

Resumen

La relación del marxismo con el peronismo ha recibido una atención central por parte de los intelectuales del país. Como dice Carlos Altamirano: “el peronismo había puesto en escena algo sustantivo de la realidad nacional, a la que era necesario interrogar” (2011, p. 67). Con todo, la experiencia del siglo pasado dejó en evidencia un hecho indiscutible: la impermeabilidad entre el complejo fenómeno peronista, por un lado, y las categorías que los marxistas quisieron emplear para hacerlo inteligible, por el otro. En el siguiente trabajo tomaré como hilo conductor a un autor pocas veces consultado en relación a esta problemática. Se trata de Rodolfo Kusch, quien, en obras como *América Profunda* (1962) o *Geocultura del Hombre Americano* (1976) formuló una interpretación original del pensamiento marxista en América. Para Kusch, el marxismo es inadecuado porque omite un componente “emocional e inconsciente” que regula la vida política de las clases populares en América. Mi tesis es que esta dimensión, refractaria al racionalismo marxista, es ese “algo” sustantivo a lo que hacía referencia Altamirano. Su análisis nos puede brindar nuevas claves para interpretar no sólo las experiencias peronistas de nuestro siglo XXI sino también otras experiencias como la del bolivarianismo en Venezuela.

¹ Licenciado de la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y becario doctoral del CONICET. Se ha dedicado al estudio del pensamiento trascendental (en particular en Kant, Hegel y Heidegger) y su relación con la filosofía latinoamericana contemporánea. Fue adscripto de la cátedra de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras y miembro de grupos PRI y UBACYT. Ha participado de eventos académicos nacionales e internacionales en relación a la obra de Heidegger y ha publicado traducciones, reseñas y artículos vinculados con su obra (2010, 2011, 2012, 2013).

Peronismo: La política entre la técnica y la salvación

1. La izquierda “post-peronista”

Los años que van de 1943 a 1955 representaron una revolución en el ideario argentino. Para bien o para mal, para sus detractores y para sus más fervorosos adeptos, el fenómeno peronista representó un fenómeno ineludible que, como Quiroga para Sarmiento, o Rosas para Ramos Mejía, exigía una conceptualización.

Posiblemente ningún otro sector se vio tan desconcertado por el fenómeno peronista como la *izquierda intelectual*. Esto se debió a que el peronismo fue un movimiento que, si bien incorporó a las masas a la arena política bajo la consigna de la justicia social, lo hizo “bajo la guía de un caudillo militar no sólo extraño, sino hostil a las significaciones de la cultura de izquierda” (Altamirano, 2011: 63). Con todo, hoy es claro que el significado del fenómeno peronista no se resuelve confinando el análisis a los términos exclusivamente políticos, pues como bien apunta Zenaida Garay Reyna

“...la supervivencia del peronismo no puede explicarse solamente en términos del mejoramiento (...) para el nivel de vida de la clase trabajadora [...] Perón les otorgó también una nueva identidad, basada en un intercambio simbólico, al reformular [...] el sistema social de clasificación y organizar un sistema de representaciones sociales que se mostró incomprensible para los sectores conservadores, y más dramáticamente para la clase media. Esto se hizo patéticamente claro el 17 de octubre de 1945, cuando diferentes sectores de la sociedad especialmente la clase media) se vieron absolutamente confundidos, sin lograr entender el significado de lo que estaba ocurriendo.” (Garay Reyna, 2007: 353)

Esta pregunta – *¿Qué ocurrió el 17 de Octubre de 1945?* – se convirtió en la bisagra sobre la cual giran las distintas interpretaciones del hecho peronista. Podríamos articular la primera tesis de este análisis como sigue: el desconcierto detrás de la pregunta por el 17 de Octubre se debe a que en esa fecha se muestra, como en ninguna otra, el carácter *contradictorio* del fenómeno peronista. Por un lado, allí estaban las masas, congregadas espontáneamente bajo una consigna de mostración política. Estaban allí, los “morochos” del conurbano, dando lugar a la primera manifestación del sujeto político popular en la Argentina. La palabra “pueblo” adquiere por primera vez un rostro ennegrecido y con rasgos indígenas. Pero por otro lado, esta masa no se presentaba bajo la luz de la *Klassenbewusstsein* marxista. No había una “conciencia de clase obrera” en la Plaza de Mayo aquel día, una toma de conciencia de la organización nacional del proletariado en busca de su liberación histórica, sino tan sólo un pedido latoso: “queremos a Perón”. La combinación de estos dos aspectos configura lo que llamaré “la Gran Contradicción”.

Después del golpe de 1955, esta contradicción se convirtió en una obsesión para los intelectuales de izquierda. Me interesa reunir a estas figuras bajo el – siempre equívoco – mote de “post-peronistas”. A diferencia del anti-peronismo de los autores de la revista *Sur* y de la ortodoxia marxista y socialista (que conformó la Unión Democrática en 1946), los intelectuales “postperonistas” – nucleados, al menos en un inicio, alrededor de la revista *Contorno* – buscaron comprender el fenómeno a partir de la Gran Contradicción: tal es el caso – salvando las diferencias internas – de Ramos, Piglia, Germani, Spilimbergo, etc.

La izquierda “postperonista” no veía a Perón como un mala resaca de la década infame. Como señala Carlos Altamirano (2011), para estos intelectuales “el peronismo había puesto en escena *algosustantivo* de la realidad nacional, a la que era necesario interrogar” (p. 67), de modo que era necesario *comprender* el hecho peronista antes de *juzgarlo*. Y esto implicaba, obviamente, la necesidad de tomar conciencia como “clase media intelectual”, y de formar parte activa en dicho proceso para darle una orientación racional. La bella frase de Troiani expresa esta necesidad de politización de la

clase media intelectual: “vivimos diez años suspendidos entre el cielo y la tierra” (cf. Del Sel, 2008: 14).

Se trataba de pensar un “peronismo sin perón” desde el 55 en adelante, rescatando de dicho movimiento los aspectos *positivos racionales*— que conducen a una revolución social y a la adquisición de la conciencia de clase — y desechando los aspectos *negativos irracionales*— fundamentalmente la demagogia del líder-caudillo y la lealtad irracional de las masas-cliente. Sólo separando ambos aspectos podría confrontarse la Gran Contradicción que impedía hacer del peronismo una genuina manifestación de la Razón Revolucionaria. Esta necesidad de eliminar el elemento contradictorio conllevó una estrategia común, brillantemente graficada por Altamirano:

“interpretar o comprender adecuadamente el peronismo implicaba inscribirlo, al mismo tiempo, en el marco de un proceso sociopolítico particular, y en una teoría [...] Por principio, los [...] acontecimientos no debían desmentir los postulados [...]. Si por ejemplo, con arreglo a la doctrina, el ser social de la clase obrera era el *ser-para-el-socialismo*, y, por su lado, la experiencia política local parecía cuestionar la vigencia general del postulado, la tarea de la interpretación radicaba en proporcionar las claves del rodeo que había dado la clase obrera, en el cuadro del proceso político nacional, antes de adecuarse a su concepto.” (Altamirano, 2011: 76)

Estos intelectuales intentarán comprender el fenómeno en el contexto de una “izquierda nacional”, en el sentido de *una izquierda decolonial* que, a diferencia del comunismo y socialismo clásicos, no juzgue la realidad únicamente con las categorías esclerotizadas de la ortodoxia marxista. Se trata de entender el fenómeno peronista en su complejidad local.

Esta diferencia entre izquierdas se manifiesta quizá con la mayor claridad en sus distintas interpretaciones del 17 de Octubre. Abelardo Ramos recuerda la famosa descripción del periódico *Orientación* (24/10/1945) en la cual se habla de “hordas de descalzados”, de “clanes con aspecto de murga” que recorren la ciudad sin representar “ninguna clase de la sociedad argentina” (Ramos: 1957: 91). De modo similar, María Rosa Oliver (aliada del PC y redactora en *Sur*) comparaba las masas peronistas con “un malón de indios harapientos” (Galasso, 2003: 16). No menos recalcitrantes, los socialistas compararían a Perón con las experiencias populistas no-marxistas de Europa. Así, Roberto Giusti calificará al peronismo como un “injerto de doctrinas nazifascistas” comandadas por “una especie de patrón de estancia” (Altamirano, 2011: 39)

Los postperonistas criticaron esta actitud ortodoxa. Ricardo Piglia, por ejemplo, dirá que el 17 de Octubre había sido “el primer símbolo *real*” de las masas argentinas, y que la izquierda clásica “habituada a juzgar la realidad argentina según los últimos acontecimientos europeos”, no pudo sino hablar de fascismo (Piglia, 1965: 10). Y Ramos señalaría, asimismo, que el 17 de Octubre había revelado “la degradación política y teórica de socialistas y comunistas” (Ramos, 1965: 599).

Se da, entonces, la necesidad de *descolonizar* el pensamiento de izquierda por parte del postperonismo. ¿Pero qué ocurre con este intento de descolonizar el pensamiento de izquierda? ¿Logran efectivamente ganar la batalla contra el eurocentrismo engendrado en las ideas progresistas? Los postperonistas intentaron re-conceptualizar el fenómeno peronista, pero lo hicieron sobre las mismas bases ideológicas que sus antecesores. Su estrategia también parte de la Gran Contradicción de la que habían partido un Juan B. Justo o un Américo Ghioldi (cf. Altamirano, op. cit.: 75-85). La nueva izquierda, con Spilimbergo y Abelardo Ramos al frente, comparten con sus “padres intelectuales” la misma intolerancia a la Gran Contradicción del hecho peronista.

¿Cuál es la diferencia, entonces, con la lectura de la izquierda clásica? Pues, ante la imposibilidad de emplear otras categorías que no sean las de la izquierda occidental, los intelectuales postperonistas decidirán *acompañar políticamente* al movimiento popular, siempre en vistas de una reconducción. De ahí que el centro de las críticas apuntara a la falta de compromiso político de los viejos intelectuales, y su proyecto nuclear consistiera en la construcción de intelectuales comprometidos activamente con el proceso político y social (Del Sel, 2008: 7). Dicho de otro modo: si

la izquierda ortodoxa había *condenado* a Perón, los nuevos intelectuales postperonistas buscarán *reorientarlo*. Pero la diferencia entre la izquierda antiperonista y la postperonista no estuvo nunca en el diagnóstico, sino en el tratamiento. Así, por ejemplo Gino Germani escribirá que “la tragedia política argentina residió en el hecho de que la integración política de las masas populares se inició bajo el signo del totalitarismo”, y que “la inmensa tarea a realizar consiste en lograr esa misma experiencia [la integración política], pero vinculándola de manera indisoluble a la teoría y a la práctica de la democracia y de la libertad” (Germani, 1962: 252). Este intento de disociar *forma y contenido* del peronismo, aunque es más explícito en Germani, será ubicuo en todos los pensadores postperonistas.

Aparece, entonces, una gran ambivalencia política en estos intelectuales, pues “por un lado su noción de compromiso con lo social y lo político los llevaba a vincularse con las problemáticas de los sectores más desfavorecidos”, pero por otro lado su resistencia a aceptar la Gran Contradicción generaba una intolerancia a “la ideología peronista a la cual esos sectores estaban masivamente adheridos” (Del Sel, 2008: 10-11). Así, Spilimbergo pediría una transmutación del peronismo en “socialismo nacional” (Spilimbergo, 1959: 207), y Ramos calificaría al régimen peronista de “bonapartista” (Ramos, 1965: 635-636).

La prueba más clara de esta ambivalencia está en su apoyo a la candidatura de Arturo Frondizi en el año '58, cuya candidatura alimentaba la esperanza de una versión *nacional y racional* de Perón. Pero el repentino giro desarrollista de su gobierno – que los postperonistas bautizaron dolorosamente como “traición Frondizi” – les devolvió el sabor amargo y la culpa de clase que ya habían experimentado al apoyar la Revolución Libertadora tres años antes.

Aún así, los postperonistas se resistirán a incorporar los aspectos *irracionales* del peronismo”. ¿Por qué? Básicamente porque los postperonistas no abandonan su incuestionado compromiso con la *racionalidad* del hombre y de la política, una idea que viene de la Revolución Francesa, y que llega a nuestro continente en la pluma de un Alberdi, o de un Mariano Moreno. Por eso la clase media intelectual es incapaz de concederle al peronismo ese “caudillismo”, que mantiene al pueblo “en el opio del eterno retorno” (Spilimbergo, 1959: 207) y que no le permite constituirse como un poder político racional. De allí que una socióloga como Maristella Svampa hable de un “clientelismo afectivo” para justificar la hegemonía política que el peronismo ha tenido – y sigue teniendo – sobre las masas populares (Svampa, 2004, p. 32). En los autores postperonistas late constantemente la categoría marxista de *lumpenproletariado* como una forma de descalificación a las masas “pasivas” que no han sido encausadas en una praxis racional y revolucionaria (Plager, 2008: 7).

Pero pareciera que, en su camino, la clase intelectual perdió de vista lo que debía explicar: cómo es que las masas fueron aglutinadas, en primer lugar, bajo la égida de su líder político-simbólico. ¿Y si lo que llamamos “irracional” fuera sólo el efecto de la influencia de un esquema conceptual occidental aplicado a la realidad americana? ¿Y si la relación “afectiva” con la figura de Perón y Evita fuera un síntoma de algo sustantivo que subyace al “proletariado”? ¿Y si los términos “proletario” o “clase trabajadora” fueran desafiados por estructuras vitales que se encuentran en América pero que la Europa Moderna desconoce? ¿Y si la condena de los elementos irracionales de las masas se debe más a un prejuicio occidental que a una genuina comprensión de las masas argentinas?

Estas son las preguntas cuya elaboración y tratamiento encontraremos –en un modo seminal – en la obra del filósofo Rodolfo Kusch. Tomando sus conceptos principales, intentaré mostrar que Kusch es el único pensador que nos permite poner un pie radicalmente *por fuera* de la Modernidad occidental para pensar América – y su consiguiente carácter político – con categorías estrictamente situadas. La obra de Kusch sugiere, quizás, la necesidad de descolonizar el pensamiento decolonial de la izquierda nacional.

2. Rodolfo Kusch: el pensamiento indígena y popular

La figura de Rodolfo Kusch ha reverdecido notoriamente en los últimos diez años, sobre todo a partir de la reedición de sus *Obras Completas* por la Editorial Fundación Ross. Asimismo, vienen teniendo lugar las *Jornadas sobre el Pensamiento de Rodolfo Kusch*, impulsadas por la Universidad Tres de Febrero, cuya tercera edición (2012) tuvo como sede, significativamente, al Congreso de la Nación Argentina.

Lejos de ser una simple moda literaria, el renovado interés que suscita hoy la obra de Kusch – y sobre todo su libro *América Profunda* (1962) – adquiere sentido sobre el trasfondo de los últimos diez años de la historia política de nuestro país. La repolitización de la sociedad y el “renacimiento” de la preocupación por lo nacional y popular condujeron no sólo a intelectuales, sino a políticos, artistas, militantes e incluso científicos, a buscar en la “filosofía” de Kusch una manera de pensar lo autóctono con categorías más profundas que aquellas que había encontrado el marxismo en la década del 70. Si en aquellos años la experiencia de la Revolución Cubana había dado al discurso de izquierda un tenor soviético, en la actualidad, los cambios políticos, económicos y culturales – como Chiapas, la Revolución Bolivariana o las asambleas constituyentes de Bolivia y Ecuador – han asumido un contenido más propiamente latinoamericano. Y pareciera como si la obra de Kusch perteneciera más a estos días que a aquellos en los que la escribió.

A diferencia de los autores que llamé “postperonistas”, Kusch no escribió nunca un libro abocado explícitamente al análisis del fenómeno peronista. Su trabajo filosófico está centrado en el análisis del *pensamiento indígena*, que respira hondo desde las profundidades del pasado americano, y que se confronta casi especularmente con el pensamiento occidental, traído a América en la Conquista y perpetrado en las ciudades, sobre todo desde la clase media porteña.

Sólo podremos entender la relevancia de Kusch aquí si partimos de su propia definición de la filosofía: “la filosofía – declara – es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto” (2000[1976]: 183). Y el problema es que América es una cultura que aún no se comprende a sí misma, pues no logra encontrar su sujeto. Entonces la clase intelectual urbana asimila identidades de otros sujetos culturales –el europeo el norteamericano –y se empeña en mirar más allá de los confines de su suelo. Obsesionada con las nociones de progreso, causalidad, racionalidad y ciencia, la clase media intelectual ha empleado sin moderación alguna categorías externas a la realidad americana, y por lo tanto es incapaz de comprender su propia geocultura, juzgándola de “contradictoria” o de “atrasada”. “Y esto – dice Kusch – es alienación” (2000 [1971]: 505).

Por eso la búsqueda de Kusch no responde a un deseo de exhumar antropológicamente el pensamiento indígena, sino “a la necesidad de rescatar un estilo de pensar que [...] se da en el fondo de América y que mantiene cierta vigencia en las poblaciones criollas” (Kusch, 2000 [1971]: 259) y cuyarepresión u ocultamiento– que se remonta a Sarmiento – produce un *malestar cultural*: “en América (...) se plantea ante todo un problema de integridad mental y la solución consiste en retomar el antiguo mundo para ganar la salud” (2000 [1962]: 4).

Ahora bien, ¿en qué consiste este “estilo de pensar”? Kusch elabora categorías polares (racional/irracional; pequeña historia/gran historia; afirmación/negación; pulcritud/hedor) como hilos conductores de análisis del pensamiento indígena, asignando un polo una vivencia occidental, y al otro una americana. Pero “todas ellas son de alguna manera subsidiarias [de las categorías] de ‘ser’ o ‘ser alguien’ y ‘estar’ o ‘estar aquí’, los dos conceptos básicos del pensamiento de Kusch con que esquematiza el encuentro del ‘Viejo Mundo’ y el ‘Nuevo Mundo’”(von Matuschka, 1985/6: 138-139). Entonces, la mejor manera de comprender las características del pensar indígena es tomar como hilo conductor esta serie de oposiciones que el propio Kusch ofrece a lo largo de sus obras, y que explican, mejor que nada, hasta qué punto debemos radicalizar nuestro pensamiento si realmente queremos *comprender América*.

La categoría del “estar” es compleja y abarca muchas dimensiones – lingüística, social, económica, política, religiosa, filosófica. La mejor manera de comprenderla esquemáticamente es

partiendo de una “posición original” à la Rawls, y viendo cómo el ser y el estar constituyen, respectivamente, distintas respuestas a esta situación. La “posición original” de la que hablo sería simplemente el *miedo*. El hombre se encuentra – no cronológicamente, sino existencialmente – frente a la Naturaleza. Ella es una fuerza superior representada como “ira divina”. La percepción de esta ira divina no es un temor supersticioso sino una estructura mental que signa al hombre frente a lo desconocido, frente a la fuerza superior de la tierra, que le da y le arrebató su vida.

Frente a este miedo original el hombre ha engendrado actitudes básicas. Una primera actitud consistió en confrontar ese miedo mediante la creación de “otra naturaleza” en donde el hombre ya no fuese un elemento cósmico sino un soberano. De allí proviene, entonces, la idea de *civilización*, del latín *civitas*: “ciudad”. ¿Y qué ocurre dentro de estas ciudades? Pues, comienzan a darse todos los elementos que irán conformando lo que Kusch denomina “el ser”. Primero está la actitud psicológica de la *pulcritud*. La pulcritud consiste en la represión de todos aquellos elementos que “le recuerdan” al hombre su posición original en ese cosmos desconocido y terrible.

Entonces se crean los mitos fundamentales de la civilización: el mito de “un ámbito cerrado” donde el hombre puede poner en vigencia su “pura humanidad” independientemente de las fuerzas de la Naturaleza (ibíd.: 131). Se crea una *moral* que reprime esta animalidad, y conjuntamente, se forja el mito. Hija de esta moral es la idea de *racionalidad*, que engendra el mito del hombre como ζῷον λόγῳ ἑξ ἑαυτοῦ, autónomo y dotado de una voluntad libre que se exterioriza en la acción.

Se crea, asimismo, el mito de *latécnica*, es decir, la idea de que el hombre está “destinado” a transformar la naturaleza aplicando *soluciones conscientes* a los problemas externos, lo cual implica fundamentalmente un “pensamiento causal”, es decir, un pensamiento donde lo que se tiene en frente es una serie de objetos que se afectan unos a otros mediante cadenas causales. De allí también el mito del *progreso*.

Este progreso técnico se traslada luego a la historia misma en forma de *progresión*, de donde viene el mito de la *Historia*. Es la historia que Kusch, con una agudeza nietzscheana, denomina “pequeña historia”, es decir, la historia de los hombres, que viene “después de la naturaleza”, y que avanza “hacia adelante”. En *América Profunda* leemos: “La Historia es la andanza del hombre agazapado detrás del utensilio” (Kusch, 2000 [1962], 152). Es decir que lo que llamamos “época histórica” no es otra cosa que un estado específico de mediaciones técnicas entre el hombre y su ambiente. Pero el hombre es siempre el mismo. En este sentido la Historia no existe sino como una medida del cambio técnico. De ahí que digamos, por ejemplo, que en el campo o en un pueblito del noroeste es como si el tiempo “no hubiera pasado”. El paso de un siglo puede ser imperceptible si miramos una tranquera, mientras que en una ciudad la misma diferencia cronológica es abismal. El tiempo aparece como un fenómeno subsidiario del espacio habitado, pero Occidente invierte este orden hipostasiando su historicidad como condición fundamental.

Todos estos elementos reunidos bajo la categoría del “ser” tienen, obviamente, su dimensión política. Así, la idea de “civilización” y la “pequeña historia” conllevan como contracara la idea de una *barbarie*, y por lo tanto la necesidad de un avance civilizatorio sobre “lo bárbaro”. A su vez, la pulcritud se manifiesta en las ciudades como un cierto modo de concebir el “bienestar urbano”, basado en la ideología del ocultamiento: de los pobres y las villas, de la basura y la contaminación, de la prostitución y el narcotráfico, etc. Hoy en día vivimos la constante amenaza de un planeamiento urbano que quiere “erradicar” los elementos no-pulcros de la sociedad: centros culturales, casas sociales, asentamientos pobres, manicomios. Y vivimos la complicidad de los medios de comunicación en la instauración de una ideología pulcra: la inseguridad, la violencia de clases, son todos elementos que atienden al propósito de expulsar violentamente aquello que amenaza la idealización civilizatoria de los centros urbanos.

Por su parte, la técnica aplicada en la política es la racionalización de la dirigencia, la secularización de la relación entre gobernantes y gobernados. Esta visión “técnica” de la política se

corresponde a lo que Franco Berardi llamó *governance*: “un sistema de técnicas automáticas que constriñen la realidad dentro de un contexto lógico que no puede discutirse. Estabilidad financiera, competitividad, reducción de los costes laborales, aumento de la productividad” (Berardi, 2011).

La ciudad, por lo tanto, no es simplemente un mero lugar, una construcción de barro, piedra o asfalto. Es, antes que nada, una *polis*, en el sentido de “una muralla espiritual que, al final y al cabo, no es más que la defensa frente a la ira” (Kusch, 2000 [1962]: 132).

Frente a toda esta construcción, Kusch opone una segunda actitud. Ésta consiste en aceptar ese miedo y entregarse a él, conjurándolo a partir del rito pero sin esperar solución alguna. Esta actitud supone “un estar ‘yecto’ en medio de elementos cósmicos, lo que engendra una cultura estática, con una economía de amparo y agraria, con un estado fuerte y una concepción escéptica del mundo” (ibíd.: 110). En el indígena hay una forma de vivir en la cual siempre importa “la ecuación de hombre y ambiente” (ibíd.: 150). Y para mantener este equilibrio, el indígena no intenta modificar el ambiente mediante un saber causal, sino que conjura al mundo mediante el rito. A diferencia del occidental, el indígena no ve “objetos” en la realidad, sino que “entra en el trasfondo religioso que yace detrás del objeto” y se vincula “con la razón última de que los haya, o mejor aún, de que haya comunidad y vida en general” (ibíd.: 330-331). Esta actitud genera una cierta dinámica donde lo que se pone en primer plano no es el “ser” sino el “mero estar”.

En ese plano del *estare* el hombre sigue atado a “un ritmo biológico y prehistórico” que fagocita todas sus actividades, en el sentido productivo del término “fagocitación”: a saber, como la disolución provisional de la validez de *todas* las estructuras sociales y culturales que constituyen la “pequeña historia” y donde reaparece lo que Kusch denomina “la gran historia”, que “comprende el episodio total del ser hombre, como especie biológica, que se debate en la tierra sin encontrar mayor significado en su quehacer diario que la simple sobrevivencia, en el plano elemental del *estar aquí*” (Kusch, 2000 [1962]: 153).

Obviamente el *estare* y el *ser* son incompatibles: todas las culturas del mundo *están*. Lo que Kusch detecta en Occidente es un gradual desplazamiento de esta dimensión a favor del *ser*. Por eso “el pensamiento occidental parece estar acosado por un miedo a perder el sentido de la acción y del progreso y teme caer en la invaginación” (Kusch, 2000 [1971]: 446). “Invaginar” significa “doblar los bordes hacia adentro” – de ahí la palabra “vagina” – e implica una torsión hacia la interioridad espiritual que Occidente ha venido negando gradualmente, del mismo modo en que la “dimensión biológica” del mero estar niega radicalmente el progreso: es el “hedor” que yace debajo de la pulcritud. Kusch define al hedor como “todo lo que se da más allá de nuestra populosa y cómoda ciudad natal. Es el camión lleno de indios (...), la segunda clase de algún tren (...) las villas miserias” (Kusch 2000 [1962]: 12). Y la dimensión política del hedor se da, precisamente, en la aparición de las masas en aquel 17 de Octubre.

Con lo dicho ya estamos en condiciones de abandonar el terreno metafísico y abordar el modo en que Kusch comprende concretamente el fenómeno peronista y contrapone esta comprensión a los análisis marxistas de su tiempo.

3. El Peronismo entre la técnica y la salvación

En el plano del “mero estar” ya no hay una Historia que avanza (¿hacia dónde?), sino una simple impregnación simbólica del entorno, eso que llamamos “cultura”. En el sentir americano ya no aparece “la serie de acontecimientos seleccionados ex profeso para destacar una inconcebible vocación de pulcritud del tipo del siglo XX, ni el de mostrarnos como ciudadanos industriales y progresistas, sino de poner en evidencia esta simple sobrevivencia de machos y hembras que persiguen su fruto detrás de las murallas de la gran ciudad” (ibíd.: 244). En este plano seminal, aparecen verdades ancestrales que la cultura occidental habría desplazado. Y tanto el marxismo como el psicoanálisis “son el síntoma de que la especie vuelve al sexo y a la comunidad para prevenir la decadencia de la gran

aventura intelectual que había emprendido el occidente”. Ambas son teorías que, en virtud de su contenido, “vuelven a confesar una verdad primaria”, como lo son el sexo frente a la moral y la comunidad frente al individualismo (Ibíd.: 204-5).

Pero tanto Freud como Marx traicionan este planteo originario dado que ambas teorías fueron concebidas sobre el trasfondo de una fe en la racionalidad del hombre histórico, es decir, dentro del mito del “ser”. El psicoanálisis se convierte en *clínica*, y el discurso marxista instala a las masas populares dentro de la lógica civilizatoria en tanto les exige “conciencia de clase”. Entonces la masa le disputa a la burguesía su conducción económica, pero no se le opone como algo cualitativamente distinto, sino como una reiteración novedosa del mismo afán de progreso.

Un marxista objetará que la “sociedad sin clases” implica un retorno al “mero estar”, pues se trata de una comunidad que ha culminado su desarrollo histórico. Pero en este planteo el trabajador debe atravesar la revolución como un medio necesario de hacer concreta una Providencia racional. Y aquí reaparece la estrategia conceptual detectada por Altamirano: ver en qué medida las masas populares pueden ir en busca de su Concepto.

Tal es el caso ejemplar de Germani, que en 1968 escribe su famoso libro *Política y sociedad en una época de transición*. La tesis de Germani es que los pueblos en vías de industrialización experimentan una transición que va de “los dictados irreflexivos de la tradición y el pasado” a la “autodeterminación”. Es decir que un pueblo “avanza” cuando aumenta su nivel de autonomía y voluntad racional. En este marco, la “lealtad peronista” nacida aquel 17 de Octubre se muestra como un “estadio inmaduro”, pues allí no se da una autodeterminación política consciente. El obrero no se rebela contra la estructura estatal, sino que se *ampara* en el Estado y en su líder, canoniza a Evita y se deja apadrinar por el PJ. No es un vehículo de la Historia, sino un gaucho estático, un sumiso en alpargatas.

En el capítulo 12 de *El Pensamiento Indígena y Popular en América*, Kusch criticará despiadadamente a Germani, mostrando que su “actitud científica” produce “una magnificación del concepto de voluntad” en la cual rige “la idea de una humanidad que progresa en un sentido acumulativo, adocenando libertades, objetos, y puliendo cada vez más las actitudes racionales” (Kusch, 2000 [1971]: 460). Esta concepción occidental del individuo deja al intelectual de clase media en una contradicción con el mismo pueblo que quiere pensar, contradicción que se manifiesta en cuatro órdenes de creciente profundidad:

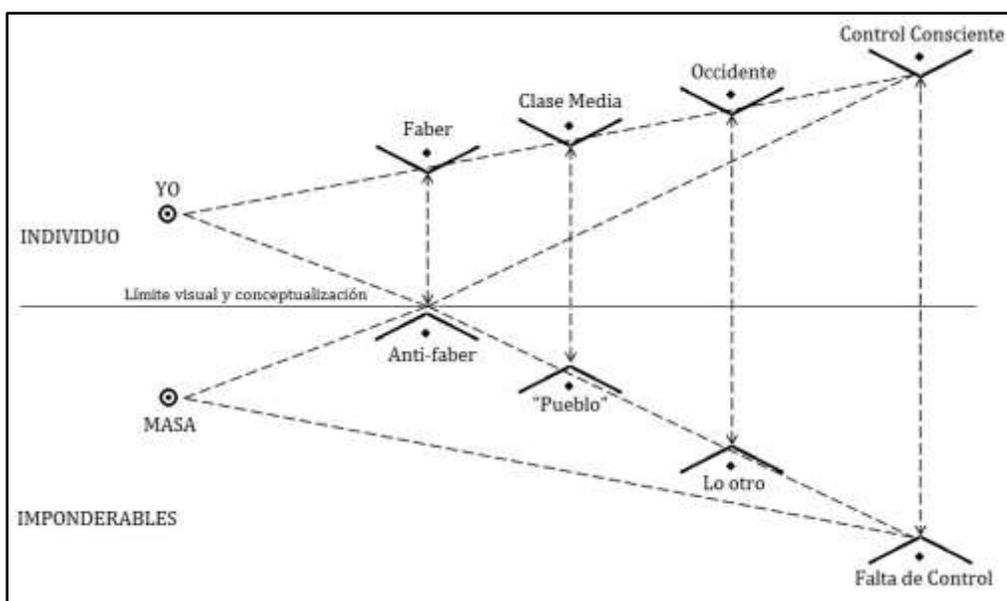


Fig. 1

La *primera contradicción* resulta en la afirmación del traspaso de una sociedad tradicional a una industrial, es decir, del empleo de un criterio universal para evaluar a todos los individuos de una sociedad. Esto requiere “nivelar” cualquier contradicción e imponderable que haya en esa misma sociedad, cualquier vestigio de “atraso”. Dicho en una palabra: una “sociedad auto-determinada” no puede tener los elementos que *de hecho* tiene en el peronismo, y por lo tanto el sociólogo marxista reprocha a lo real el no tener las características de lo ideal. De allí la utilización del concepto de *lumpenproletariado* para calificar a las masas populares. El carácter fundamentalmente *anti-faber* del indígena se debe a que éste no participa del mito occidental de la transformación de la naturaleza; y esto se traduce en el plano urbano a una falta total de voluntad de transformación política.

Este choque muestra una *segunda contradicción* más profunda, que sale a la superficie cuando la clase intelectual “se estrella contra la espesa estructura biológica del peronismo” (Kusch, 2000 [1971]: 465). Pero esta oposición no es una “lucha de clases”. Para Kusch, “pueblo” no se corresponde con una clase social. Más bien, es ante todo un *símbolo* que emplea para caracterizar tres dimensiones que se le presentan al intelectual de clase media: lo *masivo*, que implica la subordinación del ego a la masa; lo *segregado*, como aquello que ha sido excluido de los círculos universitarios del intelectual; y finalmente lo *arraigado* como aquella identidad geocultural que tiene la masa y que desafía la pretensión de universalidad occidental y cosmopolita.

A su vez, esta distancia entre la clase pensante y su “pueblo” se sostiene sobre una *tercera contradicción* más profunda, que es la de querer comprender América empleando categorías aprendidas en un sistema educativo occidentalizado. Cuando el sociólogo marxista asume la tarea de comprender América, se encuentra con una realidad indómita, ya que los conceptos que ha aprendido no se aplican con total rigor. Por ejemplo, su concepto de “hombre” es fundamentalmente científico-fisiológico, y por lo tanto plantea una cierta *universalidad* de lo humano. Kusch sigue, en cambio, los pasos de Heidegger al criticar esta concepción: lo propiamente humano no reside en la fisiología sino en la necesidad de una *cultura*, que domicilia al sujeto en el mundo y le proporciona un “horizonte simbólico” desde donde realizar su proyecto existencial (Kusch, 2008 [1975]: 58). Y como toda cultura “supone un suelo en el que obligadamente se *habita*” (Kusch, 2000 [1976]: 171) es evidente que este “habitar” se nutre de los símbolos propios de ese suelo. De ahí que la grandilocuencia de un discurso marxista no tenga la llegada que tiene un discurso como el peronista, que ha sabido asimilar esa ecología cultural mediante un conjunto de símbolos locales.

Y aquí aparece la contradicción más profunda: el discurso “post-peronista” ha querido interpelar a las masas apelando a su racionalidad, ha querido racionalizar el fenómeno peronista mediante un discurso que lo inserta en una lógica histórica. La cuarta contradicción es, en el fondo, la que existe entre *dos mentalidades*:

“[...] hay en Sudamérica una estructura cultural indígena montada sobre un pensar [...] que personaliza al mundo y destaca la globalidad de éste, porque enfrenta el desgarramiento original entre lo favorable y lo desfavorable y requiere obsesivamente la unidad llevada por un afán de salvación (...) y por el otro lado se da una estructura cultural ciudadana basada en un pensar causalista, concretado a la intelección, la voluntad, la despersonalización de la ciencia y el mito de la solución” (Kusch, 2000 [1971]: 477)

Este pasaje resume cabalmente la oposición que Kusch detecta en nuestra América, y que genera fenómenos políticos “contradictorios” como el Peronismo. Se juega aquí una oposición, podríamos decir, entre *dos políticas*: una política técnica y una política salvífica.

La primera política es la que plantea el intelectual marxista, que concibe la realidad más acá del límite visual, manteniéndose en “la zona segura” de lo conceptualizable (como diría Remo Bodei) y por lo tanto se afana en elaborar técnicas políticas que “trabajan con lo visual” y que son ciegas a lo no visible (Kusch, 2000 [1976]: 12). En la política técnica, la realidad queda analizada en partes, y el

dirigente político es un elemento en la cadena de causas y efectos que tiene la función de ejecutar soluciones palpables a problemas técnicos de una sociedad: nivelar la balanza de pagos, distribuir los salarios, crear instituciones, etc. Los beneficiarios de esta política son los individuos cuya voluntad racional es representada mediante el consenso político de una democracia. En tanto esta *governance* se rige por el esquema “problema-racionalización-solución”, la personalidad del funcionario público es irrelevante; lo importante es solucionar problemas locales sin perder el sentido de la acción política.

La segunda política, que llamo “salvífica”, no se rige ya por la necesidad de solucionar tal o cual problema de la vida, sino en dar sentido a la vida mediante la generación de un domicilio cultural. Dicho de otro modo: en su dimensión salvífica, el líder político no es un representante anónimo de la voluntad general, sino la expresión de una *identidad cultural*. Y esta identidad aparece *personificada* en la figura del líder. De ahí la relevancia de un Perón, o de un Chávez o de un Evo Morales. Aquí ya no se juega la *representación política*, sino la *expresión cultural*, que como ya sabemos, constituye para Kusch el fundamento de lo humano. En este terreno, la figura política trasciende su papel técnico: “Eva Perón no era sólo la simple benefactora que estaba en el gobierno, sino que era también la que atendía el *así* de la realidad, [...] era ‘la que me había atendido *a mí, aquí y ahora* en mi vida’ y que, naturalmente, en ese terreno debía ser canonizada” (ibíd.: 470).

La originalidad de Kusch reside en su lectura de esta dimensión. No se trata de una estrategia de poder, sino de un elemento positivo que sobrevive desde los tiempos precolombinos: es la concepción religiosa del mundo, donde el hombre no quiere transformar su entorno, sino que procura un equilibrio con el mismo mediante la sacralización de la vida.

Irónicamente, la crítica fundamental de Kusch al marxismo es que, a pesar de ser “un ensayo importante” que busca “una modificación del estado de cosas”, lo hace “sólo a nivel de estricta conciencia, con lo cual pierde su verdadera trascendencia revolucionaria” (ibíd.: 467). ¿Qué quiere decir aquí “potencia revolucionaria”? Quizás la famosa frase de Schopenhauer, tan cara a Ernesto Sábato, sintetiza la misma idea: “hay épocas de la historia en que el progreso es reaccionario y las tradiciones, progresistas”.

América no es sólo un continente, sino una posibilidad: la posibilidad de otra historia, o mejor dicho, de una no-historia. El planteo de Kusch puede ser leído como profundamente revolucionario en este mismo sentido. Pero para sentir ese fulgor revolucionario es necesario hacerse las preguntas que no se hacen: ¿qué hacemos con esta dimensión salvífica? ¿Puede erradicarse? ¿Qué estamos buscando cuando decimos “Patria Grande”? ¿Es bolivarianismo es una revolución política? ¿O es la expresión de una revolución más profunda?

¿Queremos simplemente “nacionalizar la industria”? ¿Con qué fin? ¿Por qué “hacer crecer la economía”? ¿Cuál es nuestro proyecto con América, y en particular con la Argentina? ¿Acaso queremos hacer de Latinoamérica una “potencia económica”? ¿Se trata simplemente de cambiar la balanza financiera internacional?

El racionalismo europeo realiza “una exaltación de la conciencia” que lleva a magnificar “una cultura consciente que rechaza los ámbitos de ilucidez que la marginan” (Kusch, 2000 [1971]: 467). Pero es justamente en esta “ilucidez” donde se juega la verdadera potencia revolucionaria de las masas, porque allí reaparece una dimensión que está incluso por fuera de la Historia. Quizás el protagonista de esta revolución no sea el Estado. Quizás el Peronismo, como el Zapatismo o el Chavismo, sean sólo en apariencia “propuestas políticas”. En el fondo, se detecta una propuesta de cambio más profundo, pero que ya no se juega en las urnas, ni en los actos políticos, sino en la vida cotidiana y en un cambio de conciencia motivada, principalmente, por una necesidad emocional y espiritual. En el fondo no se trata de reivindicar tal o cual modelo político, sino, como dijo Chávez una vez a su amigo Oliver Stone: se trata de buscar el modo de ser nosotros mismos.

REFERENCIAS

- Altamirano, C. 2011, *Peronismo y Cultura de Izquierda*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores S.A.
- Attili, A. 1994, “Política: Pasión y Razón (Entrevista a Remo Bodei)”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 4, pp. 172-184
- Berardi, F. 2011, “Verso l'insurrezione europea” (trad. Diego L. Sanromán), *Multitud* (<http://colaboratorio1.wordpress.com/2011/06/23/hacia-la-insurreccion-europea-franco-berardi-bifo/#more-788>)
- Del Sel, V. 2008, “Peronismo, Contorno y los otros. Cultura y política durante los años peronistas”, I Congreso de Estudios sobre el Peronismo, Universidad Nacional de Mar del Plata, Provincia de Buenos Aires, 6 y 7 de Noviembre
- Galasso, N. 2003, “El 17 de Octubre de 1945”, *Cuadernos para la Otra Historia*, ISSN 1667-1635, pp. 1-25
- Garay Reyna, Z. 2007, “Interpretaciones sobre la cultura política del peronismo en Argentina”, *Papeles Políticos*, Bogotá (Colombia), Vol. 12, No. 2, pp. 347-367, julio-diciembre
- Germani, G. (1962), “La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo”, *Política y Sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós
- Kusch, R. 2000 (1967), *América Profunda* [en *Obras Completas*, Vol. II, Rosario: Editorial Fundación Ross
- ———2000 (1971), *El Pensamiento Indígena y Popular en América* [en *Obras Completas*, Vol. II, Rosario: Editorial Fundación Ross
- ———2008 (1975), *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires: Las Cuarenta
- ———2000 (1976), *Geocultura del hombre americano* [en *Obras Completas*, Vol. III, Rosario: Editorial Fundación Ross
- von Matuschka, D. 1985-6 "Exposición y crítica del concepto de «estar» en Rodolfo Kusch", *Cuyo Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Mendoza, 2, pp. 137-190
- Piglia, R. 1965, “Literatura y Sociedad”, *Literatura y Sociedad*, Buenos Aires, V. 1: n° 1
- Plager, J. 2008, “Jorge Abelardo Ramos: Una peculiar visión del peronismo”, X Seminario de los Jueves (Dir. Tomás Abraham), Buenos Aires, 10 de Abril
- Ramos, A. 1965, *Revolución y Contrarrevolución en la Argentina*, Buenos Aires: Ed. Plus Ultra, 2° Edición
- Spilimbergo, J. E. 1959, *De Yrigoyen a Frondizi*, Buenos Aires: Amerindia
- Svampa, M. 2004, “Cinco tesis sobre la nueva matriz popular”, *Laboratorio*, 15, 30-33