

Seminario Filosofía de la Liberación: Perspectivas y Prospectivas.

Módulo I: Los comienzos de la Filosofía de la Liberación

Sesión 6: Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana (Kinen, Kusch, Pró).

Luciano Santos (UNEB/Brasil)

1. Antonio Kinem (1940 -): “Metafísica e ideología”:

Dando secuencia a la discusión del libro-manifiesto “Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana”, nos toca comentar los textos de Antonio Kinem, Rodolfo Kusch y Diego F. Pró, argentinos como casi todos los demás coautores. A fin de mejor resaltar la singularidad de la visión de los autores mencionados, y cómo se articulan (y contrastan) en el ámbito programático de la Filosofía de la Liberación, asumimos como estrategia hermenéutica preguntar qué sentido fuerte de liberación subyace a los textos aquí comentados, o, más propiamente, *de qué y para qué* se trata de liberarse.

El texto de Antônio Kinem, profesor de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Santiago del Estero, tiene como motivación de fondo (como él mismo declara) la tensión establecida en Occidente entre la pretensión atemporal de la metafísica y la dimensión histórica, relativa, del conocimiento.

Bajo esta tensión, lo que inquieta al autor es la tendencia del mundo occidental a erigirse en totalidad exhaustiva de sentido, como si su horizonte de comprensión estableciera, de una vez por todas, la posibilidad de manifestación de todo lo que es. Se identifica, por lo tanto, mundo (occidental) y realidad. Kinem describe este proceso como paso de la “inmanencia sociológica” a la “monicidad ontológica”. Desconstruye, así, la sutil operación hermenéutica por la cual un mundo – el occidental –, ocultándose como contexto histórico y social, naturaliza su propia racionalidad de modo a convertirla en razón universal y necesaria o *metafísica*, ya se trate de la metafísica cosmológica griega o de la metafísica de la subjetividad moderna.

Buscando romper con esta clausura epistemológico-civilizatoria, el autor acude a otra matriz de sentido – la de los pueblos semitas – caracterizada por la experiencia antropológica de la historicidad y alteridad. Con base en esto, reconoce el carácter intrínsecamente histórico, situado – y, por lo tanto, limitado – de toda experiencia cultural, abriendo paso a la experiencia de otros mundos y tiempos. En tal perspectiva, la conciencia de la propia situación histórica no se limita a una afirmación relativista y acomodaticia de las diferencias; es trascendencia para el nuevo, relación con el Otro. Esta no se reduce a una tarea meramente intelectual; es praxis interpersonal, “efectuación dialógica”, por la cual se consuma la superación de la “mismidad”, cuya indiferenciación al Otro – como señala el autor al final del texto – es siempre una forma de opresión.

En síntesis, se trata, para Kinem, de proponer la liberación *de* la mismidad del mundo (occidental) – proyectada en el monismo metafísico del ser – *para* la trascendencia de la alteridad. Aunque la descripción de ésta permanezca en el texto a nivel abstracto, apuntando apenas de lejos hacia la dialéctica opresor-oprimido, y sin ninguna referencia explícita al contexto colonial latinoamericano.

## 2. Diego F. Pró (1915-2000): “Americanismo y europeísmo en Alberdi y Groussac”:

El texto de Diego F. Pró, profesor de Lógica e Historia del Pensamiento Argentino en la Universidad Nacional de Cuyo, en cierto modo asume una perspectiva de lectura inversa a la del anterior. Mientras Kinen defiende la desnaturalización de los mundos – especialmente, del occidental –, a fin de posibilitar la trascendencia histórica para otros mundos y nuevos tiempos, Pró se inspira en el “movimiento a favor del común destino americano”, propio de las luchas anticoloniales de los sesenta y, con base en esto, propone que se piense y afirme el sentido de la “cultura americana”, el sentido de la cultura de *Nuestra América*. Su texto es un libelo en favor de la afirmación y emancipación de las naciones sudamericanas. Reivindica la asunción de lo que nos es *propio*, y que se encuentra históricamente ignorado o suprimido. En su perspectiva, llama la atención tres significativas decisiones discursivas: primero, la opción estratégica preferencial por la categoría de “nación”, en lugar de “pueblo”; a continuación, la apuesta en la cultura como principal factor de emancipación nacional; por último, el uso del término “emancipación” en el mismo sentido de “liberación”, pues, en este momento, la importante distinción entre estos términos no pareciera todavía suficientemente establecida.

Según Pró, la búsqueda de un común destino americano tiene como condición de posibilidad la conquista de una “cultura americana con características propias”. Sin desconsiderar la importancia de aspectos como geografía, raza y formas de gobierno, para el autor tales factores no constituyen, por sí mismos, la “raíz” de la “manera de ser” de una nación, desvinculados de su “consistencia cultural”, que se da por la “voluntad de vivir juntos, con los mismos ideales, tradición y valores.” (188). O sea, una nación se constituye como tal por su cultura – por el modo en que se proyecta a sí misma a partir de sus tradiciones y valores –, y esta es una obra de construcción histórica, en interacción dialéctica con los demás elementos condicionantes de la formación nacional.

La búsqueda de la cultura americana original presupone, por lo tanto, “una manera de ser netamente americana, acompañada de la conciencia y autoconciencia de la misma”, en sus más diversos aspectos, y con sus respectivos sistemas de valores. En suma, “La más alta conquista de esa cultura será la autoconciencia de sí misma para conocerse en su autodesarrollo.” (190). Sin tal trabajo orgánico de introspección histórica sobre el magma vital de la propia nación, la cultura quedará restringida a sus “núcleos dirigentes”, siendo esterilmente entendida como “ornamento que da brillo exterior a la vida de sus pueblos.” (190)

Para Pró, ni siquiera la presencia ostensiva de la cultura europea impide la constitución de la *americanidad* por la vía de la autoconciencia cultural, pues la herencia importada ya está asimilada a la vida de nuestros pueblos y puede servir de canal para la expresión de su sistema de valores. Pero, conviene indagar hasta qué punto es lícito – o, al menos, cuanto es arriesgado – hablar en “manera de ser netamente americana”, con tal acento sustancialista, o en “americanidad” – en lo singular –, sin tener en cuenta las contradicciones, contrastes y complejidades que fracturan y matizan Nuestras Américas.

A fin de respaldar su búsqueda de la cultura americana original, Diego Pró se acerca a la obra de dos importantes pensadores argentinos del siglo XIX.

El primero es Juan Bautista Alberdi (1810-1884), verdadero “padre de la Patria” argentina, que, junto a otros exponentes de su generación, contribuyó de modo decisivo

a consolidar la Independencia de 1810 y darle la debida fundamentación filosófica, además de ser el principal artífice de la Constitución de 1853. Alberdi es uno de los principales representantes de la “Generación de 1837”, responsable de sepultar la herencia monárquica y establecer las bases del Estado democrático de derecho – liberal – en Argentina. Basado en el historicismo romántico alemán, según Alberdi hay una ley de desarrollo de la humanidad, con su respectivo sentido teleológico, que, realizándose en las condiciones de tiempo y espacio, asume la forma de leyes particulares de desarrollo de los pueblos. Cabría, por lo tanto, a su generación, en la era que se inicia después de la Independencia, descubrir cómo esas leyes civilizatorias universales – tal como ya se habían institucionalizado en Europa – deberían ser implementadas en el contexto de América y Argentina.

El segundo pensador referenciado por Diego Pró es Paul-François Groussac, inmigrante francés naturalizado argentino y participante de la Generación de 1880, formada por aristócratas de la provincia y de la capital que dieron sustento a la República conservadora argentina. Groussac identifica como uno de los principales problemas americanos el hecho de que nuestros pueblos son meros “consumidores de civilización”, cuando se trataría de, según él, vivir “la propia sustancia e irradiar luz original”. (202). Para el escritor franco-argentino, la conducción de la historia está reservada a una minoría ilustrada, con capacidad moral y política para formar la multitud pasiva. El reflejo de esa visión elitista es la concepción de la historia como lucha entre fuerzas dominantes y dominadas, siendo que aquellas representan innovación, libertad y progreso, y éstas, tradición, necesidad y retraso.

Al cabo, se verifica que las ideas clave de esos autores argentinos del siglo XIX, sirven más de contraste con, que de fundamentación a la propuesta de Pró de una “autoconciencia nacional”. Sobre todo, si ésta es comprendida a la luz del paradigma de la *liberación* en el que pretende encuadrarse. Todavía presos a una filosofía de matriz liberal, estos autores no logran saltar fuera de una comprensión sustancialista y homogeneizadora de nación, desconsiderando la profunda fractura que lacera a las sociedades americanas e ignorando al pueblo – en cuanto alteridad oprimida y excluida de la totalidad colonial – como protagonista de su propia liberación y principal promotor de civilización en los países colonizados.

Sin embargo, si se concede al texto de Diego Pró una alineación (aunque mitigada) a la perspectiva de la liberación, tal vez podamos decir que se trata de una liberación *de* la alienación cultural *para* la autoconciencia nacional.

### 3. Rodolfo Kusch (1922-1979): “Una lógica de negación para comprender a América”:

No por casualidad, resolvemos subvertir el orden lineal de los textos y situar al de Rodolfo Kusch al final de esta exposición. En primer lugar, porque, en relación a los otros autores, el pensamiento y la obra de Kusch alcanzaron, de lejos, la más alta elaboración, llegando a imprimir una marca inconfundible en el corpus de la filosofía latinoamericana contemporánea. Después, también, porque, en relación a la perspectiva ontológica abierta por Diego Pró, el texto de Kusch agrega un inusitado nivel de profundidad, saliendo de la afirmación genérica de la autoconciencia nacional para una vehemente introspección en busca de las *raíces* histórico-culturales del pueblo americano, en sus capas precolombinas.

Tal perspectiva se traduce en el título emblemático de la obra más importante de Kusch – “América Profunda” (1962). Cabe señalar que esa prospección de la “profundidad” de América, en Kusch, debe ser leída en claves distintas y complementarias: histórica – como recuperación de la memoria de los orígenes, olvidados en un pasado supuestamente “primitivo” y “superado”; sociológica-antropológica – como afirmación de la cultura de los grupos populares, oprimidos y excluidos del orden social; psicológica – como liberación de las pulsiones anímicas preconscientes e instintivas, reprimidas por el patrón de “hombre civilizado”. “Profundo”, por lo tanto, es, a la vez, lo que se encuentra en el *origen* (en el tiempo), *abajo* (en la sociedad) y *dentro* (en la psique); es decir, es, simultáneamente, el ancestral, popular e inconsciente.

Rodolfo Kusch consagra su vida a ese arduo y fecundo trabajo de exploración de América profunda, obligándose a un amplio desplazamiento existencial que lo impulsa, sea a las márgenes de la sociedad y al interior de América, a fin de estrechar convivencia con la gente del pueblo y dejarse cautivar por la “seducción de la barbarie”<sup>1</sup>; sea a un incesante movimiento de auto-gnosis hacia dentro de sí mismo, a fin de liberar las capas psíquicas reprimidas por el orden “civilizado”. La travesía existencial de Kusch tiene su momento culminante tras el golpe militar de 1976, en Argentina, cuando, perseguido por la represión, se exilia *hacia dentro* de su país, recogiendo con la familia en una casita en la ciudad de Maimará, en la quebrada de Humahuaca, estado de Jujuy. Protegido por el paisaje del altiplano y el anonimato, Kusch encuentra allí el mejor escenario para radicalizar su inmersión en el magma popular de América y consolidar su pensamiento.

Este desplazamiento existencial – más allá del propio lugar, clase social y centro psíquico –, sólo se sostiene a partir de una “fe” en el pueblo americano, tal como Kusch lo menciona de paso al principio de su texto. Esto recuerda la “fe existencial” en la palabra (*dabar*) del Otro, que Dussel describe como principio del método analético. Pero, mientras en Dussel la fe existencial es consentimiento a la palabra del Otro – principio de *relación* ética –, en Kusch ella es filiación al pueblo del cual recibimos nuestra raíz y destino – principio de *realización* ontológica. En Kusch, por lo tanto, la fe en el “pueblo americano” nos vincula indistintamente a la comunidad ancestral, a la gente “bárbara” y a la dimensión anímica más profunda de nosotros mismos.

Esta inmersión en la cultura “bárbara” de América impregna de densa carga simbólica y afectiva el pensamiento de Kusch, en cuyo estilo “literario” se puede superficialmente acusar falta de rigor. Se trata, sin embargo, de otro rigor, que pretende sintonizar el pensamiento con la complejidad de la conciencia popular, sin que le falte la debida estructuración categorial y el diálogo con referencias canónicas del pensamiento occidental.

De los autores hasta aquí presentados, Kusch es el único que hace mención explícita a la perspectiva (de)colonial, al atribuir a una “mentalidad colonizada” la “ceguera” que nos impide ver “lo que pasa con América”, sometiéndonos a una pauta cultural burguesa empeñada en reformar nuestro modo de ser, pensar y vivir. Bien considerada, nuestra “ceguera” colonial constituye no propiamente una falta de visión, sino un modo inapropiado de mirar a Nuestra América, a partir de un pensamiento cautivo de la mentalidad occidental moderna, al que Kusch caracteriza como “lógica de la afirmación”.

---

<sup>1</sup> Título de la primera obra de Kusch, de 1953.

La lógica de la afirmación occidental moderna opera en el campo proposicional, a partir de la coincidencia de la verdad con las leyes a priori del pensamiento: consiste en hacer proposiciones asertivas, “residualizando” o descartando lo que es negado. Tal lógica atiende a la exigencia de la ciencia, en la medida en que ésta se construye a partir de afirmaciones apodícticas sobre cosas u objetos, puestos a disposición del hombre moderno para su apropiación y manipulación. En otras palabras, si no es posible delimitar lo que es el objeto y hacer aserciones claras sobre él, tampoco será posible poseerlo y manejarlo. En ese sentido, la lógica de la afirmación – ciega para ver América – mejor se aclara a la luz de la categoría de “patio de objetos”<sup>2</sup>, que Kusch extrae de Hartmann, según la cual la ciudad moderna, surgida con la revolución técnica, se constituye como espacio vacío – o “patio” – en que instalamos una profusión de cosas al servicio de nuestra comodidad. En resumen: la lógica de la afirmación es el modo de pensar propio de la ciencia, que sirve a la fundación de la ciudad moderna como “patio de objetos” a disposición del hombre burgués.

En contraste con la perspectiva anterior, Kusch propone una “lógica de la negación” como modo de pensar apropiado para comprender la cultura “bárbara” de América. Mientras que la “lógica de la afirmación” se limita al campo proposicional y pretende instrumentar la aclaración de los objetos para operar (*téchne*) sobre ellos; la “lógica de la negación” actúa a nivel ontológico-existencial, y pretende propiciar la comprensión de los sujetos para actuar (*praxis*) con y para ellos. Es una lógica del vivir al servicio del bien (con)vivir.

La “lógica de la negación” parte de lo existente en su proceso de auto-realización, en vista de la totalidad de ser abierta por su mundo. En esta perspectiva, existir consiste en asumir proyectos para realizar la “totalidad de ser” a la que se aspira a partir del propio mundo. La referencia al poder-ser heideggeriano es, aquí, evidente. Vivir es, pues, requerir la plenitud de ser por la mediación del proyecto, sin importar si éste se realiza o no. Ahora bien, a juzgar por el texto aquí en examen, al menos de tres modos la “lógica de la negación” incide en la verdad existencial-ontológica: 1) Remitiendo el sentido de cada cosa o objeto a la totalidad de ser inscrita en su transfundo cultural, la cual es *indeterminada y no reconocida* de inmediato<sup>3</sup>; 2) Teniendo en cuenta las circunstancias *negativas* de la vida (caos, enfermedad, muerte) que se oponen a la realización del proyecto de ser; y 3) Positivando elementos culturales (creencias, rituales etc.) *negados* como irracionales por la lógica occidental.

Se nota que la negatividad aquí en juego no actúa *más allá* de la totalidad del mundo. Por el contrario, constituye la propia dinámica de totalización de la totalidad cultural, más allá del poder-ser de cada existente. No es negatividad ética-analéctica, sino ontológico-dialéctica. Así, el campo de lucidez en el que se mueve el pensamiento de Kusch no es la filosofía de la alteridad de matriz semita, sino una “filosofía del enraizamiento” afiliada a lo que, más adelante, el pensador jesuita Juan Carlos Scannone denominará “la verdad del paganismo”.

Según Kusch, la razón de ser de una cultura es dar al existente el horizonte simbólico que posibilite la realización de su proyecto. En ese sentido, la cultura “reglamenta la totalización”, y es “correcta” en cualquier caso, aún cuando se trate, por

---

<sup>2</sup> La expresión se encuentra en la obra “América Profunda”, de 1962.

<sup>3</sup> Tal como lo ilustra Kusch, al afirmar que, en la cultura indígena, el objeto es sólo un episodio en la totalidad del ritual. (181)

ejemplo, de un proyecto religioso indígena negado por Occidente como “brujería”. Hay tantas culturas como tantas posibilidades de ser: en definitiva, la cultura siempre se conjuga en el plural.

Kusch dedicó su vida a hacer patente la potencia de sentido propiciada por las culturas “bárbaras” de América. Con base en esto, se puede entender su afirmación enfática – no exenta de peligros –, según la cual la totalización cultural “es tan correcta en la cultura aymara, como en la quechua o en la occidental.” (180). Sólo una lectura atenta del conjunto de su pensamiento puede decidir hasta qué punto esta afirmación se acomoda a un relativismo multiculturalista, o sirve a la justificación ética de la pluralidad (inter) cultural. Entre el peligro de fetichización de las identidades culturales americanas y la tarea de liberación de las culturas americanas colonizadas, el pensamiento de Kusch camina sobre el hilo de una navaja, en el corazón de la ambigüedad.

Si se quiere hablar de ética en el pensamiento de Kusch, será una ética hermenéutica – a la Gadamer –, que establece los principios para la comprensión de la cultura del otro, aunque se trate aquí de un “otro” en sentido mitigado, a un tiempo marginal y *ancestral*, cuya alteridad se encuentra radicada en la dimensión psíquica más profunda de *sí mismo*. En Kusch, el ejercicio de comprensión consiste en la aprehensión de la esencia – o del “mecanismo central” – del existir del sujeto comprendido; es traducción de su poder ser a la luz del respectivo horizonte cultural. Esto supone el “sacrificio” de todo repertorio científico previo, a fin de que aquel que intenta comprender, apenas se deje conducir y enseñar por quien se ofrece a la comprensión. En este sentido, el llamado “trabajo social” con la gente del pueblo no puede ser conducido con base en el conocimiento científico, pues éste (como ya hemos indicado) pretende delimitar objetos conforme a la lógica de la afirmación, mientras que, en los fenómenos sociales, se trata de comprender sujetos – y sus proyectos existenciales – a partir de una lógica de la negación. Según Kusch, si se insiste en apoyar el trabajo social en el conocimiento científico, no es sino por el interés político de convertir al sujeto observado en cosa pasible de dominación.

Tal visión crítica de la ciencia occidental no libra ni siquiera el pensamiento crítico de Paulo Freire, cuyo método de concientización, para Kusch, establece de modo indebido lo que debe ser previamente concientizado, desconsiderando la indeterminación del horizonte cultural de aquellos a quienes presumimos educar:

Si Freire propone la concientización, es porque ya parte de elementos concientizados, de los cuales quiere que participe el educando de acuerdo a una lógica de la afirmación. Pero he aquí que si niego estos elementos entro en un campo de indeterminación, según el cual no sé con exactitud qué es lo que debo concientizar. (184)

A fin de abrir el camino a la comprensión del pueblo de América, con sus horizontes culturales indeterminados, Kusch propone que se sustituyan las certezas previas – también las más críticas – por la “emocionalidad”. En efecto, si es por una intuición afectiva que lo existente se abre a la “totalidad de ser”, es por la misma vía que es posible iniciarse en su mundo, incluso (en el caso americano) en sus elementos “residuales”, negados por el “orden civilizado” como “primitivos”, “marginales”, “inútiles” o “irracionales”. Sin sentir-junto al hombre del pueblo, no se puede

comprender su pensamiento “seminal”, que ordena el mundo a partir de símbolos irreductibles a conceptos. Para Kusch, por lo tanto, la emocionalidad no es propiamente “irracional”, sino más bien “sobrerracional”: constituye una racionalidad “invertida”, que opera en una zona de mayor indeterminación psíquica e integra lo reprimido como “negativo” por el intelecto, contribuyendo a la integración de la propia psique o – lo que da en el mismo – para la desalienación del sujeto.

Siguiendo la vía de la sobrerracionalidad emocional, a través del campo residualizado por la mentalidad occidental moderna, se llega al núcleo más profundo del puro existir americano, traducido por Kusch en la categoría de *estar*, que configura el centro gravitacional de la “sabiduría de América” y de su propio pensamiento, en contraste con la regencia del *ser* en el mundo occidental.

Por paradójal que parezca, siguiendo la línea argumentativa de Kusch, se puede decir que, en América, la “totalidad de ser” a la que aspira lo existente se reduce, en última instancia, al “mero estar aquí no más”, con toda carga de contingencia (“mero” estar), situacionalidad, pertenencia (estar “aquí”) y gratuidad (“no más”), evocada alrededor del verbo estar. Estar aquí, en la Tierra, con la comunidad, para nada: he aquí un proyecto existencial en la perspectiva de lo que hoy se llamaría “ecología profunda” (*deep ecology*).

Propio de las culturas agrarias precolombinas de América – con sus remanentes en las periferias de las ciudades –, el ámbito existencial del *estar* se rige por el vínculo con el ambiente vital y comunitario. Es una dimensión ontológica originaria, nutriz, “femenina”, que ofrece raíz y abrigo al existente, pero también lo reconoce expuesto a toda suerte de elementos negativos – caos, enfermedad, muerte – que amenazan su estabilidad vital. Como si la sabiduría del *estar* intuyese la dualidad complementaria de la existencia y abrazase su trágico juego de vida/muerte, orden/caos. A la presencia amenazadora de lo negativo, la sabiduría del *estar* no responde con enfrentamiento y superación, sino con una “conjuración simbólica”, por la que intenta alcanzar el equilibrio vital entre los opuestos. Se trata de un ámbito existencial estable y estático, que prolonga a nivel comunitario lo que Kusch llama la “gran historia” de la especie humana, comprometida aquí y ahora, en simbiosis con todos los seres, en “vivir para el fruto” – no más.

En cambio, el ámbito existencial del *ser* es propio de la cultura urbana moderna, implementada por la revolución técnico-comercial, que se impone sobre el ambiente natural a fin de subyugarlo y poseerlo. Comprende una dimensión ontológica activa, productiva, “masculina”, que responde a las amenazas naturales por la edificación de la ciudad moderna, como fortaleza invulnerable y “patio de objetos” al servicio de la comodidad del hombre burgués. Como si el saber moderno también intuyese la dualidad constitutiva de la existencia, pero ambicionase expulsar fuera de sus dominios todo lo que es considerado negativo, buscando producir un orden sin caos y una vida sin muerte. Se trata de un ámbito existencial inestable y dinámico, que funda la “pequeña historia” protagonizada por el individuo moderno atomizado y desenraizado, comprometido en *ser alguien* a partir de la producción de conocimientos, de la acumulación de bienes, de la conquista de territorios y del progreso incesante.

Con todo su aparato técnico e institucional al servicio del orden, la ciudad moderna se caracteriza por lo que Kusch llama “pulcritud” – una mezcla de belleza formal y

limpieza –, como si buscara mimetizar el ámbito existencial del “ser” que constituye su fundamento. Esta ciudad “pulcra” aspira a ser racional, letrada, legalizada, policiada, higienizada etc; y, en la misma medida, expulsa a sus márgenes la masa pobre, primitiva, iletrada, mestiza, “bárbara”, supuestamente destituida de calidad para “ser alguien” dentro de sus dominios. Kusch llama “hedor de América” a ese aspecto sumamente aversivo, repugnante, atribuido a todas las figuras rechazadas por el orden urbano moderno, limitadas a permanecer en el mundo ancestral del “mero estar aquí no más”:

Para Kusch, es justamente de esos residuos “hedientos” del orden moderno – y sólo de ellos – que se puede esperar la proposición de nuestra redención histórica, si es que ya no se trata de una mera cuestión de cambio en el poder político, pero de asumir “América profunda” como eje de un nuevo proyecto civilizatorio: “Diríamos que América está en los temas que son más odiados: pueblo, masa, analfabetismo, indio, negro. En ellos yace la otra parte de nuestro continente, el del mero estar que puede redimirnos.” (América profunda, 211)

En suma, se trata, en Kusch, de la liberación *de* la dominación cultural colonial *para* la afirmación de las raíces populares de América.

A partir de una mirada más amplia sobre el pensamiento de Kusch, y consideradas las debidas salvedades arriba, cabe la cuestión: hasta qué punto la “filosofía del enraizamiento americano”, en la línea de Kusch, puede ser apropiada, de modo crítico y fecundo, por la *filosofía de la liberación* en su versión analéctica y marxizante?



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

KUSCH, Rodolfo. América Profunda. Vol. II de las Obras Completas. Buenos Aires: 2000.

VVAA. Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Buenos Aires: Editorial Bonum,1973.

## CATEGORÍAS CLAVE DEL PENSAMIENTO DE RODOLFO KUSCH (In "América Profunda"):

- . Ser/ estar
- . Fagocitación
- . Hedor
- . Pulcritud
- . Ira divina
- . Ira del hombre
- . Vivir para el fruto
- . Gran historia/ pequeña historia
- . Patio de objetos
- . Pensamiento seminal
- . Ciclo del pan
- . Profetas del miedo