal: participación en las fiestas, sociabilidad.¹⁵

El testimonio de Valcárcel y de otros cronistas y estudiosos acerca de la presencia corpórea del muerto y de los deberes para con el cuerpo en general, dan cuenta de los dos sentidos fundamentales a los que aquí se está apuntando. Por un lado, se observa un núcleo de indistinción entre cuerpo y alma, que bien podría coincidir con el primado spinoziano de la potencia por sobre la esencia. Y, sin embargo, una segunda consecuencia es que dicho potencial corpóreo queda una vez más subordinado al esencialismo y al campo de “lo que se debe”, dado que la corporalidad aparece enlazada a un orden sagrado que la trasciende.

Vayamos pues, con todos estos elementos, al pensamiento de Kusch. El ya famoso “estar” de Kusch no puede referirse a lo que aquí se ha caracterizado como el “estar cósmico” propio del sustrato griego, la glándula pineal cartesiana o la corteza cerebral de las neurociencias. Digamos que la relación alma-cuerpo en Kusch no está regulada por el *estar*, sino más bien por el *ser*, de un modo tal que refiere al monismo antrópico spinoziano. Principalmente, remite al modo semita o judeocristiano para nombrar las tradiciones no telúricas que nos son más próximas. Esto es así en la medida en que somos cuerpo, pero en el marco de una estancia que nos trasciende y, de algún modo, religa. De ahí la fascinación que causa la filosofía de Kusch a todo intérprete religioso. Es decir, el estar-siendo de Kusch significa, en gran medida, estar-siendo un cuerpo en el marco de un orden sagrado que, como tal, no implica un cuerpo que ha de ser *cuanto puede* — como en Spinoza —, sino *cuanto debe*, en conformidad con un orden ritual que lo antecede y le da cabida. Pero lo más seductor y actual del pensamiento de Kusch es que nunca termina de despojarse de la potencia y su carácter lúdico implícito. Kusch nunca se decide a aplazar la potencia en favor de una esencia, a negar lo lúdico en beneficio exclusivo de lo sagrado, pues, si así fuera, el pensamiento de Kusch describiría un populismo de radio extremadamente limitado y sujeto a ritual.

LO RITUAL Y LO LÚDICO

Cuando analiza el pensamiento popular sobre la base de opiniones de un hombre de pueblo, Anastasio Quiroga, se detiene en la “potencia de curar un animal embichado”. Según el informante elegido por Kusch, el “don” en cuestión es atribuido a la “natura”. Kusch destaca cómo la “natura” es mencionada constantemente por el hombre.¹⁶ Nótese que esta *natura* difiere de aquella *naturaleza naturante* spinoziana, pura potencia y sin esencias o verdades previas. La tal “natura” tenía, en la palabra de Anastasio, características “pedagógicas”. Ella enseña que “puede leerse como un libro abierto”.¹⁷

Más adelante, interpreta Kusch: “... tener humanidad consistía en una forma de estar a tono con la ‘natura’. Por el lado de ella se llega a las ‘esencias de la vida’ a ‘lo necesario’, a ‘la pureza’”.¹⁸ Puede interpretarse que la entrevista de Kusch no es solo descriptiva, sino un ejemplo de aquello, llámese Pachamama o Madre Tierra, que implica, ahora en términos telúricos, el deber ser o “trascendencia” que sujeta el cuerpo al deber ritual. Y Kusch, lejos de ser un mero “mensajero”, pareciera estar a favor de la negación de ese modo de *autopóiesis* burguesa que llamamos “ciudadanía”, para invitar a resumergirnos en ese estar sagrado del indio. De ahí

el nombre del libro, *La negación en el pensamiento popular*, negación que es afirmación de una identidad articulada a principios sagrados, a la lectura adecuada de la *natura*.

No obstante, más allá del gesto obediente y esencializante, parece haber en Kusch también un rescate de lo maldito, de aquello que desafía a toda esencia u orden fijo. Es como si el vientre de la tierra encerrase al mismo tiempo su contracara malvada y provocadora: su gravidez diabólica. Una exuberancia artística que en nada desagradaría a sacrílegos occidentales como Nietzsche o Bataille. Sin embargo, el sacrilegio en Kusch se encuentra simbólicamente articulado con la ley sagrada y este es el punto donde el monismo antrópico kuschiano difiere del humanismo geométrico spinoziano y del humanismo espiritualista de la tradición semita o judeocristiana. Ahora estamos ante un monismo antrópico geoculturalmente situado en Mesoamérica y el Altiplano.

En *Seducción de la barbarie*, Kusch plantea esta dicotomía ontológica en términos de “irredención demoníaca”. El planteo se verifica claramente, a mi entender, cuando analiza el nombre maya del dios Quetzalcóatl, etimológicamente, ‘serpiente emplumada’. Según Kusch, el nombre da cuenta de la unidad antagónica entre el cielo y el infierno. Podría interpretarse, entre lo estrictamente “sagrado” y, como tal, incontaminado, intangible, etéreo, y aquello del orden de lo lúdico que encarna la osadía, al pecado o la deformación. Kusch considera que el antagonismo entre la serpiente y el ave no pudo dar origen a un tercer símbolo que lo reemplazara y que limara el conflicto, dado que la serpiente emplumada es “el producto de una mentalidad ambivalente” y “hondamente mestiza”.¹⁹ Por un lado —continúa Kusch— se apunta “al cielo, al ave, al espíritu y, por el otro, a la serpiente, a la tierra, al demonismo de la selva”; con ello: “la vida predomina sobre el espíritu” y “la unión sobre la oposición”²⁰.

Al predominio de las formas sagradas de la política clásica, la modernidad geométrica le opone la potencia como medida de lo que pueden los cuerpos. Kusch, en cambio, le da a la Serpiente un sentido de “potencia” por fuera de la ley sagrada, pero a su vez, telúrico. Lo “geo” de Kusch no es geométrico, sino geocultural. De este modo, interpreta las proyecciones del arqueólogo Rafael Girard acerca de la serpiente emplumada como “simbiosis toasca” entre el absolutismo formalista y arbitrario de las sociedades primitivas y el sentido rebelde que emana desde la tierra misma.

Es así que el individuo como unidad corporalmente indistinguible de su espíritu asume el gesto dramático de la contienda entre lo alto y lo inframundano. Por un lado, el absolutismo de las leyes que hunde lo humano en el orden de lo sagrado, por el otro, un “demonismo alimentado por la creatividad del paisaje”. Estamos claramente ante un monismo trágico, azotado por vientos contrarios, situado entre lo estable y lo inestable, lo determinístico y lo indeterminado. Se experimenta una naturaleza bien ajena a la de las “ideas adecuadas” o “las cosas visibles, claras y distintas”²¹ de la modernidad, para dar paso al “reverso in-formado” de la realidad: su demonismo. La naturaleza, que en Spinoza se transformaba en sustancia unitaria proclamándose la mismidad entre materia y forma, ahora es trocada por una selva superabundante, cuya cara transgresora “excita la vitalidad en detrimento del espíritu”.²²

La dualidad “estar-siendo” no implica un ser o alma que “está” encarnado en un sustrato material, sino una unidad indistinguible, tal como lo plantea la tradición del monismo antrópico. Sin embargo, esa unidad está desbordada por un mundo sagrado —trascendente— que le da lugar cultural, y que reporta en su misma constitución la presencia de lo vital o demoníaco que desfonda permanentemente toda estabilidad. De este modo, lo fundante no lo es al modo de lo “sub-stante” del mundo antiguo y medieval de Occidente. Ahora asume la forma del “acierto”, de aquello que irrumpe de manera también azarosa y provocativa: “estar siendo como juego”.²³ El monismo antrópico popular es siempre también demonismo, deformación, insulto a la estructura, desfachatez.

Se trata, entonces, de fundar una habitualidad a modo de domicilio atraído, desde el otro lado del mundo simbólico, “con el peso de una alteridad que trasciende”.²⁴ No obstante, también se gravita burlando dicha alteridad desde una inmanencia des-fondante. Es decir, “lo cultural no es la cultura” en el sentido de la cultura

oficial como lo instituido, o bien, “lo fundado”. Por eso dice Kusch que lo cultural no consiste en el “reposo del libro”, sino en el conflicto — digamos — entre lo sagrado como fundamento y la intervención: el juego — inmanente — que desgarrar. Es, entonces, que Kusch señala lo cultural como “juego dramático” o el acto del juego mismo “en tanto busca lograr infructuosamente la desgarrante coincidencia entre lo que trasciende y la finitud”.²⁵ Lo popular, para Kusch, requiere de la corporalidad como unidad que integra en sí aspectos físicos y anímicos, ya que no se refiere a un “estar cósmico” en donde habría un alma delimitada que ocupa un cuerpo dado. La cosa misma como *res extensa* es suprimida y la distinción materia-forma desaparece en el domicilio simbólico.

Debe considerarse, entonces, que la forma y la de-formación conviven en un constante conflicto, y este es el punto donde Kusch podría ser excomulgado junto a Spinoza. Interpreto que, tal vez, en esa amenaza permanente de excomunión esté el secreto de la eterna juventud del pensamiento de Kusch. Esta veta reaparece claramente en el texto dedicado al “monstruo americano”, el Conde de Lautrémont. Allí, en referencia a los Cantos de Maldoror, afirma Kusch: “Maldoror penetra en el reino de la palabra como una maldición [...] Presiente que la palabra sólo triunfa cuando define la vida cortándola en trozos menudos, pero también sabe que ella la desgarrar”.²⁶ De este modo, Kusch se mueve en una zona indefinida entre lo sagrado y lo lúdico, o, mejor dicho, en una zona donde lo sagrado incorpora lo sacrílego, la esencia que amarra a la tradición y la potencia que des-sujeta y traiciona. Se apunta a “estar siendo un cuerpo” en el marco de una práctica que lejos de ser geométrica es geocultural, o mejor dicho, una práctica esencialmente popular.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En primer lugar, cabe concluir con una referencia breve al anacronismo que supone enlazar a filósofos tan distantes en el tiempo. Esta desconexión es más acentuada si se tiene en cuenta que el pensador contextualmente más cercano, Rodolfo Kusch, no dedica pasajes salientes de su obra al autor racionalista holandés. Hay que decir que Spinoza es un filósofo protagonista de variados anacronismos en el contexto de un pretendido cambio profundo en materia de filosofía política. En dicho marco, su pensamiento — téngase presente la línea de autores como Deleuze, Negri o Hardt —, se asume como guía relevante para la apertura de revisiones radicales en el campo de la ontología del poder. Mi trabajo representa un planteo anacrónico de parentesco metodológico con dichos precedentes, pero orientado más bien hacia la geocultura y la geopolítica. Se trata de la reconsideración del poder y la *potentia* a partir de un *ethos* local, tal como queda formulado en los textos de R. Kusch.

Se arranca con el planteo de la caída de un mundo basado en verdades esenciales donde, tal como analiza Deleuze, las sociedades perfectas y los ideales de perfección humana determinaban un primado del deber sobre el derecho. La superación de este universo esencialista da lugar a un orden “potencialista” donde cada cuerpo puede eliminar al otro. Entonces, el estado de naturaleza se vuelve un obstáculo social que debe ser suprimido por un pacto que dé lugar a una voluntad más fuerte capaz de mantener la paz.

Spinoza, a diferencia de Hobbes, plantea el estado de naturaleza de acuerdo con criterios ontológicos más optimistas. Con ello, construye una ética del empoderamiento de los cuerpos a través de encuentros donde las pasiones positivas desplazan a aquellos afectos tristes que crecen a costa del debilitamiento de otros. El cambio de una ética normativa, del deber, por una praxis centrada en la potencia — según quedó planteado — tiene que ver con el orden denominado “paralelismo” que supone la unidad cuerpo-alma y asume el dualismo como modos diferenciados de una misma sustancia sin que uno predomine sobre el otro. Pues, en efecto, el primado jerárquico de lo espiritual sobre la materia o la extensión retrotraería al orden sagrado del deber y de la sede teleológica, con lo cual la forma o la esencia reeditaría su imperio sobre la potencia.

Se analizó también que este paralelismo spinoziano tiene, en la integralidad cuerpo-alma — entiéndase: en el hecho de “ser un cuerpo” y no de “tener un cuerpo” —, un gran parentesco con lo que Dussel denomina el “monismo antrópico” del humanismo semita. Sin embargo, el *more geométrico* del método en

Spinoza aleja a este de todo sentido sagrado, dando lugar a una filosofía —herética para su tiempo— encaminada a la sustitución de lo ritual por lo lúdico. Nada más alejado del mundo semita, donde el monismo antrópico se da en el marco espiritualizado de un contexto normativo religioso. Allí, el deber, tanto del cuerpo vivo como del cuerpo muerto, retoma su clásico primado por sobre el orden del deseo como expansión profana de la potencia de actuar.

¿Cómo entra Kusch a jugar en esta historia? Hay que decir que su pensamiento sale del dualismo occidental de raigambre platónico-cartesiana en dirección de un monismo antrópico mucho más emparentado al *ethos* semítico y, de algún modo, al paralelismo spinoziano. Esto es así dado que el “estar-siendo” kuschiano no remite a una zona maquinal, glandular o neuronal, sino a una estancia como lugar cultural con sus respectivos rituales. Este “peso” del pensar situado en Kusch conduce, por lo tanto, a la gravedad de “lo que debe” un cuerpo, en el marco de ciertos deberes ceremoniales que atan lo sólido al “suelo” de determinada tradición. De ahí que la “natura” del mundo andino y telúrico en general no aparezca libre como la *natura naturante* de Spinoza, sino como forma reveladora de “esencias de la vida”.

Con la determinación del “estar” como anclaje en lo sagrado, pareciera que se impone la restauración del mundo antiguo, el de la esencia por sobre la potencia. Si esto fuese totalmente así, lo único que cambiaría es que Kusch ya no partiría de esencias helénicas o semíticas, las que serían reemplazadas por arquetipos ancestrales indígenas. Sin embargo, tal vez, la característica particular de un mundo simbólico, de dioses etéreos e inframundos tenebrosos, cultivó una lectura afín a la de los bajos fondos, la impureza y el mestizaje. Esta mirada le permite a Kusch incorporar el juego dentro de lo sagrado, en un contexto donde la tradición parece encerrar aquel factor desgarrador y traicionero que desde adentro la agita. En tal dinámica, habita el secreto de un populismo que puede deslizarse de lo telúrico a lo suburbano, de lo ancestral a la cultura de masas, en ese espacio de indefinición donde la existencia humana oscila entre lo sagrado y lo lúdico.

REFERENCIAS

- Gilles Deleuze (2003). *En medio de Spinoza* (Buenos Aires, Cactus, 2003), 34.
- Diego Tatián, *Spinoza, una introducción* (Buenos Aires, Quadrata, 2012), 49.
- Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Madrid, Alianza, 2001), 196.
- Tatián, *Spinoza, una introducción*, 50.
- Axel Cherniavsky, *Spinoza. Estudio preliminar y selección de textos* (Buenos Aires, Galerna, 2017), 33.
- Spinoza, *Ética demostrada*, 196-197.
- Axel Cherniavsky, *Spinoza. Estudio preliminar y selección de textos*, 30.
- Laura Benítez Grobet, “El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal”, *Revista Digital Universitaria*, 5, 3, (May 2004): 2-9.
- Enrique Dussel, *Humanismo semita* (Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969), 28.
- Ibíd., 25.
- Luis Valcárcel, *Mirador Indio. Apuntes para una filosofía de la cultura incaica* (Lima, Perú, Fondo Editorial, 2015), 107.
- Ibíd.
- Ibíd., 108.
- Rodolfo Kusch, *La negación en el pensamiento popular* (Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008), 40.
- Ibíd., 24.
- Ibíd.
- Ibíd., 38.
- Ibíd., 39.
- Ibíd., 111.

Ibíd.

Rodolfo Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana* (Buenos Aires, Castaneda, 1978), 126.

Ibíd., 136.

Ibíd.

Rodolfo Kusch, La negación en el pensamiento popular, 11.

NOTAS

- 7 Una derivación más actual de esta tradición spinoziana puede verse reflejada en un autor que no es abordado en este trabajo, pero que corresponde citar como referencia ineludible: Maurice Merleau-Ponty. Este pensador, situado en la órbita de la fenomenología contemporánea, afirma la idea de la unidad yo-cuerpo en *Fenomenología de la percepción*. De todos modos, de lo que se trata en este caso es de comparar el monismo spinoziano, que se manifiesta bajo la modalidad geométrica, con una modalidad geocultural presente en Kusch y no desarrollada en el contexto teórico de la fenomenología francesa.
- 9 René Descartes, *Tratado de las pasiones del alma*, acceso el 23 de mayo de 2017, <http://23118.psi.uba.ar>