

Fagocitosis cultural y subversión social¹

Cultural phagocytosis and social subversion

Damián Pachón Soto
Universidad Industrial de Santander
dpachons@uis.edu.co
<http://orcid.org/0000-0001-9055-0118>

Recibido: 15-08-2022 / **Aceptado:** 19-10-2022 / **Publicado:** 06-01-2023

DOI: <https://doi.org/10.15648/am.41.2023.3838>

RESUMEN: El artículo explora los conceptos de ser y estar en el pensador argentino Rodolfo Kusch y su relación con la analítica existencial de Heidegger. Específicamente, analiza la manera como la fagocitación del ser por el estar, entendida de manera dialéctica, puede contribuir al cambio social. Para ello, se utiliza la categoría de subversión propuesta por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda. La pesquisa se realiza utilizando la hermenéutica y la teoría crítica donde la comprensión de las teorías se constituye en el pilar para el análisis de la fagocitación en el contexto de la crisis civilizatoria actual producida por el orden social neoliberal. Como resultado se obtiene que una superación (aufhebung) del ser por el estar se constituye en una alternativa viable en la medida en que permite apostarle al decrecimiento, el cuestionamiento del consumo y el relajamiento y distensión de la velocidad de la civilización actual. Esa fagocitación permite pensar en instituciones que puedan ser absorbidas, distorsionadas o modificadas desde la cultura latinoamericana. Se concluye que la apuesta de Kusch es plenamente complementaria con otras apuestas alternativas actuales.

PALABRAS CLAVE: Ser, Estar, Fagocitación, Crisis civilizatoria, Subversión.

ABSTRACT: This paper explores the concepts of being (in its double meaning in Spanish) in the Argentine thinker Rodolfo Kusch and his relationship with Heidegger's existential analytics. Specifically, it analyzes how the cultural phagocytosis of being, understood dialectically, can contribute to social change. For doing this, the subversion category proposed by Colombian sociologist Orlando Fals Borda is used. The research is carried out using hermeneutics and critical theory where understanding theories is the pillar for the analysis of phagocytosis in the context of the current civilizational crisis produced by the neoliberal social order. As a result, it is obtained that an overcoming (aufhebung) of being is a viable alternative because it allows it to bet on the decline, questioning of consumption and the relaxation and relaxation of the speed of today's civilization. This cultural phagocytosis allows us to think of institutions that can be absorbed, distorted or modified from Latin American culture. It is concluded that Kusch's bet is fully complementary with other current alternative bets.

KEYWORDS: Being, Cultural phagocytosis, Civilizing crisis, subversion.



Como citar: Pachón Soto, D. (2023). Fagocitosis cultural y subversión social. *Amauta*, 21(41), 13-28. <https://doi.org/10.15648/am.41.2023.3838>

¹ Investigación producto del proyecto número 2131, financiado por la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad Industrial de Santander, Colombia. Perteneció al Grupo de Investigación en población, Ambiente y Desarrollo (G-PAD), Categoría A1.

Introducción

La fenomenología de Heidegger ingresó a la Argentina en la década de 1930, paralela a la recepción de esta corriente en España y unos años antes que en México. En el país gaucho Gunter Rodolfo Kusch, un descendiente de emigrantes alemanes, se formó con el exalumno de Heidegger Carlos Astrada, quien había estudiado con el filósofo alemán en la época en que era reconocido como “el rey secreto del reino del pensar” (Arendt, 2021, p. 458), por la originalidad con que encaraba la tradición filosófica. Para Kusch su acercamiento a Heidegger sería fundamental (Cepeda, 2019), pues su filosofía del *estar* y su búsqueda de “lo americano” no se comprende bien sin su diálogo original, muchas veces implícito, con el pensador de la Selva Negra.

Tras la expulsión de la Universidad, en la época de la dictadura, Kusch se mudará a Maimará y emprenderá una de las empresas antropológicas más interesantes en el norte de Argentina, Bolivia y Perú con las culturas indígenas aymaras y quichuas. Su búsqueda de la verdad secreta de la América profunda se da con un trabajo de campo de muchos años. En *América profunda*, su libro capital de 1962, Rodolfo Kusch sostiene: “este libro surge de la firme convicción sobre la continuidad del pasado americano en el presente” (1999, p. 19). Ese pasado americano es el mundo precolombino, y el presente es el siglo XX, con sus ciudades, técnicas, instituciones; al igual que sus clases mestizas, pardas, blancas, sus masas y sus élites. Es decir, lo que se busca es tejer un puente entre el pasado y el presente americano. Para Kusch, esa continuidad existe, por más que el ciudadano medio, urbano, quiera tajarla, negarla.

Pero no hay labor más eficaz, para dar solidez a esta búsqueda de lo americano, que la del viaje y la investigación en el mismo terreno. Desde un primer momento pensé que no se trataba de hurgarlo todo en el gabinete sino de recoger el material viviente en las andanzas por las tierras de América, y comer junto a la gente, participar de sus fiestas y sondear su pasado en los yacimientos arqueológicos, y también debía tomar en cuenta ese pensar natural que se recoge en las calles y en los barrios de la gran ciudad. Sólo así se gana firmeza en la difícil tarea de asegurar un fundamento para pensar lo americano. (Kusch, 1999, p. 20).

Pues bien, partiendo del marco teórico de la fenomenología y de las discusiones en torno a la filosofía latinoamericana (Zea, 1983), el objetivo del presente artículo es revisar su concepto de fagocitación y, a partir de él, explorar las posibilidades que su propuesta presenta para el cambio social, especialmente, tomando como marco la actual crisis civilizatoria. El desarrollo de esta reflexión implica varias cosas. La primera, situar el trabajo de Kusch en su contexto intelectual, especialmente, su relación con Martín Heidegger, para explicitar los conceptos de *ser* y *estar*. La segunda, explorar la noción de fagocitación del *ser* por el *estar* y, finalmente, utilizar la construcción teórica que hace el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (2015) en torno al concepto de subversión para mostrar la manera como la reflexión de Kusch podría aportar al enfrentamiento con la actual crisis civilizatoria y a la subversión de lo que aquí se llamará el Orden social del ser, neoliberal y hegemónico. Finalmente, se presentarán algunas conclusiones.

Método

Esta investigación se realiza utilizando la hermenéutica de Gadamer (2015) para la interpretación y confrontación de los textos; y el método crítico y su énfasis en el análisis del conflicto de la realidad, así como la perspectiva de la *totalidad* en el análisis de algunos fenómenos sociales (Horkheimer, 2008). En este caso, la hermenéutica sirve para la interpretación de los textos, especialmente, de Rodolfo Kusch, y su confrontación de sentido con otros autores, a la vez que la perspectiva de la teoría crítica permite abordar

los aportes de Kusch desde la utopía, la negatividad dialéctica y la perspectiva de totalidad en la lectura del orden social y la subversión.

Resultados

De Heidegger al “mero estar”.

Heidegger publicó *Ser y tiempo* en 1927. Allí hacía, usando el método fenomenológico, una analítica de la existencia, un análisis de la vida cotidiana donde el *Dasein* entendido como ser-ahí aparece arrojado en el mundo, rodeado de otros (ser-con) y de entes o cosas. En ese mundo, entendido como una totalidad ontológica de sentido, el individuo existente es “apertura” y puede preguntarse por el *sentido* del ser y por las posibilidades auténticas de existir, todo como una antesala por la pregunta fundamental por el ser en general (Heidegger, 2003). En el libro el pensador alemán introduce la *diferencia ontológica*, es decir, la diferencia entre lo óntico (las cosas, los entes intramundanos) y lo ontológico propiamente dicho, “lo que es”. Todo ente es, pero el ser no es ningún ente específico. Dice Heidegger (2003):

El ser es un concepto evidente por sí mismo, en todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto de un ente, en todo comportarse respecto de sí mismo, se hace uso del ser, y esta expresión resulta comprensible sin más. (p. 27).

Esa es la razón por la cual el ser no puede ser confundido con algo cósmico o con alguna sustancia. Para Heidegger lo que ha sucedido en la modernidad es que el mundo se ha poblado de cosas, de entes. De hecho, la historia misma de la filosofía y de la metafísica lo que ha hecho es confundir el ser con un ente específico, sea una sustancia divina, el sujeto, o la vida. Esa operación es la que él llama *el olvido del ser*. El éxtasis de este olvido se da con la técnica planetaria que no es otra cosa que una determinada comprensión del ser, donde éste es concebido como *voluntad de poder, de dominio*. En efecto, es un dominio de la naturaleza y del hombre mismo (Cf. Heidegger, 2001). De la lectura de Heidegger se ha desprendido una interpretación, según la cual Descartes pone los pivotes de una racionalidad técnica que destruye el mundo, pues a partir de la distinción entre las dos sustancias *res cogitans* y *res corporea*, es decir, espíritu/naturaleza, mente/cuerpo, el segundo término aparece como objeto manipulable para el sujeto. Esa lectura sustentada en dos sustancias genera *la cuádruple ruptura de la modernidad*: el individuo se “desliga” de la trascendencia, de la naturaleza, del propio cuerpo y de la comunidad (Pachón, 2020). La ruptura se explica desde el concepto mismo de sustancia. Dice Heidegger (2003): “Por sustancia no podemos entender sino un ente que es de tal manera que *para ser* no tiene necesidad de otro ente” (p. 118). Y agrega: “Descartes interpreta entonces el ser del *Dasein*, cuya constitución fundamental es el estar-en-el-mundo, de la misma manera que el ser de la *res extensa*, esto es, como sustancia” (p. 123-124). De aquí se desprende que el ser humano occidental se concibe como un ente *que no necesita de otros para ser*. Es decir, como si pudiera existir sin la naturaleza, sin el cuerpo o por fuera de la comunidad.

Estas ideas de Heidegger, apenas esbozadas, aparecen en la obra de Kusch. En *América profunda* dice en una nota al pie:

“el mismo concepto de *Dasein* de Heidegger, que siempre es traducido como *ser ahí*, sin embargo, tiene un sentido de *mero estar*, o sea, de *darse*. [...] quiero hacer notar que el concepto de estar lo tomo exclusivamente para romper la continuidad con el ser” (Kusch, 1999, p. 90, n. 72. Supresión agregada).

Esta asimilación entre el estar y la analítica existencial del *Dasein* (estar-en-el mundo) le sirve a Kusch para plantear su intuición sobre “lo americano”. Esta intuición oscila entre dos extremos:

Uno es el que llamo el ser, o ser alguien, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y, el otro, el estar, *estar aquí, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina y que trato de sonsacar a la crónica del indio Santa Cruz Pachacuti. Ambos son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza- de la que participamos blancos y pardos- y que se da en la cultura, en la política, en la sociedad y en la psique de nuestro ámbito.* (Kusch, 1999, p. 20).

Esa contraposición entre el *ser occidental*, moderno, civilizado, técnico, y el *estar o mero estar* define la experiencia de la conquista misma de América por España, y de la manera como el occidente *encubrió* lo descubierto, para decirlo con Leopoldo Zea (1986). Lo occidental se montó encima de “lo americano”, lo precolombino, tapándolo, negándolo. Pero ¿qué entiende Kusch exactamente por *estar*? Veamos.

En alemán no existe el verbo estar, aunque cuando Heidegger es vertido al español se utilice tal verbo, como aparece en la traducción que hace Eduardo Rivera de *Ser y tiempo*. Por eso Kusch va a utilizar la distinción entre *ser* y *estar* para acentuar la diferencia existente entre el mundo occidental y “lo americano”. Esto lo lleva al rastreo de las etimologías, aspecto que desarrolla muy bien en su libro más logrado *El pensamiento indígena y popular en América*. Allí dice que el *estar* proviene del latín *stare*, estar en pie, lo que indica una inquietud; “el *ser*, en cambio, en cuanto proviene de *sadere*, estar sentado, connota un punto de apoyo que conduce a la posibilidad de definir” (Kusch, 1973, p. 359). El *estar* remite a un mundo intranquilo, inseguro, inestable; mientras el *ser* a un mundo fijo, seguro, *sin miedo*, lo que es, justamente, lo que explica su dinamismo, su velocidad, el frenesí de la cultura occidental, pues la búsqueda de lo fijo, definible, *es ya afán de dominio*, de control.

El *estar* hace alusión a un sujeto pasivo, el *ser* a uno activo. Por ejemplo, “el verbo *estar* se intercala entre el sujeto, yo, y el verbo” (Kusch, 1973, p. 355). Lo connotado se dirige a una esfera ajena al yo. Esto se debe a que el yo se mantiene en un plano contemplativo, pasivo. Es decir, no se afirma el *ser* (yo soy) sino algo meramente circunstancial, a un mero estar. Así se sumerge lo estable en lo inestable. Esto es patente cuando en América se suele decir yo *estoy* escribiendo en vez de yo *soy* escritor. Y ese *estar* es lo que circunstancializa todo, y el sujeto aparece de forma transitoria enredado en el atributo. Por eso el *estar, a diferencia del ser, implica la ausencia de esencias, es decir, de sustancias*. Estas dos categorías opuestas, pero relacionadas dialécticamente, son dos maneras de concebir la realidad y dos estructuras mentales del americano. Por eso, en *América profunda* son ejemplificadas con el “mero estar” indígena frente al *ser* occidental o “ser alguien”, el campo frente a la ciudad, y con la categoría del *hedor* frente a la de *pulcritud*. Veamos esto más detenidamente.

La América profunda es del *estar*, es decir, es un mundo y una cultura donde se vive bajo los ritmos lentos de la historia, más bien estáticos, poco dinámicos. Es una estructura inconsciente, de la gran historia, el mundo regido por ritmos vitales, por la vivencia profunda de la vida. Es la América indígena y aún mestiza, que hiede, que huele, y que por eso mismo es rechazada, encubierta, por las pretensiones asépticas de la limpieza de la civilización. Pulcritud en Kusch es símbolo de civilización occidental. Es como si Kusch acogiera el *dictum* que plantea Aldous Huxley (2011) en *Un mundo feliz*: “civilización es esterilización” (p. 119), lo que trasladado a este suelo americano explica el rechazo al campesino, al indio y al negro maloliente, sucio.

El mundo americano del *estar* es reconstruido a partir de la crónica del indio Juan de Santa Cruz Pachacuti, nacido a finales del siglo XVI, cristianizado, y autor del manuscrito *Relación de las antigüedades deste reyno del Perú*, texto que Kusch trabajó intensamente. De la cosmovisión expresada por el indio, extrae Kusch una lectura del mundo indígena donde éste está formado por dos opuestos, *orden* y *caos*, y donde Viracocha representa el primero que, mediante su desdoblamiento en sus dos hijos, luna y sol, conjura el miedo y la

inseguridad que representa el caos. Pero son dos opuestos que deben equilibrarse, donde el uno no puede eliminar al otro. Son “opuestos originales” donde de lo bueno se puede pasar a lo malo y viceversa: “un sembrado bueno puede sufrir la doble alternativa de ser destruido por el granizo o ser cosechado. Pueden haber años de abundancia y también de gran escasez” (Kusch, 1999, p. 48). Por eso,

los opuestos pueden alternarse o sucederse arbitrariamente y un dios puede ser malo o bueno, puede ser macho o hembra, un río puede ser nocivo o benigno, todo a la vez, o una cosa tras otra con una rapidez maligna” (Kusch, 1999, p. 48).

Este mundo es el de la *necesidad*, pues obliga sembrar y a cosechar para vivir. Y las necesidades, como es sabido, condicionan casi la totalidad de la existencia, pues en función de ellas, para su satisfacción, se vive y se obra. Ese mundo engendra una *ansiedad* constante por la cosecha, el temor al granizo, el miedo al cerro que se desploma, al río que puede destruir la casa, en fin, es un mundo que genera desazón, temor e inseguridad. Es la ira de Dios representada en la naturaleza que avasalla al indio en su pequeñez. El mundo como hervidero espantoso, como conjunto de fuerzas, no poblado por sustancias, sino donde la realidad se *siente* afectivamente, con el corazón como regulador del juicio. Por eso, en América hay un predominio del *sentir* sobre el *ver* occidental. Es un saber y registrar el mundo de manera contemplativa, impersonal, donde impera un *saber de salvación*, expresión que Kusch toma de Max Scheler (1960), que le permite, por medio del rito, conjurar al mundo y buscar el equilibrio de los opuestos, para así obtener lo fasto y lo favorable de las cosas (Pachón, 2008). De tal forma que no se trata de soluciones técnicas frente al mundo, sino de un saber que acciona los extremos en busca del *equilibrio cósmico* para hacer vivible la vida, por eso se trata de “un saber rítmico” (Kusch, 1973, p. 86). El rito conjura la inseguridad y los miedos, pero su acción no es definitiva, ni permanente. En este mundo como *dualidad*, y no monolítico como el occidental, el rito actualiza un saber para criar, multiplicar, dejar efectuar, en suma, un saber para vivir.

El universo indígena es orgánico, es un cosmos-animal, donde no cabe la distinción entre sus componentes, y donde se busca un equilibrio interno “de ahí la continuidad del saber en el ritual. Uno y otro concurren a equilibrar el cosmos” (Kusch, 1973, p. 101). Este saber se opone a lo que Max Scheler (1960) llamó el “saber de rendimiento o de dominio” puesto al servicio del “poderío técnico sobre la naturaleza, la sociedad y la historia” (p. 224). No se trata de un pensamiento causal, donde existe “un afuera”, al cual se lo enfrenta con un conocimiento que modifica la realidad. En el caso indígena, es un “pensamiento seminal” (Kusch, 2007, p. 473) con prevalencia del sentir, la emotividad, el “saber de salvación” y la acción ritual para evitar el vuelco hacia lo nefasto de las cosas y así lograr que “lo seminal (semilla) se convierta en fruto” (Kusch, 1999, p. 83).

En este mundo americano se da, pues, ese *estar* que implica que cada uno se siente en ese límite de no ser más que algo que *está* y que puede llamarse hombre, y que por eso mismo puede ser el punto de partida para el análisis del existir, es un “*estar* reducido al habitar, aquí y ahora, que se concreta nebulosamente como algo en torno a lo cual gira todo” (Kusch, 1973, p. 365). Ese mero estar, es el que justifica en este continente el “a mí me parece”, “para mí...”, “así es”, con los cuales se acepta y acogen los misterios de la vida, del cosmos; implica una vida desgarrada, que se conjura con la movilización del Absoluto para atraer lo favorable.

Es sobre este mundo americano que se empotra la civilización *occidental del ser*. Ésta apareció ya esbozada en la antigua revolución urbana, donde la ciudad fue creada en medio de la naturaleza para paliar el miedo y la inseguridad, el déficit ontológico y constitutivo que atraviesa al hombre.

La ciudad no es más que una solución material a modo de capsula, en la cual se encierra una parte de la especie precisamente para forzar el azar. Pero no deja de ser un juego de hormigas o de niños angustiosos que quieren hacer de la vida un objeto más, a modo de máquina controlable, a fin de no tener miedo. (Kusch, 1999, p. 176).

De tal manera que el descubrimiento de América produce un encuentro donde paulatinamente el mundo pre-hispánico quedará como una capa profunda, subterránea, frente a la cultura occidental que se va imponiendo, y que después de la independencia enarbolaron como *imitación* los criollos que crearon estas repúblicas.

Esa civilización occidental, cuya temporalidad confluye con el gran cambio de cosmovisión que dio origen a la revolución científica del siglo XVII, es la de los mercaderes, las ciudades renacentistas, las máquinas y los objetos. En esa civilización la ira de Dios (el terror que infunde la naturaleza) fue reemplazada por la ira del hombre. Ésta última debe comprenderse como el individualismo con su correlativo despliegue de la voluntad. Es, también, el antropocentrismo y los efectos del avance de la secularización en Europa. Ahora, el “mero estar” del mundo feudal, fue sustituido por la razón. Y, desde entonces, el mundo es visto como

Un depósito de materia prima, que fluía hacia las ciudades y, con ella, el campesino, que ingresaba en ella, para incorporarse a su ritmo histórico [...] Así quedaba superado el mero estar como forma de vida. Y, así, también se marcó la distancia que luego iba a mediar entre el inmigrante, y el americano. (Kusch, 1999, p. 107. Supresión agregada).

Con el mercader nace la idea de progreso ilimitado y la idea de *ser alguien*, es decir, surge el ser también como *aspiración*. Ya lo había dicho María Zambrano (2001): “en el fondo de toda esta época moderna, parece residir una sola palabra, un solo anhelo: *querer ser*” (p. 86). La idea de Kusch puede explicarse diciendo que, con el advenimiento de la modernidad capitalista, el hombre toma conciencia de su poder inmanente en la historia y de su poder para escapar a las viejas determinaciones que lo ataban a una clase, a un cierto estatus, a un gremio. Pero el vértigo que produce el futuro ilimitado, la libertad sin cortapisas, genera un vacío en el sujeto, el cual solo se llena con objetos. Dice Kusch: “el automóvil, el timbre, la máquina, colman esa parte aparentemente vacía” (Kusch, 1999, p. 111). Con la secularización, el correlativo vaciamiento moral y con la cuádruple ruptura señalada, “la virginidad del mundo se había marchitado y ya no volvería a recobrarla” (Zambrano, 2001, p. 87).

Es este mundo que ha perdido la virginidad, descrito también por Heidegger, como vimos, el que ahora aparece como objeto, como un mundo cósico sobre el cual se ensañarán las ciencias y la técnica modernas. Y es el mundo que se superpondrá al mundo americano. Con la llegada de España y Portugal, y con el neocolonialismo después de la independencia, la gran historia de la especie humana americana, la del *mero estar aquí*, quedará sepultada y enviada a una capa inconsciente, una especie de arquetipo. Un arquetipo o “imagen primordial” (Jung, 2009, p. 101), que luego *aflojará* impidiendo nuestro total acople al proceso de europeización y occidentalización. Lo curioso es que España no era totalmente una cultura del ser, pues con la contrarreforma había tomado un rumbo diferente al de Europa, sin embargo, simulará ser lo que no es, es decir, creará una *máscara* que luego es trasladada a sus colonias.

Eso explica la mentalidad híbrida del mestizo, de la clase media popular, de los nacidos aquí, de los próceres y, también, de las masas. La superposición de *estar* y el *ser* generará muchos problemas, no solo la incapacidad de recibir la modernidad plena, de europeizarnos, de adoptar armónicamente las instituciones europeas, sino que se generará una *realidad escindida*, una mentalidad dual, desintegrada, donde nuestras élites son proclives a la simulación, a la improvisación; donde lo sepultado aparecerá como vergonzante, como algo que debe ser negado; donde lo pulcro, lo limpio, lo aséptico, chocará con la estructura profunda de lo hediondo, lo negro, lo indio.

Es de este conflicto entre el estar y el ser, lo hediondo y la pulcritud, la gran historia inconsciente de la humanidad y la pequeña historia de la ciudad y la cultura occidental, etc., como emerge la dialéctica de la *fagocitación*, la cual permite dar cuenta de ese enfrentamiento de opuestos, pero que puede ser pensada, también, como un horizonte posible para encarar los retos del futuro.

La fagocitación del ser por el estar.

El concepto de fagocitación, que proviene de la biología, hace alusión a la manera como un organismo engulle a otro, envolviéndolo, para luego absorberlo y desintegrarlo. Es, en realidad, un mecanismo de defensa. Por eso Kusch (1999) dice que de la conjunción del *ser* y del *estar* durante el mal llamado Descubrimiento “surge la fagocitación que constituye el concepto resultante de aquellos dos y *que explica ese proceso negativo* de actividad como ciudadanos de países supuestamente civilizados. (p. 21). Se entiende que los opuestos, el *ser* y el *estar*, que están en tensión, que son parte de la psique, y que están en conflicto, pero donde el *estar subyace*- yace o está debajo- del *ser*, puede tener una resolución.

“Esta salida posibilita una interacción dramática, *como una especie de dialéctica*, que llamaremos más adelante fagocitación. Se trata de la absorción de las pulcras cosas de occidente por las cosas de América, como a modo de equilibrio o reintegración de lo humano en estas tierras”. (Kusch, 1999, p. 29).

Con todo, aquí hay que preguntarse dos cosas. La primera, ¿a qué se refiere Kusch con ‘el proceso negativo’ realizado por los ciudadanos americanos? Y la segunda: ¿cómo opera la mencionada dialéctica? Responder estas dos preguntas es clave para una acertada comprensión de la propuesta del argentino. En el primer caso, el proceso se refiere a la *negación* que la cultura americana realiza de lo occidental, al rechazo. Eso explica que las instituciones europeas, constituciones, códigos, leyes, no funcionen. El magma cultural aún presente, la larga historia del americano las expulsa como algo extraño, mientras las élites blancas y los inmigrantes tratan de imponerlas por la fuerza, o simularlas. Aquí la “mentalidad” india del *estar*, que habita también en el mestizo, rechaza, trata de deshacerse de esas instituciones, normas económicas, valores. Y, como respuesta, la élite, el inmigrante blanco (tan común en Argentina) trata de proteger su mentalidad, su pulcritud, negando el *estar*. Por eso la aristocracia blanca de América niega o repudia al indio, al negro, al pardo, al campesino, al mendigo. Hay, entonces, un conflicto, una tensión, un antagonismo. Y si esto es así, ¿cómo se resuelven los opuestos en esa ‘especie de dialéctica’? Aquí las cosas no son claras. Veamos.

En la dialéctica de Hegel leída por Marx a una tesis (capitalismo burgués), se le opone una antítesis, (proletariado, socialismo), y gracias a la praxis se eleva la realidad a una nueva síntesis (comunismo). De tal manera que, en la síntesis, la negación queda “superada”, levantada. Pero esa síntesis es algo nuevo sólo posible por las realidades previas, pues el proletariado debe partir de “lo que hay”, es decir, de las condiciones materiales y espirituales existentes en la sociedad burguesa. Sólo así es posible llevar la realidad a un nuevo nivel. Dice Marcuse (2017) en su libro sobre Hegel:

La existencia del proletariado *contradice* la supuesta realidad de la razón, ya que representa toda una clase que demuestra la *negación* misma de la razón [...] la existencia del proletariado vicia no sólo la sociedad racional de la *Filosofía del Derecho* de Hegel; vicia también toda *la sociedad burguesa*. (p. 320. Supresiones agregadas).

Entendida así la dialéctica, donde la síntesis es una nueva realidad cualitativamente distinta a los momentos anteriores, pues como dice Carlos Astrada (2005): “De ahí que la síntesis contenga transformados los elementos contradictorios de la tesis y la antítesis” (p. 127), veamos cómo entiende Kusch el carácter dialéctico de la fagocitación.

Para Kusch es claro que se dan procesos tanto de “europeización del indígena”, como de “indigenización de la cultura oficial del Perú” (Kusch, 1999, p. 141, n. 5). Y de que en América personajes representados en el Facundo, en el Martín Fierro, Juan Manuel Rosas, Juan Domingo Perón, etc., han movilizad la cosmovisión del “*estar*”; así como la élite, representada en la oligarquía gobernante, pulcra, modernizante, al estilo de

Domingo Faustino Sarmiento, han movilizado el *ser*. Y es esta tensión dialéctica la que genera la realidad escindida, la ambivalencia, el estado patológico de la cultura, o, más precisamente lo que Kusch llama “la paradoja del ser” que consiste: “en el exceso de forma y la falta de contenido en las estructuras que hemos trasladado. Un evidente síntoma de esto último se da en nosotros mismos” (Kusch, 1999, p. 142). La “paradoja del ser” lleva a lo que Rubén Darío llamó rastacuerismo (2003), que no es más que la pretensión de *parecer ser lo que no se es*, lo que se concreta en que simulamos ser civilizados. Ahora, Kusch entiende que en la dialéctica la síntesis *incorpora* la antítesis. Pero aclara que “una interpretación dialéctica no se podrá pensar a la manera de Hegel, porque éste ponía al final de su filosofía conceptos que quizás no cuadren, no serán tampoco los que se jugarán en América” (Kusch, 1999, p. 144). De aplicarse la dialéctica de Hegel, podría ocurrir que la cultura de la costa (del ser) imponga su punto de vista “mediante la fuerza” a la cultura del estar (la de la sierra), o lo que es lo mismo, que imponga una cultura de objetos, instrumental, occidental. Eso sería “ir contra la vida” y tampoco occidente puede seguir girando mucho tiempo sobre esa cultura de objetos. Mirada con detalle esta interpretación, lo que Kusch propone es que se dé “una distensión o, mejor, *fagocitación* del *ser* por el *estar*, ante todo como un *ser alguien*, fagocitado por un *estar aquí*” (Kusch, 1999, p. 145). ¿Qué quiere decir esto?

Dado que en el plano cultural hay (no en el civilizacional¹), según Kusch, un predominio en América, de lo que se trata es de que esa fagocitación permita que la *gran historia del estar distorsione*, “hasta engullirla”, a la pequeña historia del ser.

Y es que la fagocitación es una ley primitiva que consiste en que sea natural que haya distensión y que la tensión, como la del ser, sea antinatural o circunstancial. El *estar aquí* es previo al *ser alguien* porque supone un estado de recolección, de crecimiento o acumulación, y, por tanto, de privación y de ayuno de objetos y de elementos. (Kusch, 1999, p. 149).

Este párrafo permite aclarar mejor las cosas. Kusch ha dicho que en América los opuestos se mantienen, sin que uno elimine al otro, por eso los indios consideraban a Cristo y al diablo como hermanos, mientras que en Occidente siempre un opuesto busca eliminar al otro; o siempre una categoría *vale* más que su opuesta. Por eso, puede decirse que en América “*ser alguien* y *estar aquí* mantienen una relación como de hijo a madre” (Kusch, 1999, p. 148). Esto significa que el *estar* tiene primacía ontológica sobre el ser, y que éste último no puede darse sin el primero, porque en el *estar* “se da la vida en mayor proporción que en aquél [...] El *estar* brinda al *ser* los elementos para su dinámica” (p. 149). De esta manera, a mi juicio, Kusch retraduce la diferencia ontológica heideggeriana a su interpretación del conflicto cultural de América Latina. El *estar*, pasivo y femenino como toda cultura agraria, aparece como el subsuelo que debe distorsionar y engullir lo occidental. El *estar* aparece como un mundo de la vida sobre el que se levanta la acción misma, la velocidad del ser. Ese distorsionar y engullir no implica que una cultura “pura” expulse el virus europeo, extraño, foráneo. No. Hay que tomar en serio las palabras *distorsión* y *distensión*. La primera, implica *torsionar* algo, alterar sus características, su estructura, transfigurar un poco lo dado: la segunda, alude a mermar la tensión de una determinada relación o, en otras palabras, producir un cierto relajamiento. El resultado de esta *operación*, y que describe mejor nuestra forma cultural es un *estar siendo así*, donde el *ser* se incrusta en el *estar* y pierde ese carácter definitivo, absoluto, radical y patológico que ha caracterizado su desarrollo en Occidente.

1 Aquí Kusch parece operar con la vieja distinción spengleriana del siglo pasado entre cultura y civilización. Según Cayetano Betancur (1988): “La cultura es el periodo creador, de la espontaneidad, de la valoración. La civilización, en cambio, es el artificio, la ficticia conformación de elementos traídos de las épocas culturales” (p. 18). La civilización es el anquilosamiento de la cultura, su etapa madura, decadente, representada en la cristalización de instituciones, artefactos, etc. Por eso, no es difícil advertir la correlación que hay entre la cultura y el estar, y la civilización y el ser.

Esto indicaría que las instituciones europeas serían incorporadas o inculturadas, pasándolas por el tamiz de la “americanidad”, por decirlo así. Desde este punto de vista, la raíz cultural de América teñiría las instituciones distorsionadas y las pondría al servicio de la vida. No se trata de una fagocitación desde el punto de vista europeo, pues se impondría la cultura del mercader, de la técnica, de la civilización occidental. Lo que conviene es que la cultura del *estar*, que es más sólida, más definida, con más consistencia vital, genere una distensión del *ser*. De tal manera que la conclusión según la cual: “La fagocitación es la incorporación (irreversible) de una serie de actores sociales a *una identidad constituida de antemano*, que tiene como sujeto único al pueblo campesino e indígena” (Castro-Gómez, 2011, p. 75)², no se sostiene pues el *ser* sigue existiendo, ahora englobado y modificado en el *estar*. Por lo demás, el sujeto (político) diríamos de este cambio no son solo el campesino y el indígena. Por eso Kusch (1999) se pregunta:

“¿Qué pasaría en el caso de que las masas se hagan cargo de las estructuras importadas por nuestra minoría burguesa? Ese *sería* el impacto evidente de la fagocitación, el punto de evidencia de las formas del relajo del *ser*”. (p. 154).

Aquí hay, en realidad, una respuesta. Son las masas, lo anónimo, la “gente” (el *Das Man* heideggeriano), como las peronistas, y todos los sujetos hediondos (indios, mestizos, cholos, mendigos, etc.), quienes materializarían ese tránsito. Esto es claro cuando afirma:

es indudable que en América no seremos nosotros los que llevemos a la conciencia el mero *estar*, sino que eso está librado a la historia misma por el hecho de que aquí se han topado dos experiencias antagónicas. Por eso no seremos nosotros, *sino la masa*, la que se encargue de llevar esa fagocitación adelante (Kusch, 1999, p. 154).

Llegamos así, a la politización del hedor, a la posibilidad de construir aparentemente una nueva cultura, tranquila, sometida al ritmo del *estar*, a la búsqueda de un equilibrio inestable, que debe ser ajustado de vez en cuando, o, lo que es lo mismo, al equilibrio transitorio de los opuestos. Mi conclusión es que no hay en Kusch una eliminación del *ser*, sino su *aquilatamiento*. Ese proceso de equilibrio tiene su reflejo en la diada pensar causal (occidental) y pensar seminal. Al fin al cabo, ambos pertenecen a lo que él llamó un “pensar total” (Kusch, 1973, p. 300). Estas dos formas de pensar son, en verdad, “los extremos del pensar en general” y “*ambos extremos son necesarios para afirmar la totalidad de la existencia*” (p. 300).

Si bien Kusch (1999) llega a afirmar que la fagocitación “no es consciente sino que opera más bien en la inconciencia social” (p. 146), cuando alude a la masa como sujeto político de su realización parece dar el paso hacia la praxis, no dejando el proceso dialéctico ciego a la manera especulativa, sino afirmando el *estar*, con algunas de las instituciones como el ayllu, la comunidad, el amparo, el colectivismo, el relajo, donde el objeto, el patio de la cosas, no es más que una circunstancia. En esta apuesta consiste, como veremos, el potencial emancipatorio de algunos de sus postulados.

Discusión

La fagocitación y subversión del orden social del ser.

El pensamiento de Rodolfo Kusch ha sido acusado, no sin algo de razón, de romantizar al indígena. Es cierto que aún hoy encontramos en América Latina muchas culturas indígenas que han preservado sus costumbres, que han logrado mantenerse más o menos aisladas del mundo occidental. También es necesario reconocer

² En realidad, el indígena mismo es, en un menor grado, inculturado. Lo estaba el mismo Santa Cruz Pachacuti. Lo que ocurre es que, al ser el proceso de occidentalización permanente, estas nuevas incorporaciones culturales deben ser mediadas por la cultura indígena o campesina ya inculturadas. Kusch no habla, en realidad, de una cultura indígena o campesina “pura”, previa a toda relación identitaria.

que la vida del campesino medio opera con ritmos vitales y con valores que no son los mismos de la clase media urbana, las clases altas, blancas, industriales y financieras. Sin embargo, ninguna cultura es hoy totalmente “pura”, es más, es la interculturalidad la que condiciona la identidad cultural de cualquier pueblo.

Con todo, si nos situamos en el corazón del presente, en la crisis civilizatoria en curso, podemos hacer un uso fructífero del pensamiento de Kusch. Esta crisis civilizatoria producida por el capitaloceno (Vega, 2019), se comprende mejor si usamos el concepto de *subversión* del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda como “una caja de herramientas” que nos permite aprehender el mundo actual y, a la vez, crear un terreno de *expectativa* donde el mismo concepto, pero *resignificado*, puede dar origen a nuevas experiencias, prácticas (Cf. Koselleck, 2009). Veamos.

Un orden social es una determinada forma de vida, una configuración que, si bien remite a estabilidad, armonía, debe verse, más bien, de manera dinámica y en la perspectiva del conflicto. Está compuesto por a) *valores* (estimaciones, actitudes), b) *normas* producto de las costumbres, el sistema jurídico y órdenes normativos diversos, así como por una determinada c) *organización social* (sectores sociales, grupos de interés e instituciones políticas) y, finalmente, por un d) *componente técnico* o formas de mediar con la naturaleza para la reproducción de la vida (Fals Borda, 2008).

Este concepto operativizado de orden social permite hacer un diagnóstico, de manera general, de la forma de vida neoliberal hegemónica en occidente o lo que aquí llamaré “el orden social del ser”. Con todas sus particularidades y especificidades, teniendo en cuenta las diferencias regionales, es válido decir que ese orden que se presenta con pretensión de universalidad planetaria está sustentado por un *régimen intelectual*, para usar el concepto de Augusto Comte (1995) cuyos a) *valores* fundamentales son el egoísmo, el individualismo, el hedonismo, el exitismo, el cálculo personal, y el solipsismo ético y la indiferencia ante el sufrimiento del otro y la injusticia estructural. A su vez, esos valores se materializan en un b) *sistema normativo* producto de la globalización del derecho, el derecho internacional público (Organización de las Naciones Unidas, ONU, y Organización de Estados Americanos, OEA, etc.) y privado (Organización mundial del Comercio, OMS) que mandan, permiten, prohíben, sancionan y regulan las prácticas individuales, de los Estados y las instituciones, minando las soberanías nacionales. Por su parte, c) la *organización social* varía de acuerdo con cada país y a las formaciones sociales correspondientes, sin embargo, se mantiene un orden social jerárquico, con privilegiados y excluidos, marginados, poderosos grupos de interés económico (corporaciones) y político, en Estados de derecho, monarquías constitucionales, Estados socialistas, donde impera, en distintos grados, sistemas políticos representativos. En esta forma vida las instituciones se rigen básicamente por la lógica de la acumulación y la ganancia. Y, d) finalmente, la forma de vida neoliberal es un orden sustentado en los desarrollos de la ciencia moderna, puesta al servicio del dominio de la naturaleza, la producción de mercancías y grandes avances técnicos médicos. En este mundo técnico-científico, que da pasos hacia una sociedad eugenésica genético-centrista, cabe propiamente hablar de una tecno-natura. Es un orden social frenético, hiperconectado, psicopolítico, panóptico, donde la tecnoeconomifilia determina el “ser” mismo de las cosas, la vida y las prácticas.

Pues bien, este “orden social del ser”, neoliberal, descrito de manera incompleta, pero densa y apretada, es el que ha generado la llamada crisis civilizatoria o “crisis epocal del capitalismo” (Arizmendi, 2016). En efecto, el capitalismo actual ha producido una *crisis multidimensional y transversal*. En el campo ambiental ha generado contaminación, deshielo de los polos, contaminación de lagos, ríos y mares; desertificación de las selvas, desaparición de miles de especies, calentamiento global, etc. La crisis energética, producto de la explotación de recursos finitos como el petróleo, el gas y el carbón, aumentará en los próximos años, sino se utilizan energías limpias. Una crisis económica, aumentada por la pandemia, que generó, según la ONU,

la pérdida de más de 250 millones de empleos, con el correlativo aumento de la pobreza mundial en unos 155 millones de personas. A esto se suma, la crisis demográfica en un mundo que rodea los 8000 millones de habitantes. A estas crisis, debe sumarse el desencanto político, crisis de los partidos, desencanto con la democracia representativa y su corrupción generalizada, además de la crisis axiológica y deshumanización que vive el ser humano por su adaptación a un mundo que cada vez se rige más por el terror y la barbarie.

El sistema social actual, y el ser humano de hoy contribuyen día a día a una permanente biofagia y antropofagia (como forma de suicidio colectivo) de tal manera que la humanidad avanza hacia un desierto superpoblado. Por eso, si el orden social neoliberal está en crisis, es hora de subvertirlo, lo cual solo es posible con crecientes procesos de concientización sobre los desajustes sociales. Es en este marco, donde la categoría *subversión* de Fals Borda adquiere sentido y sirve para pensar estratégicamente el cambio social. Para el sociólogo colombiano la subversión es un concepto dinámico que usualmente se ha visto de manera peyorativa, pero que puede tener un sentido positivo para el cambio social si se mira desde la sociología. La subversión implica un juicio crítico sobre el presente en crisis, se legitima moralmente como respuesta ante una situación concreta. Por eso, los grandes cambios en la historia se han dado gracias a hombres subversivos que no han claudicado ante el oprobioso *Statu quo*, por ejemplo, un Martín Lutero, un Bolívar, un Gandi. Esta categoría puede ser entendida como:

aquella condición o situación que refleja las *incongruencias internas de un orden social*, [incongruencias] descubiertas por miembros de éste en un periodo histórico determinado, *a la luz de nuevas metas (utopía) que una sociedad quiere alcanzar*. (Fals, 2015, p. 392. Corchete y énfasis agregados).

Pues bien, las incongruencias internas del “orden social del ser” neoliberal y hegemónico son las múltiples crisis descritas arriba. La crisis civilizatoria actual es, justamente, la prueba fehaciente de que la forma de vida vigente y hegemónica presenta incongruencias que apuntan a una crisis sistémica o, mejor, orgánica. En este sentido, el sujeto, los colectivos, los grupos y movimientos sociales, apoyados en los científicos sociales que ayudan a *esclarecer teóricamente* la naturaleza de esas crisis, pueden, por medio de la praxis colectiva, empujar el orden moribundo, para que éste “salga al otro lado”, es decir, para que dé origen a un nuevo orden social o una nueva forma de vida. Desde luego, en el espacio que media entre un orden social en crisis y uno nuevo, se da la lucha política. Y el resultado de esa lucha nunca es previsible: pueden darse avances y retrocesos, reformas o hasta grandes revoluciones. Con todo, lo que interesa resaltar aquí es que la subversión sólo puede darse si es orientada por una *utopía*, entendida como una meta valorada por la sociedad respectiva. Por eso es la utopía la que llena de contenido la subversión misma, la que “orienta la acción y otorga sentido a los procesos sociales y políticos” (Botero, 2005a, p. 161). Y es justo aquí donde un pensamiento como el de Kusch puede aportar. Veamos.

La subversión tiene para Fals Borda varios elementos. Éstos son en realidad contra-elementos frente al orden social que se quiere superar. Son, por eso mismo, cuatro: a) antivalores, b) contranormas, c) disórganos e d) innovaciones técnicas. De ahí que:

A los valores de la tradición se contraponen los antivalores de la subversión; a las normas de la tradición, las contranormas de la subversión; a la corriente organización social, la organización rebelde, subversiva o revolucionaria; y a la tecnología heredada, la innovación tecnológica. (Fals, 2015, p. 392).

Si esto es así, la filosofía de Kusch puede ofrecer *contenidos* a estos contra-elementos de la subversión. Y en esa historia abierta del ser humano que se esculpe todos los días, como ser activo que obra en el tiempo, el pensador argentino cobra valor. Dice Kusch:

Todo esto confluye con una efectivización del *estar*, una *real manifestación del mismo como un estilo de ver las cosas, casi como una concepción del mundo. ¿no entronca esto con el domicilio, la seminalidad y la comunidad que estaban asociados al utcatha aymara?* (Kusch, 2007, p. 535).

El ‘*utcatha aymara*’ al que se refiere aquí es un *estar en casa*, el vientre donde la mujer concibe, un mero estar, que designa *amparo, germinación, domicilio*. Y como el estar es necesariamente un “estar con” (Kusch, 2007, p. 535), o un coexistir, un convivir, ese estar que actúa como horizonte utópico, como una racionalidad alternativa frente a la existente, implica habitar un espacio compartido con otros, es decir, apunta a la vida comunitaria.

Esta vida comunitaria está regida por valores distintos a los de la forma vida neoliberal. Los indígenas aportan la solidaridad humana, el respeto ambiental, la cooperación, el brazo prestado, la reciprocidad, la no acumulación, es decir, contravalores frente al individualismo, el egoísmo, la avaricia, la competencia imperante. Igualmente, la forma de vida comunitaria moviliza la organización horizontal, las relaciones igualitarias, participativas, es decir, nuevas *normas* que regulan las conductas y las prácticas de los sujetos. Esto da cabida al pluralismo jurídico, a la justicia como equidad, a los jueces de paz. En términos de *disórganos* u organización social alternativa, pueden surgir nuevos grupos y organizaciones sociales, con instituciones políticas alternativas, de democracia directa, de formas de gestionar la vida en común atendiendo a los intereses colectivos, federalismos autónomos, etc. Igualmente, instituciones familiares diversas e *instituciones económicas* cooperativas opuestas a la voracidad de las transnacionales o las corporaciones. En el mundo del trabajo mancomunado pueden ponerse en prácticas las mingas, el convite, etc. Muchas de estas prácticas alternativas pueden darse en el mundo rural, pero también en el mundo urbano. Apuestas realizadas en América Latina por organizaciones sociales, colectivos, grupos, sociedad civil autogestionada, etc., han posibilitado, por ejemplo, una red de 12000 acueductos comunitarios en Colombia, 100 bachilleratos populares y la organización de más de 100 revistas culturales con más de 5 millones de lectores en Argentina, así como 2280 emprendimientos colectivos sustentables en México, para sólo mencionar algunos casos (Zibechi, 2017).

Como contraelemento del orden social imperante, un pensamiento como el de Kusch tiene potencial práctico y emancipatorio hoy justamente porque la concepción ambiental del indígena, incluida en su pensamiento seminal y en el mero estar le apuesta al restablecimiento de un puente vitalista entre la naturaleza y el proyecto propio del hombre o a un equilibrio entre la raciomundanía y la cosmovitalidad (Botero, 2005b). La técnica a partir de la revolución industrial, y no antes como piensa Castro-Gómez (2020), produjo los desajustes ambientales que hoy conocemos. El daño ambiental desequilibrante, que pone la vida misma del planeta en peligro, es reciente. La prueba de ello es que los movimientos ambientalistas sólo surgieron el siglo pasado. Ese daño ambiental se generó porque lo que llamamos civilización, como resultado del poder desmesurado que el hombre moderno adquirió con el paradigma científico-técnico hegemónico (pues hay que tener en cuenta que desde el siglo XVII hubo otras apuestas científicas), se puso contra la naturaleza misma, minando la vida biológica como condición misma de posibilidad de la existencia humana y de los otros biotipos.

En este sentido, una nueva racionalidad tecnológica que permita dar satisfacción a las necesidades humanas, pero que no dañe la vida natural, se hace necesaria. Esto implicaría un ir lento, un *go slow*, una relajación de la tensión de la dinámica interna de occidente. De ahí que el relajamiento del que habla Kusch tal vez pueda producirse en el proceso de *fagocitación del ser por el estar*, sin que ello signifique, necesariamente, darle marcha atrás a la imparable rueda de la historia. Si tenemos en cuenta que “la irrupción del pasado se hace recurrente [...] siempre como juicio de(es)l presente” (Rivera, 2018, p. 14), las ideas de Kusch como las del socialismo raizal de Orlando Fals Borda (2013), el vitalismo cósmico de Darío Botero Uribe, el Buen

vivir/vivir bien (Pachón, 2019), pueden actualizarse, y ponerse a jugar en el presente, único “lugar” temporal donde cobran pleno sentido. Por eso, esas propuestas no son solo ideas antimodernas, como cree Castro-Gómez (2020), sino que también tienen potencial para diseñar una sociedad plural, intercultural, que acepte unos mínimos de convivencia, y unos acuerdos básicos, como la defensa de los llamados bienes comunes (tierra, agua, aire, conocimiento), para sí crear otros mundos posibles. Es decir, esas ideas tienen potencial para disputar el sentido político de la realidad.

Conclusiones

El pensamiento de Kusch presenta varias limitaciones, entre ellas hay que mencionar dos: 1) desconoce el carácter intrínsecamente técnico del ser humano, pues sin técnica no hay humanidad como tal (Ortega, 2002), lo cual lleva a reconocer que el indígena ya es un ser técnico, y 2) en su lectura generaliza la forma vida aymara y quichua al resto del continente, mirando de reojo el abigarramiento de esta realidad que consiste en la coexistencia conflictiva de una diversidad de sociedades y de “un conjunto de relaciones sociales, modos de producción, concepciones del mundo, lenguas y estructuras de autoridad o tiempos históricos, cuyo rasgo esencial es la condición de una sobreposición desarticulada”. (Tapia, 2015, p. 24). Pero aún así, es preciso reconocer que su propuesta puede emparentarse con corrientes actuales críticas del ritmo civilizatorio depredador en que vivimos, donde una neuroeconomía determina el ser mismo. Su apuesta apunta a una crítica de la técnica y a la búsqueda de otra *racionalidad tecnológica*, donde el pensamiento de dominio sea sustituido por un pensamiento seminal de salvación.

El *relajo* del ser que plantea Kusch permite, por ejemplo, una crítica del consumo como forma de vida, símbolo de estatus, definidor en cierto modo de la identidad (Baudrillard, 2018). El mero estar apunta a sustituir el vacío existencial no con cosas, objetos, bienes, sino con una actitud espiritual de un *estar siendo así* en medio de una totalidad antagónica. Es aceptar la tensión del absoluto que nos envuelve. La lógica del objeto, su seducción, puede ser reconvertida en un decrecimiento, donde la forma de vida invierta los valores y *distorsione* instituciones occidentales para ponerlas al servicio del mero vivir. En este punto, los aportes de Kusch pueden servir para evitar lo que el anarquista Carlos Taibo (2015) llama “la corrosión terminal y el colapso” (p. 192) civilizatorio. Especialmente, si se acogen propuestas como el decrecimiento, la desurbanización y la destecnologización.

La fagocitación que propone Kusch puede ser leída como un proyecto altermoderno, transmoderno o de construcción de *modernidades periféricas* (Chaparro, 2020), donde esa incorporación mediada de lo occidental da origen a un nuevo modo de vivir, de estar en el mundo con otros. Esto es *así porque si el estar incorpora el orden social del ser, también se auto transforma, cambia, se modifica*. Esta construcción implica, ciertamente, deconstruir también ciertas prácticas patriarcales indígenas. Y, por otro lado, la producción tendría que ser suficiente para la satisfacción de la necesidad de subsistencia de las personas, ampliando, a su vez, este sistema a otras necesidades como las de protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad, libertad (Max-Neef, 2006). Este proyecto solo es posible como construcción colectiva, para lo cual el individualismo debe dar paso a un “homo sinérgicus” (Max-Neef, 2006, p. 120) que pueda articular las demandas, respetando las diferencias, lo que, a su vez, transforma las identidades. En todo caso, dado que en las condiciones actuales el ser humano tiene un *destino común*, las soluciones tienen que ser compartidas. Y es aquí cuando la rebelión de los hediondos, los cholos, negritos, mestizos, campesinos, y la eliminación del racismo de los pulcros, se hace necesaria para el diseño de espacios que permitan las coexistencias compartidas. Estas ideas y su materialización son, desde luego, esbozos, cuya materialización es compleja, pero “el límite de la imaginación es el límite del mundo” (Botero, 2006, p. 242) y mientras existan seres humanos, la historia estará abierta.

Referencias

- Arendt, H. "Martín Heidegger cumple ochenta años. En Jaume, A. (Ed.). *La pluralidad del mundo*. (pp. 455-468). Bogotá: Taurus.
- Arizmendi, L. (2016). *El Capital ante la crisis epocal del capitalismo*. México: Instituto Politécnico Nacional.
- Astrada, C. (2005). *Martín Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Buenos Aires: Quadrata.
- Baudrillard, J. (2018). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. México: Siglo XXI editores.
- Betancur, C. (1988). *Sociología de la autenticidad*. Medellín: Autores Antioqueños.
- Botero, D. (2005a). *El derecho a la utopía*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Botero, D. (2005b). *Si la naturaleza es sabia, el hombre no lo es*. Bogotá: Escuela Filosófica del Vitalismo Cósmico.
- Botero, D. (2006). *Discurso de la no-razón*. Bogotá: Produmedios.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2020). [Santiago Castro-Gómez]. Rodolfo Kusch. América profunda 6. [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=Ngxts2JOnlw&list=PLdAicTi5JNBGjlq9McRvoLhcwDNbs2KJn&index=14&t=5s>
- Cepeda, J. (2019). *La ontología de Rodolfo Kusch*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Chaparro, A. (2020). *Modernidades periféricas. Archivos para la historia conceptual de América Latina*. Barcelona: Herder.
- Comte, A. (1995). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Barcelona: Altaya.
- Darío, R. (2003). La evolución del rastacuerismo. En J. Guillermo Gómez (Comp.). *El descontento y la promesa. Antología del ensayo hispanoamericano del siglo XIX* (pp. 442-445). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Díaz Guzmán, R., & Vega Fernández, J. (2018). La introducción de resultados científicos historiográficos de historia local: una contribución a la formación profesional pedagógica. *Amauta*, 16(31), 191-205. <https://doi.org/10.15648/am.31.2018.11>
- Fals, O. (2008). *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia*. Bogotá: Fica, CEPA.
- Fals, O. (2013). *Socialismo raizal y ordenamiento territorial*. Bogotá: Ediciones Desde abajo.
- Fals, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. (Moncayo, V., ed.). Buenos Aires: Siglo XXI editores, CLACSO.
- Gadamer, H-G. (2015). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- García, R. (2018). Una aproximación a partir de la teoría de sistemas al comportamiento de la organización social. *Amauta*, 16(32), 191-203. <http://dx.doi.org/10.15648/am.32.2018.10>
- Heidegger, M. (2001). La pregunta por la técnica. En *Conferencias y artículos*. (pp. 9-32). Barcelona: ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. (2008). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Huxley, A. (2011). *El mundo feliz*. Barcelona: Random House ;ondadori, S.S.
- Jung, C. (2009). *Lo inconsciente*. Buenos Aires: Losada.
- Koselleck, R. (2009). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político social*. Madrid: Trotta.
- Kusch, R. (1973). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Editorial ICA.

- Kusch, R. (1999). *América profunda*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Kusch, R. (2007). *Obras completas*. Tomo II. Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.
- Marcuse, H. (2017). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social moderna*. Madrid: Alianza Editorial.
- Max-Neef, M. (2006). *Desarrollo a escala humana. conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Barcelona: Icaria.
- Ortega y Gasset, J. (2002). *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, Alianza Editorial.
- Pachón, D. (2008). Heidegger y el pensamiento andino. En torno a un libro de Rodolfo Kusch. En *Esbozos filosóficos II. Ensayos heterodoxos*. (pp. 53-63). Bogotá: Ministerio de Cultura, Secretaría de Cultura del Tolima, Alcaldía del Líbano.
- Pachón, D. (2019). Vitalismo Cósmico y buen vivir. En Marañón, Boris, Ed. *Solidaridad económica, buenos vivires y descolonialidad del poder*. (pp. 53-72). México: Universidad Nacional Autónoma de México, CLACSO.
- Pachón, D. (2020). El covid 19, la vida y el ser humano capsula. <https://alponiente.com/el-covid-19-la-vida-y-el-ser-humano-capsula/>.
- Rivera, S. (2018). *Un mundo chí'xi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta de limón.
- Scheler, M. (1960). Cosmovisión filosófica. En *Metafísica de la libertad*. (pp. 221-234). Buenos Aires: Editorial Nova.
- Taibo, C. (2015). *Repensar la anarquía. Acción directa, autogestión, autonomía*. Madrid: Catarata.
- Tapia, L. (2015). Prólogo. En Zavaleta, R. *La autodeterminación de las masas*. (pp. 9-29). Buenos Aires: Siglo XXI editores, CLACSO.
- Vega, R. (2019). *El capitaloceno. Crisis civilizatoria, imperialismo ecológico y límites naturales*. Bogotá: Editorial Teoría & Praxis.
- Zambrano, M. (2001). *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zea, L. (1983). "En torno a una filosofía americana". En J.E. Gracia & I. Jaksic (Eds.), *Filosofía e identidad cultural en América Latina*. (pp. 187-207). Caracas: Monte Ávila Editores
- Zea, L. (1986). *América como autodescubrimiento*. Bogotá: Publicaciones Universidad Central.
- Zibechi, R. (2017). *Movimientos sociales en América Latina. El 'mundo otro' en movimiento*. Bogotá: Ediciones Desde abajo.

