

Rodolfo Kusch: el orientalismo en la sabiduría de América

Kubaseck, Max

maxkubseck90@yahoo.com.ar

Resumen:

El trabajo se enfoca en algunos paralelismos que Rodolfo Kusch traza entre la sabiduría de América que esboza y elementos orientales para plantear que el autor mantiene en su discurso aquello que Martin Bergel denomina “orientalismo invertido”. Se retomarán fuentes mencionadas por Kusch en *América profunda*: Las primeras fuentes son secciones de los libros *El secreto de la Flor de Oro* y *Psicología y alquimia* de Carl G. Jung para afirmar que América y Oriente, al llevar el inconsciente “a flor de piel”, conservan una “salud primitiva anímica”. Luego se retomarán los trabajos de Wing-tsit Chan y Junjiro Takakusu incluidos en el libro *Filosofía del Oriente* para detallar concepciones compartidas que el autor encuentra entre América y el taoísmo y el budismo.

Rodolfo Kusch da inicio a *América profunda* planteando la necesidad de dar con el fundamento o “la definición exacta de lo americano en su dimensión humana, social y ética”. El motivo de su tarea es poder recobrar en la actualidad, por medio de una sabiduría de América, el vitalismo y la salud propios de sus antiguas culturas¹. A partir del análisis del viracochaísmo, el filósofo argentino elabora las bases de una dialéctica americana en la que entra en juego la oposición entre el *ser alguien* y el *estar aquí*, ambas raíces profundas de nuestra mente mestiza que se manifiestan en la cultura, la política, la sociedad y en la psique actual. Como síntesis de esta dialéctica define el fenómeno de la *fagocitación*, el cual implica que, a modo de equilibrio, el *ser alguien* necesaria y naturalmente es fagocitado por el *estar aquí*. En el desarrollo de esta investigación Kusch toma distancia de Occidente -en tanto representa la estructura ontológica del *ser alguien*-, a la vez que retoma elementos orientalistas que ayudan a visibilizar aquella raíz de nuestra mentalidad opacada por la ontología importada de Occidente, y por tanto, ayudan a desarrollar el saber americano buscado.

Así, podemos observar cómo ciertos aspectos -como lo *hediento*, lo *intuitivo*, lo *primitivo* o lo *indígena*- que el discurso decimonónico atribuía a lo americano y lo oriental de manera despectiva -y en especial contraposición con lo europeo-, son retomados por Kusch en la obra en cuestión, pero invirtiéndolos y dándoles un tono positivo, e incluso más saludable que aquello que se vincula con lo occidental -como las ideas de civilización, progreso ilimitado, razón, etc.-. En este sentido, podemos afirmar que el filósofo argentino, a la vez que esboza un saber de América, resignifica y otorga una mirada positiva sobre el mundo oriental, y por lo tanto, adscribe a lo que Martín Bergel, en *El oriente desplazado*, denomina “orientalismo invertido”.

Podemos considerar que la obra en cuestión de Kusch adscribe a este tipo de discurso si entendemos por orientalismo lo definido por Bergel, esto es, por un lado, como aquel discurso que prolifera en diversas manifestaciones intelectuales y culturales, y “que produce y reproduce desde el exterior [...] un conjunto de motivos que otorgan significación a las realidades que quedan comprendidas bajo el nombre de Oriente”. Y por otro lado, como un “prisma unificador” que globaliza en esa noción y -en otras similares- un numero variado de “espacios de historicidad”, y que por lo tanto “niega u oscurece diferencias y especificidades”². Y, en base a lo que trataremos a continuación, también podemos considerar al filósofo argentino dentro de la línea identificada por el

1 Kusch, R., “Exordio” en *América profunda*, Bs. As., Editorial Biblos, 1999, págs. 19-21.

2 Bergel, M., *El oriente desplazado*, Bernal, UNQ, 2015, pág. 13.

historiador como “espiritualista”, es decir, motivado por un cierto tipo de sensibilidad que invita a un “retorno al espíritu” y a una “reconciliación con las dimensiones subjetivas de la existencia, expresadas en una pluralidad de planos: estéticos, filosóficos, religiosos, literarios y hasta políticos”³.

Así como Carl G. Jung afirma que en Oriente han sabido conservar una “salud primitiva anímica”⁴, para Kusch las culturas americanas -particularmente la cultura incaica- también han optado por la salud. En ambos casos, la base que fundamenta este planteamiento es el concepto de *inconsciente colectivo* esbozado por el psicólogo suizo, el cual implica la existencia de una psique inconsciente -común a toda la humanidad- que consiste en contenidos capaces de llegar a la consciencia, y sobre todo, en disposiciones latentes hacia ciertas reacciones idénticas. Estas disposiciones permiten explicar las analogías e identidades en temas míticos y simbólicos dentro de los diferentes pueblos, así como también la posibilidad de comprensión humana en general, pues se trata de “comunes *instintos de representación (imaginación) y de acción*”⁵. Tanto en las culturas orientales como en las americanas se han asumido estos contenidos inconscientes, y es esto lo que da un fundamento para hablar de una actitud psíquica sana, ya que no han sobreestimado unilateralmente los aspectos conscientes y racionales (como sucedería en Occidente). Así, por ejemplo, el psicólogo suizo en *El secreto de la Flor de oro* toma como base unos antiguos manuscritos chinos sobre yoga para afirmar el funcionamiento de esta psique inconsciente a través del *Tao*, aquel “camino” o “método” por el cual los antiguos sabios chinos suprimían la separación entre vida y consciencia⁶.

Por su parte, Kusch analiza diversas leyendas quechuas y las memorias del indio Joan de Santa Cruz Pachacuti yamqui Salcamayhua aseverando que allí puede observarse el sentir auténtico de su pueblo, y hasta la estructura de la doctrina esotérica de los amautas⁷ -maestros y sabios consejeros entre los Incas. Según el filósofo argentino, en cada línea de estas memorias se evidencia que su autor “estaba firmemente atrapado por el magma original de sus antepasados y saturado de creencias

3 *Ibíd.*, pág. 185.

4 Jung, C.G. y Wilhelm, R., “Introducción” en *El secreto de la flor de oro*, CABA, Paidós, 2014, págs. 33-53.

5 *Ibíd.*, págs. 41-42.

6 *Ibíd.*, pág. 57.

7 Kusch, R., *op. cit.*, pág. 69.

inconfesables para la época”⁸. Esto se debe a que allí estaría latente el mecanismo con el que se desarrollan los mitos: En el/la inca, al llevar el inconsciente “a flor de piel”, desde su psique se daba un pasaje de signos a la consciencia, y en ese margen surgía su concepción del mundo⁹. Esto es lo que permitía a la consciencia “dominar” el inconsciente mediante los ritos y, así, equilibrar los opuestos. Según el mito de Viracocha, este dios creó al mundo, es decir, le dio sentido al caos pero sólo temporalmente o, mejor, cíclicamente. Lo cual en el/la inca significaba que debía proveerse de alimentos, distribuirlos en la comunidad y controlar sus fuerzas ya que sabía que las épocas de abundancia oscilan con las épocas de escasez, o que la ira divina puede ayudar con la cosecha pero también puede malograrla. Y, para poder torcer este *azar* debía, mediante el culto a la fecundidad, conjurar el caos para que haya orden¹⁰, es decir, entablar un diálogo con el caos o la ira divina -en definitiva, con lo inconsciente. Pues, como observa el filósofo en distintas leyendas quechuas, este caos estaba representado por un personaje siniestro pero venerado tanto -o más- como a los “dioses buenos”, lo cual nos da la pauta de que esta cultura -según Kusch- opta por la salud¹¹.

El filósofo argentino también retoma de Jung el símbolo mandálico, figura en la que se refleja la unión entre consciencia e inconsciencia. Según el psicólogo suizo, los mandalas consisten en círculos rituales o mágicos originarios del lamaísmo, también vinculados al yoga tántrico como *yantras*, es decir, como instrumentos de contemplación. “Fantasías espontáneas” con funciones similares se dan en diversos sitios y culturas, pues tienen su origen, por un lado, en sueños y visiones procedentes del inconsciente, y por otro, en la vida misma, que, al ser vivida con plena devoción otorga un presentimiento de la esencia individual o del *Selbst*, es decir, la unión de la “suprema altura” y la “suprema bajeza”. Su centro, de vital importancia, suele incluir una figura de supremo valor religioso y es considerado un recinto sagrado de la personalidad más íntima. A su vez, los mandalas producen “antiguísimos efectos mágicos”: En tanto “círculo protector” traza un surco primigenio alrededor de un centro para rechazar “la distracción por lo externo”¹².

8 *Ibíd.*, pág. 33.

9 *Ibíd.*, pág. 46-47.

10 *Ibíd.*, págs. 62-63.

11 *Ibíd.*, pág. 95.

12 Sobre la interpretación del símbolo mandálico véase la sección “2. El movimiento circular y el centro” en Jung, C. G. y Wilhelm, R., *El secreto de la flor de oro*, op. cit., págs. 58-69 y la sección “1.

Kusch encuentra la estructura del símbolo mandálico en varios aspectos de la cultura incaica: desde el dibujo que se encuentra en las memorias del yamqui y los himnos quechuas que menciona allí, en ejemplos de arte precolombino (como la placa Echenique), y hasta en la disposición del imperio¹³. A partir de la interpretación de este material el filósofo da con aspectos fundamentales del viracochaismo, en especial respecto a la estructura ontológica del *estar aquí*. Para nuestro propósito retomaremos sólo algunos planteamientos sobre el dibujo y los himnos. En el dibujo -que comúnmente se dice representar el altar del templo de Coricancha- Kusch identifica varios signos o *unanchan*. El “círculo fundamental creador” denotaría -según el filósofo- una concepción cíclica del tiempo en el mito de Viracocha: un primer momento absoluto -que sería el dios mismo-, luego la marcha de los héroes gemelos (es decir, el desdoblamiento de Viracocha en la tierra) para imponer temporal -o cíclicamente- orden en el caos, y un momento de reintegración cósmica en el que los héroes se vuelven sol y luna, con sus respectivos ciclos anuales. A este momento de reposo y realización Viracocha llega como flor (*ttega*), o -según lo entiende el filósofo- como “flor cósmica”, pues este dios termina comprendiendo el espacio-cosa del/la indígena y de este modo regula el cosmos¹⁴. Del dibujo Kusch también da cuenta de la relación del mito con el ciclo calendárico: la marcha de los héroes gemelos y la respuesta del caos son vinculados a las épocas de abundancia y a las de escasez. A su vez, en el “centro germinativo” del dibujo se encuentra la *chacana* o cruz simbolizando el *azar* que determina la posibilidad de que haya *maíz* o *maleza*. Este centro da la pauta de que la intuición central es la búsqueda del alimento y que la verdadera finalidad de la conjuración del cosmos es poder tener alimento, aún en las épocas de escasez¹⁵. De esta

Sobre “el mandala” del tercer capítulo de “II. Símbolos oníricos del proceso de individuación” en Jung, C. G., *Psicología y alquimia*, Bs. As., Editorial Santiago Rueda, 2014, págs. 115-122.

13 Para la identificación del dibujo del yamqui como mandala véase la sección “Las categorías del yamqui” en Kusch, R., *op. cit.*, págs. 64-68. El arte precolombino es considerado como “mandálico” (y contrapuesto al arte renacentista) en la sección “El mero estar” en *Ibíd.*, págs. 89-92. Respecto a la disposición del imperio inca como mandálico véase la sección “Fuga del accidente” en *Ibíd.*, págs. 92-96. Por su parte la estructura mandálica de los himnos es deducida a partir del paralelismo psicológico trazado por Kusch entre tales himnos y los momentos místicos que se presentan en el manuscrito chino *El secreto de la Flor de oro* (véase *Ibíd.*, pág. 82). Estos momentos místicos son considerados como mandálicos en Jung, C. G., *Psicología y alquimia*, *op. cit.*, págs. 38-40.

14 Kusch, R., *op. cit.*, págs. 44-45.

15 *Ibíd.*, pág. 66.

manera el dibujo refleja el compromiso del pueblo con el “suelo de aquí” (*cay-pacha*) y refleja la “actitud mesiánica” frente a la ira divina propia de los amautas.

La marcha de los héroes gemelos -al implicar una reintegración al orden cósmico y la consecución de los ciclos anuales- tiene como significado el equilibrio de las fuerzas cósmicas para la obtención del fruto, lo cual traduce Kusch como el “dominio de la flor cósmica”, y que, asevera originarse en una especie de iluminación por vía interior (por tanto, en el juego entre lo consciente e inconsciente) que tiene como ámbito propicio el plano de la naturaleza¹⁶. A este camino interior el filósofo lo encuentra implícito en los himnos quechuas mencionados por el yamqui, los cuales tienen como raíz la doctrina esotérica amauta. Doctrina que, como en toda mística, intentaba un control del cosmos por vía interior a través de la incorporación del dios¹⁷. En los dos primeros himnos se da la búsqueda de lo divino y su encuentro (sólo por vía interior y por medio del “ayuno de objetos”), en el tercer himno se da el enfrentamiento con el caos y la comprensión de Viracocha como un dios terrible del cual, si bien la iluminación permite su visión, no resulta posible adquirir su fuerza. En el último himno se presenta el confortamiento espiritual que resulta de la acción emprendida por Tunupa (uno de los héroes gemelos), lo cual en el/la creyente indica la “adquisición del poderío espiritual”. De modo que esta iluminación significaba el encuentro con unx mismx a la vez que -en un plano agrario- un control a través del orden y la previsión¹⁸. Los himnos reflejan una estructura mandálica si consideramos que -en tanto son caminos para llegar al *Selbst*- son manifestaciones de procesos inconscientes que giran en torno a un centro al cual se van acercando en un movimiento cíclico o espiral mediante “amplificaciones cada vez más claras y vastas”¹⁹.

En base a estas consideraciones, Kusch define la cultura incaica como una cultura estática. Al encontrarse “yecta” en medio de fuerzas antagónicas de la ira divina su margen de vida era mínimo, lo cual suponía un trasfondo angustioso que no podía resolverse con la acción, sino mediante la contemplación y una fuerte identificación con el ambiente. Desde su centro germinativo, contemplaba el acaecer del mundo y su “fuerza ajena y autónoma”, allí radicaba la raíz de su “inacción o estatismo”. Esto

16 *Ibíd.*, págs. 52-54.

17 *Ibíd.*, pág. 76.

18 Para la interpretación kuscheana sobre los himnos quichuas véase las secciones “¿Maipin canqui?” y “Conclusión” en *Ibíd.*, págs. 75-83.

19 Jung, C. G., *Psicología y alquimia*, op. cit., págs. 38-40.

abarca todos sus aspectos debido a que giraba en torno al *estar aquí*, aferrada al cultivo, a la comunidad y a la conjuración del caos. Y, es desde este terreno donde surge su cosmología. A su vez esta estructura ontológica es contrapuesta por el filósofo argentino a la estructura propia de la cultura occidental, la del *ser*. La cual, en cambio, es dinámica pues su sujeto afecta al mundo, lo invade, lo modifica y agrede al querer crear uno nuevo, y así, se enajena a través de la acción y del crear hacia la pura exterioridad²⁰. Occidente nace, según Kusch, sobre la base del afán de *ser alguien*, ambición que implicó tapan el miedo a la ira divina con civilización y progreso ilimitado, así como también con la técnica, la máquina y ciudades amuralladas “espiritualmente” y vueltas “patio de objetos”. Es decir que, con el instrumental de la “ira del hombre”, se fue reemplazando a la naturaleza al cortar la prolongación umbilical con la piedra y el árbol, y dejar por fuera lo referente al cuerpo y al diablo -en definitiva, lo referente a la ira divina²¹.

En torno a la distinción entre *estar aquí* y *ser alguien* comenzamos a ver diferencias entre Kusch y Jung, pues mientras que este último ve en Occidente sólo un problema de actitud psíquica, para aquel hay una diferencia ontológica radical entre América y Occidente. En este sentido para el filósofo argentino la cultura occidental, en su afán de alcanzar una eternidad uniforme y el mundo de lo absoluto y esencial, ya no tiene un *mero estar* donde disolver la única tensión a la que da lugar, la “tensión vital de sus elites”²² y, por lo tanto, de allí no puede surgir ninguna sabiduría. En cambio Jung mantiene su fe en la ciencia, ve una posibilidad de reconstruir la cultura occidental y emprender un camino interior de manera objetiva a partir de la psicología²³. Kusch - crítico de la objetividad- considera que la ciencia sólo ha servido al hombre moderno para escabullirse de su interioridad, volverse duro y mecánico, generando que se releguen responsabilidades sobre los objetos y se inicie un culto a lo exterior a costa de lo interior²⁴. El saber de América planteado por el filósofo argentino, más que una ciencia objetiva, implica una tarea religiosa. Por lo tanto afirma la necesidad de un mito “que responda exclusivamente a una intuición de lo americano y no a una intuición de

20 Para la contraposición entre cultura estática y cultura dinámica véase la sección “El mero estar” en Kusch, R., *op. cit.*, págs. 89-92.

21 Para el análisis del surgimiento del ser en tanto aspiración a ser alguien véase la sección “Los objetos” en *Ibíd.*, págs. 101-109.

22 *Ibíd.*, pág. 150.

23 Jung, C. G. y Wilhelm, R., *El secreto de la flor de oro*, *op. cit.*, pág. 37.

24 Kusch, R., *op. cit.*, págs. 158-160.

lo europeo”²⁵. Y, en este sentido, el verbo que se exprese en América lejos estará de la pulcritud, pues más bien implicará una mística “hedienta” en tanto será un “retorno a la interioridad”²⁶, a las raíces vitales, y las raíces siempre hieden “pues afean esa aparatosa pulcritud a la que nos hemos acostumbrado”²⁷.

Dichas estas distinciones, ahora nos enfocaremos en dilucidar ciertas semejanzas entre la estructura ontológica del *estar aquí* y algunos aspectos del taoísmo y el budismo. Consideramos que estas relaciones, si bien no deben hacernos perder de vista la intuición propiamente americana, nos permiten dilucidar aspectos sobre el modo en que Kusch pensaba el *estar aquí*. En primer lugar, podemos observar que el planteo kuschiano coincide con dos lecciones morales del taoísmo: la doctrina del *wu wei* y la sencillez. Por un lado, el estar “yecto” ante la ira divina se asemeja al *wu wei* de Lao Tse. Interpretada generalmente como “inacción” esta “doctrina” es considerada por Wing-tsit Chan como un modo natural de conducta que consiste en tomar “todas las cosas en su estado natural”. De un modo similar Kusch considera que el/la inca, desde su centro germinativo, contempla el acaecer del mundo -raíz de su inacción o estatismo. El *wu wei* es la vía de la espontaneidad, contrapuesta a “la vía artificial, la vía de la astucia y la superficialidad moral”²⁸. En un mismo sentido Chuang Tse afirma que quienes son “rectos interiormente” son “compañeros” y “seguidores” de la naturaleza, y por lo tanto no quieren “ayudar al Cielo con el hombre”, es decir, no desean violar el *Tao* con el corazón humano²⁹. Kusch diría que lo falso es querer usurpar el poderío mágico de dios³⁰.

Por otra parte, podemos considerar que en el planteo kuschiano sobre la aspiración a *ser alguien*, la idea taoísta de vida sencilla forma parte de su argumentación crítica. Según Chan la vida sencilla es aquella en la que se descarta la ganancia, se abandona la astucia, se disminuye el egoísmo, y se reducen los deseos³¹. En efecto, la vida sencilla sería aquella contraria al afán de conquista e invasión propio del *ser*. Así como Kusch ve como perjudicial la represión que conlleva el desarrollo del “patio de

25 *Ibíd.*, págs. 124-125.

26 *Ibíd.*, pág. 181.

27 *Ibíd.*, pág. 161.

28 Chan, W-t., “Historia de la filosofía china” en VV.AA., *Filosofía del Oriente*, México, FCE, 1965, pág. 79.

29 *Ibíd.*, págs. 92-93.

30 Kusch, R., *op. cit.*, pág. 81.

31 Chan, W-t., *op. cit.*, págs. 77-78.

los objetos”, Lao Tse plantea que los objetos costosos nos pierden³². Así como el filósofo argentino critica la confianza legada en los profesionales, el filósofo taoísta condena a los letrados al considerarlos responsables de los males del pueblo por haber pervertido la simplicidad y honradez natural con su moral de virtudes falsas y postizas. Y por tanto, invita a “mirar lo sencillo y natural (no pintado) y abrazar el tronco no trozado [es decir, la unidad del *Tao*]”³³.

Luego, el filósofo argentino llama la atención sobre el parecido entre el antiintelectualismo de Chuang Tse y el pensamiento del yamqui. Consideramos que la semejanza es sobre todo respecto al naturalismo taoísta de Chuang Tse: En efecto, de este filósofo taoísta retoma su frase “todas las cosas brotan de gérmenes, y vuelven a ser gérmenes”³⁴ ¿Por qué la retoma? Pues Kusch plantea que la doctrina amauta refleja una “solución natural frente a la ira divina, o sea lo que se da como mera naturaleza”: Esta doctrina en toda su estructura muestra una “forma biológica del pensar”, como si se moviera “no por un principio de causalidad mecánica, sino de causalidad por germinación”. En el viracochaismo se le otorgaba un lugar central a la semilla, la cual debía ser depositada en un ámbito propicio para producir la germinación y por lo tanto obtener el fruto³⁵. Este planteo lleva a considerar al filósofo argentino la importancia del “mero estar para el fruto” ya que, en definitiva, no somos más que “gérmenes biológicos” o “simples partículas” dentro de un “organismo monstruoso” que está sometido a las leyes de la vida: “nace, madura y muere”. Así, si pensamos a partir de la vida misma, se ve a la realidad de este modo, lo cual implica que todo sea semilla y debe convertirse en fruto, y a su vez, implica la posibilidad de conciliar opuestos³⁶. De manera semejante, Chuang Tse, al considerar el *Tao* como el fundamento de todas las cosas, elabora la doctrina de “igualdad de cosas” o “identidad de los contrarios”: la separación es igual a la construcción y viceversa, así como nacimiento viene de la muerte y viceversa, pues todo proviene del *Tao*³⁷. Por otro lado, para el filósofo taoísta la realidad y el ser humano son un fluir permanente en el que todo está en una interminable sucesión de estados. No importa tanto el orden mecánico de los astros,

32 Lao Tse, *Tao Te Ching*, Bs. As., Ediciones Orbis, S.A., 1983, pág. 104.

33 *Ibíd.*, págs. 108-109.

34 Kusch, R., *op. cit.*, pág. 83.

35 *Ibíd.*, págs. 82-83.

36 Para la consideración de la realidad como “animal monstruoso” véase la sección “El mero *estar* para el fruto” en *Ibíd.*, págs. 161-167.

37 Chan, W-t., *op. cit.*, págs. 90-91.

pues de lo único de que estamos seguros es que “todas las cosas brotan de gérmenes, y vuelven a ser gérmenes”. Y como la vida pasa “como un caballo al galope” sólo podemos ganar la paz dejando que la naturaleza siga su curso³⁸.

Por último, podemos observar un aspecto contradictorio en el planteo kuscheano al retomar una noción budista. Al definir el concepto del *estar* el filósofo argentino lo asemeja al *Dasein* heideggeriano, o a la distinción entre realidad formal y entidad específica que realiza Duns Scoto con el concepto de *heceidad*. Pero mejor -asevera- es vincular el *estar* al concepto budista de *Asidad* o “así-llegado”³⁹. Junjiro Takakusu plantea que “*Asidad*”, “*Talidad*” o “*Matriz del Así-llegado*” son los únicos términos con los que puede expresarse lo indefinible último. *Asidad* significa el verdadero estado de las cosas en el universo, es la fuente del iluminado así como la base de la iluminación⁴⁰. A grandes rasgos, la realidad considerada como *Asidad* es -según el sabio budista- un estado en el que no hay ninguna sustancia ni ninguna naturaleza específica. Y, es esto también en lo que consiste el *Nirvana*, es decir, en un estado de libertad perfecta sin característica alguna o condición específica⁴¹. Y, en este sentido, cabe recordar la mención de Kusch sobre la empresa anti-humana realizada por los ascetas incas o *huancaquilli*, quienes buscaban lograr una fusión con lo divino a través de la “fuga del espacio y del tiempo”, para lo cual era necesario el ayuno, pues sólo así podían evitar la “gravidez” del mundo”⁴².

Aquí llegamos a un punto paradójico en el que puede observarse aquello que sucede con el “prisma unificador” del que hablamos al principio, es decir, que suele negar u oscurecer diferencias y especificidades. Pues, por medio de la iluminación y el ayuno, los ascetas amautas ¿buscaban la unificación de contrarios (al igual que el naturalismo taoísta de Chuang Tse) o buscaban algo similar al *Nirvana*? Nuestra postura es que, en vistas a las similitudes con el taoísmo -y sobre todo con el naturalismo de Chuang Tse- cabe considerar que en la interpretación kuscheana de la mística amauta prima más el equilibrio y la conciliación de los opuestos.

Varios de los puntos tratados -y que consideramos parte del pensamiento kuscheano- podrían ser enriquecidos y tematizados con un mayor desarrollo si

³⁸ *Ibíd.*, pág. 94.

³⁹ Kusch, R., *op. cit.*, pág. 90.

⁴⁰ Takakusu, J., “El budismo como filosofía de “Asidad”” en VV. AA., *Filosofía del Oriente*, *op. cit.*, pág. 138.

⁴¹ *Ibíd.*, págs. 144-145.

⁴² Kusch, R., *op. cit.*, pág. 88.

hubiéramos tenido en cuenta la “recepción productiva” de Martin Heidegger por parte del filósofo argentino. No puede negarse la presencia del pensador alemán en Kusch: así, por ejemplo, mientras que en las filosofías orientales la relación del ser humano con la realidad es armoniosa, para el filósofo argentino el estar “yecto” ante la ira divina conlleva un trasfondo angustioso, de un modo similar a lo que le sucede al *Dasein*. O así también, en la crítica a la aspiración occidental a *ser alguien* podemos hallar la crítica heideggeriana a la técnica⁴³. Pero el motivo del trabajo fue resaltar la distancia que marca Kusch entre América y Occidente, y la cercanía con Oriente. Y de esta manera preguntarnos: ¿Por qué no se ha trabajado esta vertiente oriental en el pensamiento kuschiano? ¿Por qué tendemos a pensar y analizar siempre desde las filosofías occidentales y hegemónicas? ¿Acaso esto no opaca la posibilidad de considerar otras filosofías para comprender nuestro *estar aquí*? ¿Acaso eso no sería mantener aquella actitud unilateral criticada por Kusch?

Bibliografía:

- **Bergel, M.**, *El oriente desplazado*, Bernal, UNQ, 2015.
- **Chan, W-t.**, “Historia de la filosofía china” y **Takakusu, J.**, “El budismo como filosofía de “Asidad”” en VV. AA., *Filosofía del Oriente*, México, FCE, 1965.
- **Jung, C. G. y Wilhelm, R.**, *El secreto de la flor de oro*, CABA, Paidós, 2014.
- **Jung, C. G.**, *Psicología y alquimia*, Bs. As., Editorial Santiago Rueda, 2014.
- **Kusch, R.**, *América profunda*, Bs. As., Editorial Biblos, 1999.
- **Lao Tse**, *Tao Te Ching*, Bs. As., Ediciones Orbis, S.A., 1983.

43 Véase Rogna, J. E., “La filosofía antropológica americana de Rodolfo Kusch como alternativa real frente al mandato cultural de la tecnocracia” en *Nuevo Itinerario. Revista Digital de Filosofía*, 2013, Vol. 8, numero VIII, Resistencia, Chaco, Argentina, págs. 197-209.