

La sagrada flor americana

Sobre el *estar-siendo-así* (*Kashay*) y la preeminencia del *haber* (*Kay*)

Fernando, PROTO GUTIERREZ – Buenos Aires

La sagrada flor americana es una réplica contra la barbarie, ya no de la insondable tierra (*haber*) en la que habitamos -con J. Patocka-, sino, por el contrario, la de canijos pensadores[1] que evocan, por Calibán, “la sombra terrible de Facundo”[2].

El mundo mandálico en el que el inca está (R. Kusch), nos será útil a la hora de comprender la grave tensión entre las categorías de *haber*, de A. De la Riega, y de *estar*, desplegada filosóficamente por J. C. Scannone.

Nuestra hipótesis primera se reduce a sostener la preeminencia del *haber* (cuaternidad mandálica) por sobre el *estar* (*Dasein*), en cuanto el primero representa la recuperación de un suelo objetivo-transubjetivo (nutricio) -previo a la intencionalidad-, en el que ciertamente la *situacionalidad* del hombre es un modo específico de *en-co-haber*.

El olvido o el enmascaramiento (por el sentido y la direccionalidad apriorística de lo dado al pensar), a través de la fenomenología -de E. Husserl y M. Heidegger-, constituyen, en este sentido, un modo elíptico de negación de Nuestra América: “A través de la filosofía del conocimiento se ha comprendido que el hombre es un ser situado (espacial, temporal, existencialmente). La filosofía de la vida conserva este rasgo replanteándolo a partir del *haber*. Se trata de señalar el *haber* de la situación”[3].

La sagrada flor americana es un diálogo entre la perspectiva cognoscitiva correspondiente a la *situacionalidad* del estar -en cuyo caso, en tanto se comprende el mundo fenoménicamente, el hombre es en cada caso un desterrado- (J.C. Scannone), y la aperturidad vital del haber-tierra (A. De la Riega).

Estar-en-co-haber (o estar-en-la-tierra, habitar), supondrá para nosotros superar la dación fenoménica del mundo, situar al pensamiento como uno de los modos de vibración vital posible (experiencia ontológica), más concebir al hombre en lucha (redención-conjuro inca, tecnificación europea) con lo pavoroso -o hervidero terrible- del mundo.

1. Apertura y cerrazón de la flor dorada

R. Kusch esgrime en *América Profunda* la dialéctica simbólica Inca -transcripta por el yamqui Joan de Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua, a pedido del curioso padre Ávila-, y subsumida *a priori* al principio de dualidad cósmica; así, las cualidades o signos de Wiracocha habían de ser cinco: a. Magisterio, b. Riqueza, c. Mundaneidad, d. Dualidad, y e. Circularidad creadora.

¡Ahí está (*Kashay*) el Inca!, y *en* la silente indiferencia y rebeldía de la tierra (*Kay-pacha*), su escéptica frase...: el mundo es un hervidero in-habitable, más sólo la enseñanza del Dios, Señor de *ullu* y *racca*[4], ha de traer y tallar aquí el talismánico orden; Dios, “pensamiento puro”[5], no puede en forma alguna, sin embargo, ser afectado por *esta* tierra (Aristóteles comparte el secreto): Tunupa, demiurgo del Dios -y el tercero de sus desdoblamientos-, expresa de esta suerte la marcha salvífica de Wiracocha, hasta el poniente andino. Pues,

Tunupa es *buen* hacedor de lo habiente y su humanidad: es aquí el *enviado*, cuya misión, es dar conjuro al hervidero terrible.

Hemos señalado cuatro de los signos acoristos de Wiracocha, y nuestra "flor cósmica, orientada hacia los cuatro puntos fundamentales del espacio, desde donde llegan los cuatro vientos y en donde habitan cuatro dioses"[6], des-oculta un instante su chispeante secreto: tales signos, a decir verdad, los cuatro pétalos: -enseñanza, riqueza, mundaneidad y dualidad – inquiera R. Kusch, son momentos dialécticos propios del despliegue creador y redentor del Dios, Sol del sol, sobre la tierra. Pues aquél Dios-uno, descorriéndose a través de sus signos, se abre en flor (*tega*) a sí, para imperar desde el centro cósmico: Cuzco.

Luego, ¿Cómo se *da* la apertura y cerrazón de la flor cósmica? (Específicamente, la marcha del puro Dios-uno, a través del Demiurgo, hacia sí mismo -periódicamente-). Constatamos la misión salvífica del vulcánico Tunupa: dar sentido al hervidero espantoso, a lo bien hacer habitable la tierra. Pero frente a la violencia fáctica, "una marcha del dios sobre la tierra exige ante todo una fe que trata de ver la voluntad del Dios en el mundo"[7].

Tunupa habrá de reconciliar el hechizo maléfico del fuego devorador y el desborde magnánimo de las aguas, *en lucha* contra el mundo; los órdenes, en rigor -exigido principio de dualidad- se clarifican: la oposición dialéctica entre el hervidero terrible y la marcha sortilégica del Dios, pone de manifiesto el distingo simbólico entre un arriba y un abajo[8]. Ya también los protagonistas en pugna proclaman la cualidad moral de su esencia, en efecto, los divinos -Wiracocha y Tunupa-, guardarán para sus fieles el secreto grandilocuente de la bondad, en tanto la tierra-aquí será pesadilla infatigable.

Dice R. Kusch que ese conflicto entre los divinos y la *Kay-pacha* se da en el yamqui mismo como la ética y religiosa decisión de creer, o no, en el abrazo divino. La fe en Dios ¡su marcha victoriosa y Tunupa!, erige el drama Inca respecto de la in-habitabilidad y necesario conjuro de la tierra: "La fe tiene el papel de mantener la unidad de la existencia a través del acontecer diario y de buscar una conciliación humilde del hombre con su ámbito terrorífico y tremendo, donde se desata la ira divina"[9]. Pero, ¿Cómo redime el Demiurgo el malicioso sendero de los valles? Tunupa trae a los Andes la enseñanza de la cruz cósmica, y aunque las fuerzas diabólicas del caos lo apresan y más tarde diseccionan, es finalmente salvado por la "matrona". Dos son los aspectos monumentales para nuestro estudio: el hecho por el que Tunupa entierra la divina cruz en los Andes, más saber que fue diseccionado por el caos; definiremos la importancia descrita en breve. Cabe decir que el mito narrado por R. Kusch enseña finalmente cómo Tunupa se convierte en la luna, y su gemelo, es decir "la matrona", en el sol[10]:

Tunupa desaparece y no se sabe qué se hizo de él. La leyenda del yamqui deja el camino abierto quizá para indicar que todo vuelve a repetirse anualmente. Si Tunupa se convirtiera en luna, se impone la idea de un ritmo anual y él debe volver todos los años, porque siempre se da la siembra y siempre hay hambruna en las sierras y siempre debe venir el héroe lunar para enseñar el control y la labor agraria.[11]

Ya el susurro de M. Eliade deja su trémulo encanto: conjuro (Redención), destrucción y retorno conforman el *quid* del drama inca, proyectado en la necesidad de dar un sentido valioso al hervidero terrible. Pero, ¿Qué simiente o precioso secreto oculta el disfraz de los héroes andinos? La marcha del dios sobre la tierra no tan sólo revela el temor del yamqui en su estancia sobre el mundo inhabitable: hay por el drama una fiel esperanza[12] en que el magisterio calendárico y cruz de Wiracocha traerán finalmente el orden efímero;

transcurrido ya el crudo invierno, habrá primavera y buena cosecha. Practicar el bien, o no irritar ni ofender al Dios, parecen ser las condiciones primeras para que el prometido orden cíclico sea cumplido y la flor abierta.

¿Y es esto suficiente? Bien la explicación de la cosmología inca puede reducirse a una sólida estructura cuyo fin sea demostrar la correspondencia explícita entre los distintos momentos del mito y los ciclos del calendario, ay! Wiracocha, ¿y a tan poco se redujo tu poder? Sin embargo, creemos radical el subrayar que la reducción antes dicha legitima una relación categórica, abisal y contundente, para quienes hacen de la antigua historia americana "presa de perros y pasto de aves"[13].

El sendero redentor de Tunupa -Dios enviado al terrorífico reino-, nos conduce al sortilógico laberinto de las antiguas religiones, espinado en la tradición misterio-iniciática; así, una brevísima mostración da cuenta sobre la multitud de dioses-maestros cuya tragedia circunda el descenso al Hades y posterior resurrección; el mito de Cristo[14], por ejemplo, nos enseña cómo el Hijo, "en Jerusalén la capital, va a plantar su cruz para abrazar a la tierra entera"[15]; también Osiris marcha sobre el mundo ¡más descuartizado a manos del vil Seth!, es luego resucitado por Isis[16]; en Grecia (principalmente por tradición órfico-pitagórica): "Dionisios era también considerado como un «liberador de los infiernos», dios ctónico, iniciador y conductor de las almas"[17]. Asistimos, en el seno de la mitología maya a la muerte y resurrección de Pacal, o a la lucha de los gemelos Hunahpú e Ixbalqué contra Xibalbá. Los babilonios esgrimían su tragedia cósmica en torno a la figura de Tammuz; el pueblo sirio elegía así a Adonis, mientras los hititas lloraban al desaparecido Telipinu[18]. Más allá del simbólico descenso del héroe a los infiernos, -en cada mitología-, olvidar el contexto de nuestro texto ocasionaría un real desvío. Nuestra tesis afirmará el modo en que los dioses-maestros configuran el ejemplo ético que el iniciado habrá de imitar en su lucha religiosa por hacer de la tierra infatigable un sitio más humano.

Así y asá, el descenso constituye tan sólo ¡uno! de los instantes, en el circular movimiento creador del Dios, cuyo fin es la apertura -sobre el abismo-, de los pétalos; es preciso advertir, en este sentido, que la manifestación sortilógica de la flor cósmica (*tega*) se da también en el yamqui, como si se tratara de chakras hindúes. Imitar al enviado no concita únicamente la práctica estricta de los rituales cotidianos: imitar a Tunupa tiene por fin inscribir en la tierra el ritmo inmutable de los cielos "¡Venga tu reino!" (Mt 6,10 p), sea por el trabajo (la siembra), sea por el culto: en ambos casos hablamos de religión, en cuanto re-ligación del inca con la totalidad habiente. Luego también, el des-centramiento del yamqui con respecto a las Enseñanzas, co-implica la cerrazón sincrónica de la flor de oro, el advenimiento inminente del desorden y de la cizaña: "El mundo es el caos y debe ser sometido al orden divino, que es el orden de Pachayachachic, o sea, el calendario. Y éste a su vez, no es una mera sucesión en el tiempo de meses y estaciones sino una manera de conjurar el caótico mundo mediante un círculo mágico"[19].

Finalmente, ¿Cómo se *da* la apertura y cerrazón de la flor cósmica? El ciclo cósmico creador y redentor dirige su intención primera hacia la renovación ciclotológica de lo creado: cada año, el calendario señala el instante en que el enviado, sumiendo la cruz del orden en los Andes, habrá de ser muerto a manos de la caótica tierra para luego resurgir y culminar, en gloria, su misión salvífica; cada año, como el antiguo creyente egipcio que escuchaba a Osiris, el yamqui seguirá el santo consejo de Tunupa en vistas de asegurarse la cosecha y estancia en el *haber* pavoroso: conjuro, muerte y renovación han de ser los motivos enfáticos -por la fe-, para que tanto universo como inca florezcan, o proclamen de inmediato su destrucción.

2. Kay-Pacha

¡A un lado y a otro!, contempla el yamqui el cuaternario modo de ser de la tierra; más todavía, el ser que él es se corresponde, esencialmente, con el circular movimiento creador y redentor del Dios. Pues así, hacer el bien y evitar el mal co-implica la aperturidad y centramiento del mundo ¡y del yamqui mismo!: "Manco Capac había «hecho elegir á los ombres de buena vida, para como manera de *saçerdotes*, para que llamaran y alcansaran y

conocieran que dónde estaua el Hazedor del cielo y la tierra», y les había dado una serie de principios a modo de doctrina esotérica"[20]. Así, el conjuro de la tierra habíase de ligar a la práctica fiel y religiosa del inca.

En relación, hacia el final de su conferencia "¿Qué es eso de filosofía?" M. Heidegger indaga cuáles son las disposiciones anímicas propias del siglo XX, conjeturando posibles dos modos: el temor y la esperanza, oh! siglo XX... claro es que, de acuerdo a lo esgrimido podríamos también decir nosotros que el yamqui ¡aquí!, atristado, marcha con su temor sobre la tierra in-habitable, y espera a su vez -porque cree-, la cruz salvífica de los Andes.

(En sí), la tierra es para el inca ¡pavor! e infatigable violencia: lo sume, ¡tierra madrastra!, en el miedo y en la arltiana angustia.

Pero la flor,

es la esperanza[21].

Es por ella -y sólo por ella-, que "este suelo"[22], bajo el reino de los divinos[23], ha de concebirse como simple momento de un esquema aún más amplio: la tierra es sólo uno de los pétalos, y Tunupa viene ya en camino (acaso lo es); sin flor, la tierra habría de hundirse en el sin sentido.

Arribamos a uno de los núcleos de nuestro escrito: ¿Qué es la tierra?

La dificultad adviene a la hora de diferenciar entre las nociones de *mundo* y *tierra*. R. Kusch bien caracteriza al *mundo* inca como inhumano y rebelde[24], "hervidero espantoso"[25], odioso y temible[26]; aunque también adscribe tales cualidades al describir el *cay-pacha* (este suelo); nuestra tarea nos ob-liga a distinguir entre *mundo* y *tierra*, afirmando de esta última las características descritas por Kusch: en último término, la tierra es fáctica actividad violenta, desde el frío tétrico de la noche amenazante, hasta el sin fin pavoroso de la tormenta y su desborde.

También advertimos la necesidad de diferenciarnos respecto del siguiente pasaje de R. Kusch, en vistas de nuestra diálogo con Agustín T. de la Riega: "En el quechua, el verbo copulativo *cay* es el equivalente de los verbos castellanos *ser* y *estar*, pero con una marcada significación de *estar*"[27]. Mario Mejía Huamán[28] traduce *kay*, en cuanto se refiere al ser de lo que es, tanto por *ser* como por *haber*, en relación con el griego *einai* y el latín *esse*: "No sería incorrecto afirmar en el mundo andino que lo que es tiene necesariamente que haber, que el *ser* es *algo* (*kaqqa kanmi*) y que la *nada* no existe (*mana kaqqa manan kanchu*)"[29].

Creemos clara entonces nuestra intención, a saber, la de distinguir, clarificar y poner en relación dos categorías propias de nuestra América: por un lado, haber y tierra; por el otro, estar y mundo. Para nuestro objetivo habremos de situarnos en diálogo con Agustín de la Riega.

Comenzaremos pues, detallando los aspectos asertóricos de nuestra primera relación: ¿Qué es el *hay*? La respuesta habrá de ser presentada a través de una doble hélice, cuyo invisible eje tenga por fin afirmar el haber-vida[30]. Agustín de la Riega sedimenta su filosofía en base a una de-construcción crítica de la fenomenología alemana, fundada sobre lo que él denomina *direccionidad apriorística* de *lo dado* al pensar:

Desde mucho antes de la Fenomenología la filosofía le ha adjudicado al pensamiento y al conocimiento un ámbito propio. La distinción entre los entes reales y los ideales y entre el mundo externo y el interno

son claro testimonio de esta adjudicación. La Fenomenología sufre las consecuencias de este presupuesto a través de su concepción del "darse" o del "aparecer". A ello ha contribuido el giro lingüístico utilizado en alemán para designar lo fáctico: "es gibt", cuya traducción literal no es "hay", sino "se da". La Fenomenología considera al factum en el ámbito del "darse". La Fenomenología supera la legalidad universalista de la teoría clásica del conocer, pero mantiene como secuela la creencia en un ámbito peculiar del conocer, lo que conduce a concebir la facticidad empírica en términos de "conocimiento", esto es, como puro darse.[31]

Por esa *direccionalidad metafísica*, la mostración de *lo dado* (*Es gibt*) al pensar se torna figura homogeneizante que enmascara, en cuanto mediación representacionista[32] adecuada a la contemplación pasiva de la conciencia, la violencia del mundo mismo; así *lo dado* reduce, en rigor, la plurifacticidad de la diferencia habida a la pura unidad de la identidad inteligible-jurídica. De la Riega explícita de qué modo, a causa de la apriorística dación del fenómeno al pensar "el puro conocedor de la pura posibilidad, no puede llegar a reconocer la tierra que se le mueve. No se siente agredido. Ni se atreve a sufrir. Por el contrario, agradece todo. Porque todo se lo dan"[33]. Tal de-construcción, -y hélice primera de nuestro análisis-, abre su garganta y pronuncia, despacio, los trazos *en juego* de la filosofía agustina, o más propiamente filosofía del haber.

Eliminar la direccionalidad metafísica, supone para Agustín *desvestir* la plétora fenoménica y situar al hombre ¡en! un mundo ya no significativo[34], -como lo es la trama de útiles heideggeriana-, sino ¡en! la lucha del hombre que pone en juego su ser. Anular la originaria donación del fenómeno, nos advierte la característica fundacional del haber, es decir, su violenta indiferencia: lo que es, no es ¡en absoluto! dado-para una conciencia que fenomenaliza (tampoco se muestra gratuitamente) y ¡allí! es radicalizada la violencia de lo habiente.

El haber acoge pues la comunidad de lo sencillo: "El estrecharse las manos es algo que hay, el contacto de piel con la madre es algo que hay, y nuestro padre es algo que hay y nuestro hijo y nuestra tierra y nuestro planeta"[35]. Ya el haber adquiere cada vez para nosotros una mayor jerarquía y forma[36]; no tan sólo advertimos su carácter hostil, pues el *hay*, humilde y sencillo[37], antes que excluir y enfrentar, co-implica en su carácter la aperturidad de lo otro y de lo mismo: hay opresores y hay dominados; el suelo nutricio de la experiencia ontológica es en cada caso el mismo, a saber, el "hervidero infatigable" de la facticidad habiente.

El retorno de Odiseo circunda nuestro concepto; nos remitimos entonces a lo ya enunciado por Mario Mejía Huamán: en los Andes, lo que hay ha de ser[38], más no puede ser algo sin haberlo. Creemos que la crítica de Agustín al "*Es gibt*" alemán es fructífera, pero la sustitución de *lo dado* por el *hay* viaja, en parte, por el camino errado de la Fenomenología, atinentes a la etimología indoeuropea del término haber, a saber, *ghabh*. *Es de ella que obtenemos multitud de derivaciones: forgive, gift, forgiven, habit, habitable, habitant, habitat, habere, debere, habilis, habitabilis, habitare, habitudo, habitaculum, habitus, etc.* ¿y qué significado guarda para sí la diosa Madre? *Ghagh no designa más que el acto de dar y de recibir. Oh! yamqui-ahí, ¿y hay acaso en tu bárbara lengua una palabra tal? El carácter violento, pavoroso y terrible de la facticidad contingente sólo puede comprenderse de manera más precisa en cuanto se practica la crítica a aquella direccionalidad apriorística y se hace epoché* respecto de la etimología misma de la palabra haber.

Una suspensión y una crítica tal, nos permite identificar la expresión *haber-tierra* con la aún más originaria y extensa *Kay-pacha*, la cual designa para nosotros *todo aquello cuanto hay*. Así, citando a R. Panikkar, decimos que la expresión castellana *haber-tierra* es equivalente homeomórfico –según función –, de la noción inca *Kay-pacha*.

3. Pacha o totalidad mandálica habiente

M. Heidegger, en "*El origen de la obra de arte*" da cuenta acerca de la cerrazón en sí misma y posterior apertura de la tierra a través del mundo; en sentido estricto, el sitio (*Polis*) del acontecer histórico, aquél en el que la tierra se revela como tierra, -y tanto poeta, sacerdote como gobernante propiamente son-, es el mundo erigido por el hombre y señalado por la palabra (más no por el palabrerío[39]).

La tierra, cerrada en sí misma, se muestra como aquello que acoge en su vientre lo que de ella misma brota (o surge: *physis*)[40]. De manera necesaria el mundo se alza sobre la tierra, pero ella finalmente lo consume: "La naturaleza se da aquí *en* el mundo como lo opuesto y a su vez fundante del mundo: el mundo abre un espacio de familiaridad y de familiarización, la tierra es el costado hostil e indomable, el costado no-mundano del mundo".[41] Mundo y tierra revelan y ocultan, en cada caso, su ser. Y es justamente ese des-ocultamiento el criticado por Agustín. Bien sabemos que el propósito de M. Heidegger es el de develar el movimiento *aletheico* del ser-acaeciente en la obra de arte; en última instancia, la diferencia mundo-tierra se halla en relación intrínseca con la diferencia ontológica misma, tal es que se justifica cómo la obra de arte (mundo) abre el ser de lo ente, cuya tendencia es la obra, pero también es la oscuridad. De la Riega rechaza la diferencia ontológica y más aún el des-ocultamiento:

El fundamento ontológico no puede buscarse a través de un "llegar". El "llegar" es la llegada pero no puede asumir el ser de lo que llega. Lo que llega es lo que llega y el llegar es el llegar. Se trata de dos modalidades del haber irreductibles y no puede una absorber a la otra. Hacer del "llegar" el fundamento es caracterizar al ser por la fuerza y al ente por la orfandad y la deuda. La Fuerza es la que permite al ente "llegar" y es lo que le hace falta al ente. De tal suerte que, por una parte, el ente no es más que algo de la Fuerza y, por otra, debe agradecerle ontológicamente a ésta su participación de ella[42].

La identificación entre haber-tierra y *kay-pacha*, solicitaba para sí la crítica agustina a la fenomenología de *lo dado*[43] y la puesta entre paréntesis de la raíz etimológica indoeuropea del término *haber*. En esta dirección, comprender en un sentido más originario el significado de la *Pacha* inca, sugiere separarnos respecto de la interpretación que M. Heidegger hace de *Physis* en tanto "emerger o brotar" en relación con el movimiento *aletheico*; de esta suerte, también habremos de desistir a la hora de trasladar en torno a la *Pacha* inca categorías propias del Occidente filosófico tales como tiempo y espacio, aún cuando éstas sean derribadas de la esfera abstracta del puro concepto, -o de cualquier forma *a priori* del entendimiento-, para hundirlas luego en un suelo nutricio.

¿Cómo entenderemos aquí la problemática palabra del yamqui? *Pacha* será para nosotros *totalidad (totus)* subsumida al principio de dualidad cósmica. Más, al concepto de totalidad le incumbe un vínculo necesario con la *Gestalt* hermenéutica, en referencia a la complejión todo-partes manifiesta en la figura inca del mándala. Decimos también que se trata de una totalidad *situada*, a expensas de la estratificación practicada por el yamqui, diferenciando entre *Hanan Pacha* (totalidad de arriba o exterior), *Kay Pacha* (totalidad de aquí) y *Uku Pacha* (totalidad de abajo o adentro). *Pacha* no abraza en su vientre la única noción de tierra (y su concreta dimensión tempo-espacial), pues su situacionalidad y estratificación adhieren a nuestra idea de totalidad, si nos atenemos a que por ella se designa tanto al cielo y sus partes constitutivas: el sol y los *wamanis*; la tierra y lo que *hay* en ella: la agricultura, los mortales y la tradición; y por último, el Hades inca, donde descansan los muertos y dioses de antaño[44].

A su vez, la noción de totalidad evoca de inmediato el fragmento 8, 22-5 de Simplicio, *in Phys.* 144, 29[45], en el que Parménides de Elea caracteriza al ser como semejante a una esfera perfecta; es posible, pues se ha hecho tantas veces ya, someter la imaginación de la totalidad a la forma geométrica del círculo, circunstancia que para nuestro caso sería muy oportuna. Sin embargo, a tanta inmediatez es preciso oponer la condición viva de las totalidades, pues no se trata de tres puras esferas incomunicadas una de otra: los dioses luchan entre los mortales; no es más elevada la aurora, que la roca hiriendo los abismos; el ruego a Wiracocha es escuchado, pues la Enseñanza del Demiurgo ofrece al inca la redención misma: ¡Sólo Dios!, en los Andes, libera al hombre y aplaca a las bestias.

Pero, ¿de qué modo las tres totalidades, a primera vista separadas de sí una de otra, -y unificadas por nuestro término *Pacha*-, se vinculan? El proceso Creación-Revelación-Redención[46], articulado en la filosofía de F. Rosenzweig, nos ayudará a entender, creemos, de manera más precisa la apertura y cerrazón de la flor inca. Decíamos por allí, al paso y en secreto, que Wiracocha no había de ser afectado/a jamás por la tierra; de hecho hay un desdoblamiento del Dios a través del cielo-macho coronado por Inti, y de la tierra-hembra, coronada por Mama Kilya (diosa lunar): la manifestación dual del Uno, cuya revelación es encomendada a Tunupa (o Tarapaca, Illapa), quien representa el tercer desdoblamiento del Dios, tiene como objeto el redimir la tierra, sembrando en los Andes la cruz cósmica.

A *Illapa* se lo concibe como un rayo que cae del cielo a la tierra dibujando con su luz una escalera descendente, imagen que aparece extensamente en el arte y la arquitectura a través del símbolo de la pirámide o la guarda escalonada. Al tocar la tierra se transforma en un río/serpiente y de esa manera la fecunda, iniciando así la marcha del dios *Tunupa* sobre el mundo. Este tercer aspecto civilizador de *Wiracocha* encarna la exaltación del orden sobre el caos.[47]

La estructura de la flor inca, en el resplandor alborotado de su divina andadura, corre débilmente para nosotros su velo isiaco: Wiracocha ¡uno!, separa la totalidad en dos semiesferas, a saber, *Hanan Pacha* y *Uku Pacha*, mediadas siempre por la *totalidad de aquí*. Luego, el proceso Creación-Revelación-Redención supone la irrupción fálica del Dios que atraviesa, por medio de sus consecutivos desdoblamientos, las tres totalidades (*Pacha*) situadas. Creemos avizorar aquí cierta *semejanza de familia* respecto de las antiguas cosmologías, enfáticas a la hora de señalar un proceso emanantista por el cual no había de caerse en el panteísmo, -pues Dios en ningún caso es afectado por la materia-: tal y como si se tratara de una *tetraktys* pitagórica, la adición de las cuatro primeras unidades culminan con un salto cualitativo que dibuja, aoristo, el círculo cósmico. Así, la dialéctica *yamqui* muestra el descenso y ascenso del Dios ¡uno! a través de su triple desdoblamiento, hasta sembrar en los Andes la cuaternidad salvífica; es en el mito que Wiracocha (cielo-macho) penetra con un rayo (símbolo fálico, Illapa) la tierra (receptáculo pasivo), para que de ella nazca la sagrada flor americana: es por el mito que vislumbramos cómo Dios engendra en el caos, el orden mismo del todo.

La arquitectura cosmogónica inca (Fig.1) puede trazarse de esta suerte, empleando tres círculos concéntricos, representantes cada uno de la *Pacha* y su situación, y por otro lado un cuadrado, legendario símbolo de la cruz cósmica. Nuestro mándala graficaría así la forma de una pirámide: es pues, desde su cúspide (uno) que advertimos cómo Wiracocha desciende atravesando las tres totalidades, hasta fundar el orden calendárico en la tierra, y retornar luego a sí mismo.

Pero nuestro mándala esconde por los menos otras tres vías de análisis. La primera nos remite a M. Henry y a la fenomenología en general, para clarificar que la facticidad habiente, a decir verdad la tierra nutricia, no se reduce a una simple estructura mandálica-dialéctica; operar de tal forma supondría ejecutar la tan criticada reducción galileana que hace del mundo unívoco-en-sí, el mundo real.

La facticidad inca es en sí misma mandálica en cuanto *hay* muertos, *hay* hombres y *hay* dioses, es decir, en cuanto *hay* lo que es. Aquí nuestra segunda vía, con Agustín: "No es que lo total sobrevenga sobre lo parcial para estructurarlo. Es que no hay puras partes y lo llamado parcial es ya estructural, es *ya*"[48] ¿A qué nos estamos refiriendo, específicamente? La sagrada flor americana no es, en sí, una estructura mandálica ideal: el despliegue creador, la lucha y el conjuro, Tunupa y Joan de Santa Cruz, hedor y civilización, son para nosotros modalidades irreductibles del haber en cuanto están-siendo-así y no-de-otro-modo; para decirlo de una manera más eficaz, el mándala es algo del haber y no el haber algo del mándala. Desde esta perspectiva, el *yamqui* está sobre lo que *hay*, y lo que hay, la tierra o la ira de Dios, lo hay de forma dinámica: el mándala, señala con sus trazos el estruendoso y violento haber-lucha y haber-diferencia: revela la crueldad de la tierra y el sentido del conjuro.

A diferencia de M. Heidegger, la totalidad mandálica no des-ocultará la rebeldía fáctica de la tierra, ni mucho menos. Tampoco la tierra, ni el cielo de los divinos, ni el inframundo y su pestilencia son partes constitutivas de un todo; por el contrario, *son* el todo mismo:

El carácter total del ser no debe pensarse a partir del todo sino a partir del ser (...) El ser es total porque todo es. Y todo es, no porque el ser sea una cápsula envolvente a priori, sino porque no hay resto posible fuera del ser. Porque la del ser, la del haber, es la única dimensión de realidad, es el único modo de positividad. Aunque el haber no sea uno, la del haber es la única dimensión.[49]

Las tres totalidades no se reducen una a otra; en rigor, permanecen relacionadas en cuanto las *hay*. La *Pacha*, en su carácter habiente se muestra como irreductible a todo intento de geometrización o formalización; en definitiva, no se entiende el haber por el mándala, sino al mándala por el haber total (arriba, aquí y abajo). En consecuencia, mundo será para nosotros sinónimo de totalidad mandálica habiente, en tanto referimos tierra a la situacionalidad de la *Pacha* como *totalidad de aquí*. Subrayamos enfáticamente el hecho por el que las tres totalidades las hay, y que el haber no es estructurado normativamente *a priori* por mándala alguno[50].

El nuevo realismo agustino supone establecer el suelo objetivo de lo que efectivamente *hay*: "Cada vez más, percibo el señalamiento del haber con el carácter de una recuperación humilde y vigorosa de lo que la filosofía clásica buscó como fundamento de objetividad. Pero esta objetividad del haber no se adelanta a la vida y a la historia, sino que es haber-vida y haber-historia"[51]. Es en ese mundo, en esa totalidad analógica, violenta y habiente, -atravesada de Pe a Pa por el drama del arrojo originario, conjuro o destrucción-, donde efectivamente el *yamqui* (hombre natural) está.

4. El mero estar

La palabra quechua que designa la estancia de las cosas en la tierra es *kashay* (habiendo, existiendo, estando). J.C Scannone tiene a considerar la articulación tripartita entre *ser* -herencia griega-, *acontecer* -por tradición judeo-cristiana- y *estar* (*stare*, estar de pie), propio de la América profunda[52], esgrimiendo el concepto abstracto: estar-siendo-así. Scannone continúa: "El concepto de estar está íntimamente relacionado con los de tierra (la cual no sólo es realidad de suyo, sino también lugar de arraigo en donde se está, y ámbito de profunda simbolicidad) y de símbolo, el cual por su adherencia a la tierra nunca pasa totalmente a lenguaje"[53].

Nuestra tarea será la de situar el haber como categoría *previa*[54] al estar, en su condición irreductible y primaria. Partimos para este propósito esbozando la siguiente expresión: "En el haber-habiente (facticidad violenta, Vida Absoluta), el *Dasein* fáctico está-siendo-así".

Nos diferenciamos e invertimos también la ecuación de J.C Scannone: "La habitación supone la *situacionalidad* de un lugar y la facticidad de un tiempo, lo particular, contingente, histórico, material"[55] para decir que "la situacionalidad (el estar-siendo-así), supone la habitación, que es la facticidad misma del tiempo, de la historia y de la materia"; tal es que con D. Picotti afirmar "La tierra es aquello sobre lo cual un pueblo está. Es la Pachamama, la madre tierra, raíz insondable, ámbito sagrado de habitación"[56], nos permite verificar el hecho fortuito por el que ese "nosotros estamos" propio del nuevo pensamiento, posa *en* la tierra-habiente (*Kay-Pacha*), y de manera más amplia en-el-mundo, en cuanto *habiente totalidad situada*.

Consideramos oportuno describir así de qué modo el *haber* (*Kay*) es previo tanto al estar (*Kashay*)[57], como al ser (*esse*) y al acontecer (*Ereignis*).

J.C Scannone cita las características que W. Marx atribuye al ser "comprendido ante todo como *identidad, necesidad* (inteligible), *inteligibilidad y eternidad* (o presencia)"[58] para contraponerlas a "las notas de *alteridad* (o diferencia), *gratuidad, misterio y novedad histórica*"[59] propias del acontecer. En esta vía, el *estar* es para Scannone *sobredeterminado, plurisignificativo y pre-jurídico*, es decir, previo a toda norma lógica o ética; afirma también del *estar* su carácter abisal, ya que "se sustrae como misterio no reductible a problema"[60].

Por su parte, Agustín de la Riega rechaza toda normativa *a priori* del ser-fáctico: "Observamos que la prejuridicidad del haber no se opone a ninguna ley por general que sea, simplemente explícita que el derecho de toda ley posible viene de que, en el campo de su imperio, la hay"[61]; de aquí se infiere que *identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad* (notas del *ser*) no se imponen de modo alguno al haber, pues ante todo, lo suponen. Tanto igual sucede con el *acontecer*, y claro es De la Riega al describir los motivos por el que el ser no se *dagratuitamente*[62], supuesta su crítica a la direccionalidad metafísica de *lo dado* al pensar y el carácter reductivo de toda determinación *a priori* del ser.

La dificultad circunda a la caracterización que Scannone establece del *estar* como "*previo* al nosotros y a su ser, previo a la tierra en la que estamos, y previo al saber de esa misma experiencia"[63]. Compararemos el carácter previo del *estar* con la nota *a priori* del ser en tanto deber-ser.

M. Henry y por supuesto E. Husserl, describen el proceso de matematización-formalización progresiva la cual acabó por reducir el mundo circundante a un sistema simbólico *necesario y universal* cuyo principio último era la previsibilidad y posterior dominio del ente. Es luego así como el *ser* inteligible y eterno, propio del pensar subjetivista moderno, se adelanta a lo que efectivamente *hay*.

De la Riega confirma de Heidegger el haberle arrebatado a esa razón instrumentalista el dominio del ente, de tal que sustituye la observación científica por la contemplación, convirtiendo al ser en lo *otro-del-ente* y adscribiéndole a su vez un carácter misterioso, sobretodo, un movimiento *aletheico* tras el cual el ente *de suyo no es*, pues la condición de posibilidad de su mostración se encontraría en manos de una Fuerza-Ocultas:

Considerado a partir del haber el pensamiento heideggeriano no ha roto con el causalismo tan radicalmente como pareciera. El "aparecer" es también un "llegar". El "Ereignis" heideggeriano es un llegar (...) La fuerza de este llegar no es la Fuerza-Manifiesta, pero es la Fuerza-Ocultas. Y la civilización occidental con su enorme carga de culpa, sabe bien de la opresión que la Fuerza-Ocultas ejerce.

La *sustracción* del ser inculpa al ente una deuda ontológica *a priori*; pues, si la formalización moderna tuvo a bien adelantarse a través del método científico a la facticidad contingente, el rasgo misterioso del ser, desde la perspectiva de Agustín, carga al ente y al pensamiento de una terrible culpa castradora.

Así, el carácter *previo* (*lêthê*) del *estar* respecto del decir predicativo y del *logos* en general[64] ha de situarlo, en cuanto dimensión metafísica fundamental, en un momento absolutamente anterior (¡ontológica y no cronológicamente!) a *todo cuanto es*, y en este sentido previo a las dos fases haber-habiente descritas por Agustín. Aún más algo hay que separa la relación entre *estar* y *haber*, -desde las perspectivas de J.C Scannone y A. De la Riega-: así como el *Ereignis* temporaliza la dación misma del ser, "También espacializa el estar-siendo-ahí (tanto del estar como del hombre), en cuanto *don* originario"[65]. La interpretación de J.C Scannone se corresponde con la identificación que R. Kusch hace entre *lo dado* (indeterminado e impensable, gracias a un donador ¡anónimo![66]) y *todo lo que está*[67].

La diferencia ontológica heideggeriana -criticada por Agustín (y M. Henry)-, funda la denominada deuda ontológica por la nihilizante reducción del ente que *de suyo*, debe su entera existencia al ser (Fuerza-Oculto)[68]. Creemos que, desde la perspectiva de Agustín, la distinción que sitúa al *estar* en un momento *previo* (*lêthê*) al ser (y a toda determinación *a priori*), radicaliza la reducción de la facticidad y la deuda ontológica; es que podríamos aquí decir: a tanta reducción, tanta deuda y tanta culpabilidad.

Luego, siguiendo a De la Riega, el *estar dándose* de la *Pacha* (totalidad), implica la enfática pasividad del ser-ahí, en su condición de víctima ante el mundo. R. Kusch dice acerca del *yamqui*:

La lucha contra el mundo era la lucha contra el fondo oscuro de su psique, en donde se encontraba la solución mágica. Si vencía el inconsciente, vencía el mundo. Ésta es la clave de la actitud mágica. Por eso la cultura quechua era profundamente estática. Sólo como tal podemos entender ese refugio en el centro germinativo del mandala cósmico, desde donde el indígena contemplaba el acaecer del mundo y veía en éste una fuerza ajena y autónoma[69].

Ya establecida la relación entre pasividad, *mero estar* (o darse[70]) y contemplación, creemos posible dialogar con De la Riega acerca de la experiencia inca del mundo.

Es cierto que la lucha del *yamqui*, recobrando aquí valor el movimiento de apertura (centramiento) y cerrazón (des-centramiento) de nuestra flor, radicaliza su efectividad en cuanto el inca ha de situarse, de inmediato, en el centro germinativo de Cuzco; no obstante, el drama pavoroso del hervidero infatigable no es de manera alguna experimentado por la contemplación.

El problema mayor se nos presenta a la hora de verificar la absoluta ignorancia que el *yamqui* tuvo acerca de la fenomenología alemana; en rigor, no hay en quechua una palabra que designe el acto de contemplar, si de él se entiende una actitud de dejamiento y pasividad. Bien el inca reflexiona (*Yuyay*), significado como el recordar experiencias vividas; conoce (*Reqsiy*); sabe hacer (*Yachay*, habitualidad) y distingue o conoce ubicaciones (*Rikuy*); no obstante el *dejarse estar* que R. Kusch menciona en el contexto de una economía popular[71], es lo que encontramos más cercano al dejamiento heideggeriano o al descrito por B. Welte, pero en nada se vincula con un acto noético

Agustín de la Riega critica la contemplación fenomenológica, y en este sentido, la concepción del *Dasein* que enfatiza el mero estar-ahí, esclavizado por la dación necesaria de la plétora fenoménica; creemos que el mundo del inca no es en absoluto experimentado por la contemplación pasiva que serena el ser que se da. Pues, el centro único desde el cual el inca contempla el acaecimiento del mundo, es quizá el Centro hacia el cual lo arroja la fenomenología cuando comprende al yamqui como mero *Dasein* o *estar-ahí*; es el centro en el que la Conciencia contemplativa no reconoce otro fenómeno más que el que pasivamente se le da: con De la Riega, “¿El hombre es ontológicamente el hombre conciencia o el hombre-ahí para quien el ser se da? Entonces el ser se da y no puede sino darse tal como se destine. Se lo deja ser y no puede sino dejarlo ser. El hombre es el esclavo de su privilegio. No sufre agresión radical pero tampoco puede luchar”[72]. Y ese *estar-ahí* (*Dasein*), ante la abertura infatigable de la tierra que lo consume, es víctima siempre afectada por los cuatro brazos del mundo: “La Conciencia fenomenológica no puede acceder a lo diferente que no la tiene por centro, ni tampoco a esa experiencia común y comunitaria que es anterior a la contemplación”[73]. Vasta es la crítica de Agustín hacia la Conciencia contemplativa que se torna Centro de un mundo que pasiva y *necesariamente* se le da[74].

Creemos que el estar-siendo-así descrito por R. Kusch no describe con temprana precisión al indígena habitante de los Andes, sino a la conciencia fenomenológica alemana misma –situada en el Centro germinativo de nuestra América-. En definitiva, si la sustracción del estar misterioso de Scannone depara con su ocultamiento en esa deuda ontológica descrita por Agustín, la contemplación pasiva del indígena, victimizado ante la violencia fáctica del mundo, destituye toda posibilidad de lucha, lo cual es falso.

El modo como el yamqui se sitúa en el centro germinativo de Cuzco no se corresponde con la pasiva contemplación heideggeriana que enmascara, niega u olvida la tierra (su violencia, su barbarie, su hedor): es, no obstante, por la fe en la marcha victoriosa de Tunupa a través del mundo[75]; en rigor, el (des)-centramiento acontece por fe y no por conocimiento[76].

5. Estar-en-co-haber y desarraigo

Creemos inconcluso el diálogo entre *haber* y *estar*; mientras el *haber* nos remite a la facticidad violenta de la tierra y el mundo, el *estar* implica la situacionalidad de un *Dasein* que *está-siendo*:

"Estar" remite raigalmente al sujeto que está y al proyecto que lo constituye, pero sin enfatizar suficientemente el estar en juego en medio de lo que hay y como dignidad que "objetivamente" hay. ¡Qué desborde hacia el Misterio y la Ambigüedad, como lo han enseñado los maestros del "estar"! Pero sin esquivar el haber, que es base de la objetividad (más allá de todo cosificado "mundo de objetos" y la base del diálogo entre lo Ambiguo y lo Unívoco.[77]

Creemos también que el vínculo más esencial entre *haber* y *estar* se nos da a partir de otras dos expresiones: *estar-en-el-mundo* y *en-co-haber*[78].

Sobre el estar-en-el-mundo nos limitaremos a evocar a J.C Scannone, cuando refiere a través de R. Kusch el hecho por el que M. Heidegger signa un carácter proto-ontológico al estar pre-ontológico “interesándose por el “ser”, sin ahondar ulteriormente en el previo puro “da” (ahí)”[79].

Habíamos mencionado ya nuestra intención de esclarecer cómo "en el *haber-habiente* (facticidad violenta), el *Dasein está-siendo-así*". Acuñaemos entonces para nuestra explicación la nomenclatura: *estar-en-co-haber*[80]. Por tal, se vislumbra aún la primacía del *estaramericano* por sobre aquel *ser alguien* filosófico-europeo (inteligible y necesario)[81], pero de forma sincrónica, sin más, la inmediata raigalidad del hombre en su tierra.

Nuestra expresión, creemos, avista otra posibilidad aún más categórica: se trata de la constitución de *lo mismo* (identidad) o mismidad popular-personal, en la diferencia habiente que co-implica, a su vez, la ambigua *situacionalidad* del *estar* ético y la univocidad lógica[82]: *estar-en-co-haber* señala una modalidad irreductible de lo habiente que no se oculta o sustrae, sino que muestra, por el contrario, la precariedad y riqueza de la condición humana en su habitación. En definitiva, el *estar* confirma la situación del hombre arrojado[83], -en cuanto pro-yecto-, pero el *haber* es *previo*, pues en cuanto suelo nutricio de toda experiencia ontológica, acontece en él la vida misma. De esta suerte, *estar-en-co-haber* radicaliza la facticidad de los hombres que se afincan en la diferencia. Es posible decir así -o mejor, señalar- que tanto los hombres como las cosas *están-siendo-así en el haber*, sin negar normativamente opuestos excluyentes; dicho de otra forma, lo que hay (fases haber-habiente), *está-siendo-así*. Luego, De la Riega, acerca de la filosofía del haber, dice: "Piensa que la realidad nos muestra pueblos y personas. Quiere que la afirmación de los pueblos no pase por la negación de las personas. Piensa que en tanto tal lo humano no deshace lo humano. Quiere que la libertad se constituya como pueblo"[84]. Por el haber, en rigor, no se extrema la posición categórica de un pueblo en el que la persona es absorbida, ni la primacía de un sujeto que impone *a priori* sus categorías al pueblo: "El juridicismo es frío; el caudillismo es demasiado caliente"[85]. El haber no excluye ni reduce, de modo que, a expensas de su aperturidad dinámica, relaciona.

Que "el pueblo está en la tierra" no es ya para nosotros una vacua frase: el pueblo y su lucha vital resulta de la comunión nuclear de hombres libres que "están en lo mismo y viven juntos"[86]; por sobretodo, cumplimenta el vínculo humano con la facticidad diferente (vida), y realza el capítulo central de la tierra en la conformación de las idiosincrasias. Creemos, por lo tanto, que el olvido o el enmascaramiento de nuestro suelo -no menos que del *hedor*[87] vergonzoso, por la falsa erudición, como dice J. Martí -, supone anular o estatizar[88] la *situacionalidad* del *estar-ahí*; es la histórica controversia de nuestra América, cuyos hombres imponen a su propia tierra el signo enfermo de la barbarie, no mereciendo para sí mismos otro adjetivo que el de *desterrados*[89].

En cuanto la extensión maldita de América es subsumida recursivamente para el empleo progresivo y único de los civilizados, el pueblo no es ya pueblo ni la tierra propiamente tierra: adviene por entonces una de las dicotomías más absurdas para una "filosofía de la relación", a saber, la abisal separación entre *estar* y *haber*: ¿Qué incesante búsqueda de identidad[90] será la de aquél pueblo que se escinde (enmascara, oculta, niega) respecto de lo que hay, o lo estigmatiza, sin más, haciéndolo milenario espanto? La respuesta no es nuestra: está en lo que hay.

Comenzamos nuestro escrito esbozando el modo en que el mundo inca abriase y cerraba en flor (*tega*), supuesta conformidad con el (des)-centramiento iniciático del yamqui. Así, la marcha salvífica de Illapa sobre el mundo no representa para nosotros un relato sencillo huérfano de silencios: es la señal más terrible de la esperanza.

La espada del conquistador, ¡Facundo!,

los Santos Evangelios, el águila...

no hacen más que separar las aguas.

Si el español le arrebató al indígena su mundo conjurado, el distinguido sarmientino barbarie-civilización instituyó el exilio mismo del americano: ya el inca no está en su flor (ni cerca ni lejos de Dios, por el contrario, yerra fuera de todo mundo); así, tampoco el argentino está en lo que hay, pues se ve a sí como inmigrante en una tierra que no siente suya, errático como sus instituciones, cuyo carácter no traspasa la pura formalidad.

Más ¿Qué significa para nosotros *estar* en América? Pues, *estar-en-co-haber* la sagrada flor, abrazado por los cuatro horizontes, en lucha y esperanza.

Bibliografía

DE LA RIEGA, A, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, PAIDOS, 1979)

DE LA RIEGA, A, *Identidad y universalidad* (Buenos Aires, DOCENCIA, 1987)

DIAZ PUMARA, T, *Un olvido en el pensar del olvido: Notas acerca de la naturaleza y del ser natural en Heidegger*. Tópicos, Ene-Dic. N°16 (2008), p.69-86.

DUFOUR, X.L, *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona, HERDER, 1967)

GASTER, T.H, *Los más antiguos cuentos de la humanidad* (Buenos Aires, LIBRERÍA HACHETTE, 1956)

HEIDEGGER, M, *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Editorial NOVA, s/a. (Trad. de ESTIÚ. E)

HOMERO, *Ilíada* (Buenos Aires, ORBIS, 1984)

KIRK & RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, (Madrid, GREDOS, 1999)

KUSCH, R, *América profunda*, (Buenos Aires, BIBLÓS, 1999)

KUSCH, R, *Esbozo para una antropología latinoamericana*, (San Antonio de Padua, EDICIONES CASTAÑEDA, 1978)

LLAMAZARES, A. M, *Metáforas de la dualidad, en los Andes: cosmovisión, arte, brillo y chamanismo Las imágenes precolombinas: reflejo de saberes*. En: Actas del Simposio ARQ 24 del 52 CIA, Sevilla. Julio 2006.

MEJÍA HUAMÁN, M, *Aporte de las categorías quechuas a la filosofía*. En XV Congreso Interamericano de Filosofía, Perú, 2004

OJEA, G.P, *El mito de Cristo* (Madrid, SIGLO VEINTIUNO, 2000)

PICOTTI, D, *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*, (Buenos Aires, RundiNuskin Editor, 1990)

SCANNONE, J.C, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, (Buenos Aires, EDITORIAL GUADALUPE, 1990)

SCANNONE, J.C., *Religión y nuevo pensamiento*, (Barcelona, ANTRHOPOS, 2005)

- [1] Cf. J. Martí, *Nuestra América* (Buenos Aires, 1980)
- [2] D.F. SARMIENTO, *El Facundo* (Buenos Aires, 2007) p. 11
- [3] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979), p. 59
- [4] Cf. R. KUSCH, *América profunda*, (Buenos Aires, 1999) p. 43
- [5] R. KUSCH, *América profunda*, (Buenos Aires, 1999) p. 39
- [6] *Ibíd.*, p. 44
- [7] *Ibíd.*, p. 46
- [8] Transcrito también en las doctrinas herméticas de Poimandres.
- [9] *Ibíd.*, p. 46
- [10] El retorno constituye el ápice del proceso Creador-Revelador-Redentor de Wiracocha; la transfiguración de los héroes gemelos en astros se da en correspondencia con la división primigenia del Dios, que separa cielo y tierra.
- [11] *Ibíd.*, p. 54
- [12] Con F. Rosenzweig creemos más pertinente emplear el término "confianza".
- [13] HOMERO, *Ilíada* (Buenos Aires, 1984), p. 9
- [14] Cf. G.P. OJEA, *El mito de Cristo* (Madrid, 2000)
- [15] X. L. DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona, 1967), p. 794
- [16] Reciben de Osiris los griegos, el núcleo fundante de su teatro dramático, tan practicado anteriormente en Egipto
- [17] J. CHEVALIER, *Diccionario de los símbolos* (Madrid, 2003), p. 421
- [18] T.H. GASTER, *Los más antiguos cuentos de la humanidad* (Buenos Aires, 1956), p. 117
- [19] R. KUSCH, *América profunda*, (Buenos Aires, 1999), p. 74
- [20] *Ibíd.*, p. 75
- [21] Esperanza en la circular renovación de todo cuánto es; de esta suerte, y evocando el fantasma de F. Rosenzweig, Dios ha creado en el pasado, pero a cada instante renueva su obra a través de la redención.
- [22] *Ibíd.*, p. 57

[23] Nos referimos explícitamente a la complejión tetragonal heideggeriana: mortales, divinos, cielo y tierra; en *Pensar, habitar y construir*

[24] Cf. R. KUSCH, *América profunda*, (Buenos Aires, 1999), p. 37

[25] R. KUSCH, *América profunda*, (Buenos Aires, 1999), p. 38

[26] *Ibíd.*, p. 38

[27] *Ibíd.*, p. 89

[28] Profesor de quechua en la Facultad de Lenguas Modernas de la Universidad Ricardo Palma.

[29] M. MEJÍA HUAMÁN, *Aporte de las categorías quechuas a la filosofía*. En XV Congreso Interamericano de Filosofía, Perú, 2004, p. 5

[30] Aunque M. Henry emplea la reducción metódica husserliana, atisbamos cierta semejanza de familia con el pensamiento del argentino

[31] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979), p., 44

[32] Heredera del subjetivismo racionalista moderno.

[33] *Ibíd.*, p. 273

[34] Lo arranca también de la pura experiencia gnoseológica que hace de *lo dado* un *a priori* fáctico, para arrojarlo a una experiencia ontológica que incumbe a todo el hombre; lo dado, produce para Agustín de la Riega, una deuda ontológica (reducción y nihilización mediante) entre fundamento y fundamentado.

[35] A. DE LA RIEGA, *Identidad y universalidad* (Buenos Aires, 1987), p. 38

[36] De la Riega confiará en que las dos características radicales del haber se fundan en su condición primaria e irreductibilidad.

[37] *Ibíd.*, p. 57

[38] El orden de las palabras parece inocente, pero la expresión "lo que hay ha de ser" impone la preeminencia del haber-fáctico por sobre la esencia del Logos que configura lo habiente.

[39] En referencia a la forma inauténtica del habla, a saber, la habladuría, por la cual no se alcanza el fundamento de las cosas, por el contrario, se torna errante el viaje a través de las novedades.

[40] Claros son en este sentido muchos mitos de la antigüedad, los cuales enseñan que el origen del hombre habían sido las cavernas (símbolo inobjetable de la tierra abrazadora): allí nacían los niños, en ella morían también, una vez acabados sus trabajos.

[41] T. DIAZ PUMARA. *Un olvido en el pensar del olvido: Notas acerca de la naturaleza y del ser natural en Heidegger*. Tópicos, Ene-Dic. N°16 (2008), p.69-86.

[42] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979). p. 252

[43] Inaugurada por el "principio de los principios" de Husserl.

[44] R. Kusch admite para sus estudios un concepto católico de mundo aymarizado. Mario Mejía Huamán aclara que el *mundo de abajo* es en realidad el *mundo de adentro*, más es necesario eliminar toda connotación moral de cualquiera de las regiones.

[45] Cf. KIRK & RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, (Madrid, 1999), p. 386

[46] Cuyos resultados posibles son la destrucción o el retorno.

[47] A. M. LLAMAZARES, *Metáforas de la dualidad, en los Andes: cosmovisión, arte, brillo y chamanismo Las imágenes precolombinas: reflejo de saberes*. En: Actas del Simposio ARQ 24 del 52 CIA, Sevilla. Julio 2006.

[48] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 1979) p.183

[49] *Ibíd.*, p. 147

[50] La preeminencia del haber por sobre toda de-terminación apriorística solicita comprender entonces la cultura, con R. Kusch, como la efectivización dinámica que cumple lo trazado según determinado circuito arquetípico (R. Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, San Antonio de Padua, 1978); de esta suerte, al traducir el término *Pacha* como *totalidad situada*, enfatizamos el carácter fáctico de la totalidad-habiente cuyo modo de ser es mandálico.

[51] A. DE LA RIEGA, *Identidad y universalidad* (Buenos Aires, 1987), p. 57

[52] Cf. J.C SCANNONE, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, (Buenos Aires, 1990), p. 46

[53] *Ibíd.*, p. 32

[54] Intentaremos dilucidar cuán problemático resulta la sustracción del *estar* propuesta.

[55] J.C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento*, (Barcelona, 2005), p. 247

[56] D. PICOTTI, *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*, (Buenos Aires, 1990), p. 54

[57] ¿En qué medida ya M. Heidegger no había vislumbrado el mero estar en su encontrarse originario, existencial del *Dasein*? Nos valemos de la gramática para este aspecto que no desarrollaremos, pues hay una semejanza explícita entre las preguntas ¿Dónde estás? ¿Dónde te encuentras?: en ambos casos la respuesta será ¡Aquí!

[58] J.C SCANNONE, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, (Buenos Aires, 1990), p. 53

[59] *Ibíd.*, p. 52

[60] *Ibíd.*, p. 52

[61] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979). p.140

- [62] Cf. A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979). p. 263
- [63] J.C SCANNONE, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, (Buenos Aires, 1990), p. 31
- [64] Cf. J.C SCANNONE, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, (Buenos Aires, 1990), p. 55
- [65] J.C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento*, (Barcelona, 2005), p. 249
- [66] Recomendamos leer la concepción de A. De la Riega acerca de la fenomenología, en cuanto relación tripartita entre donador -misterioso, anónimo, absurdo-, don -direccionado apriorísticamente-, y adonado -en deuda ontológica-. (CVC, p. 44) Tal visión de la fenomenología puede ser criticada categóricamente por J-L. Marion, pues entiende una comercialización supeditada al principio de causalidad propio de la *metaphysica specialis*, como criterio incorrecto para interpretar *lo dado*.
- [67] Cf. R. KUSCH, *Esbozo para una antropología latinoamericana*, (San Antonio de Padua, 1978), p. 65
- [68] Otra forma de reducción se puede verificar en Tomás de Aquino, con quien el *Ipsum esse formale* se torna insubsistente en favor de Dios como fundamento.
- [69] R. KUSCH, *América profunda*, (Buenos Aires, 1999) p. 90
- [70] Cf. R. KUSCH, *América profunda*, (Buenos Aires, 1999) p. 90
- [71] R. KUSCH, *Esbozo para una antropología latinoamericana*, (San Antonio de Padua, 1978), p.70
- [72] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979). p. 47
- [73] A. DE LA RIEGA, *Apuntes de filosofía: Vivir y Conocer*. En Cátedra de Filosofía I, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Salvador), p. 24
- [74] Para una lectura más exhaustiva acerca de la crítica agustina, recomendamos las páginas 79-83 y 118-139 del libro CVC, de Agustín de La Riega.
- [75] Ya hemos indicado cómo se da el movimiento de apertura y cerrazón de la flor cósmica en el inca
- [76] Tal será nuestra primera conclusión: por ella podemos distinguir más claramente entre el conjuro-redención con la cual el indígena americano lucha contra el mundo, y la tecnificación europea fundada en la razón instrumental. La contemplación resurge como un rechazo a la última tendencia.
- [77] A. DE LA RIEGA, *Identidad y universalidad* (Buenos Aires, 1987), p. 57
- [78] Agustín establece que el ser-en heideggeriano está fundado bajo el supuesto de la direccionalidad apriorística de un mundo meramente significativo y enmascarado por el sentido característica de la estructura de correlación universal. Por su parte el en-co-haber está fundado en el haber, es decir en la facticidad violenta no-direccionada; a decir verdad, en un mundo que no es significativo ni se remite en cada caso a un puro *Dasein* de posibilidades.
- [79] J.C SCANNONE, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, (Buenos Aires, 1990) p. 49

[80] No se trata de una de esas síntesis filosóficas que tanto irritaron a Lévi-Strauss en su juventud: no es en este sentido la convergencia dialéctica de dos opuestos; aquí, $a+b$ no es igual a un ab superador, Estar y haber no se oponen de forma alguna, pero tampoco se complementan: decimos que el estar señala la *situacionalidad* del habiente, constituyéndose en un modo irreductible del propio haber-fáctico.

[81] O diferencia entre el heideggeriano *ser que está* y la noción de *estar-siendo*, propia de R. Kusch.

[82] J. C Scannone persigue el mismo fin, a saber, el de situar la categoría de estar como mediadora simbólica de la ética (ambigua ontología popular) y de la lógica (lenguaje científico-unívoco); con A. De la Riega, el haber se corresponde con el estar en este aspecto, más la situacionalidad del ser supone la raigalidad *en-co-haber* la facticidad

[83] De la Riega comprenderá la situacionalidad como un modo de estar-en-el-mundo, mediado todavía por un mítico aparato cognoscitivo (CVC, p. 59). Estar, según lo que hemos visto, implicaría estar mediado por la contemplación que enmascara la violencia terrible del hedor americano.

[84] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979). p. 233

[85] A. DE LA RIEGA, *Identidad y universalidad* (Buenos Aires, 1987), p. 56

[86] *Ibíd.*, p. 233

[87] Hacemos referencia al adjetivo empleado por R. Kusch para definir la barbarie americana.

[88] Haciendo al hombre mera conciencia-contempladora del acaecer mundanal

[89] En este camino, la filosofía fenomenológica hace del hombre un mero estar no más, situado en un puro centro cognoscitivo que contempla pasivamente un mundo enmascarado por el sentido.

[90] Nos referimos al subtítulo dado por C. Beorlegui a su libro "Historia del pensamiento filosófico latinoamericano".