



DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

*Tesina de Licenciatura en Filosofía*

La posibilidad de una ontología desde y para América en Kusch:  
entre el ser y el estar

María Mercedes Albarracín

BAHÍA BLANCA

2019

ARGENTINA



Esta tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciada en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por María Mercedes Albarracín, en la orientación Historia de la Filosofía, bajo la dirección del Lic. Raúl Domínguez.

# Índice

<b>1. Introducción</b> .....	1
1.2 Estado de la cuestión .....	2
1.2.1. Estudios en relación a la propuesta ontológica de Kusch.....	3
1.2.2 Estudios específicos sobre la propuesta ontológica de Kusch.....	6
1.3 Planteo del problema y los objetivos. ....	8
<b>2. Primera Parte: Contenido y estructura fundamental de <i>América Profunda</i></b> .....	10
2.1 Exordio a modo de advertencia.....	11
2.2. Introducirnos en América: sentir su hedor.....	12
2.3 Sobre el estar y la ira divina .....	14
2.3.1 Cosmogonía y cosmovisión indígenas.....	14
2.3.2 El mero estar: estatismo y contemplación.....	16
2.4 El ser y los objetos.....	19
2.4.1 El origen del ser.....	19
2.4.2 El ser en América: los profetas del miedo.....	22
2.5 Fagocitación y sabiduría.....	23
2.5.1 Fagocitación .....	23
2.5.2 Estar para el fruto.....	24
2.6 América: entre el ser y el estar.....	25
<b>3. Segunda Parte: Relación entre el <i>ser</i> y el <i>estar</i></b> .....	27
3.1 Fagocitación: incorporar lo extraño.....	28
3.2 Hedor: aromas emergiendo del subsuelo.....	31
3.3 El miedo original: la indigencia originaria.....	34
3.4 El fruto.....	37
3.5 Relación ente el ser y el estar.....	39
<b>4. Estar para ser o estar-siendo</b> .....	44
4.1 La negación en el pensamiento popular.....	44
4.2 Geocultura del hombre americano.....	47
4.3 La noción de estar-siendo.....	51
<b>5. Comparación de la fagocitación y el fruto con el estar siendo</b> .....	52
<b>6. Conclusión</b> .....	55
<b>7. Bibliografía</b> .....	58

## 1. Introducción

El filósofo argentino Günter Rodolfo Kusch (1922-1979) nacido en Buenos Aires de padres alemanes, fue un pensador que realizó un aporte significativo al desarrollo de la filosofía argentina y latinoamericana. La meta principal que orientaba sus planteos fue la de encontrar un pensamiento propio de América, como así también la de establecer las características propias del sujeto de las culturas americanas, esto lo indujo a complementar sus formulaciones filosóficas con estudios de antropología y psicología (Cfr. Rubinelli, 2001: 134). La constante búsqueda de lo particular americano lo condujo a realizar un planteo filosófico fusionado con el trabajo de campo, se acercó a las comunidades indígenas del noroeste argentino y a las culturas quechua y aymara de Bolivia y Perú. La convicción acerca de “la intersección entre pensamiento, cultura y suelo (geocultura) llevó a Kusch a recorrer durante muchos años el altiplano argentino-boliviano dialogando con su gente y buscando una perspectiva americana original que permitiera reubicar los aportes de la filosofía europea dentro de un nuevo contexto” (Mareque, 1989: 53-54). Este nuevo contexto propone pensar lo propio desde la misma particularidad americana revalidando las raíces del saber originario que subyacen bajo la cultura oficial, por esto mismo retomar su pensamiento implica adentrarse en lo profundo removiendo las capas superficiales de un pensar inauténtico en búsqueda del propio.

La presente investigación tiene como propósito analizar la propuesta ontológica en el pensamiento de Kusch<sup>1</sup> a pesar de que el autor no la haya desarrollado de manera explícita. Se retoma su trabajo bajo la firme convicción de la necesidad de re-pensar y re-plantear la pregunta originaria por el ser, pero desde y para Latinoamérica. Consideramos que su aporte es sumamente relevante ya que dirigió su mirada hacia lo propio, revalidando la sabiduría de nuestra América profunda, buscando la esencia de nuestra existencia en el aquí y ahora, se animó a mirar donde pocos se atrevían.

Las categorías centrales a partir de las cuales se estructura y fundamenta su propuesta ontológica, como veremos más adelante, son las de *ser* y *estar*<sup>2</sup>. Estas nociones son planteadas por primera vez en *América Profunda* (1962), obra por la cual recibe la “Faja de

---

<sup>1</sup> Es preciso aclarar que el pensamiento del autor argentino está atravesado por una notoria influencia de Martin Heidegger (1889-1976). Kusch fue un gran lector y estudioso del filósofo alemán, fundamentalmente de la obra *Ser y Tiempo* (*Sein und Zeit*, 1927). Si bien la ontología en Kusch podría ser definida como “heideggeriana” en la presente investigación no abordaremos dicha influencia, sino que acotaremos nuestro estudio exclusivamente al planteo del autor argentino.

<sup>2</sup> Dichas categorías serán nombradas en itálica a lo largo de la investigación.

honor” de la Sociedad Argentina de Escritores en 1962 y la mención de honor del Consejo del Escritor en 1963. En dicha obra el autor, con un estilo literario y ensayístico, plasma su riqueza intelectual rompiendo con los cánones formales de los escritos filosóficos, asimismo como sostiene Juan Pablo Pérez (Cfr. 2013: 19) *América profunda* es una obra nodal que condensa el desafío de su pensamiento. Además, en ella surgen otros conceptos vitales para el planteo ontológico tales como: *fagocitación, hedor, miedo, fruto*. Por otra parte, asumimos la propuesta de Von Matuschka (1994) en la que propone caracterizar la obra del pensador argentino en dos periodos definidos<sup>3</sup>. En la presente investigación abordaremos de manera exhaustiva la primera etapa, que tiene como epicentro *América Profunda*. El segundo período es el de *La negación en el pensamiento popular* y *Geocultura del hombre americano*, obras que analizaremos de manera general.

Por lo dicho anteriormente es que centraremos, inicialmente, nuestro estudio en *América Profunda*, donde desarrolla por primera vez las nociones de *ser* y *estar* para analizar la posible interrelación entre ellas, ya que esto no ha sido tratado suficientemente por los críticos de Kusch. Asimismo creemos que en dicha obra se halla un gran caudal de nociones, conceptos e intuiciones<sup>4</sup> que estructuran y fundamentan su propuesta ontológica. Por otro lado, creemos pertinente abordar las obras *La negación en el pensamiento popular* (1975) y *Geocultura del hombre americano* (1976) en función del estudio de la categoría existencial *estar-siendo* para poder discernir si tal noción se corresponde con la posible interrelación entre *ser* y *estar*. Analizaremos dichas obras no de manera exhaustiva, como sí lo haremos con *América Profunda*, sino de manera focalizada sobre la caracterización del *estar-siendo*.

## 1.2 Estado de la cuestión

Respecto al planteo ontológico en la obra de Kusch se encontraron dos estudios específicos: *Filosofía a la intemperie* de Nerva Bordas de Rojas Paz (1997) y *La ontología de Rodolfo Kusch, mandala ontológico de la filosofía latinoamericana* (2017), tesis doctoral de Juan Cepeda. Ambos estudios fueron seleccionados como centrales para nuestra propuesta

---

<sup>3</sup> El autor aclara que esta caracterización la hace con fines instrumentales para marcar los dos polos bibliográficos en Kusch, a saber: *América Profunda* (1962) y *Geocultura del hombre americano* (1976).

<sup>4</sup> Kusch presenta su planteo en términos de *intuición*: “El pensamiento como pura intuición” y “La intuición que bosqueja aquí” (Kusch, *América Profunda*, 1999: 20).

por ser los que analizan con mayor profundidad y exhaustividad la propuesta ontológica del filósofo argentino. Estos textos serán abordados en la segunda parte de este apartado.

Sin embargo, hemos encontrado referencias de otros pensadores respecto a dicha temática que serán desarrolladas en la primera parte del presente apartado. Si bien son aportes valiosos y originales, de alguna manera se vuelven escasos a la hora de profundizar el estudio. O bien porque se analiza en función de otros aspectos de la filosofía de Kusch, o porque no forma parte de los objetivos de los autores, o bien porque utilizan conceptos del pensador en función de una propuesta propia y particular. Los autores que serán analizados son: Rubinelli, Scannone, Haber, Mareque, García, Cullen, Maturo y Sada.

### **1.2.1 Estudios en relación a la propuesta ontológica de Kusch**

Rubinelli en el capítulo dedicado a Kusch del libro *Semillas en el tiempo* (2001) comienza afirmando que el hombre americano se identifica en torno al estar-siendo, que equivale al “mero estar no más”. Para comprender las dimensiones profundas del hombre desde lo propio de América es necesario partir del *estar* (Cfr.: 133). La autora aborda la obra de dicho pensador en torno a los conceptos de cultura, *estar*, pensamiento seminal. Aquí nos interesa observar el estudio dedicado al *estar*. Rubinelli parte del planteo de Kusch de que el hombre americano se caracteriza por la cultura del *estar*, cultura contrapuesta a la del *ser* que proviene de Europa. Pero el hombre americano es el resultado del encuentro de aquellas dos culturas, por esto su característica es la de mestizaje mental (Cfr.: 136). Ahora bien, el *ser* se impone y acabamos imitando y copiando modelos europeos que no son propios por el miedo inconsciente de asumir nuestra condición mestiza.

Del libro *Kusch y el pensar desde América* (1989) presentaremos tres artículos de los autores Scannone, Haber y Mareque. Scannone en “Estar-ser-acontecer” plantea que el punto de partida y el horizonte de comprensión de la filosofía latinoamericana surgen de la situación histórica de injusticia y pobreza. Por eso, anterior a la pregunta por el ser se da el cuestionamiento ético-histórico del preguntar por la injusticia (Cfr. Scannone, 1989: 73). Scannone sostiene que la sabiduría latinoamericana se condensa en símbolos y no en categorías abstractas, lo que facilitó el descubrimiento de un ámbito más originario y metafísico (Cfr. *Ibidem*: 74). Este ámbito es, entonces, anterior a la pregunta por el ser y al cuestionamiento ético-histórico. Es un momento de arraigo, realidad “de suyo”, religación y pertenencia (Cfr. *Ibidem*: 74), el ámbito de arraigo es el ámbito del *estar*. El horizonte del *estar* se da en la sabiduría americana, distinto a las dimensiones

de la filosofía occidental, la de la pregunta por el ser (filosofía griega) y la del acontecer (tradición judeo-cristiana). Scannone propone una “mutua circumincesión” y mediación entre estas tres dimensiones, estas no se excluyen sino que se da cierta prioridad de orden y propone llamar a esta relación “fusión de horizontes”. Esta fusión corresponde al “mestizaje cultural entre las culturas amerindias y las ibéricas” (*Ibidem*: 75). El autor plantea que a través de esta fusión “el pensamiento filosófico podrá corresponder a la interrelación que se da entre el estar, el ser y el acontecer ético-histórico, cuya mediación puede expresarse en el estar-siendo acá” (*Ibidem*: 76).

Abraham Haber en “Reflexiones sobre el estar en la filosofía de Kusch” indaga sobre el *estar* dirigiendo su estudio a *América Profunda y El Pensamiento Indígena y Popular*. Aquí se lleva a cabo una caracterización del *estar* y su contraposición, el *ser*, pero no se refiere a una posible interacción entre ambos. Dentro del mismo libro, Mareque, el autor del artículo “Líneas fundamentales del pensamiento de Kusch”, explica el concepto de doble vectorialidad del pensamiento. Los vectores del pensamiento son el intelectual y el emocional, estos se corresponden al *ser* y al *estar* respectivamente. Mareque afirma que el pensador argentino no propone una evolución de uno hacia otro pero “no por eso debemos creer que ambos son irreductibles o que carecen por completo de mediación. La conciliación de ambos en América es *lo criollo*” (Mareque, 1989: 61). El autor plantea que lo americano se da en el *estar-siendo*, que no excluye el vector intelectual, es decir el *ser*, ya que lo incorpora al fagocitarlo (Cfr. *Ibidem*: 61). Según Mareque, Kusch no se limita a señalar la oposición entre el *ser* y el *estar* sino que estudia el modo de relación entre estas, esta relación se llama fagocitación (Cfr. *Ibidem*: 66).

Mauricio García en un artículo titulado: “Ser, Estar y Vida” (2014) propone realizar una “estarlogía”, es decir una “disciplina del estar para abordar los problemas vitales de nuestro ser latinoamericano” (García, 2014: 112). El autor afirma que al preguntarse por el *estar* del hombre latinoamericano, Kusch se ve arrojado a una analítica de la vida (Cfr. *Ibidem*: 117), y afirma que en su búsqueda por el *estar* “se topó con lo real de la vida, y de este modo emprendió su empresa libertadora desde su filosofía del estar” (*Ibidem*: 118). García asevera que una metafísica latinoamericana debe ser aquella que surja del *estar* como modo peculiar de nuestro continente, argumenta que no somos “europeos chiquitos” ni indígenas, somos mestizos, esto es suficiente para pensar y producir desde nuestra tierra (Cfr. *Ibidem*: 120), el camino es a través del *estar* o desde la “estarlogía”.

Cullen, en *Ser y Estar: el problema de la cultura* (1986), elabora un estudio sumamente rico sobre el *ser* y el *estar* en relación a la cultura. El autor plantea que América Latina como cultura, nace de la resistencia, su originalidad implica un fuerte arraigo a la tierra desde donde resiste a la imposición de otro horizonte (Cfr. Cullen, 1986: 60). Esto produce una tensión, y esta tensión o resistencia produce el mestizaje como recurso para vivir a costa del miedo a vivir lo propio. Cullen, como Scannone, propone una “síntesis” entre el *estar* y *ser* en nuestro acontecer (Cfr. *Ibidem*: 67) y explica: “cuando queremos ser debemos ocultar nuestro estar, y cuando queremos estar debemos negar nuestro ser. En esto consiste nuestro mestizaje: en estar-siendo o en estar-estando” (*Ibidem*: 67). Cullen advierte en esto un equilibrio inestable que se armoniza en un “así”, este “así” implica una fagocitación de la racionalidad técnica por la racionalidad simbólica propia del *estar*, lo que posibilitaría el modo de hallar la autenticidad: “No podemos ser, sino estando. No podemos estar sino siendo (...) Esta es nuestra debilidad, pero también nuestra fuerza” (*Ibidem*: 69).

Graciela Maturo en “Rodolfo Kusch: la búsqueda del sí-mismo a través del encuentro con el otro” (2008) analiza las categorías del *ser* y el *estar* como modalidades de lo humano: el *estar* corresponde a la modalidad americana y el *ser* a la europea. De allí surge la fagocitación, que la autora caracteriza como un proceso cultural, donde se reduce lo superficial a lo profundo, y genera una preeminencia de la sabiduría presente en el subsuelo social (Cfr. Maturo, 2008:139). Según la autora, Kusch quiere hallar las bases de una “dialéctica sudamericana” que se produce como intercambio de opuestos, es decir que lleva más allá a la dialéctica, convirtiéndola en una dialéctica interior (Cfr. *Ibidem*: 140), lo que implica una entrega auténtica al otro, a partir de donde cobra sentido la existencia, y afirma: “el miedo a vivir, el prejuicio, nos priva de la libre entrega al otro, y por lo tanto de la posibilidad de ser nosotros mismos” (*Ibidem*: 140). Maturo plantea que a partir de esto, se redescubre la relación simplemente humana y de este modo se descubre el misterio del ser (Cfr. *Ibidem*: 141).

Finalmente, Gabriel Sada realiza un estudio más profundo sobre la ontología en Kusch. *Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch* (1996) es un libro que recorre en profundidad la obra del pensador argentino, nosotros nos centraremos en su interpretación sobre el *estar*. Sada realiza un análisis del *estar* y hará referencias al *ser* siempre en función de aquel. Observa que al instalar y estudiar el *estar* en profundidad, no solo está reavivando una cultura olvidada sino que también está rompiendo con una ontología occidental tradicional que estudia al

*ser* en cuanto esencia. El autor observa que en la fagocitación del *ser* por el *estar*, el primero adquiere cierta vitalidad y relajación de su tensión ya que el *estar* tiene mayor consistencia vital en América. Según Sada, “para Kusch el estar indica una actitud más primaria respecto del ser (vista como derivada de otra)” (Sada, 1996: 99). Por otro lado, considera que la propuesta es un traspaso o cambio de nombre, pasa del *ser* al *estar*. El *ser* fundamenta la filosofía occidental y frente a esto Kusch utiliza el concepto de *estar*, concepto arraigado a la lengua latinoamericana, que a su vez expresa su cosmovisión y mentalidad. El autor considera que quiere llevar adelante la sustitución del *ser* por el *estar* en cuanto a lo ontológico ya que se dirige al todo de la realidad. Proponiendo al *estar* como concepto metafísico central se está planteando: 1-La idea de circunstancialidad: acentúa la temporalidad y contingencia de la realidad frente al mundo de esencias inmutables; 2- Referencia al ámbito o ubicación: contra la universalidad del ser propone pluralidad; 3-Presencia del ente respectivo: uso existencial del verbo ser. El estar como existencia; 4- Estar como absoluto: fuente nutricia de toda realidad, instancia reflexiva. (Cfr. *Ibidem* 160-162).

Como conclusión del repaso desarrollado hasta aquí, podemos afirmar que los estudios específicos sobre la ontología en Kusch son escasos. Sucede que el análisis de lo ontológico aparece en función de otros aspectos de la filosofía del autor, como en el caso de Cullen, que analiza las categorías del *estar* y el *ser* en función de la cultura. Por otro lado, Scannone utiliza nociones y conceptos presentados por Kusch para hacer su propia propuesta ontológica. En los estudios de Maturo y Haber, la ontología no forma parte de los objetivos a desarrollar sino que realizan un estudio general de la obra de dicho autor; en ellos se da una fuerte inclinación a destacar el *estar* sobre el *ser*, es decir que sus análisis se centran en el *estar*, quedando la categoría del *ser* siempre en función de aquel. En los estudios de Mareque, Rubinelli, García y Sada, sucede algo similar, si bien dichos autores abordan de manera más específica las categorías ontológicas. Creemos entender que el *estar* es una noción sumamente rica que puede estudiarse desde diversas perspectivas, pero observamos que el *ser* ha quedado ceñido al *estar*, y no se presenta un estudio que aborde específicamente la posible interacción entre ambas nociones.

### **1.2.2 Estudios específicos sobre la propuesta ontológica de Kusch**

En *Filosofía a la intemperie* Bordas presenta la ontología de Kusch íntimamente relacionada con la cultura: “Kusch se propone pensar lo americano desde una ontología que

manifieste nuestro ser en su verdad cultural” (Bordas, 1997: 47). Es decir, dirige su especulación a un sujeto cultural concreto a partir de lo cual se podrá re-plantear una ontología que rompa con la inclinación óptica de la filosofía occidental para así captar el sentido totalizante de una nueva vía de acceso al planteo ontológico. Esta vía de acceso será proporcionada por las categorías del *ser* y el *estar*, cada una de las cuales muestra una manera particular de relacionarse con el mundo circundante, y “determinar el modo de articulación de ambas permitirá esclarecer en qué sentido es posible pensar lo americano” (*Ibidem*: 50). La interacción que se dé entre estas dos experiencias marcará lo decisivo al momento de fundamentar una ontología propia, ya que la ontología americana ha estado separada de su verdad porque no se logra captar la dimensión ontológica del *estar* al habérselo interpretado desde el dinamismo occidental del *ser* (Cfr. *Ibidem*: 52). Por todo esto, es preciso revalidar lo que se encuentra en el subsuelo de la cultura oficial, es decir, el *estar*.

Bordas, siguiendo a Kusch, destaca que el *estar* tiene prioridad ontológica sobre el *ser*. El *estar* y el *ser* no se excluyen sino que se da una conjunción en el *estar-siendo*. Es preciso partir del *estar* para que el *ser* obtenga sentido, por eso un *ser* sin *estar* se vuelve abstracto y se desarraiga, no toma en cuenta lo popular y se define desde la causalidad; un *estar* sin *ser* quedaría inmóvil y falto de estímulo. Es necesario que el *estar* y el *ser* se relacionen en una fusión: el *estar-siendo*. Es en esta relación integradora donde se halla lo auténtico y cobra sentido la vida. Por ello: “Es necesario alcanzar el «estar-siendo» dentro del cual el estar genera su propio ser” (*Ibidem*: 62).

En su tesis doctoral *La ontología de Rodolfo Kusch, mandala ontológico de la filosofía latinoamericana* (2017), Cepeda afirma que la ontología del pensador argentino recoge elementos tanto de la tradición occidental como de la tradición autóctona de nuestro continente. Cuando dirige su estudio a *América Profunda*, afirma que se logra cuestionar el mito del ser poniendo en evidencia que éste se ha objetivado y advierte otra posibilidad ontológica: el *estar*. Esta dialéctica que tiene lugar en Latinoamérica es el encuentro de dos culturas que no se enfrentan sino que se fagocitan. Tal proceso de fagocitación es mediante el cual el *estar* le otorga al *ser* la distensión necesaria para alcanzar cierta armonía que posibilite la vida. Esta ontología tiene como presupuesto a la filosofía intercultural, ya que busca comprender el ser como categoría formal y universal, pero “a su vez en el suelo que lo nutre” (Cepeda, 2017: 242) esto es, expresado en el *estar-siendo*. Según el autor, el *estar-siendo* se mueve del *estar* al *ser* dentro de una circularidad

mandálica (Cfr. *Ibíd.*: 242). Afirma que el mandala ontológico sintetiza la propuesta de Kusch: en él hay una parte que se nos muestra y otra que queda velada, es una expresión del pensar simbólico donde los opuestos conviven y desde donde se revela el sentido existencial.

Para finalizar este apartado, observamos que ambos autores retoman la noción de *estar-siendo* para superar la división interna que se da entre *ser* y *estar*. Esta categoría existencial no está formulada en *América Profunda*, sino que corresponde a la segunda etapa de su obra, “en la evolución interna del pensamiento del autor, la expresión «estar-siendo» empieza a suplir en determinados casos las de «mero estar», «estar aquí», «estar», y esto a partir de *La negación en el pensamiento popular*” (Von Matuschka, 1994:125). Es decir que, Bordas y Cepeda, encuentran la “solución” al conflicto ontológico en la segunda etapa de Kusch con la noción de *estar-siendo*. Si bien nuestra fuente principal, *América Profunda*, forma parte del primer período del pensador, creemos necesario abordar en nuestro estudio, no solo el análisis de la interacción entre *ser* y *estar*, sino también compararla con la noción de *estar-siendo*. Y de esta forma discernir si, como afirma Von Matuschka, el *estar-siendo* es una reformulación de la *fagocitación*.

### **1.3 Planteo del problema y los objetivos**

Las categorías ontológicas de *ser* y *estar* responden a dos experiencias vivenciadas en nuestro continente que evidencian cierta “ruptura” o conflicto ontológico. En la revisión bibliográfica realizada se observa una preponderancia del estudio ontológico sobre el *estar*, dejando la noción del *ser* en segundo lugar y analizada siempre en función del *estar*. Asimismo hemos observado que la interrelación entre estas nociones no ha sido tratada de manera específica. Por otro lado, creemos que si la polarización de una de las dos experiencias, en el caso de América se ha negado el *estar*, conlleva a la inautenticidad y al conflicto ontológico, es preciso discernir de qué modo se articulan y relacionan entre sí las categorías *ser* y *estar*, y determinar si existe en su planteo una propuesta que anule la dimensión del *ser*.

Por todo lo dicho anteriormente el objetivo de la presente investigación es estudiar la interrelación que establece Kusch en *América Profunda* entre el *ser* y el *estar*, y si esta interrelación se corresponde con la categoría existencial *estar-siendo* desarrollada en sus últimas obras. La hipótesis que trataremos de demostrar es que pretende armonizar y articular las categorías *ser* y *estar*, es decir que su propuesta es integradora. Para sistematizar los objetivos de nuestra investigación, diremos que por un lado y de manera fundamental se analizará

específicamente *América Profunda* a fin de caracterizar *ser* y *estar*, para establecer qué interrelación se da entre ellas. Por otro lado, y de modo más específico se analizarán las categorías de *fagocitación*, *hedor*, *miedo* y *fruto*, éstas serán estudiadas, por un lado en su contenido específico y particular, y a la vez en relación a la interacción entre *ser* y *estar*. Por último y de forma general se estudiará el concepto de *estar-siendo*.

Esta investigación se dividirá en dos partes centrales. La primera consistirá en una exposición de la estructura y contenido fundamental de *América Profunda*, y un análisis de ésta con el fin de rastrear las bases ontológicas que subyacen en ella. En esta primera parte, creemos conveniente abordar la obra desde una actitud exegética expositiva, la cual nos permitirá por un lado recorrer el texto con cierta fidelidad al estilo del autor, y por otro nos posibilitará identificar, analizar y caracterizar las categorías fundamentales de *ser* y *estar* en proyección hacia un planteo ontológico. La segunda parte consistirá en sistematizar la propuesta ontológica de manera hermenéutica, interpretando los textos, tanto del autor como los de sus comentadores. Esto siempre considerando como base y fuente principal *América Profunda*. Aquí entrarán en juego otras nociones vitales como: *fagocitación*, *hedor*, *miedo* y *fruto*. En esta parte clarificaremos qué tipo de relación se da entre el *ser* y el *estar* en *América Profunda* y conjuntamente estudiaremos la categoría existencial *estar-siendo* en *La negación en el pensamiento popular* y *Geocultura del hombre americano*, para establecer si la interrelación entre *ser* y *estar* se corresponde a la noción de *estar-siendo*.

## 2. Primera Parte: Contenido y estructura fundamental de *América Profunda*

*América Profunda* (1962) es la obra más conocida de Rodolfo Kusch, y a nuestro entender es la más emblemática, ya que no solo expresa un pensamiento auténtico y novedoso sino que a la vez interpela al interior más profundo de cada lector y del pueblo latinoamericano en general.

En este libro, el autor desenmascara aquellos mecanismos que adoptamos y que no nos permiten ser auténticos para situarnos frente a nuestra verdad, verdad que no todos estarán dispuestos a asumir. No es un libro de antropología ni de sociología, sino que es un ensayo sobre lo que somos aquí en América (Cfr. Sada, 2003: 15). Respecto al estilo con el que se desarrolla la obra podemos decir que tiene una prosa simple que no cumplía con las exigencias propias de un texto académico (Cfr. Tasat, 2013: 13). En el *Exordio* expresa que su estilo es literario y técnico a la vez, característica que bajo la mirada academicista puede ser juzgada como no científica, no filosófica (Cfr. Langón, 1988:343).

La obra está motivada por la intención de fundamentar que el pasado de la cultura indígena aún está viva en la actualidad. Esta convicción lo lleva a revalidar la sabiduría de los pueblos aborígenes de América, actitud que ha llevado a confundir su obra con un indigenismo. Pero el indigenismo propone la reivindicación social del hombre autóctono, en el sentido de que pueda acceder a los beneficios de la educación y de la sociedad urbana y Kusch valoriza la cultura del indígena, se introduce en el corazón de la “barbarie” repudiada por la ilustración y el academicismo, para recobrar categorías de pensamiento a las que atribuye legitimidad y universalidad (Cfr. Maturo, 2012:99). Es decir que, el autor nos invita a pensar a América, desde América y en americano, concibiendo al pensar como un acto genuino y universalizante que no tiene que ver con un presupuesto localista o indigenista.

*América Profunda* fue publicada en 1962, tiene una distancia de once años con su primer libro *La seducción de la barbarie* (1953). El mismo autor dice que lo podría haber terminado antes pero le faltaba cumplir su objetivo principal: hallar “la definición exacta de lo americano” (Kusch, 1999:19). La obra se compone de un *Exordio*, una introducción titulada: *Introducción a América*, y tres partes, a los que llama “libros”: Libro I: *La ira divina*; Libro II: *Los objetos*; Libro III: *Sabiduría de América*.

De esta manera hemos presentado de manera general la obra. Para profundizar el estudio llevaremos a cabo un recorrido por cada una de sus partes. La finalidad de esta exposición es, por un lado, recrear su contenido con cierta fidelidad al estilo de su autor, ya que lejos de ofrecer una

teoría sistemática, su pensamiento es expresado por medio de analogías y simbologías que contienen no solo un gran valor poético y literario sino también filosófico. Por otro lado, y en relación a lo anterior, es preciso rastrear las bases ontológicas, ya que al no estar expuesta de manera explícita precisamos realizar un recorrido que nos permita reconocer y caracterizar las categorías ontológicas, para luego, en la segunda parte de esta investigación, determinar de qué modo se relacionan.

## 2.1 Exordio a modo de advertencia

En el *Exordio*<sup>5</sup>, el autor aclara sus intenciones, la metodología e incluso adelanta algunas conclusiones. Ya en el primer párrafo enuncia el objetivo que moviliza su investigación: definir lo americano. El modo a partir del cual llevará a cabo tal objetivo será “sondeando en el hombre mismo sus vivencias inconfesadas” (Cfr. Kusch, 1999: 19). Es decir que, no se utilizarán metodologías como las de la sociología, la historia o la filosofía, sino que la tarea se vincula con asumir una verdad interior. Se dirige al hombre mismo, recoge el material viviente resultante de sus viajes por América, esto implica: “comer junto a su gente, participar de sus fiestas y sondear su pasado en los yacimientos arqueológicos, y también tomar en cuenta ese pensar natural que se recoge en las calles y en los barrios de la gran ciudad. Solo así se gana firmeza en la difícil tarea de asegurar un fundamento para pensar lo americano” (*Ibidem*: 20). La verdad interior que debemos asumir, como individuos y como pueblo es el real compromiso con América, es decir asumir aquella “continuidad del pasado americano en el presente” (*Ibidem*: 19). Esto es una aventura que no todos estarán dispuestos a enfrentar, ya que supone perder la seguridad del atuendo universitario y “nos avergüenza llevar a cabo una actividad que requiere forzosamente una verdad interior y una constante confesión” (*Ibidem*: 20).

Kusch presenta las dos categorías principales que fundamentan y estructuran su obra: el *ser* o *ser alguien* y el *estar* o *estar aquí*: “Ambos son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza- de la que participamos blancos y pardos-” (Kusch, 1999: 20). El *estar* es una modalidad de la cultura precolombina que descubre y fundamenta en su estudio de la crónica de Santa Cruz de Pachacuti. El *ser* tiene su origen en la actividad burguesa de Europa del siglo XVI (Cfr. *Ibidem*:

---

<sup>5</sup> El *Exordio*, como parte estructural de la obra, implica la intención de llamar la atención del lector, y a la vez funciona como una “advertencia” sobre los métodos y contenidos que desarrollará en el cuerpo del libro. Este surge de una profunda intuición, por lo que el lector queda informado de que el texto no responderá a las estructuras formales de una filosofía académica.

20). De la conjunción de éstos surge la fagocitación, noción que veremos en profundidad más adelante, en esta parte la caracteriza como resultado de la conjunción de *ser* y *estar*, lo que deriva en una sabiduría como saber de vida.

Kusch rompe con el estereotipo del filósofo tradicional, ya que plantea el pensamiento como pura intuición y el pensamiento intuitivo es el pensamiento del artista (Cfr. Maturo, 2008: 138-139); Asimismo toma con valor un camino no demasiado transitado, que él mismo caracteriza como una aventura, como afirma Bordas: “Pensar lo americano al abrigo de la propia sombra constituye un rito clandestino que pocos han intentado” (Bordas, 1997: 19).

## **2.2 Introducirnos en América: sentir su hedor<sup>6</sup>**

A través de la introducción el autor nos está guiando hacia lo profundo de nuestra América y para esto comienza describiendo detalladamente la experiencia de subir a la iglesia de Santa Ana del Cuzco, vivencia que se asemeja a realizar un viaje en el tiempo: “Es como si se remontaran varios siglos (...) con todo ese viejo compromiso con verdades desconocidas (...) Es como si nos moviéramos en medio del magma de antiguas verdades” (Kusch, 1999: 23).

Esta experiencia es el contacto de dos mundos que parecieran ser antagónicos. El hombre de ciudad que se encuentra subiendo a una iglesia cerca de donde antiguamente había un adoratorio a Ticci Viracocha, en la calle Melo, envuelto en su particular hedor, aturdido por los lamentos de algún indio y el llanto de un niño. El ciudadano encuentra esto como algo tortuoso que lo desespera, no solo es el cansancio físico sino que sobre todas las cosas, aquello que le incomoda es el miedo que emerge desde su más profundo interior, se siente inseguro, indefenso y atrapado. Para remediar este miedo el hombre de ciudad crea el mito de la pulcritud, este “remedio” no soluciona el miedo sino que lo reprime y niega, crea ficticiamente una “seguridad exterior, manifestada con insolencia y agresión, hasta el punto de hablar de hedor con el único afán de avergonzar a los otros” (Kusch, 1999: 24). El mito de la pulcritud es creer que todo lo que se da más allá de la cómoda y pulcra ciudad es hediento, como un camión lleno de indios o una villa miseria, América entera es considerada como un “rostro sucio que debe ser lavado para afirmar nuestra convicción y nuestra seguridad” (*Ibidem*: 25), todo lo que no es ciudad, ni prócer ni pulcritud es hedor que debe ser exterminado (Cfr. *Ibidem*: 25).

---

<sup>6</sup> Esta parte de la obra tiene su origen en un artículo titulado “El hedor de América” publicado en 1961 en la revista *Dimensión* de Santiago del Estero. Dicho texto es una especie de borrador que fue corregido para ser parte de *América Profunda* con el título de “Introducción a América”.

Detrás del mito de la pulcritud está el miedo. Con el progreso y la técnica este miedo parece superarse pero en realidad solo queda latente, como reprimido, y éste aparece cuando nos encontramos en los paisajes desolados o frente a un mendigo que nos pide limosna. El miedo es antiguo y original, nosotros los ciudadanos lo llevamos muy adentro como escondido y los indios lo tienen a flor de piel. Por eso incomoda esta experiencia de encontrarse frente a un mundo que vive el miedo a flor de piel, porque muestra aquel miedo original que creíamos superado, “es el miedo que está antes de la división entre pulcritud y hedor, en ese punto en donde se da el hedor original, o sea, esa condición de estar sumergidos en el mundo y tener miedo de perder las pocas cosas que tenemos, ya se llamen ciudad, policía o próceres” (Kusch, 1999: 27). En su modo original es el miedo a la ira divina que se manifiesta en el trueno, los relámpagos, las lluvias, e incluso como pestilencia y desorden. Nosotros, los ciudadanos carecemos de signos para expresarlo, esto genera un problema de psicología profunda, porque implica llevar a la conciencia un estado emocional reprimido (Cfr. *Ibidem*: 27). Para revivirlo y así poder expresarlo deberemos remontarnos al pasado o bajar hacia las capas más profundas de América.

Se encuentran, entonces, dos experiencias de lo humano, por un lado los estratos profundos de América comprometidos con la ira divina, por el otro la superficie de los occidentalizados ciudadanos que tienen esta actitud reprimida: “de ahí la necesidad de delimitar cada uno de los dos grupos como si fueran antagónicos. (...) Ambos son como dos extremos de una antigua experiencia del ser humano. Uno está comprometido con el hedor y lleva encima el miedo al exterminio, y el otro, en cambio, es triunfante y pulcro, y apunta hacia un triunfo ilimitado aunque imposible” (Kusch, 1999: 29). Si bien aquí no nombra explícitamente las categorías *ser* y *estar*, claramente está refiriéndose a ellas. El *ser* responde a la dimensión del ciudadano occidentalizado y el *estar* a aquella vivencia de la ira divina a flor de piel.

Luego presenta la noción de fagocitación, caracterizada como la “absorción de las cosas pulcras de Occidente por las cosas de América, como a modo de equilibrio o reintegración de lo humano en estas tierras” (Kusch, 1999: 29), y enuncia una verdad universal que afirma que todo lo que se da en estado puro es falso y debe ser contaminado por su opuesto, por eso la fagocitación es un proceso que se da por haber calificado como hedientas a las cosas de América (Cfr. *Ibidem*: 29).

Tanto en el *Exordio* como en la *Introducción* se presentan las nociones fundamentales y se adelantan los temas centrales que se profundizarán en el desarrollo de la obra. Encontramos dos propósitos de Kusch: por un lado pretende encontrar la definición de lo americano, y por el otro

quiere fundamentar que la cultura indígena sigue viva en el presente y en cada uno de nosotros. De alguna manera es un mismo objetivo: encontrar lo que defina el ser americano que responda a su autenticidad. El autor observa que el hombre medio vive enajenado, fuera de sí, viviendo desde el exterior sin una conexión real con su interior, sin espiritualidad y dedicado a los objetos. Por esto él plantea la necesidad de volver a las raíces para proyectarnos a tono con nuestra tierra y dejar de adoptar formas foráneas. En esta búsqueda encuentra dos categorías que son dos modos de experiencia del ser humano, *ser* y *estar*, hasta aquí las presenta como antagónicas. A partir de estas nociones se definirá lo americano.

### 2.3 Sobre el estar y la ira divina<sup>7</sup>

En el Libro I *La ira divina*, el autor lleva a cabo un análisis de las crónicas de Santa Cruz de Pachacuti, manuscrito que fue redactado cerca del 1600 a pedido del padre Ávila<sup>8</sup>. También toma como fuente los saberes de los amautas<sup>9</sup> o “viracochismo”. Esta parte está dividida en seis capítulos<sup>10</sup>, dentro de los cuales se encuentran otros subtítulos. Para realizar un recorrido en función de nuestro objetivo, dividimos esta parte en dos temas centrales, el primero es la exposición de los conceptos que surgen de la cosmovisión indígena y el segundo es la caracterización del *estar*.

#### 2.3.1 Cosmogonía y cosmovisión indígenas

A través de su abordaje de las Crónicas de Pachacuti, demuestra que la cultura indígena persiste y resiste a la colonización y evangelización cristiana: “las crónicas manifiestan con mayor evidencia la actitud del indígena frente a su pasado, porque refleja la manera de pensar de éste, y hasta las creencias más íntimas que aún sobreviven (...) Su autor estaba firmemente atrapado por el magma original de sus antepasados y saturado de creencias inconfesables para la época” (Kusch:

---

<sup>7</sup> Libro I “La ira divina”: consiste en un análisis pormenorizado sobre la cultura y cosmovisión indígenas y presenta el concepto de *estar*. La primer parte se dedica a presentar a Santa Cruz de Pachacuti, en las tres siguientes (*Los signos de Viracocha*, *La marcha del dios sobre el mundo* y *El mundo*) se describe y analiza el dibujo del altar de Coricancha presente en el manuscrito de Pachacuti. La quinta parte titulada *El Viracochismo*, está dedicada a observar similitudes entre la crónica de Pachacuti y los saberes amautas. En la última parte, *El mero estar*, lleva a cabo una caracterización y análisis del *estar*

<sup>8</sup> Este manuscrito fue publicado en 1879 por Jiménez de la Espada bajo el título “Relación de antigüedades desde el Reyno del Pirú”.

<sup>9</sup> Amauta: nombre que recibían los sabios incas.

<sup>10</sup> Cabe aclarar que la división de los capítulos dentro de los tres libros centrales de *América Profunda*, no están marcadas en el índice, ni nombrados como tal, los llamamos así a modo de facilitar el análisis de la obra.

1999: 32-33). El indio colonizado se encuentra en tensión: por un lado, lo pulcro y docto del cura y su iglesia y, por el otro, su pasado ancestral que lleva en su interior profundo pero que a la vez se encuentra a flor de piel. No logra creer realmente en el dios de esa iglesia, puede decir lo contrario y rezar a la par del padre, pero siempre aflora su auténtica creencia: “él creía ante todo en esa ira divina, que se convertía de pronto en lluvia o de pronto en granizo” (*Ibídem*: 34-35). El cura daba como superada a la ira divina, como algo del pasado, pero para el indio un mundo sin ira es inconcebible, su dios se expresa mediante el rayo, la lluvia, el trueno.

Realiza un análisis de los cinco signos o momentos de Viracocha, éstos se relacionan con la vivencia de la ira divina que tenía el indio. El mundo es considerado como un “hervidero espantoso”, es decir, fundamentalmente caos, inhabitable, por eso debía haber un dios que lo ordenara a fin de hacerlo habitable. No es una creación desde la nada, sino que la creación es otorgarle sentido, “crear el mundo es darle sentido” (Kusch, 1999: 45) para que adquiera significado y utilidad humanos. Frente a un mundo hostil, ajeno e imprevisto “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 el ámbito terrorífico y tremendo donde se desata la ira divina (...) se trata de que se humanice el mundo con la plegaria y el rito y que el mundo sea el organismo viviente que ampara y protege” (*Ibídem*: 46). Es decir, un mundo así genera miedo, y para superarlo éste se debe conjurar, esto solo es posible si se lo lleva cabo por vía interior y dentro del plano de la naturaleza. Mediante el rito y la plegaria el mundo se humaniza, se conjura y se “ordena” aquel miedo primario. No se trata de eliminar el caos, el miedo o las tinieblas, sino de conjurarlos, es decir conciliarlos para que haya vida, porque “la cosmogonía del yamqui supone la fe en una potencial armonía de los contrarios dentro de la unidad en la que están siendo” (Cepeda 201: 129).

Las dualidades deben coexistir, en la mentalidad indígena no es concebible un mundo de puro orden, “el secreto último del cosmos o, mejor, el secreto de todo lo que existe consistía en la dualidad” (Kusch, 1999: 57). Los opuestos tienen cierta dinámica que obtiene como resultado el fruto, así como macho y hembra, unidos, generan vida. Esto se vincula con la necesidad de tener que sembrar y cosechar para comer, es decir que mediante algunos conocimientos agrarios el indígena puede obtener cierta seguridad para alcanzar el alimento, aunque siempre puede darse intempestivamente la ira divina expresada en granizo, inundación o sequía frustrando la obtención del alimento; ya que: “La labor divina se concretaba en la conjuración del caos mediante la imposición del orden. No obstante eso, la cosecha podía malograrse. Viracocha no hizo sino

conciliar opuestos, y un mundo así puede tronarse fácilmente, porque el orden constituye apenas una débil pantalla mágica” (*Ibidem*: 62).

La vida del indígena se encuentra sumergida entre fuerzas antagónicas, en medio de un mundo que es azaroso y cambiante. Él tiene una estrecha vinculación con el ambiente, humaniza la naturaleza para hacerla habitable, pero la ira divina expresada en sequía o maleza, siempre está ahí. Se puede torcer el azar, pero nunca se puede manipular la naturaleza para obtener resultados. Cuenta con ritos y símbolos que le permiten conjurar el mundo y así obtener el alimento, que es lo más importante para él: “la intuición central del esquema es únicamente la búsqueda del alimento, todo lo que se agrega son elementos que apuntan a ese fin” (Kusch, 1999: 66). El esquema al que se refiere el autor es el diagrama de la distribución de elementos teogónicos y calendáricos de la cosmovisión indígena

Cuando el autor se refiere a la sabiduría amauta, descubre que también se da una actitud mesiánica frente a la ira, como en el yamqui, la dualidad es característica esencial del dios que ordena el mundo, ya que tampoco existe aquí una creación pura sino una conjuración del mundo, del caos. Aquí también observa un afán por controlar las fuerzas de la naturaleza mediante la vía interior, a través de una preparación espiritual (Cfr. Kusch, 1999: 75). En relación a esto aparece la concepción de ayuno, mediante el cual los sabios llegaban a un estado de revelación: “Evitando las fiestas y alegrías (...) se abrirá la flor” (*Ibidem*: 78). Las cosas de las cuales ayuna son las del mundo exterior, por eso ayunando de aquellas cosas se podrá conocer a dios.

Kusch define al pensamiento indígena como un pensamiento movido por el principio de causalidad por germinación, este corresponde a la forma biológica de pensar: la realidad es interpretada según el criterio de fecundación o depósito de la semilla para que se produzca la germinación y la obtención del fruto (Cfr. Kusch, 1999: 83). Y afirma que el sentir y obrar indígena está inmerso en lo seminal, ya que apunta a la obtención del fruto.

### **2.3.2 El mero estar: estatismo y contemplación**

A partir de su estudio sobre la cosmovisión indígena, plantea la noción del *estar* de manera explícita<sup>11</sup> y con elementos conceptuales más sólidos. El autor encuentra una característica que engloba la forma de percibir el mundo del indígena: el estatismo, y afirma: “la cultura quechua era profundamente estática (...) Era un estatismo que abarcaba todos los aspectos de la cultura

---

<sup>11</sup> Si bien la noción aparece tanto en el Exordio como en la Introducción, aquí es la primera vez que la nombra en el cuerpo central del libro y donde hace un análisis más específico.

quechua, como si respondiera a un canon uniforme, que giraba en torno del *estar* en el sentido de un *estar aquí*, aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza” (Kusch, 1999: 90). Es decir que, a partir de la caracterización del modo de vida indígena como estático, surge otra característica que es más fundamental: la del *estar*, “Es aquí donde se inicia señalando el estar como cualidad fundamental de esta cultura, que de ningún modo será despectiva, sino todo lo contrario, servirá como categoría propia, auténtica de la América profunda” (Cepeda, 2017: 134).

También encuentra este estatismo en la gramática quechua, ya que tiene un sujeto estático e inmóvil, que recibe pasivamente las cualidades del mundo. El verbo copulativo *cay* significa ser y estar al mismo tiempo, pero con una fuerte significación de estar. La lengua quechua “no posee verbos que designen conceptos abstractos, sino que señalan una adjudicación pasajera de cualidades a un sujeto pasivo” (Kusch, 1999: 89). El hombre de esta cultura tiene cierta cualidad de “yecto”<sup>12</sup> entre fuerzas antagónicas y recibe estas afecciones “pasivamente”, lo que genera una cultura estática, con una economía de amparo y agraria, un estado fuerte y una concepción escéptica del mundo (Cfr. *Ibidem*: 90).

A partir de esta caracterización halla un punto de comparación entre el modo de ser indígena y el occidental: “todo lo que es europeo es opuesto a lo quechua, porque es dinámico” (Kusch, 1999: 90). La cultura del *ser* en el sentido de *ser alguien*, responde a una actitud dinámica que implica una constante acción sobre el mundo, crea hacia afuera como pura exterioridad, es esencialmente invasión y agresión del mundo (Cfr. *Ibidem*: 91). La actitud estática implica un modo de estar en el mundo desde la contemplación, es decir: está dentro del mundo, es afectado por éste pero no lo modifica, puede ensayar torcer el azar y obtener un modo de estar más armonioso sin agredir o modificar el ámbito, sino que se identifica con éste. Esto le permite llevar a cabo una caracterización del *ser* y el *estar* como contrapuestos.

<b>ESTAR</b>	<b>SER</b>
Cultura quechua	Cultura occidental
Estático	Dinámico
Economía de amparo	Economía de desamparo
Identificación con el ámbito	Transformación del ámbito

<sup>12</sup>En una nota al pie, el autor expresa que emplear el concepto de *estar* para caracterizar a una cultura es una *herejía filosófica*, y afirma, en la misma nota, que el *Dasein* de Heidegger tiene el sentido de *mero estar*, o sea de *darse*: “La fenomenología que Heidegger hace del *Dasein* indica claramente que tomó como objeto al ‘uno anónimo’ (das Man) que simplemente está” (Kusch, 1999: 90). A la vez Kusch relaciona esta cualidad con el término budista de *Asidad*, o sea, el *así llegado*. Luego de dichas aclaraciones procede a utilizar la caracterización de estar “yecto” en medio de elementos cósmicos (Cfr. *Ibidem*).

Sujeto pasivo	Predicado esencial
Verdades estables	Verdades inestables
Arte mandálico	Arte en perspectiva
Cultura agraria	Cultura urbana
Meseta	Llanura

Cuadro de caracterización de *ser* y *estar* como contrapuestos<sup>13</sup>

La manera de enfrentar o solucionar la hostilidad del mundo puede ser estática o dinámica, la forma estática corresponde al modo de ser del quechua y la dinámica al occidental. En realidad: “ambos participan, en el fondo, de un mismo miedo original, pero le dan distintas soluciones, y luego se distancian cuando conjuran la naturaleza” (Kusch, 1999: 94). El occidental resuelve el miedo creando la ciudad mediante la técnica, escamotea la naturaleza y prescinde de ella, es decir que, la ciudad imita a la naturaleza pero siempre será una copia donde no puede darse la ira divina, por lo que el occidental siempre obtendrá verdades inestables y relativas. Al crear la ciudad su conexión biológica con el ambiente se pierde, y se dedica a la búsqueda de *ser alguien*, por eso su dinamismo, porque está constantemente creando, es decir en una constante acción modificando el ambiente para adaptarlo a sus fines prácticos.

El quechua, en cambio, frente a la hostilidad del mundo se mantiene estático. Su estatismo tiene que ver con una fuerte identificación con el ámbito en búsqueda de la armonía que permita la supervivencia con él, como si fuera cuidando de él (Cfr. Cepeda, 2017: 135), por eso su movimiento es interno. Él está inmerso en un mundo antagónico, mientras el occidental modifica el mundo agrediéndolo el quechua lo asume. Es decir que, entra en diálogo con la naturaleza, la conjura mediante ritos y símbolos y así mismo está conjurando el miedo original. Por todo esto sus verdades son estables, porque logra un equilibrio entre su interior y la naturaleza, entre su quehacer y la ira divina (Cfr. *Ibidem*: 136), se mantiene en una actitud mágica que está a tono con el ritmo de la naturaleza. Nosotros hemos perdido esa experiencia emocional y en cierta manera estamos en una actitud antagónica (Cfr. Kusch, 1999: 95).

Tal vez seamos como Valverde<sup>14</sup>, que tuvo una actitud desmedida con Atahualpa, porque en realidad no quería asumir que creía en un dios parecido al inca “y debía disimular, porque jugaba ya la oposición entre *estar* y *ser*” (Kusch, 1999: 97). Tal vez, para recuperar aquella

<sup>13</sup>El presente cuadro es una realización propia.

<sup>14</sup> Al finalizar este capítulo Kusch retoma la anécdota del enfrentamiento entre el padre Valverde y Atahualpa. Ésta cuenta que Valverde le da una Biblia al inca, y éste la rechaza porque no le decía nada, por lo que Valverde manda a encarcelar a Atahualpa.

experiencia emocional perdida, debemos dejar de jugar el juego de Valverde, aquel que contrapone el *ser* al *estar*, y así asumir ese fondo original que llevamos en lo profundo, casi como escondido y reprimido.

## 2.4 El ser y los objetos<sup>15</sup>

En el libro II Kusch se dedica al *ser*, quiere encontrar su origen: “se trata en parte de buscar la raíz de la actitud de Valverde” (Kusch, 1999: 101). Según Sada, en las primeras partes, lleva a cabo una genealogía del *ser alguien* planteado como una historia de las ciudades (Cfr. Sada, 2011: 27). Es decir que analiza el proceso en el que la ciudad se aleja de la naturaleza, y por consiguiente se pierde la conexión con el *estar*. Lo realiza a partir del análisis y progreso de tres ciudades: Roma y el cristianismo, Venecia y el mercader, Ginebra y el protestantismo. Esta exposición la dividiremos en dos momentos relativos a los temas que aborda el autor: el origen y la evolución del *ser* en la cultura occidental, y luego el *ser* en América a partir de la conquista.

### 2.4.1 El origen del ser

El comienzo de la actitud que apunta a *ser alguien* se da cuando el cristianismo se instaura en Roma, ya que éste introduce la valoración del humilde, y a partir de esto, se compensa la falta de dominio sobre el mundo (Cfr. Sada, 2011: 29). Es decir, se logra que los humildes se sientan cómodos y seguros en la ciudad, “en ese sentido fue la base de la experiencia europea o, mejor, la creación de una humanidad ciudadana y pulcra” (Kusch, 1999: 103).

El cristianismo crea conductas reguladas porque enseña a obedecer, y esto es propio de la ciudad, por eso cuando se instaura en Roma pierde todo contacto con el *mero estar*. Toda religión tiene contacto con el *estar*, pero el cristianismo pasa a ser una “doctrina” ética que separa todo en bueno o malo. Roma es la ciudad amurallada donde el hombre triunfó sobre los miedos originales y la ira divina, se atrincheró detrás de las murallas alejándose de la naturaleza y de todo lo que no podía controlar y se mantuvo seguro: “En la ciudad se refugiaba una humanidad cabal, vigente y racional. En la anticiudad, en cambio, estaban los miedos originales encarnados en el rayo, el relámpago y el trueno, y detrás, la ira de dios. Adentro se daba la vida, aunque sometida a límites y concretada en moral y conducta. Afuera estaba la otra vida sumergida en el azar de lo fasto y lo

---

<sup>15</sup> Libro II “Los objetos”: contiene tres capítulos centrales, *Los mercaderes*, *Ser alguien* y *Los profetas del miedo*. En las dos primeras partes realiza un rastreo del origen y fundamentación del *ser* en la cultura occidental, y en la última parte analiza la irrupción de este *ser* en América.

nefasto, el maíz o la maleza” (Kusch, 1999:104). Así fue como en Roma se aislaron, y se escamoteó la ira de dios, y por lo tanto el *estar*.

La figura del mercader representa el momento definitivo en que se remplaza la ira de dios por la ira del hombre: “En cierta manera se jugaba la vigencia del mercader, que es el representante directo de la ira del hombre y el triunfo de la ciudad. Así quedaba definitivamente separado el *mero estar* como forma de vida. Y así también se marcó la distancia que iba a mediar entre el inmigrante y el americano” (Kusch, 1999: 107). Toma como ejemplo el mercader de Venecia del siglo XV que enviaba sus atados de género a lugares lejanos, con el fin de expandirse por el mundo para dominarlo, en un creciente proceso de poder y fuerza. El mercader cree en el progreso ilimitado, que no es otra cosa que la superación de la ira divina: “El mercader y la ira divina eran ahora una misma cosa (...) porque ambos podían crear un mundo. El mercader utilizaba el progreso ilimitado porque así medía su futura identificación con dios” (*Ibidem*: 108). El *ser* y el mercader están íntimamente ligados porque la dinámica del mercader apunta a *ser alguien* frente a la sociedad feudal. Occidente nace sobre la base de *ser alguien* reemplazando la ira divina por la del hombre.

En cuanto a la relación entre moralidad y máquina, el autor explica que toda moral reprime, porque separa la vida buena de la mala, y siempre se debe seguir el lado bueno. Según Kusch, existe una relación entre el vacío que causa la moralidad y la creación de los objetos, “Todo lo que no era hombre y era temido como inmoral ahora es llenado por la máquina” (Kusch, 1999: 111). Los objetos, la casa, el auto, llenan el vacío obtenido por la moral; es decir, la moral reprime una parte de la vida que la considera inmoral, esto genera un vacío que debe solucionarse y para esto se crean y se consumen los objetos. A partir de esto, el hombre mismo se convierte en objeto, se da una transferencia de las cosas del hombre al campo de los objetos. Para establecer esta relación con los objetos y su relación con la ciencia toma la expresión de “el patio de los objetos”.<sup>16</sup>

El espacio vacío que dejaba la moral represora, tiene la finalidad de crear un campo libre para los objetos, obteniendo una segunda naturaleza. Los objetos “Eran la consecuencia patológica de la prohibición del mal. Indudablemente, habían perdido de vista al hombre como puro ente biológico. Y es que los demonios, que llenaban el espacio primitivo, eran sustituidos por formas mensurables, que se mantenían en el plano de los objetos, controlados por la magia racional de la técnica” (Kusch, 1999: 113). La ciudad se convierte en el patio de los objetos, porque el patio

---

<sup>16</sup> Kusch retoma dicha expresión de Nicolai Hartmann, quien llama así a los sectores absolutamente comprensibles de la realidad.

supone ese lugar vacío al que llenamos de cosas para sentirnos cómodos y a gusto, la ciudad crea la misma posibilidad, con ella el hombre pierde toda conexión con la piedra y el árbol, crea algo que suple al árbol pero que no es árbol (Cfr. *Ibidem*: 114). Es decir que, la ciudad está colmada de sucedáneos, imitan los elementos primarios de la vida pero no dejan de ser meros objetos, de esta manera el hombre pierde su dimensión biológica y se inclina a sobrevalorar los objetos.

En cuanto a la historia de los objetos, Kusch dice que no existe diferencia entre la piedra pulimentada y la máquina a vapor, su distancia técnica es evidente pero en realidad cumplen la misma función de mediar entre el hombre y la naturaleza, y facilitar la supervivencia. La diferencia se encuentra en que, en la ciudad, la mediación es más compleja y la naturaleza queda soslayada, mientras que el utensilio lleva la marca del miedo a vivir y está en consonancia con el ambiente: cuanto más grande y complejo sea el objeto mayor es la dimensión del miedo que se reprime (Cfr. Kusch, 1999: 116).

El utensilio se encuentra en la gran historia y los objetos en la pequeña historia, esta división la propone porque la historia tradicional deja al margen de su relato todo lo que se concibe como “prehistoria”, y debe haber una forma más profunda de concebirla. La historia tradicional ve a los hombres como objetos y relata el acontecer humano que nada tiene que ver con la naturaleza; es decir que, en su sentido puro y ortodoxo apunta al patio de los objetos, y ubica al hombre dentro de él como si fuera un objeto más. Ésta no puede darse más allá del patio de los objetos, porque ahí está la ira divina, la anticiudad (Cfr. Kusch, 1999: 118). El relato de lo ocurrido en los últimos cuatrocientos años europeos es el relato de la pequeña historia, y es la historia de los que quieren *ser alguien*. Tiene la soberbia del *ser* porque pertenece a una elite que finge la ira divina, fomentando la industria y el comercio y se radica en ciudades. En cambio, la gran historia asume la prehistoria, es el acontecer desde la prehistoria hasta ahora, y dura lo que dura la especie que simplemente está ahí (Cfr. *Ibidem*: 119). Ubica al ser humano en la dimensión de la especie y reduce los acontecimientos técnicos y la expansión del hombre a episodios menores, “ella comprende el episodio total del ser humano como especie biológica en el plano elemental del estar aquí” (*Ibidem*: 119). Según Kusch, “el verdadero ritmo de la vida de la especie está dado por la masa, ese residuo que va al margen de la elite” (*Ibidem*: 120). Ella representa el *mero estar*, y allí, ubicados al margen de la elite, se elabora el antiguo tema de ser humanos sin sucedáneos.

### 2.4.2 El ser en América: los profetas del miedo

En este último punto se analiza el encuentro del *ser alguien* europeo con el *estar* americano a partir de la conquista de América. La conquista es el encuentro de dos experiencias del hombre: la del *ser* y la del *estar*. Kusch describe la experiencia a través de tres profetas del miedo: Colón, Pizarro y los puritanos. Los llama profetas del miedo porque entre estas dos experiencias buscaban la parte del *ser* comprometidos con la dinámica europea y les inquietaba estar aquí en América (Cfr. Kusch, 1999: 126-127). Como afirma Sada, “son los profetas del miedo porque traen el miedo a los otros (destrucción de las sociedades americanas) y porque ellos mismos llevan el miedo adentro. Anuncian el miedo porque están imbuidos en él” (Sada, 2011: 34).

Colón representa la madurez del mundo occidental, era la historia del mercader que ampliaba su poderío más allá de Europa (Cfr. Kusch, 1999: 127). Era un teórico que hacía como si el espacio fuera vacío y su tarea consistía en trasladar Europa a las tierras conquistadas, por lo que superpone una realidad europea a una realidad americana que era del indio (Cfr. *Ibidem*: 127). Con la figura de Pizarro, se analiza la situación de España en relación al *ser*, ésta se encontraba en un terreno residual respecto al norte de Europa, precisaba la conquista de América para superar esta situación. Es decir que, como España no podía crear objetos, tomó a América como si fuera uno, “América era un simple objeto de explotación y, para cimentar eso, era preciso crear ciudades teóricas como factorías, sin una dinámica interna que las sostuviera” (*Ibidem*: 129). Como los conquistadores no tenían suficiente madurez social para llevar adelante esta dinámica no fueron otra cosa que profetas del miedo (Cfr. *Ibidem*: 129).

Por otro lado, los inmigrantes que llegaron a Norte América disimulaban mejor el miedo, lo resolvieron y disimularon con la ansiedad y el afán de volcarse hacia los objetos, habían creado un mundo sin miedo. América del Norte es creada ya no desde la búsqueda del *ser*, sino por la cruda búsqueda del objeto (Cfr. Kusch, 1999: 130-131), se crean sucedáneos a modo de narcóticos, el cine, la novela policial, la patria, la libertad son sucedáneos modernos administrados como narcóticos porque sirven para los instintos primarios que la prehistoria resolvía mediante la religión. (Cfr. *Ibidem*: 132). Norte América no puede advertir el grado de compromiso con los sucedáneos por lo que será Sudamérica la que deba advertir esto, ya que siempre ha quedado al margen del proceso occidental (Cfr. *Ibidem*: 132).

Lo que heredamos de los profetas es la disimulación y el orgullo que esconde la miseria de nuestro *mero estar*, aunque en realidad seamos pura ira (Cfr. Kusch, 1999: 133); y porque en Sudamérica subsiste el miedo a flor de piel también sucede la fagocitación.

## 2.5 Fagocitación y Sabiduría<sup>17</sup>

En el comienzo del libro III desarrolla el concepto de fagocitación, que es el resultado de la conjunción entre el *ser* y el *estar*. Luego realiza una exposición de las enseñanzas que nos deja la cosmovisión indígena y el *mero estar*.

### 2.5.1 Fagocitación

Para representar el juego antagónico entre el *ser* y el *estar*, Kusch utiliza la geografía de Perú: “La división de costa y sierra -que es típicamente peruana- reproduce a las claras este problema esencial de América: el que se refiere al distanciamiento del ser y el estar, y también el enfrentamiento dialéctico entre ambos” (Kusch, 1999: 140). *Ser* y *estar*, costa y sierra son dos experiencias de lo humano, que luchan por prevalecer.

A partir de la relación antagónica entre *ser* y *estar*, el autor plantea la noción de dialéctica: “porque esto es lo que sugiere siempre la oposición de dos realidades. Una hará de tesis y la otra de antítesis, de tal modo que la resultante síntesis surgirá de una incorporación de la antítesis de tal modo que se produzca una *superación* dentro del proceso general” (*Ibídem*: 144). Ahora bien, aquí aclara que esta dialéctica no debe entenderse en los términos de Hegel, según la cual la síntesis es comprendida como *Aufhebung*, como elevación. Aquí en América esta interpretación supone un “mejoramiento en el sentido europeo y llevaría a justificar eso que dimos en llamar el *ser* en América” (*Ibídem*: 144), es decir una imposición de la cultura de la costa montada sobre los objetos, pero esto es falso porque sería ir en contra de la vida. Por eso, aquí en América solo puede haber una evolución desde el *estar* porque éste tiene mayor consistencia vital y predomina sobre el *ser*. Entonces: “no cabe hablar de *elevación* sino más bien de una distensión o, mejor, *fagocitación* del *ser* por el *estar*, ante todo un *ser* alguien fagocitado por un *estar* aquí” (*Ibídem*: 145).

Para abordar la fagocitación retoma la figura de Viracocha y su función en la creación del mundo. Éste no suprime el caos a fin de que todo sea orden: “el dios no apunta al ser, como algo absoluto y eterno, sino que simplemente lo roza” (Kusch, 1999: 147), y así ordena el caos para hacer habitable el mundo. En posición contraria se encuentra el *ser* occidental: pretende que todo sea orden y absoluto, e invade agresivamente la dimensión del *estar*. Para tener consistencia crea objetos, y su actitud se hace masculina en su acción de agredir y modificar todo lo que no responda a sus fines. Esto causa una tensión que excluye la posibilidad de una distensión, por esto mismo:

---

<sup>17</sup> Libro III “Sabiduría de América”: está dividido en dos capítulos: *Fagocitación y Sabiduría de América*. Esta parte es el resultado de los libros anteriores, sobre el *estar* Libro I “La ira divina”, y sobre el *ser* Libro II “Los Objetos”.

“el ser es fagocitable como todo lo que tiene una actitud absoluta y no tiene sus raíces en la vida” (*Ibídem*: 149). La distención del *estar* estriba en que vivir es mantener el equilibrio entre orden y caos. De estos opuestos, no se suprime el lado “malo” a fin de que el orden sea absoluto, sino que estos dos deben coexistir, pues ellos son la causa de la transitoriedad de todas las cosas. Por esto mismo es que el *estar* fagocita al *ser*, en primer momento porque el *estar* tiene mayor consistencia vital, y porque debe resolverse la tensión generada por el *ser*; la fagocitación ofrece distención. Podemos resumir lo abordado hasta aquí y afirmar que la fagocitación es el resultado de la relación antagónica entre *ser* y *estar*, como una dialéctica que no ofrece una “elevación” sino una distención que el *estar* le otorga a la tensión del *ser*.

Utiliza otro concepto-imagen para caracterizar el *ser* y el *estar*: el ciclo del mercader que se contrapone al ciclo del pan. El ciclo del pan se da por debajo del ciclo del mercader, se expresa en el pueblo que aún vive de acuerdo al ritmo biológico. Aquí en América, pretendemos vivir el ciclo del mercader, éste lleva dentro de sí el miedo a ser hedientos por lo cual se esgrimen ideales de pulcritud como la libertad, la ciencia, la cultura, la sociedad. Intentamos ser como el mercader, pero en verdad nos domina en el interior el ciclo del pan, éste se vincula con lo simple y esencial de la vida: el fruto; y por más que fingimos creer en los grandes conceptos e ideales occidentales, en el fondo sabemos que esto es pura ficción y que lo que realmente importa es el ciclo del pan, el amor y la paz. Para reavivar este ciclo esencial, simple y vital debemos conectar con la ira divina, pero “es difícil hacerse digno de un dios, porque para ello se precisa una verdadera sabiduría” (Kusch, 1999: 157).

### **2.5.2 Estar para el fruto**

La primera verdad que nos enseña América es que todo nace, se reproduce y muere, esa es la ley de la vida, y es el resultado de concebir la realidad como un animal, como una unidad orgánica. Ahora bien, esta concepción del mundo y de la vida se origina en una actitud que concilia los opuestos: “América es un mundo de opuestos rotundos y evidentes (...) El mal está en que cargamos el opuesto que más nos conviene y por él luchamos” (Kusch, 1999: 162). Occidente y la objetividad es el resultado de una intención de negar uno de los opuestos: el caos, y lucha a favor de un orden absoluto; por esto se pierde arraigo y conexión con la vida. La vida es posible porque existe la posibilidad de conciliar los opuestos, a través de ellos se consigue el fruto. La realidad no responde al criterio de causa y efecto sino que se rige por la gestación orgánica: “todo se engendra, madura y muere, igual que la manzana” (*Ibídem*: 162). La verdad, está en buscar el opuesto perdido

y es allí donde se abre la posibilidad de conciliar los opuestos, es decir, pensando a partir de la vida misma, concibiendo a la realidad-animal donde todo es semilla que debe convertirse en fruto.

Por esto, lo esencial en lo americano radica en el mero darse para el fruto, es decir, estar inmerso en un mundo orgánico y ser semilla vital, “esta esencialidad no es platónica, no se refiere a honor, a la profesión, sino simplemente al fruto, al mero darse para el fruto, que es la manera de justificar la vida misma” (*Ibidem*: 165).

Una verdadera sabiduría versa sobre la importancia vital de los dos opuestos, y la imposibilidad de negar alguno de ellos. Esta es posible cuando nos situamos dentro de un mundo orgánico y viviente, y advertimos que la vida puede suspenderse en cualquier momento, porque siempre está próxima al exterminio. Aquí se descubre la falacia y lo ficticio acerca de la inmutabilidad del patio de los objetos, que no hace otra cosa que ocultar el miedo original. América nos enseña que todo es endeble, que nada puede perpetuarse. Nos enseña sobre la transitoriedad de nuestras cosas y la fugacidad de la vida, pues la muerte predomina sobre la vida (Cfr. Kusch, 1999: 172) y no puede haber inmutabilidad allí donde sobreviven los opuestos (Cfr. *Ibidem*: 173). Un camino como éste que va del orden al caos, supone la santidad del diablo y la necesidad del caos, es un camino hediento, y en América el hedor se da como un retorno a la interioridad (Cfr. *Ibidem*: 181), trascendiendo la inmutabilidad del patio de los objetos para asumir que la vida es el equilibrio entre orden y caos. Este camino es asumir, como dice Kusch, que la humanidad está integrada por machos y hembras que persiguen el fruto.

## **2.6 América: entre el ser y el estar**

Hemos recorrido *América Profunda*, a fin de exponer su estructura y contenido fundamental, ya que creemos que esto nos da una visión global de la propuesta de Kusch y a la vez nos abre el camino para realizar un estudio específico acerca del *ser* y el *estar*. Retomemos algunas reflexiones para finalizar este apartado.

El problema de América es que vive una oposición entre dos experiencias que luchan por prevalecer, el origen de esta lucha comienza con la conquista de América, es decir cuando se encuentran estas dos experiencias frente a frente. El indígena que vivía su mero *estar* es irrumpido por la experiencia occidental traída por los conquistadores y expresada en el concepto de *ser*. Aquí se genera una escisión, una oposición entre lo indígena y lo europeo. Por un lado el *ser*, que es foráneo y se impone sobre el *estar*, éste último representa lo originario de nuestras tierras. El *ser* al pretender ser absoluto, puro y teórico niega y reprime todo lo referido al *estar*, y lo lleva a cabo

con violencia. A partir de aquí se incurre en la polarización del *ser* y se da por superado el *estar*. Como vimos, en el *estar* se da la ira divina, el miedo originario, el hedor, todos estos elementos son juzgados como obsoletos según el *ser*, y representan el atraso, por esto mismo deben ser superados. Para superarlos el *ser* crea con progreso y técnica, la ciudad, el patio de los objetos y el mito de la pulcritud entre otras creaciones. Todas éstas son ficticias porque en realidad son sucedáneos de aquello que pretende superar, es decir, son meras copias de los elementos primarios y originarios. El *ser* vive en una creación racional y falaz montada sobre la represión y negación de las raíces vitales de la existencia.

El antagonismo entre *ser* y *estar* genera un problema de integridad que es necesario reparar, éste es el problema fundamental de América: la ruptura o conflicto ontológico que genera tensión y fragmentación. La solución a esta oposición se encuentra a través del concepto de fagocitación, que es la absorción del *ser* por el *estar*, con lo cual se obtiene la distensión natural y necesaria. El *ser* es fagocitable porque no tiene sus raíces en la vida, y por eso el *ser* no puede darse sin el *estar* (Cfr. Kusch, 1999: 149). Ahora bien, frente a esto, surge la necesidad de discernir si la intención de Kusch es anular la dimensión del *ser*. Para esto es necesario realizar un estudio sistemático de estas nociones y determinar el modo en que se relacionan. Esto será abordado en la segunda parte de la presente investigación.

### 3. Segunda Parte: Relación entre el *ser* y el *estar*

Luego del estudio sobre la estructura y el contenido de *América Profunda*, debemos realizar un abordaje analítico de las nociones específicas que se desprendieron de aquel. Es decir que, la segunda parte de la presente investigación consiste en una profundización sobre las categorías centrales de la propuesta ontológica de Kusch, tales como *fagocitación*, *hedor*, *miedo* y *fruto* a fin de obtener material e información específicos para determinar de qué modo se relacionan *ser* y *estar*. Una vez caracterizada el tipo y el modo de relación entre estas, se estudiará la noción *estar-siendo* para discernir si se corresponde con aquella interrelación.

La polarización del *ser* genera el conflicto ontológico y la fragmentación, desde esta óptica *ser* y *estar* son antagónicos. El pensamiento occidental tensiona la realidad al negar uno de los opuestos y reprimiendo el lado «malo»: “suprime, de todos los opuestos, el lado malo, como si pretendiera que todo fuera orden” (Kusch, 1999:148). Entonces, como el *estar* representa lo primitivo, contingente, hediento, mítico, irracional y emocional, el *ser* lo niega, lo esconde, lo reprime. Por eso, desde esta perspectiva se *es* o se *está*, por esta vía no es posible integración alguna. *Ser* y *estar* son opuestos incapaces de generar una relación integradora. Según Kusch, esto nos condena a expresar una inautenticidad infecunda, por esto es preciso encontrar otro camino que nos permita enunciar la verdad en sintonía con lo propio.

Ahora bien, aquí es necesario que nos preguntemos si la propuesta de Kusch pretende polarizar el *estar*, reprimiendo y relegando al *ser*. Si Kusch pretendiera absolutizar el *estar*, estaría incurriendo en la crítica que efectúa sobre el pensamiento occidental, que tiende a oponer en un antagonismo insuperable a los opuestos; como afirma Mignolo: “está lejos de articular su propuesta en términos binarios, nativos versus europeos” (Mignolo, 1995:519). Afirmar al extremo cualquiera de las dos categorías, o negar una de ellas nos conduciría a resultados falsos (Cfr. Bordas 1997: 19). Si llegáramos a polarizar el *estar* obtendríamos de todos modos una existencia infecunda, porque no se puede anular el *ser*, es como si pretendiéramos que todo sea puro caos, caeríamos en un estatismo estéril y falta de estímulo. Por eso debe haber una manera en que *ser* y *estar* se relacionen sin anularse.

La tendencia occidental de negar y absolutizar uno de los polos, es analizada y criticada por Kusch y la contrapone a la sabiduría originaria de América. Esta última no niega los opuestos sino que son afirmados como necesarios para la obtención del fruto. Desde una postura americana

es posible hallar una conciliación que afirme los dos pares de opuestos y acontece “sin que la pulcritud niegue el hedor, el desplazamiento hacia la fagocitación viene a romper el antagonismo binario entre el hedor y la pulcritud como reflejo y respuesta en el intento de comprender una posible forma de pensar desde América” (Pérez, J. P, 2013:29).

Respecto a la oposición entre *ser* y *estar* expresa: “Pero esta misma oposición, en vez de parecer trágica, tiene una salida y es la que posibilita una interacción dramática, como una especie de dialéctica, que llamaremos *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: 29). Por todo esto, creemos que la pregunta no sería ¿*ser* o *estar*? Sino ¿Cómo es posible *ser* y *estar*?

### **3.1. Fagocitación: incorporar lo extraño**

Como vimos anteriormente la oposición entre el *ser* y el *estar* se da a partir de la conquista de América. Ahora bien, que sean opuestos no significa que sean irreconciliables, como expusimos anteriormente, esta es la lógica por la que opera Occidente, enuncia su discurso y ejerce su violencia real y simbólica sobre lo nativo de América: el *estar*. Kusch escoge otro camino, el de la integración, ya que su objetivo es hallar lo que defina lo americano “no puede eludir ninguna de las dos corrientes genéticas en juego y tiene que ser omnicomprendivo de tal composición” (Bordas, 1997: 24). De este modo, si en América se da ante todo un problema de integridad (Cfr. Kusch, 1999: 20), se propone reintegrar lo fragmentado. La fagocitación es el camino que el filósofo argentino propone para romper con el antagonismo binario que dejó Occidente ya que ofrece la posibilidad de hallar cierto equilibrio<sup>18</sup> o reintegración de lo humano en nuestro aquí.

El termino fagocitación, deriva del verbo fagocitar que, en biología, es el proceso mediante el cual un organismo incorpora y digiere “elementos extraños”, como afirma Bocco, el proceso de fagocitación implica enfrentar lo extraño para hacerlo propio, es decir, incorporarlo, sin destruirlo, y esto con el fin de la supervivencia o la sanación (Cfr. Bocco, 2002: 96), se asimila *lo otro* como mecanismo de auto-sanación y para sobrevivir.

No es casual que se escogiera un término relacionado a lo orgánico. De hecho hay varios pasajes en *América Profunda* que utiliza analogías de lo orgánico en relación a la enfermedad y la

---

<sup>18</sup> Cabe aclarar que la noción de *equilibrio* no debe entenderse como un estadio estático e inmutable, sino un equilibrio inestable, que muestra movimiento y transformación. Como el mismo autor lo expresa: “un orden que se equilibra con el caos, de tal modo que los opuestos sobreviven en una relativa armonía” (Kusch, 1999: 147).

cura. Cuando plantea el problema de integración mental que sufre América, expresa que para “ganar salud” se debe retomar el mundo antiguo, dejando entrever que la fragmentación o escisión de América genera un mal estar a modo de enfermedad que debe ser sanado. Por eso la fagocitación propone una acción curativa: frente a lo extraño que se impone a partir de la irrupción del *ser*, el *estar* lo incorpora, lo asimila, lo hace propio. Como expresa Bordas, es el proceso mediante el cual se reabsorbe y se vuelve propio en coherencia con su sí mismo (Cfr. Bordas: 64).

Es así que desde lo superficial, en cuanto a lo formal y lo visual, se da la aculturación, en un plano más profundo, interior e inconsciente se da la fagocitación, que no se ve pero se siente e incluso se olfatea. Por fuera podemos portar el atuendo más pulcro y occidental, pero por dentro las raíces siempre hieden.

El *estar* para sobrevivir a la irrupción violenta del *ser*, lo fagocita. Se da en esta interacción una sobrevivencia de los opuestos, una dualidad coexistente. Ya hemos expresado que absolutizar cualquiera de los dos polos nos llevará a resultados estériles, la fagocitación propone una salida a la oposición antagónica y es la que da como resultado una verdad auténtica a tono con lo que viene de Occidente como con lo que está en América. Esta es la capacidad sanadora y re-creadora de América, la de equilibrar los opuestos para la obtención del fruto; la sabiduría de América reside justamente en mantener la dualidad que permite mantener el equilibrio entre el orden y el caos, “desde el punto de vista indígena, es natural que se dé la fagocitación, dado que ser alguien es transitorio y de ningún modo inmutable y eterno (...) la fagocitación es una ley primitiva que consiste en que sea natural que haya distención y que la tensión como la del ser, sea antinatural o circunstancial” (Kusch, 1999: 148,149).

El *estar* fagocita al *ser* porque es necesario que haya distención, es decir que, el *ser* es fagocitable porque su inclinación hacia el orden absoluto genera una tensión antinatural que produce escisión y polarización, “el ser es fagocitable, como lo es todo lo que tiene a una actitud absoluta y no tiene sus raíces en la vida” (Kusch, 1999: 149). Es natural que haya equilibrio para posibilitar la vida, y el *estar* a fin de equilibrar incorpora al *ser*. Como explica Bocco: “Se trata de la contaminación de lo pulcro por lo opuesto, lo hediento que es América. Por ello, la cultura latinoamericana no es un mero receptáculo de la otra cultura, sino que ella misma es capaz de absorber, de fagocitar lo blanco, lo europeo o lo que sea que necesite para vivir” (Bocco, 2002: 99). América no es una *tabula rasa* donde se imprimen contenidos como en el vacío, sino que ella misma contiene en sí un vasto caudal de contenidos a los que se le suman la incorporación de otros

con el advenimiento del *ser*, por eso los absorbe volviéndolos propios y de este modo sobrevive a la invasión del *ser*.

El *estar* fagocita al *ser* por dos cuestiones: por un lado lo hace por que el *ser* es fagocitable, todo lo que está en estado puro es falso y debe contaminarse por su opuesto (Cfr. Kusch, 1999: 29), es el modo a partir del cual se encuentra un equilibrio o integración de los opuestos, “la fagocitación exige la no suspensión de la dualidad y, de este modo, los contrarios coexisten” (Bocco, 2002: 100). Este punto se relaciona directamente con la sabiduría de vida que identifica a América<sup>19</sup>. Por otro lado, el *estar* fagocita al *ser*, a modo de mecanismo de supervivencia. A partir de la irrupción violenta del *ser*, el *estar* absorbe al *ser* a fin de sobrevivir; el *estar* parece desaparecer pero en realidad queda latente en el interior de cada uno o pulsado desde la profundidad de América. Este es el modo en que América misma otorga las herramientas para sanarse y re-crearse de la invasión del *ser*, como expresa Bordas: absorbe al invasor y lo incorpora (Cfr. Bordas, 1997: 64), es decir que a partir de la misma sabiduría de América, ésta es capaz de recrearse al incorporar y hacer propio a aquello que la invade e incluso la violenta.

Si bien en algunos pasajes de la obra, Kusch presenta al *ser* y al *estar* como antagonistas que luchan por prevalecer “ambos entran en su discurso en diálogo y oposición permanente” (Bordas, 1997:38). Por eso, la fagocitación en sí misma no es un concepto acabado y definido, lo que muestra esta noción es el movimiento continuo en que estamos inmersos, la fagocitación es “esa experiencia universal por la que todo estado puro termina contaminándose y que es por lo que el día termina en noche, lo blanco en negro, y la vida en muerte” (Cepeda, 2017: 127). Nada es absoluto, nada se da en estado puro, por ello la fagocitación tampoco ofrece un concepto o solución definida y categórica que pueda delimitar alguna esencia al modo de la ontología tradicional, sino que abre una vía de interpretación que versa sobre el cambio, contingencia y fugacidad de todas las cosas.

En síntesis, podemos afirmar que la noción de fagocitación se refiere fundamentalmente a la dimensión ontológica a partir de la cual el *ser* y el *estar* entran en una interacción por absorción que es continua, donde el *estar* incorpora al *ser* como “lo extraño” que adviene a su realidad, y en esa absorción radica lo auténtico de nuestro ser. El *estar* no aniquila al *ser*, no lo reduce, sino que en coherencia con su verdad, lo hace propio imprimiendo su particularidad americana. En este sentido, esa “especie de dialéctica”, no ofrece una superación absoluta. El *ser* por su naturaleza

---

<sup>19</sup> Ver capítulo “Cosmogonía y cosmovisión indígenas” pág. 14.

represora y su afán de absolutizarse niega con violencia al *estar*, frente a esto el *estar* lo fagocita, lo absorbe a fin de sobrevivir. Ahora bien, es necesario aclarar que en tal absorción del *ser* por el *estar*, no se da una eliminación sino una incorporación de “lo otro” en congruencia con la particularidad americana. Por eso, la distensión vendrá a través de la absorción del *ser* por el *estar* en un movimiento continuo, esto muestra el juego dual y dinámico entre el *ser* y el *estar*, en una interacción continua donde el *estar* se apropia del *ser*.

Tal vez esto sea difícil de asumir para aquellos que defienden la pulcritud rabiosamente (Cfr. Kusch, 1999: 143), porque afirmar la fagocitación es asumir que “algo nos impide ser totalmente occidentales” (*Ibidem.*: 135) y que en verdad nuestras raíces hieden, se trata entonces de hacerse cargo del hedor constitutivo de nuestro ser americanos.

### **3.2 El Hedor: aromas emergiendo del subsuelo**

En la primera parte de esta investigación expusimos la noción de hedor en *América Profunda* como contraposición a la de pulcritud. En este apartado nos proponemos analizar el porqué del hedor americano y su dimensión ontológica.

Cuando el autor describe la experiencia de subir a la Iglesia de Santa Ana del Cuzco, lo realiza evocando nuestros sentidos, desde imágenes y sonidos, pero por sobre todas éstas, enfatiza el olfato por la particularidad del hedor que caracteriza al lugar y su gente.

Así como la propuesta de Kusch rompe con la tradición esencialista de la ontología occidental, también lo hace con el imperio de la imagen y lo visual, re-validando el sentido del olfato: “En el reto por pensar el hedor, Rodolfo Kusch invierte el rol protagónico de la imagen (visión) en la cultura moderna occidental frente a la necesidad de profundizar otros sentidos perdidos y olvidados como el olfato (J.P. Pérez, 2013:20). Lo visual se asocia a lo racional y por su parte el olfato (o el hedor) se asocia a la parte más primitiva del ser humano. El hedor perturba la razón (Cfr. *Ibidem.*: 20) y es porque con el olfato se pone en movimiento una forma emotiva e intuitiva/ instintiva de relacionarnos en y con el mundo. Como expresa Wajnerman, el olfato es el sentido más antiguo y primitivo que nos “recuerda” nuestra animalidad (Cfr. Wajnerman, 2013: 64). Es decir que, aunque sea inconsciente, los seres humanos a través del olfato recibimos información sensorial, emocional y subjetiva que nos conecta y comunica con la vida.

El hedor adquiere una connotación negativa a partir de la creación del mito de la pulcritud y el afán de ser alguien. El autor argentino revaloriza como positivo el hedor, y sobre todo el que emana América, porque es un nexo directo con la vida misma. América nos penetra a través de las

fosas nasales, nos despierta algo inconsciente que no podemos explicar al modo occidental, es decir conceptualizándolo, por eso se le da un sentido peyorativo al hedor de América y se lo contrapone a la superioridad de la pulcritud de Occidente.

Cullen llama tecnologías de la pulcritud o pulcrología a la lógica que se pone en marcha para negar el hedor original con el afán de absolutizar la razón, la pulcritud, las teorías puras y superar de una vez y para siempre el hedor (Cfr. Cullen, 2013: 75,76). Y es que el hedor, en su dimensión ontológica, nos recuerda la indigencia originaria, el estar despojados en un mundo antagónico y azaroso; por eso el occidental con sus creaciones quiere exterminarlo, ocultarlo, y lo que se oculta al tapar el hedor es el miedo original que genera este mundo imprevisible sujeto a la ira divina. Por esto América es vista como un rostro sucio que debe ser lavado (Cfr. Kusch, 1999: 25) y con este fin se crean fragancias artificiales, perfumes, desodorantes, aromatizantes de la misma manera en que se crean los objetos, las políticas puras, las ideas de progreso y las ciudades amuralladas; como expresa Pérez Sosa: somos o estamos “perfumados por las fragancias de los conceptos artificiales” (Pérez Sosa, 2013: 113).

Hedor y miedo están interrelacionados, se quiere exterminar el hedor porque éste despierta miedo, el miedo de sabernos desprovistos de las grandes creaciones de occidente y asumir que no somos más que una parte minúscula y fugaz dentro de un organismo mucho mayor que es el mundo-naturaleza. Wajnerman afirma: “el miedo está antes que la pulcritud y el hedor. Por eso habla de un hedor original que sería un aroma al que no podríamos clasificar. Tenemos miedo a no saber cómo llamar aquello que nos acosa, el caos del mundo profundamente americano y su pestilencia” (Wajnerman, 2013: 65). Entonces, hablar de hedor es una forma de encubrir ese miedo para crear un sentido de superioridad, aunque ficticio, frente a las cosas de América.

Si bien “Esta dualidad hedor-pulcritud está implícita en el modo de vivir en nuestro continente” (Pérez Sosa, 2013: 113), es la neurosis y obsesión occidental por controlar la vida e incluso el cuerpo mismo, lo que origina el sentido peyorativo del hedor americano, pero en verdad, “lo que olemos (...) nos ofrece una conexión directa con nuestras emociones, las que posibilitan la mística y un sentido profundo de la vida, accediendo a saberes también profundos: poder sentirnos parte de la naturaleza con este cuerpo que experimenta emocionalmente” (Cepeda, 2017: 226). Siguiendo a Pérez Sosa, afirmamos que en Kusch el pensamiento surge de cuerpos concretos, y éste es tomado como mediación para la trascendencia, para acceder y conectarse con lo trascendente (Cfr. *Ibidem*: 112). Son los cuerpos concretos y vivientes los que con su hedor

constitutivo, encarnan la vida en su estado puro, es decir sin ficciones ni aromatizantes, sino simplemente estando vivos en un mundo-animal y en una profunda identificación con éste.

La hegemonía de la pulcritud e idealización de ésta conlleva directamente a un rechazo del cuerpo y lo instintivo, cuestiones que el filósofo argentino retoma como vitales para su planteo. Todo lo negado cristaliza la vida, la define, la delimita y conceptualiza, de este modo pierde su raíz vital y pasa a ser un concepto puro y abstracto. Kusch nos interpela y devela los prejuicios sobre los que montamos nuestro supuesto *ser* y nos desnuda frente a las creaciones artificiales a partir de las cuales nos proyectamos. Nos desnuda para asumir el hedor que tenemos o emanamos, incluso hasta el más pulcro ciudadano occidental hiede: “Todos hedemos, estamos hediendo, somos hediendo, la vida entera hiede, desde la semilla y sobre todo cuando germina. Cuando sabemos sentir nuestra existencia desde las entrañas hedemos” (Cepeda: 2017: 228).

Se propone integrar el hedor y no excluirlo, “se tiende más bien a relacionar los opuestos y encontrar aquello que lo hace parte de una organicidad de un todo mayor” (Wajnerman, 2013: 66), para esto es preciso conectarse con lo “sucio” de nosotros y de América. El hedor es nauseabundo si se lo percibe desde la pulcritud afanosa de seguridad que pretende controlar la vida, el cuerpo, las emociones y lo contingente. Ahora bien, el hedor es fecundo si se lo considera inexorable al estar vivo, a la vida misma. Y más allá de que se ha intentado tapar este hedor original con fragancias y conceptos artificiales, el hedor siempre emerge del subsuelo, o desde el interior de cada uno. En la superficie la pulcritud y el orden, la creencia del control sobre la vida y el azar; en la profundidad y la intimidad el hedor del cuerpo finito sujeto a las contingencias del mundo azaroso e imprevisible.

Así como el *estar* fagocita al *ser*, el hedor emerge hacia la superficie desde el subsuelo vital que segregan los cuerpos concretos, por más que se pongan en marcha las tecnologías de la pulcritud, la vida siempre hiede, ya que si hedemos es porque estamos vivos. Como expresa Cullen: “Se teme a la fecunda unión ritual de los opuestos, porque es acierto lúdico y no necesidad dialéctica, y se teme también a que acontezca lo imprevisible, ya que el hedor de América es la antigua ira desatada en piedra (...)” (Cullen, 2013: 80), se trata entonces “de reestablecer el equilibrio de lo humano y no insistir en la separación de lo pulcro y el hedor” (Cullen: 2013:82). Al fin y al cabo lo que nos lleva a calificar a las cosas de América como hedientas es el miedo, pero por más perfumado que esté nuestro atuendo occidental, el hedor siempre emerge, y es que “Desde lo que los pulcros llaman hedor (...) América está-siendo y crece para el fruto (...) y se anima a crear el mundo de vuelta” (Cullen, 2013: 82).

Resumiendo este apartado afirmamos que el hedor adquiere una connotación negativa a partir del advenimiento del *ser* y el mito de la pulcritud, éstos operan a través de una pulcrología que se impone, subestima y devasta el hedor original que nada tiene de negativo, sino todo lo contrario. El hedor en su sentido real, lejos del prejuicio occidental, nos muestra la conexión directa con la vida misma, heder es un hecho inexorable al estar vivos. Por esto mismo, son los cuerpos concretos los que segregan aromas que a su vez son percibidos por otros cuerpos concretos que emanan otros aromas, y es aquí donde la dimensión interior y subjetiva se toca con lo social y colectivo, si yo acepto mi hedor constitutivo podré aceptar el hedor de los otros como acontecimiento inevitable de estar en el mundo, y de respirar el mismo aire con todos los aromas circundantes. Ahora bien, el prejuicio montado sobre el hedor de América deja en claro el miedo que pretende esconderse, como afirmamos anteriormente, es el miedo a sabernos desprovistos de toda seguridad e inmersos en un mundo orgánico y antagónico, del cual somos una parte más, no esencial ni absoluta, y siempre próxima al exterminio.

### **3.3 El miedo original: la indigencia originaria**

Como hemos expuesto anteriormente, es el miedo lo que nos lleva a negar el hedor constitutivo y las cosas de América. Si bien ya hemos abordado esta noción creemos pertinente profundizar su análisis a fin de comprender su dimensión ontológica.

*Ser* y *estar* comparten el mismo miedo original<sup>20</sup> pero se distancian y diferencian al momento de enfrentarlo o solucionarlo: “El miedo frente a lo superior y desconocido es el origen de la filosofía, y, por ende, de toda metafísica. Son los miedos los que intentamos esconder, algunos desde el ser alguien, otros desde el mero estar, pero en uno y en otros dan respuestas desde maneras distintas a algo más originario, el miedo a estar en el mundo y enfrentarlo (García, 2009: 114). Desde la dimensión del *ser* el miedo es superado a través de la ciencia, la técnica y el progreso: irrumpe contra el mundo y lo modifica; mientras que desde el *estar* el miedo se conjura, no lo suprime sino que lo afirma aprendiendo a convivir con él, cuenta con elementos que le permite enfrentarlo a partir de la plegaria o el rito, el *estar* se identifica con el ambiente, no lo modifica sino que lo conjura mediante la magia. Como afirma Bordas: “La situación de miedo

---

<sup>20</sup> En relación al capítulo “Los profetas del miedo” (ver pág.22), cabe aclarar que éstos representan la represión del miedo original llevado a la acción. Es decir, en América son quienes a partir de su afán de *ser alguien* crean nuevos miedos que no son más que sucedáneos del original, de este modo se vuelcan hacia los objetos y trasladan las creaciones occidentales a nuestro continente, como si éste fuera un espacio vacío.

original es un horizonte dentro del cual los pueblos revelan las soluciones con las que afrontan la organización del mundo y su vinculación con lo sagrado” (Bordas, 1989: 112), es decir que la solución que se le dé al miedo original demostrará por un lado la relación con el mundo circundante y a la vez la relación con lo trascendente.

Occidente no ha hecho más que reprimir el miedo, y esto no es otra cosa que ocultarlo, pero al hacer esto, el miedo adquiere mayor entidad en el inconsciente generando un gran desajuste entre lo que está en el inconsciente reprimido y lo que se puede exteriorizar a la consciencia. Por todo esto, es preciso resolver el miedo de manera coherente, porque si éste no se canaliza estaremos condenados a vivir una vida a medias, ya que los miedos son consustanciales al hecho de vivir (Cfr. Bordas, 1989: 114). Kusch, frente a la negación de los miedos de Occidente, propone asumirlos, porque solo de esta manera podremos hacernos cargo de todo lo que somos, sin manipulaciones ni represiones de lo instintivo y natural para asumir la verdad de nuestro ser: “Lo nuevo en Kusch es que afrontando ese miedo (...) Busca sacar a la superficie las categorías que nos pertenecen por elaboración propia, aquellas que produce nuestro suelo resumiendo sus diversos aportes, donde se incluye fundamentalmente lo hispano, lo europeo, lo indígena para devenir americanos (*Ibidem*: 104).

Así como el hedor es inevitable por el hecho de estar vivos, el miedo es igual de consustancial a la vida humana. Surge de la condición de estar en el mundo, no hay escapatorias para el miedo primario, por el mismo hecho de estar en este mundo tenemos miedo. Bordas afirma: “El miedo original compromete al hombre situándolo entre lo incompresible y la vida. En su solución están presentes una manera de vivir y una manera de morir. Apelamos a la dimensión poética del miedo, como medida del ser y al consiguiente debilitamiento de lo humano cuando su incomprensión lleva a su negación” (Bordas, 1989: 113). Es decir que, Occidente debilita lo propiamente humano por no comprender la dimensión ontológica del miedo y su capacidad de conectarnos con lo trascendente. Al escamotear el miedo extenua el potencial humano y lo convierte en conducta volcada hacia los objetos, sin vida interior se vuelve hacia el exterior. Por otra parte al eludir el miedo primario se generan nuevos miedos, propios de la vida ciudadana: desde el miedo al robo hasta el miedo de una guerra atómica (Cfr. *Ibidem*: 116), es decir que los miedos originales y primarios se “disfrazan” de miedos más civilizados, “superando” o mejor ocultando lo primitivo del miedo.

Frente al debilitamiento de lo humano y su desconexión con la vida, Kusch visualiza la propuesta de América: enfrentar el miedo por vía interior. El miedo no desaparece, se conjura, esto

“apunta a equilibrar el juego de los contrarios: logra así quedar comprometido con el miedo. En este punto convergen lo humano y lo divino (Bordas, 1989: 116) y para llevar a cabo esto se debe tener una conducta interior en consonancia con el ambiente, es aquel sentimiento que se identifica con el animal-mundo, como un todo orgánico, al que no se puede dominar pero sí equilibra a fin de hacerlo habitable y otorgarle sentido.

Bordas sostiene que “el miedo también admite una lectura simultánea con la relación caos-orden. Abolir el caos mediante la absolutización del orden produce el mismo efecto que abolir el miedo por decreto” (Bordas, 1989: 116). Caos y miedo son inevitables, sin ellos la vida no sería tal, pues a partir de la sabiduría americana la vida es concebida como equilibrio de opuestos. Entonces frente al miedo, al igual que frente al caos, negarlos nos llevaría a una tensión desconectada con lo vital, la tarea consiste en equilibrar o bien en conjurar: el “juego de fuerzas antagónicas requiere del conjuro para hacer habitable el mundo. La solución es la misma que utiliza para afrontar sus miedos” (*Ibidem*: 117), es decir, asumir aquello que occidente mediante la ciencia y la técnica dio por superados.

Por otro lado, a los miedos originales que occidente supera reprimiéndolos, se le suma la situación de desajuste entre lo que se quiere ser conscientemente y lo que subsiste detrás de la conciencia (Cfr. Bordas, 1989: 117), debilitando lo propiamente humano. Es por esto que se propone asumir los miedos, es decir vivir sin sucedáneos y enfrentarlos sin subterfugios, porque allí se revela la dimensión fundante: “La actitud negadora del miedo ancestral nos sumerge en una cultura sin peso ontológico (...) En cambio la actitud que asume ese miedo devuelve peso ontológico al mundo restableciéndose así el equilibrio originario entre hombres y cosas (...) Reaparece así, aún en medio de nuestra cultura tecnológica y del poder humano, ese mundo cargado de dioses y de demonios” (Casalla, 1994: 111).

Por todo esto, y resumiendo lo anterior, creemos que el miedo responde a un temple anímico consustancial al ser humano por el simple hecho de estar en el mundo. Es decir, soy un ser humano en un mundo imprevisible y esto genera miedo. Porque estoy en el mundo tengo miedo, mi primera relación con él es a partir del miedo original de saberme desprovisto de toda seguridad y certeza, y la verdad inmanente de encontrarme a la intemperie frente a él. El miedo sólo podrá trascenderse al crear símbolos, realizar ritos, es decir al acudir a la dimensión mágica que lo conjura. Reprimirlo y darlo por superado genera un problema de psicología profunda, la que se da por el desajuste y desequilibrio entre lo que opera en el inconsciente (el miedo) y lo está en la conciencia (el afán de darlo por superado). Esto produce una inestabilidad frente al mundo y una

incapacidad de afirmarse en consonancia a lo auténtico. Negar el miedo es negar lo humano en sí, debilitándolo y desconectándolo con las raíces existenciales de la vida. Kusch integra el miedo y abre la posibilidad de trascender la fase paralizante del miedo transformándolo en una apertura hacia lo sagrado y trascendente donde se descubre la dimensión fundante, como expresa Casalla en la cita anterior, es restablecer el peso ontológico del miedo que descubre el equilibrio entre hombre y mundo. A partir de este temple anímico originario (el miedo) el ser humano lo transforma en la posibilidad de conexión con lo sagrado fundante, esto siempre y cuando se lo “resuelva” en coherencia con su ámbito y autenticidad, es decir sin subterfugios ni sucedáneos.

### **3.4 El fruto**

Hemos visto que Kusch propone asumir el miedo original, hacer esto descubre la desnudez originaria y permite “reconocer nuestra original indigencia frente a las fuerzas y poderes que no somos nosotros y que arquetípicamente llamamos Dios” (Casalla, 1994: 111). Por otra parte, y en relación a lo anterior, Burgardt afirma: “Hay, para el hombre, una indigencia primordial. El vivir es esta indigencia y porque vivir es indigencia se *está para el fruto*” (Burgardt, 2010:126). Estar para el fruto significa estar firmemente arraigado y conectado con el aquí y ahora, sumergido en un mundo antagónico que siempre está próximo al exterminio, ya que se encuentra sumergido en la ira divina, en el animal-mundo donde nada se da en estado puro y absoluto, donde se puede dar maíz o maleza, “donde se vive una indigencia que va desde el pan hasta la divinidad” (Cullen, 2010: 95), es decir desde lo más simple a lo más trascendente.

Ahora bien, el fruto es el resultado de la integración o conciliación de los opuestos: “el fruto puede darse sólo si se dan macho y hembra. Son la raíz de los opuestos. Sin ellos no hay fruto” (Kusch, 1999: 166). Ya hemos expuesto como en la cosmovisión indígena se concilian los opuestos caos y orden para hacer habitable el mundo y posibilitar la vida; de la misma manera macho y hembra deben “conciliarse” o copular para dar lugar al fruto. Es decir que, como expresa el autor, es del equilibrio de las fuerzas opuestas de donde surge la posibilidad del fruto (Cfr. *Ibidem*, 166). Sin equilibrio no es posible obtener el fruto, por eso la clave está en la integración o conciliación. En un mundo de opuestos antagónicos que no puedan integrarse no se obtendrá ningún fruto, y sin la posibilidad de éste, la vida humana carecerá de sentido, será una vida infecunda y vacía. Ya que, el fruto puede ser tanto un hijo, el sueldo o bien el alimento, pero esencialmente es el sentido: “El hecho de vivir no apunta solo a lo que se es sino al fruto. El fruto

es la razón misma del hecho de vivir, le da significado y sentido. Robemos la posibilidad de obtener el fruto a un sujeto y morirá en vida” (*Ibidem*: 166).

El fruto supera la oposición de la dualidad y es algo nuevo, en la conciliación de los opuestos nace algo que es novedoso porque no es ni caos ni orden, ni macho ni hembra, es fruto, es conciliación; que a la vez al afirmarse en su existencia como fruto da cuenta de la necesidad de la dualidad para su obtención. Es decir que la integración de los opuestos da lugar al fruto como resultante de la conjunción, como algo nuevo. Esto encuentra su fundamento en la comprensión de la realidad como un animal-mundo que se rige por las leyes de la naturaleza, donde todo se gesta, nace, crece, madura y muere, como expresa Burgardt, este ritmo ancestral que entraña la movilidad de los opuestos (Cfr. Burgardt, 2010: 127), por esto mismo “Cuando se piensa a partir de la vida misma se comprende cómo todo es semilla y se hace fruto: hay sí dualidades pero no opuestos irreconciliables. La dualidad se integra en una unidad, normalmente orgánica” (Cepeda, 2017: 144), podemos decir que el fruto es una dualidad coexistiendo integrados en una unidad.

La obtención del fruto es posibilidad, nunca es una certeza: “El fruto es el único término común entre vida y mundo, aunque siempre en el plano del azar. Puede haber fruto o no y eso depende del mundo, del caos (Kusch, 1999: 176). Por esto mismo “el mero estar para el fruto es igualmente participación en el desgarramiento del mundo entre lo fasto y lo nefasto, entre los opuestos que se solapan y los antagonismos que dan cuenta de la indisponibilidad de lo real. Y es también la razón de esa emoción mesiánica que nos invade en la conciliación con el fruto” (Burgardt, 2010: 127). Cuando obtenemos el fruto, la vida contiene sentido, es una vida fértil que superando antagonismos concibió un resultado, un sentido, un fruto. Es, a la vez, dar cuenta de “la mística que encierra ese itinerario sencillo y simple de que la creación del mundo responde a un juego entre lo que es humano y lo que es el mundo, y que considera que el ser de la humanidad es como lo dibujara el yamqui, nada más que un macho y una hembra colocados en el corazón del cosmos, jugando en el terreno del azar la posibilidad de que haya copulación y luego fruto” (Kusch, 1999: 179).

Lo importante es ser pura semilla, pero cuando se pone una barrera entre nosotros y el prójimo, se niega esa posibilidad, se pone esa distancia porque nos espanta su presencia vital y su afán de perseguir el fruto, “no queremos ver al prójimo para no nivelarnos a la altura del fruto” (Kusch, 1999: 164) y reconocer que participamos, junto con él, de esa indigencia originaria que pulsa siempre hacia el fruto. Por eso, no logramos ver al otro en lo que tiene de esencial, en su simple condición de semilla vital, que se da aquí y ahora para dar su fruto y luego morir. En este

sentido, interpretamos que el fruto es un legado que se deja para los demás, en un cierto “sacrificio” y asumiendo la irreversible fugacidad de la vida, el fruto aparece como esa creación que se deja como parte de uno mismo, pero sin ser eso mismo; como una especie de donación que se deja en el mundo. A la vez, ser pura semilla implica ser pura potencialidad, ser puro poder de desarrollo y crecimiento. Este es un crecimiento interno, como el de la germinación de la semilla, es decir desde adentro hacia afuera y desde abajo hacia arriba, pero que a la vez ofrece algo nuevo y externo. Siguiendo la simbología de la semilla, cuando ésta germina nace el fruto, se abre una flor peculiar que llenará de sentido no solo la dimensión individual sino sobre todo la dimensión colectiva, es el germinar por el propio crecimiento interno y para enriquecer el de los otros. En este sentido, el fruto otorga una característica proyectiva al planteo de Kusch, es a partir de esta noción de donde surge la capacidad potencial y prometedora de un futuro reintegrado y fértil; donde lo humano re-creado conciba su esencialidad de ser pura semilla, asumiendo su propósito e incluso su naturaleza inexorable: la de germinar. Siendo pura semilla el hombre puede proyectarse, porque siendo semilla se está firmemente arraigado a su suelo, y desde ahí crece tanto externa e internamente.

Resumiendo, afirmamos que el fruto es el sentido y significado de la vida, y es también la unión de la dualidad, los opuestos se concilian y obtienen como resultado el fruto. El fruto aquí es algo nuevo que se obtiene a partir del equilibrio de las fuerzas opuestas y antagónicas. A la vez el fruto es la capacidad de afirmarse en un proyecto, la asimilación de ser pura semilla traerá la capacidad proyectiva de un ser en coherencia con su suelo y nutrido por éste, es decir estando firmemente aquí y ahora, latiendo para germinar.

### **3.5 Relación entre el ser y el estar**

A partir del análisis sistemático de las nociones ontológicas fundamentales, podemos afirmar que, por un lado, fagocitación y fruto son las categorías que tratan de manera específica la relación interna entre *ser* y *estar*. Por otro lado, observamos que hedor y miedo funcionan como condiciones ontológicas necesarias para que dicha relación pueda darse. Por esto, en el presente apartado comenzaremos con un análisis de dichas condiciones, para luego abordar fagocitación y fruto.

Tanto el hedor como el miedo son constituyentes de lo humano en sí, negarlos o reprimirlos conlleva directamente a una cristalización de la vida y sus elementos primarios. El *ser* por su afán de pulcritud señala su intención absolutizadora y represiva, ya que niega al hedor y crea el objetivo

falaz (e imposible) de controlar la vida y el cuerpo; absolutiza el polo del *ser- pulcritud* y parcializa lo humano en sí al negar el *estar- hedor*. Por lo tanto, asumir el hedor es necesario para trascender la actitud parcializante del *ser* y posibilitar la reintegración de lo humano. A la vez, el hedor exhibe la dimensión subjetiva en la que el ser humano asumiendo su propio hedor asimila sus propias sombras y logra concebirse en su propia dualidad, como expresa Tasat: “todos somos luminosos y nos sostenemos en nuestra propia sombra a la vez” (Tasat, 2013: 14,15). Por esto, lo subjetivo y lo social se entrelazan, ya que, al asumir las propias sombras/hedor se concibe la posibilidad de asumir el hedor del otro, como proceso fundamental para lograr la integración de lo humano, sin represiones y en una interacción continua.

De la misma manera, negar el miedo original conlleva a una vida humana parcializada, que no permite advertir lo sagrado y trascendente. El miedo como temple anímico primario, cuando supera su fase paralizante, descubre lo trascendente y lo divino, asumirlo y transformarlo posibilita la capacidad totalizante de la existencia. El miedo no resuelto provoca la negación y represión del *estar*, es allí donde el *ser* pretende ser puro provocando una desconexión con lo vital, creando subterfugios a ese miedo e inventando sucedáneos que lo reemplazan. A partir de esto, la vida se vuelve exterior y volcada hacia los objetos. Esto provoca un desequilibrio psicológico ya que genera un desajuste entre lo natural reprimido (el miedo alojando en el subconsciente) y el proyecto para ser (el afán de *ser alguien* que se aloja en lo consciente). El afán de *ser alguien* requiere forzosamente ocultar aquella dimensión original.

Hedor y miedo operan como condiciones ontológicas que posibilitan la relación entre *ser* y *estar*. Ambas nos sitúan en una comprensión de la humanidad como indigencia originaria dentro de un mundo orgánico y monstruoso, que es el resultado de cierto equilibrio entre orden y caos. Esta indigencia provoca el miedo primario de estar en el mundo, al cual solo es factible solucionarlo por vía interior mediante rituales y símbolos mágicos, esta conjuración del miedo es hedienta porque supone la santidad del diablo y la necesidad del caos. Además, el hedor como interioridad supone una identificación con el ámbito, a partir del cual el hombre, asumiendo sus propias sobras, se concibe como una parte más de ese organismo mayor que es el mundo. A la vez, estas nociones muestran la imposibilidad de negar un extremo de los opuestos, y la necesidad de afirmar ambos para reintegrar lo humano, que ha quedado parcializado al excluir lo primitivo y originario que representan ambas nociones. Todo esto otorga las bases ontológicas para que *ser* y *estar* se relacionen desde la conciliación. Una perspectiva contraria, es decir aquella que anulaba

los elementos primarios de miedo y hedor, originó la fragmentación y el conflicto ontológico provocando que América se aleje de su verdad, por lo que una perspectiva que integre lo humano, y concilie *ser* y *estar* debe asumir tanto al hedor como al miedo.

Ahora bien, aquí es necesario que abordemos específicamente la relación entre *ser* y *estar*, para luego analizar las funciones y aportes de la fagocitación y el fruto a dicha relación. En cuanto a esto, observamos que la interrelación se da como un movimiento ontológico que va del *estar* al *ser*, se relacionan los dos sin absolutizar ninguno. El movimiento surge del *estar* hacia el *ser*, porque el *estar* es previo al *ser* (Cfr. Kusch, 1999: 149) y porque tiene mayor consistencia vital: “El ser no puede darse sin el estar, porque en este último se da la vida en mayor proporción que en aquel. Aquel surge del estar. El *estar* brinda al *ser* los elementos para su dinámica” (*Ibidem*: 149). Ahora bien, que el *estar* se dé antes que el *ser*, significa que el *estar* es fundamento a partir de donde se puede ensayar el *ser*. Ambos se correlacionan y necesitan. Un *estar* sin *ser* carece de estímulos y de un proyecto donde afirmarse. Un *ser* sin *estar* carece de arraigo y se pierde en abstracciones. La relación que mantienen es como de madre e hijo (Cfr. *Ibidem*: 148), el *ser* nace, surge del *estar*, y desde allí adquiere sentido. Esta relación no es una relación causal, sino que “se vinculan presididos por el principio de seminalidad que define la gestación orgánica: todo se engendra, se desarrolla y muere” (Bordas, 1997: 61). Cuando hay equilibrio e integración, no hay una relación de poderío, sino que se vinculan desde la mutua nutrición e intercambio fundamental en un vínculo ineludible.

Si bien en *América Profunda* se da cierta preeminencia del *estar* sobre el *ser*, no creemos que la intención de Kusch sea la de polarizar el *estar* y negar el *ser*. Si profundiza y enfatiza la dimensión del *estar* es por dos cuestiones. Por un lado porque el *estar* es anterior al *ser* en tiempo y en fundamento. Es decir, antes del advenimiento del *ser*, el *estar* ya estaba, y por eso tiene mayor consistencia vital, porque es la verdad de nuestras raíces, las raíces anteriores a la conquista; y porque además el *estar* tiene conexión directa con la vida y sus elementos primarios, no así el *ser* que es foráneo: llega con la conquista, y pierde su arraigo en la vida por su afán de absolutizarse. Por otro lado, el *estar* ha sufrido la violencia de la imposición del *ser* quedando al margen y reprimido por la cultura occidental oficializada, por esto mismo Kusch se propone revivir esta dimensión, o mejor dicho su objetivo es hacer consciente que aquellas raíces, a pesar de la conquista, perduran y resisten en el trasfondo ciudadano. Como explica Bordas, la polarización del ser llevó a interpretar lo americano desde lo occidental y de este modo se distorsionó su verdad

(Cfr. Bordas, 1997:51,52), por eso el autor retoma el *estar* para descubrir lo americano auténtico, pero no lo polariza.

La fagocitación juega un papel fundamental, ya que describe y fundamenta la conciliación e interacción entre el *ser* y el *estar*. Como hemos observado, la fagocitación se refiere fundamentalmente a la dimensión ontológica a partir de la cual se concibe esta interrelación como un movimiento y no como una fase absoluta. En el terreno ontológico el *estar* fagocita al *ser* a través de una absorción. Esto no significa una aniquilación del *ser*, sino que al absorberlo lo incorpora en congruencia con su verdad. De este modo se integran en una unidad donde coexiste la dualidad; se da cierta unidad orgánica donde ninguno prevalece aniquilando lo otro, sino que con determinada armonía, y por su distinción se conjugan en un mutuo intercambio de enriquecimiento y nutrición.

Esto deja entrever el movimiento continuo en el que estamos sumergidos, como expresa Cepeda en relación a dicho término: “Se busca mantener la convivencia entre propios y extraños (...) donde se alcanza un alto nivel de mestizaje y de convivencia de los opuestos (...) la hibridación existencial que posibilita no la anulación de la vida, sino, al contrario, su enriquecimiento” (Cepeda, 2017: 221). Por eso, la relación interna entre *ser* y *estar* es fundamental para comprender nuestra particularidad americana, no es posible afirmar absolutamente el *estar* en aislamiento del *ser*, y viceversa; éstos están en un continuo intercambio y movimiento que caracteriza el modo de expresarse por la vía de la autenticidad.

Por otro lado, hemos advertido a lo largo del análisis, que el fruto es la verdad, es el sentido y significado de la vida. Así como en América se da la conciliación de macho y hembra, orden y caos para obtener el fruto, interpretamos que en el terreno ontológico, *ser* y *estar* se concilian a través de la fagocitación, para dar el fruto del ser auténtico: lo americano. Esta interpretación la fundamentamos en que para el autor, América misma es conciliación con el opuesto (Cfr. Kusch, 1999: 180), y buscar la conciliación no es otra cosa que tomar conciencia de la fagocitación (Cfr. *Ibidem*: 181). Por lo que, la fagocitación es la conciliación de los opuestos *ser* y *estar* aquí en América. Asimismo, como el fruto es el resultado de la conciliación entre los opuestos, entendemos que el fruto de la fagocitación o de la conciliación entre *ser* y *estar* es un continente que evoluciona hacia lo pardo (Cfr. *Ibidem*: 181), es decir desde el *estar* al *ser*. Creemos que en su interacción dramática se obtiene el *ser* y *estar* en conjunción para devenir en lo americano, como un fruto, como un resultado de su interacción, de su conciliación. *Ser* y *estar* son dos raíces innegables que deben conciliar su antagonismo, al afirmar la dualidad coexistente se obtiene el

fruto: la forma auténtica del ser americano. Es decir que, lo americano auténtico es el fruto obtenido de la interacción entre *ser* y *estar*. En esto podemos observar que en el planteo de Kusch se da una identificación con la sabiduría de América: así como América nos enseña la sabiduría (de vida) de que para que haya vida/ fruto, los opuestos deben conciliarse y afirmarse en una dualidad coexistente, y de la imposibilidad de anular o absolutizar uno de los polos, Kusch propone integrar lo humano en nuestro aquí, a partir de la conciliación de los opuestos *ser* y *estar*, en una interacción dramática o fagocitación.

Para sistematizar lo abordado hasta el momento, creemos que tanto el fruto como la fagocitación ofrecen material específico sobre el modo de relación entre *ser* y *estar*. Ambas nociones se presentan como una *conciliación*. El fruto lo hace refiriéndose a la dimensión humana en la que debe intervenir el sexo para la obtención del fruto/hijo. La fagocitación, si bien es un concepto extraído de la biología que implica “comer” o incorporar, refiere directamente a la relación de *ser* y *estar* en términos ontológicos. Ambos muestran el modo en que se supera el antagonismo entre los opuestos: macho/hembra, *ser/estar*. Son dos conceptos que fundamentan la propuesta integradora, y que superan las relaciones contradictorias a partir de la conciliación de opuestos.

Por lo expuesto anteriormente, y resumiendo este apartado sobre la interrelación de *ser* y *estar*, afirmamos que la relación que Kusch plantea en *América Profunda*, es de interacción. Es una relación integradora, donde a través de la fagocitación el *estar* incorpora al *ser*, haciéndolo suyo, provocando un enriquecimiento mutuo, sin anular sus elementos. *Ser* y *estar* coexisten en una dualidad que, a pesar de sus antagonismos, se integran para dar lugar al fruto, que es lo americano en sí. Donde se asumen tanto las raíces indígenas del *mero estar* como lo que adviene de occidente en su *ser alguien*. El fruto otorga un sentido proyectivo a la propuesta de Kusch, ya que como podemos observar es el resultado de la conciliación de los opuestos, que en el terreno ontológico son el *ser* y el *estar*, y en lo social lo  *europeo* y lo  *indígena*. Es decir, el fruto ofrece una potencialidad de desarrollo desde la integración, trascendiendo la represión y negación del polo opuesto, asumiendo una actitud integradora que afirma las dos corrientes genéticas en juego. Funciona como una especie de ideal por el cual América encontrará una manera peculiar de expresar su ser, lo que implica necesariamente asumir el *ser* en relación al *estar*, es decir expresar el *ser* en arraigo con su *estar*. Esta relación muestra el movimiento que va del *estar* al *ser*. Solo a partir del *estar* el *ser* adquiere sentido, sin el *estar* el *ser* es pura abstracción. El *estar* es fundamento y sustrato a partir de donde se puede expresar el *ser*. A la vez, sin el impulso del *ser*,

el *estar* queda inmóvil, en un estatismo sin dinámica que le permita proyectarse. Por eso, lo americano no puede ser ni el polo indígena ni el europeo occidental, sino la continua interacción e integración de ambos, y esto se vincula con el salto embrionario que lleva a cabo Kusch: “El salto embrionario no quiere decir salto exclusivo al polo indígena (...) en América lo embrionario está dado por la ambigüedad en la que se debate nuestro mestizaje” (Bordas, 1989: 110). Como expresa Cullen, si la particularidad de los europeos es no ser más que europeos, nuestra particularidad es no ser solo europeos (Cfr. Cullen, 2010: 91), debemos asumirnos en totalidad y aceptar la incapacidad de ser totalmente occidentales, porque lo americano auténtico es el fruto obtenido de la interacción entre *ser* y *estar*. Categorías que, a pesar de ser antagónicas superan su oposición a través de la fagocitación, concibiendo un fruto que es nuevo y que asume tanto al *ser* como al *estar*, en una unidad dinámica.

#### **4. Estar para ser o estar-siendo**

La noción *estar-siendo* la formula en *La negación en el pensamiento popular* (1975) y en *Geocultura del hombre americano* (1976). Ya que el objetivo de la presente investigación es analizar la interrelación entre el *ser* y *estar* en *América Profunda*, creemos necesario, a la vez, estudiar dicha relación con esta categoría existencial. Para llevar a cabo tal objetivo, en un primer momento analizaremos de manera general la obra *La negación en el pensamiento popular*, luego nos referiremos a *Geocultura del hombre americano*, para finalizar con una caracterización exclusiva del *estar-siendo*, y una comparación de ésta con la interacción entre *ser* y *estar*.

##### **4.1 La negación en el pensamiento popular**

En esta obra, el pensador argentino hace una distinción entre pensamiento popular y pensamiento culto, quiere demostrar que el primero es fundante y contiene las líneas generales del pensar humano en su totalidad (Cfr. Kusch, 1975:6). Para abordar el pensamiento popular analiza el discurso de Anastasio Quiroga<sup>21</sup>. Su lógica es la del antidiscurso: “a través del cual logra constituirse existencialmente en su pura emocionalidad (...) esconde una finalidad recóndita, la de subsistir, fundando siempre el existir mismo y afianzando sus valores” (*Ibidem*: 6). El pensamiento popular y el pensamiento culto son en realidad dos aspectos de un mismo pensar, el primero se

---

<sup>21</sup> Folklorista jujeño, Kusch lo describe: “Folklorista de vasta actuación que conserva su concepción del mundo popular”.

asocia a la *doxa*, u opinión y se ha subestimado frente a la seguridad del pensamiento culto. Aquel ofrece seguridad para vivir, aunque podría no servirle a la ciencia (Cfr. *Ibídem*: 11) es una seguridad más fundante.

El pensamiento popular cuenta con “operadores seminales”, son elementos simbólicos que sirven de ordenadores porque dan sentido al existir, y permiten advertir lo fasto de lo nefasto. Por otro lado, la noción de “natura”<sup>22</sup> de Quiroga: “funciona como un elemento inspirador de energía vital y ética (...) que niega todo lo que se opone a ella, y que comprende a la sociedad como entidad hostil y nefasta alejada de la natura” (Kusch, 1975: 15). Sociedad y natura se oponen, la primera se asocia a los objetos exteriores, al pensar culto y a la ciencia, la segunda es hallada poniendo en juego la emocionalidad (Cfr. *Ibídem*: 19). Lo emocional no debe entenderse como lo opuesto a la inteligencia, porque su función es principalmente energética: “su fuerza hace al sentido de lo que se está queriendo decir” (*Ibídem*: 19). Es decir, el pensamiento popular, que surge de la emocionalidad, apunta a ver los significados y no a delimitar objetos. Así, la realidad adquiere un valor simbólico para descubrir lo que está detrás del dato sensible, en el campo de lo sagrado, por eso se da la negación del antidiscurso o del pensamiento popular. Se niegan las cosas para transformarlas en símbolos y así lograr la aprehensión de lo sagrado.

Para analizar estos dos modos de pensar expresa la doble vectoridad del pensamiento, según la cual, un vector es el emocional, el cual carga al mundo de signos fastos y nefastos, y el otro vector el intelectual que ve en el mundo objetos sin más. Frente a esto, Kusch expresa: “Lo criollo en América constituye en parte en la conciliación de los dos vectores (...) en América no hay progreso de uno hacia otro, porque no es natural el predominio de uno de ellos, sino que es lógico que ambos coexistan, lo criollo concilia a ambos” (Kusch, 1975: 43). Ahora bien, cuando estos se distancian en relación contradictoria, ocurre lo mismo que cuando “uno se deja estar y el otro tiene el afán de ser alguien, en la misma medida en que se distancia el que admira un jet del que lo usa. Y aquí viene la mediación impuesta por la mentalidad criolla: en vez de estar o ser por exclusión, se está para ser en un orden irreversible” (*Ibídem*: 46). Es decir que, es necesaria una real integración de la doble vectoridad, el hombre debe ser total, y esta es la única garantía que tenemos (Cfr. *Ibídem*: 1975: 55), por esto podemos afirmar que la integración de la doble vectoridad del pensamiento, o bien del *ser* y *estar*, vendrá dada a partir de la posibilidad de asumir el *estar* para *ser*.

---

<sup>22</sup> Potencia asociada a la naturaleza.

En relación a esto, expresa que se vive un desgarramiento ontológico entre el *estar* y el *ser*, un abandono existencial por la diferencia que se da entre la existencia y la propuesta para ser. Frente a este desgarramiento se pregunta cuál es la estructura existencial de América y responde: “la razón de América radica en la fórmula estar-siendo según la cual es imposible imponer nuevas culturas (...) imponer un nuevo modo de ser a un mero estar en América logrará adular superficialmente nuestra genuina voluntad de vivir, por el simple hecho de que invierte la fórmula del estar para el ser en otra de ser para estar” (Kusch, 1975: 77, 78). Cuando se quiere imponer una forma distinta a lo que América es, se pierde autenticidad y se invierte la fórmula original, en América se está para ser, y no al revés, ya que aquí: “Aparentemente no soy nada más que algo que está, que es señalativo, circunstancial” (*Ibidem*: 93). En esto podemos observar cierta prioridad del *estar*, es circunstancial pero se revela como lo fundante, y, como expresa el autor, en un campo ontológico, si se toma en cuenta la emocionalidad, o un pensar que incluye el antidiscurso se desemboca en una prioridad del *estar* sobre el *ser* (Cfr. *Ibidem*: 28). A partir de aquí la existencia entra en congruencia con la propuesta para ser, porque el *estar* al tener prioridad sobre el *ser* le otorga arraigo y coherencia, y éste deja de ser una definición abstracta sin raíces en la existencia.

En cuanto a la prioridad del *estar* explica: “Se trata del ser logrado en el anti-ser, o sea en el estar (...) supone la prioridad del estar, pero la prioridad de éste como apertura total a una negación implícita que libera energías, esa absoluta posibilidad de uno mismo, y, ahí, el ser no delimita, porque nunca sabré realmente que soy” (Kusch, 1975: 88), es decir que un *ser* logrado desde el *estar* se asume como pura potencialidad, porque al dejar de ser una definición abstracta, deja de limitar y se muestra como posibilidad siempre abierta. Aquí entra en juego la negación como afirmación, porque se niega lo que afirman los otros, lo foráneo, para afirmar lo propio, y esto tiene “algo de decisión voluntaria porque supone la negación de lo dado e implica una elección del camino propio” (*Ibidem*: 86). En América se está para ser, es su verdad, pero a la vez es una elección que se vincula con un sacrificio: “El sacrificio significa descender adonde no hay luz. Implica la asimilación de lo negativo, la inmersión en la residualidad de uno mismo, y uno mismo convertido en residuo, para advertir las raíces” (*Ibidem*: 95). Conectar con lo residualizado por lo occidental permite hallar lo que se debe afirmar, que es el *estar*, “la tierra virgen sobre la cual he montado mi posibilidad de ser, para asumir desde ahí el sacrificio para mi ser americano” (*Ibidem*: 89). Es a partir del *estar*, y por él mismo, que se abre la posibilidad de un camino propio, en el que convergen la existencia y el proyecto para *ser*, sólo así se podrá expresar el ser americano.

A modo de síntesis podemos afirmar que, a partir del desgarramiento ontológico entre *ser* y *estar*, el *estar-siendo* o el *estar* para *ser* es la mediación que lleva a cabo la mente criolla, es la conciliación de la doble vectorialidad del pensamiento y a partir de donde el hombre puede encarnar una real integración. La verdad de América es *estar* para *ser*, existe una prioridad irreversible del *estar* sobre el *ser*, cuando se invierte la fórmula original de *estar-siendo* en *ser* para *estar* América se aleja de su verdad. La prioridad del *estar* radica en que para poder *ser* y proyectarse, primero se debe *estar* aquí. Esto opera como una potencialidad absoluta, porque un *ser* que primero está no delimita sino que proyecta ese potencial, ya que el *ser* no define ni limita porque deja de ser una definición y abstracción pura para arraigarse en el *estar*, y darse como apertura de posibilidades. Por otro lado, Kusch describe el *estar-siendo* como una elección que implica un sacrificio, ya que exige asumirse desde la residualidad, y así afirmarse desde las raíces, es decir en arraigo con el *estar*. Por eso, la elección por lo americano implica un sacrificio: el de negar lo que occidente afirma para descubrir la autenticidad. Es un sacrificio porque implica salir de la zona de confort que ofrece occidente con el patio de los objetos, y exige a la vez concebirse como una parte, contingente y circunstancial, de un todo mayor e incontrolable. Por esto, es preciso afirmarse en el *estar* para *ser*, solo desde el *estar* el *ser* se abre como posibilidades, porque el *ser* no es esencia o abstracción, sino que al depender del *estar*, se da como potencialidad, que podrá desplegarse en coherencia y autenticidad si se encuentra arraigado en el *estar*.

#### **4.2 Geocultura del hombre americano**

En esta obra se plantea la problemática cultural de América, es un texto más cercano a la antropología filosófica que a la ontología, pero aquí es donde expone la categoría *estar-siendo* como “estructura existencial y decisión cultural americana” (Kusch, 1976:153).

El término geocultura implica una intersección de lo geográfico con lo cultural: “Esto implica que todo espacio geográfico está siempre habitado por el pensamiento de un grupo, pero éste a su vez está condicionado por el lugar en el que habita. Así geografía y cultura conforman una unidad geocultural” (Scherbosky, 2015: 45). La cultura surge de “la indigencia del existir mismo en tanto requiere una forma de encontrar sentido en el existir” (Kusch, 1976: 117). Por esto, la cultura cubre la indigencia original con signos y símbolos para habitar el mundo, para lograr un domicilio en el mundo y no estar demasiado desnudo en él (Cfr. *Ibidem*: 117). Más adelante afirma: “la cultura cumple la función existencial de concretar mis proyectos, me hace ver el horizonte donde instalo mi existencia. Con ese horizonte simbólico concreto creo un mundo

habitual, sin el cual no podría sostener mi existencia (...) Cultura se encuentra entonces en el universo simbólico que habito” (*Ibídem*: 120). Es decir, la cultura otorga amparo al existir humano que se da como indigencia, carga de sentido el existir mismo y ofrece a la vez un horizonte donde afirmarse.

La noción de geocultura como domicilio existencial cuestiona la posibilidad de un saber absoluto, porque aún si un saber se postula como tal, siempre estará condicionado por la cultura de su tiempo y por la gravitación que ejerce el suelo desde donde se lo enuncie. Como expresa Scherbosky: “La geografía apunta al hábitat, al molde simbólico en el cual se instala el ser. La cultura es este molde simbólico en el cual se sitúa una vida. El suelo tiene la función de moldear y deformar la intuición de lo absoluto, ya que no se trata de un absoluto propio, sino de uno que fue pensado para otro suelo y hay que moldearlo para este. Falta el absoluto propio, que puede lograr la filosofía a través de la función de la deformación que implica el suelo” (Scherbosky, 2015: 46). Por esto, el autor afirma que leemos cosas de Francia o Alemania pero no podemos asumir el sujeto francés o alemán (Cfr. Kusch, 1976: 125), el suelo ejerce la deformidad de lo importado. Es así que “las lecturas o ‘influencias’ de otros suelos son ‘deformadas’ por la propia gravedad y eso da como resultado una cultura particular, una perspectiva propia” (Scherbosky, 2015: 46), sólo si nos dejamos “deformar” y gravitar por el suelo podremos enunciar un absoluto propio y una perspectiva cultural auténtica.

El problema cultural de América es que carece de una integración entre sujeto pensante y sujeto cultural; y el suelo simboliza el arraigo que toda cultura debe tener, “para arraigarse y sentir que está con una parte de su ser prendido al suelo (...) No hay otra universalidad que esta condición de estar caído en el suelo (...) De ahí el arraigo y la necesidad de ese arraigo, sino no tiene sentido la vida” (Kusch, 1976: 74). Por esto mismo, para que haya coherencia entre sujeto pensante y sujeto cultural, debemos arraigarnos al suelo que habitamos. Ahora bien, lo americano brotará de la verdad que sepamos asumir, porque no es una cosa, sino que es una decisión por lo americano, entendido como un despiadado aquí y ahora (Cfr. *Ibídem*: 71). Esta decisión es a la vez una valoración del saber popular que surge de la vida cotidiana: “Toda decisión exige una fuente, y esta está en la cotidianidad. De ahí arranca nuestra autenticidad” (*Ibídem*: 146), la vida cotidiana es fuente de todo caos pero también de todas las verdades (Cfr. *Ibídem*: 19). Lo que nos muestra la cotidianidad es que vivimos en una polaridad entre el *estar* no más y el *ser* alguien. En relación a esto Kusch expresa:

“Cultura supone entonces un suelo en el que obligadamente se habita. Y habitar un lugar significa que no se puede ser indiferente ante lo que aquí ocurre. Entonces la consistencia de mi vida no radica solo en la parte de mi entidad que emerge del suelo, y que se interna en lo ‘universal’, sino necesariamente también en lo que está sumergido en el suelo. Uno es el *ser* de mi consistencia, y el otro el *estar* de ella. ¿Y cuál de los dos sería prioritario, el estar emergido o sumergido? Si afirmo que lo es el primero será porque fugo de la realidad, y si afirmo lo segundo será porque lo tolero pasivamente. El problema cultural propiamente dicho consistirá en conciliar los dos aspectos, encontrar el símbolo que reúna los opuestos” (Kusch, 1976: 115).

Para hallar el símbolo que una los dos, propone realizar una hermenéutica de lo pre-óntico, porque nuestro mundo está antes del objeto y de los hechos, ésta es un área presentida por Occidente pero que no logra captar porque su requerimiento es óntico, al revés de lo que sucede en América (Cfr. Kusch, 1976:148). Lo pre-óntico se vincula con el puro acontecer: “la verdadera estructura del mundo en sí mismo es puro acontecer, de tal modo que todo lo referente a la cosa, no es más que una manera de incrustar la cosidad en un mundo móvil y circunstanciado por el acontecer” (*Ibidem*: 149). En nosotros predomina el acontecer y no el ente, por eso analizar el acontecer como algo pre-óntico es buscar la sombra (Cfr. *Ibidem*: 150), la realidad es un acontecer de lo sagrado y así cobra validez la pregunta por lo pre-óntico, en donde lo mítico, lo épico y lo divino se asumen como acontecimiento apropiador (Cfr. Cepeda 2017: 187). El acontecer se vincula con el devenir mismo en contraposición del requerimiento óntico que busca instaurar fijeza a lo que naturalmente es acontecer.

Lo pre-óntico apunta al *estar*, “se trata del estar como algo anterior al ser y que tiene como significación profunda el acontecer. En el estar se acontece, porque se está en expectación de una posibilidad que se da en ámbito de lo pre-óntico, al margen de cualquier necesidad de crear superestructuras a eso que acontece; antes de la constitución de objetos” (Kusch, 1976: 150, 151). El *estar* se vincula con el vivir animal, es decir el vivir sin más que se rodea de cultura, entendida como universo simbólico que otorga amparo y hace habitable el mundo, éste no es más que puro acontecer, puro devenir, donde lo óntico y el requerimiento por el ente demuestra la intención de cristalizar ese movimiento-acontecimiento del mundo y de la vida.

El *estar-siendo* es el símbolo que une los opuestos. El *estar* es el horizonte donde el *ser* se da en forma dependiente como un *estar-siendo*, donde no trasciende el mero *estar* señalativo (Cfr. Kusch, 1976: 155). Nuestro vivir está más a nivel del *estar*, y cuando se sobrepone el *ser* sobre éste, se invierte la fórmula y se tergiversa el sentido de vivir aquí en América. Entre el *ut catha*

(estar en casa) aymará y el *Da-sein* (ser-ahí) occidental estamos nosotros: “nuestro vivir real no se identifica, sino que más bien se sitúa a mitad de distancia de ambos” (*Ibídem*: 156). Y expresa que vivimos una paradoja existencial: “Nuestra autenticidad no radica en lo que Occidente considera auténtico, sino en desenvolver la estructura inversa a dicha autenticidad, en la forma del estar-siendo como única posibilidad. Se trata de otra forma de esencialización, a partir de un horizonte propio. Sólo el reconocimiento de éste último dará nuestra autenticidad” (*Ibídem*: 157,158). Esencializar a partir de un horizonte propio significa asumir los símbolos de la propia cultura para descubrir un absoluto propio y no cancelar la potencialidad de un pensamiento o filosofía auténticamente americana.

Resumiendo el abordaje de la presente obra, podemos afirmar que Kusch plantea el conflicto ontológico que se da por el antagonismo entre *ser* y *estar* respecto a la cultura. Lo expresa como la carencia de integración entre sujeto pensante y sujeto cultural. Una real integración se dará cuando el sujeto pensante sea coherente con su verdad cultural y asuma a ésta como el domicilio existencial que le otorga amparo al existir. Es decir, cuando el sujeto pensante se enuncie arraigado a su suelo y gravitado por este, solo desde ahí se podrá esencializar a partir de un horizonte propio. En otras palabras, de este modo se dará una real integración y una verdadera autenticidad. En este libro, como en *La negación en el pensamiento popular*, plantea que la posibilidad de una autenticidad se genera a partir de una decisión y sacrificio por lo americano, esto no es otra cosa que el asumirse en un irremediable aquí y ahora, entendiéndolo como un fuerte arraigo al suelo que se habita en consonancia con el momento en que se esté. El sacrificio implica, a su vez, asumir la miseria que se intenta encubrir con la técnica y la ciencia, para aceptar la verdad de no ser nada más que algo humano ubicado en un tiempo y espacio concretos. Por otro lado, afirma que entre lo que emerge del suelo (el ser) y lo que está sumergido (el estar) debe haber una conciliación que se da con la categoría de *estar-siendo*. El *estar-siendo* posibilita situarse en el puro acontecer, que no tiene como primer requerimiento el ente sino que se asume en un mundo móvil que es fundamentalmente acontecer, movimiento, devenir. Aquí el ente pierde la significación de lo esencial y cobra sentido lo sagrado. El *ser* no trasciende lo señalativo del *estar*, sino que ubicado en el *estar* puede *ser*, se da como un *siendo* desde el *estar*. Una vez asumido el *estar-siendo* como estructura existencia y decisión cultural América logrará expresar su autenticidad y encontrar la integración entre sujeto pensante y sujeto cultural.

### 4.3 Noción de estar-siendo

Es evidente que la propuesta filosófica de Kusch tiene el objetivo constante de integrar lo que él observa desintegrado en la vida cotidiana, en la vida misma, y que lo expresa en los antagonismos de: ser/estar, pensamiento culto/ pensamiento popular, sujeto pensante/ sujeto cultural. La categoría *estar-siendo* surge como respuesta a esta necesidad de resolver el “desgarramiento ontológico” o “abandono existencial” que se vive en América.

En esta noción, se observa una clara prioridad ontológica del *estar* sobre el *ser*, esta prioridad se relaciona con lo fundante del *estar* y el arraigo que éste otorga, ya que es un *estar* que posibilita el *ser*, es decir un *estar* para *ser*; es fundante porque el *estar* es el “ámbito que concentra la originalidad de un vivir no sometido a racionalización previa sino sumergido en la dimensión fundante de lo que está dado como tal” (Bordas, 1997: 51). Por otra parte, el *estar* brinda el “desde” donde se potencia y define nuestro ser auténticos (Cfr. *Ibidem*: 53), no se puede *ser* sin *estar*, primero se debe *estar* para *ser*, *estar* implica encontrarse firmemente aquí y ahora, conectado con el suelo y la comunidad, sólo así será posible pensar y expresar un ser auténtico. El *estar-siendo* armoniza un *ser* arraigado en el *estar*.

La prioridad ontológica se vincula a la vez con lo pre-óntico del *estar*, es anterior al *ser* y se expresa como puro acontecer: “El estar constituye un paso previo (...) se da antes de la necesidad de la investigación de las esencias (...) ese nivel pre-óntico apunta al sentido antes que al ser. Por ello habla Kusch de *estar* como pre-recinto del ser. Es una instancia que tiene conexión con *el acontecer* y el *no acontecer*, ligado a la voluntad divina. Con ese aval pasa a lo óntico” (Bordas, 1997: 53). Es decir, desde la conexión con lo fundante, que el *estar* encuentra negando las cosas y revelando su sentido sagrado, le da los elementos al *ser* para que éste pueda proyectarse en su dinamismo. El *estar* le otorga sentido a la existencia a partir del horizonte simbólico conectado con la divinidad y lo sagrado, y solo desde allí el *ser* adquiere sentido: “el ser se incuba en el estar, allí se da el símbolo para ensayar el ser” (*Ibidem*: 57), es decir que, el *ser* adquiere sentido cuando se encuentra ubicado o instalado en el *estar*. A partir del arraigo que el *estar* otorga al *ser*, éste se da como pura potencialidad. El *ser*, al responder al requerimiento del *estar* y no al del ente, deja de ser una definición abstracta y limitante para instaurarse en el acontecer mismo como apertura de posibilidades, en sintonía con el suelo, la comunidad, los símbolos y la cultura, es decir es un *ser* que responde y se corresponde al *estar*.

En *Geocultura del hombre americano*, el autor se preguntaba si habría alguna prioridad del estar emergido o sumergido, a lo que afirmaba que si se prioriza el emerger se fuga de la realidad perdiendo el arraigo, y si se encierra en el estar sumergido se vive pasivamente, por esto debe haber cierto equilibrio desde el cual el *estar* genere su propio *ser*: “Kusch interpreta la autenticidad como un movimiento del *estar* y el *ser* coincidiendo en el fundamento; un despliegue del estar hacia el ser a través de un *estar-siendo*” (Bordas, 1997: 67), el *ser* transita en tanto gerundio pero no se elimina del *estar*, sino que instalado en este se expresa la autenticidad de la fórmula *estar-siendo* (Cfr. *Ibidem*:66). Que el *ser* se exprese como gerundio, implica una acción que está en desarrollo, es decir una acción que se está dando, que está aconteciendo. Esto muestra un movimiento que no se da como terminado sino que, justamente, marca un transcurrir que no ha acabado. Al expresar al *ser* como *siendo*, lo desvincula del concepto puro y abstracto de la tradición occidental y le otorga un dinamismo interno vinculado al acontecer. El dinamismo del *ser* como término puro y teórico es externo, volcado hacia los objetos; en cambio el dinamismo que muestra en tanto gerundio es interno y está en sintonía con el acontecer, no pretende instaurar fijeza sino que él mismo se abre como un transcurrir. A la vez, el *ser* no trasciende lo señalativo del *estar* sino que arraigado en él se proyecta, por eso el *estar-siendo* armoniza los dos. Por otro lado, el guión con el que se expresa esta noción, marca la unión entre *ser* y *estar*, es un único término que se da en conjunción, no hay un espacio que separe sino un guión que los une. Esta conjunción en la que se dan, muestra que: un *ser* sin *estar* es abstracto, un *estar* sin *ser* es estático, por eso la fórmula auténtica es *estar-siendo*: conforman una unidad en un vínculo inexorable.

## **5. Comparación de la fagocitación y el fruto con el estar-siendo**

Expuesta la categoría *estar-siendo*, trataremos de dilucidar si ésta se corresponde a la interacción entre *ser* y *estar* a través de la fagocitación de *América Profunda*. La fagocitación del *ser* por el *estar* muestra el movimiento interno de la interacción entre éstos, donde el *estar* incorpora al *ser* a fin de subsistir, a partir de la conciliación de los opuestos surge la posibilidad de obtención del fruto que es el modo de ser auténticos. Aquí conviven en una dualidad coexistente que busca armonizar para reintegrar lo humano desintegrado. El movimiento surge del *estar* hacia el *ser*, porque el *estar* es previo, y le otorga los elementos para su dinámica (Cfr. Kusch, 1999: 149). De la misma manera el *estar* se presenta como fundante en la fórmula *estar-siendo*. Sólo un *ser* arraigado en el *estar* podrá abrir las potencialidades del *ser*, y esto lo adquiere a partir del arraigo y prioridad del *estar*. A la vez, el *estar* se vincula con el puro acontecer, donde no se da la

inclinación por instaurar fijeza al mundo móvil sino que sumergido en el movimiento mismo se está siendo. Dicho de otro modo, se logra un *ser* que expresa la verdad del *estar* aquí.

La fagocitación es una “especie de dialéctica” que implica la absorción del *ser* por el *estar*, a partir de lo cual se afirma tanto el *ser* como el *estar*. En relación a esto la negación existencial, desarrollada en *La negación en el pensamiento popular*, implica negar las cosas que el *ser alguien* occidental afirma, es decir los objetos o los entes, a fin de descubrir lo propio y lo sagrado. Negando lo que el *ser* afirma se descubre la verdad del existir, que no es otra cosa que el *estar*. Este condiciona el *ser* del existente, es decir que el *estar* es condición de posibilidad del *ser*, por eso la fórmula es la de *estar* para *ser*, donde se concilia el *estar* y el *ser* del existente, o el *estar* y el proyecto para *ser*. Ahora bien, la negación no es pura negatividad, porque el resultado último es la afirmación de lo propio. De la misma manera, en la fagocitación el *estar* absorbe al *ser* para asimilarlo pero no para aniquilarlo, sino para afirmar lo verdadero, y lo verdadero en nosotros es esta dualidad coexistente de *ser* y *estar*. Se incorpora lo extraño volviéndose propio en una conciliación a partir de la cual se obtiene el fruto de lo americano auténtico, que se expresa en el *ser* fagocitado por el *estar*. A partir de esto, afirmamos que en ambas propuestas se obtiene el mismo resultado: la conciliación entre *ser* y *estar*.

Cuando se interpreta a lo americano desde lo occidental se distorsiona la verdad y queda abnegada la posibilidad de expresar el ser auténtico, por eso una ontología desde y para América debe dirigir su estudio al mero *estar* que se expresa y se encuentra en la vida cotidiana, fuente de las más profundas verdades. Encontramos entonces que el *estar* es fundante, desde la fagocitación como desde el *estar-siendo*, y que sólo cuando podamos hacernos cargo del *estar* será posible una real integración de lo humano, entre *ser* y *estar*, entre pensamiento culto y pensamiento popular, entre sujeto pensante y sujeto cultural.

Es innegable la relación existente entre la fagocitación y el *estar-siendo*. No creemos que sea posible plantear una “evolución” de su propuesta donde la noción de *estar-siendo* fuera un mejoramiento de la fagocitación. Creemos que existe una correlación entre estas nociones que apuntan al mismo objetivo: reintegrar lo desintegrado, restablecer lo humano en América. La fagocitación demuestra la integración de *ser* y *estar* a partir de su conciliación por absorción obteniendo el fruto de lo americano auténtico; el *estar-siendo* lo hace mediante el modo de expresarse, donde *ser* y *estar* van unidos a través del guión, por el cual conforman una unidad inquebrantable.

A partir de esto podemos afirmar que el planteo ontológico de *América Profunda* está motivado por fundamentar que el pasado de la cultura indígena persiste en la actualidad; es decir que establece un diálogo entre el pasado, que representan las raíces aborígenes, y el presente que se encuentra atravesando una división interna. De este modo logra romper el paradigma eurocéntrico de la filosofía para fundamentar otro paradigma de pensamiento: el que retoma y revalida la cultura indígena. Por otro lado, el planteo de las obras *La negación en el pensamiento popular* y *Geocultura del hombre americano*, luego de fundamentar una manera alternativa de pensar y hacer filosofía desde América, Kusch se instaura en el presente pensando el futuro. Ya que, como hemos expresado, el estar-siendo es como un ideal a partir del cual América encontrará el modo de expresarse desde la autenticidad. En relación a esto, observamos que la noción de *ser* en el primer período de Kusch, tiene una connotación fundamentalmente negativa, la asocia directamente a la violencia ejercida por Occidente sobre América. En el segundo periodo el *ser* adquiere un matiz positivo al plantearlo como apertura de posibilidades, es decir con cierto poder de desarrollo. Asimismo, creemos necesario aclarar que las últimas obras del pensador argentino, se inscriben en el contexto de la filosofía de la liberación, donde el objetivo último del pensamiento es fundamentar una filosofía de-colonial y establecer las bases para una interculturalidad del pueblo americano: “Se trata de descubrir un nuevo horizonte humano, menos colonial, más auténtico y más americano” (Kusch, 1975: 7).

Para finalizar este apartado creemos pertinente esbozar una definición de la ontología en Kusch. Ésta es una ontología situada geoculturalmente y donde predomina el *estar*, lo circunstancial, el acontecer, por sobre el *ser* pensado como abstracto, absoluto e inmóvil; sino que conciliado con el *estar* éste se presenta como apertura de posibilidades. Una ontología donde tiene prioridad el *estar* será hedienta porque propone asumir lo residualizado por occidente, admitir las sombras para reintegrar lo humano. Afirmer el hedor que se expresa en la irremediable humanidad que somos: un *ser* que, antes de ser, *está* aquí, siempre próximo al exterminio, situado en el acontecer que impide cristalizar el devenir.

## 6. Conclusión

Acudimos al llamado de Kusch de pensar lo nuestro bajo todos los condicionamientos que ello implica, pero a la vez junto a todas las potencialidades que esto nos abre. Pensar lo propio y osar plantear una ontología es un riesgo que debemos tomar para continuar el camino que abrió la filosofía del autor argentino, que lejos de ser un cuerpo teórico definido se nos presenta como una interpelación tanto al interior subjetivo de cada lector, como al conjunto social del que formamos parte.

Este planteo es un llamado a pensar y pensar-nos desde la compleja trama que nos atraviesa en nuestra particularidad socio-cultural y así poder pronunciar nuestra verdad. Advierte que el pensamiento occidental en América provoca un desvío en la actualización de aquella verdad americana ya que impone un *logos* que no se corresponde con ésta, sino que la desvirtúa y América se aleja de su destino. Para ser auténticos y responder a nuestro verdadero ser, se debe hurgar profundo. Esto implica remover las capas superficiales que instauro el pensamiento mimético de lo occidental y adentrarse en lo profundo de nuestra América, es decir revivir las antiguas raíces de la sabiduría originaria de nuestro continente. El pensar en América debe estar arraigado a su medio, a sus raíces, vinculado con éstas porque si se desoye su verdad, América se condena a una inautenticidad infecunda.

La ontología que presenta es una ontología ligada al vivir cotidiano, a la existencia concreta. Es a partir de la observación del pueblo mismo, desde donde surgen las categorías con las cuales fundamente su propuesta: el *ser* y el *estar*. Frente a una ontología occidental que se dirige hacia lo óntico y tiene un carácter universalista, la ontología americana debe estar fundamentada desde la particularidad cultural alcanzando el sentido totalizador de nuestra existencia. Esta ontología surge desde la experiencia y caracterización misma de nuestra América, por eso implica un pensar y pensarse desde lo raigal, expresando la gravidez que ejerce el suelo, y mediante el cual, pertenecientes a su verdad y siendo coherentes con ella, se enuncia la particularidad americana. Por eso a la vez, ya que se logra cuestionar el mito del *ser* en tanto absoluto y abstracto, no es posible pensarlo de este modo porque el pensar siempre estará atravesado y condicionado por el aquí y ahora. Su ontología está impregnada por los condicionamientos de nuestro suelo que, como expresamos anteriormente, son condicionamientos que se nos abren como potencialidades.

Hemos analizado que América vive un “conflicto ontológico” porque se debate entre el subsuelo en que vive y la superficie que reprime. Esta relación contradictoria escinde lo americano, es necesario un planteo que supere dicha división y restablezca la salud al continente. *Ser* y *estar* son dos experiencias que se dan en América, ésta es la particularidad de nuestra existencia. Ambas responden a ámbitos de comprensión diferentes, el problema se origina cuando se interpreta lo americano desde lo occidental distorsionando su verdad (Cfr. Bordas, 1997: 51-52). El pensador analiza la ruptura que se da en nuestro interior producto de la supremacía del *ser* sobre el *estar*, y partir de aquí construye el camino hacia el análisis de lo americano.

Ahora bien, es preciso enunciar las conclusiones y los resultados que obtuvimos a través de nuestra investigación. En la primera parte expusimos la estructura y el contenido fundamental de *América Profunda*. Esto permitió que encontráramos las categorías ontológicas centrales a partir de las cuales se fundamenta la propuesta del filósofo argentino. Éstas son *ser* y *estar*, que a la vez muestran dos modos de experiencia de lo humano en nuestro continente. De este modo, llevamos a cabo el objetivo general de la presente investigación, el cual planteaba la necesidad de realizar un recorrido por la obra a fin de identificar y caracterizar dichas nociones ontológicas. Por otro lado, este recorrido nos permitió hallar otras categorías ontológicas que sostienen y caracterizan la relación entre *ser* y *estar*, éstas son: *fagocitación*, *hedor*, *miedo* y *fruto*.

En la segunda parte, hemos sistematizado el estudio acerca de las categorías fundamentales para el planteo ontológico. Abordamos la interrelación de *ser* y *estar*, en función de los aportes y funciones que cumplen la fagocitación, el hedor, el miedo y el fruto; esto permitió concretar los objetivos específicos planteados al inicio. A partir de dicha sistematización, establecimos que, por un lado, miedo y hedor operan como condiciones ontológicas que posibilitan la interrelación entre *ser* y *estar*. Por otro lado, advertimos que tanto la fagocitación y el fruto representan específicamente el modo de interacción entre *ser* y *estar*, ambas nociones se presentan como una *conciliación*. A partir de esto, caracterizamos la relación entre estas categorías, como una conciliación que se da como un movimiento continuo que va del *estar* al *ser*, a través de la absorción del *ser* por el *estar*; con lo cual realizamos el objetivo fundamental de identificar y analizar la interrelación entre dichas nociones.

Por otro lado, en dicho capítulo, analizamos la categoría *estar-siendo* que Kusch desarrolla en las obras posteriores *La negación en el pensamiento popular* y *Geocultura del hombre americano*; a partir de lo cual, establecimos que: entre dicha noción y la interrelación de *ser* y

*estar*, desarrollada en *América Profunda*, existe una correlación. Sin embargo, no creemos que sea posible plantear una “evolución” de su propuesta, sino que el *estar-siendo* tiene un matiz dirigido hacia el futuro; es decir el autor a partir de la fagocitación plantea la relación entre pasado-presente, y con el *estar-siendo* apunta a una relación entre presente-futuro, fundamentando las bases ontológicas para una liberación de América desde la integración. Establecimos que, tanto en la relación entre *ser* y *estar*, como en el *estar-siendo*, el *estar* tiene prioridad sobre el *ser*, es decir, el *ser* depende del *estar*, adquiere sentido a partir de éste. Por otro lado, observamos que, la relación interna a través de la fagocitación (absorción del *ser* por el *estar*) y el *estar-siendo* muestran una dualidad antagónica que se concilian en una unidad. A través de la fagocitación y conciliación se obtiene el fruto de lo americano auténtico que asume tanto el *ser* como el *estar*. A partir del *estar-siendo*, que es un término que no posee separación entre las categorías, sino que están unidas por un vínculo inexorable (simbolizado por el guión), demuestra que el *ser* no puede darse sin el *estar* y viceversa; ésta es la fórmula existencial que posibilita la autenticidad en América. Esto nos permite afirmar la hipótesis que motivó la presente investigación: la propuesta de Kusch es integradora, el autor lleva a cabo una articulación entre *ser* y *estar*, supera el antagonismo entre ellas afirmando la coexistencia de la dualidad en una unidad: tanto desde la fagocitación como desde el *estar-siendo*. Por todo esto es evidente que el objetivo constante y último de su propuesta es conciliar e integrar lo humano, pero siempre pensado desde y para América.

## 7. Bibliografía

### Fuentes

-Kusch, R. [1962] (1999). *América Profunda*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

----- (1975). *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Editorial Cimarrón.

----- (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

### Bibliografía

-Ardiles, O, y otros (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Bonum.

-Azcuay, E. y otros (1989). *Kusch y el pensar desde América*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

-Benedetto, C. (1984). Rodolfo Kusch: pensar en americano. *HUAICO Lazo Americano*. N°23.

-Berolegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Deusto publicaciones, 661- 705

-Bocco, A. (2002). El concepto de “Fagocitación” y sus implicancias de uso en la crítica literaria latinoamericana. *Silabario n°5*, Universidad Nacional de Córdoba, 95-103.

-Bordas, N. (1989). *Kusch y el pensar desde América*. Kusch y el miedo de América (pp. 103-118). Buenos Aires: García Cambeiro.

----- (1997). *Filosofía a la intemperie. Kusch: ontología desde América*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

-Burdardt, D. (2010). El así, la ira y la indignancia: recuperación filosófica del símbolo religioso en el pensamiento de Rodolfo Kusch. *Análisis, revista colombiana de humanidades*, n°77. Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia, 117-136

-Casalla, María (2010). Aproximaciones a una estética de lo americano. *Análisis, revista colombiana de humanidades*, n°77. Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia, 103-116.

-Casalla, Mario, C. (1994). Rodolfo Kusch: La ira de los dioses. En *Revista de filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* N°19, 107-112.

-Cepeda, J. (2009). Problemas de Metafísica y Ontología en América Latina. *Hallazgos*, vol 6, n°11. Universidad de Santo Tomás, Bogotá, Colombia, 51-77.

- (2010). Ontología del estar: una aproximación a la obra de Rodolfo Kusch. *Análisis, revista colombiana de humanidades*, n° 77. Universidad de Santo Tomás, Bogotá. Colombia, 163-177
- (2017). La ontología de Rodolfo Kusch, mandala ontológico de la filosofía latinoamericana. Tesis doctoral: Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia.
- Cerutti, H. (2003). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Tercera edición. México: Fondo de Cultura Económica. Cap V y VI, pp. 302-365, 366-435.
- Cullen, C. (1986). Reflexiones desde América. Ser y estar: el problema de la cultura. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- (2010). La América profunda busca su sujeto en *Revista Espacios de Crítica y Producción*, Buenos Aires, 88-97.
- (2013). El hedor de América insiste y persiste, en *El hedor de América: Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la América Profunda de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires: Ediciones CCC y EDUNTREF, 75-82
- García, A. M. (2014). Ser Estar y Vida. *Quaestiones Disputatae: temas en debate*, 111-121
- Dussel, E y otros (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y «latino» [1300-2000]*. México: Siglo XXI editores y CREFAL.
- Finola, A. (2014). Resistencia y Fagocitación. Encuentro entre Michel Certeau y Rodolfo Kusch. En *Revista del Instituto de Filosofía*. Universidad de Valparaíso, Año 2, N°3, 75-93
- Haber, A. (1989). *Kusch y el pensar desde América*. Reflexiones sobre el estar en la filosofía de Rodolfo Kusch (pp.43-51). Buenos Aires: García Cambeiro.
- Jordán Chelini, M.E (2012). Kusch y la posibilidad de un nuevo pensar desde el «estar» americano. *FAIA*, vol I, n°I. ISSN 2250-6810.
- Kusch, R. (2007). *Obras completas. Tomo I*. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Obras completas. Tomo II*. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Obras Completas. Tomo III*. Rosario. Editorial Fundación Ross.
- Langón, M. (1988). Presentación de Rodolfo Kusch. *Cuadernos salamantinos de filosofía*. ISSN 0210-4857, N°15, 343-354.
- (2003) Kusch, el hombre americano. Universidad de La Serena. Extraído el 26 de noviembre de 2018 desde:

<http://www.fh.userena.cl/miel/docs/KUSCH,%20EL%20HOMBRE%20AMERICANO.pdf>

----- (2005) Geocultura. Publicado en *Pensamiento Crítico Latinoamericano; Conceptos Fundamentales*. Santiago de Chile. Extraído el 26 de noviembre de 2018 desde: <https://es.scribd.com/document/85861336/Geocultura-Mauricio-Langon>

-Lértora Mendoza, C. (2010). La propuesta metodológica de Rodolfo Kusch para la antropología filosófica. *Análisis*, n°77, 61-87.

-Mareque, E. (1989). *Kusch y el pensar desde América*. Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch (pp. 53-71). Buenos Aires: García Cambeiro.

-Maturó, G. (1984). La metafísica vegetal de R. Kusch. UNTREF. Extraído el 05 de julio de 2018 desde: [http://untref.edu.ar/icaatom/uploads/r/universidad-nacional-de-tres-de-febrero-2/1/1/1130/La metafísica vegetal de R. Kusch.pdf](http://untref.edu.ar/icaatom/uploads/r/universidad-nacional-de-tres-de-febrero-2/1/1/1130/La%20metaf%C3%ADsica%20vegetal%20de%20R.%20Kusch.pdf)

----- (2008). Rodolfo Kusch: la búsqueda de sí mismo a través del encuentro con el otro. *Revista Teología*. Tomo XLV, n° 95, 133-142.

----- (2012). La hermenéutica fenomenológica desde América. *Utopía y Praxis latinoamericana*. Año 17, n°56, 95-99.

- Mignolo, W. (1995) Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales. En *revista Iberoameciana*, extraída el 10/01/19 desde: <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/6392>

-Montes Miranda, J. (1995). La filosofía americanista de Rodolfo Kusch. El hombre americano entre el “ser alguien” y el “estar no más”. En *Revista de Filosofía*, Chile, 65-70. Extraído el 18/12/18 desde: <https://philpapers.org/rec/MIRLFA>

-Pérez, A (2003). El pensamiento de Rodolfo Kusch: una manera de entender lo americano. *Mitológicas*, vol. XVIII, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires, 59-66.

----- (2010). Rodolfo Kusch y su crítica a la razón occidental. *Mitológicas*, vol. XXV, 27-38.

- Pérez, J.P, Tasat, J.A (2013). *El hedor de América: Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la América Profunda de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires: Ediciones CCC y EDUNTREF.

-Perez Sosa, D. (2013). El estar siendo del ardid litúrgico, en *El hedor de América: Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la América Profunda de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires: Ediciones CCC y EDUNTREF, 111-115.

- Picotti, D. (2012). Rodolfo Kusch: por una identidad latinoamericana. Extraído el 15 de agosto de 2018 desde: <http://prensalibrepueblosoriginarios.blogspot.com/2012/05/rodolfo-kusch.html>
- Pro, D. (1984). El ser de lo americano. Conferencia pronunciada en la inauguración del Instituto de Filosofía Argentina y Latinoamericana, en la Universidad Nacional de Cuyo.
- Proto Gutierrez, F. (2013). La sagrada flor americana. Sobre el estar-siendo-así y la preeminencia del haber. *FAIA*. Vol. II. N° VII.
- Rubinelli, M, L. (2001). Coordinadora. *Reflexiones sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, EdiUnju.
- (2001). *Semillas en el Tiempo, el latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Rodolfo Kusch (pp. 133-142). Mendoza: EDIUNC
- Sada, G. (1996). *Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- (1999). El concepto del estar de Rodolfo Kusch en las tradiciones de la filosofía. *Boletín de Filosofía*, año 19, n° 37. Buenos Aires: Ediciones FEPAL.
- (2011). La investigación del sujeto americano en América Profunda. Extraído el 17 de julio de 2018 desde: <http://gabrielsada2003.blogspot.com/2011/11/una-lectura-de-america-profunda.html>
- Scannone, J, C. (1984). *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- (1989). *Kusch y el pensar desde América*. Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano (pp. 73- 76). Buenos Aires: García Cambeiro.
- (2009). La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. *Teología y Vida*, vol. L, Facultad de Teología, Universidad Católica de Argentina, 59-73.
- (2010). El «estar-siendo» como acontecimiento originario: articulación del horizonte tridimensional de la filosofía latinoamericana. *Análisis n°77*, 153-162.
- Scherbosky, F. (2015). Geocultura: Un aporte de Rodolfo Kusch para pensar la cultura desde una perspectiva intercultural. En *Pensamiento e Ideas*, n°7, 43-52.

- Sir Cáceres, J. (2015). El “estar siendo”: La Resignificación del Ser. Una mirada desde las Tierras del Sur del Mundo. En *Desarrollo Humano, Formación y Sujetos en Educación*, Universidad Técnica de Machala, 69-80.
- Vilca, V. (2008). Rodolfo Kusch: La presencia de un pensamiento seminal en Latinoamérica. *VII Jornadas de investigación*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de La Plata.
- Viveros Espinoza, A (2016). Enfoques sobre la filosofía de Rodolfo Kusch. El método, lo popular y el indígena como horizontes de pregunta en la filosofía americana. *Alpha*, n°42, ISSN 0716-4254, 215- 232.
- Von Matuschka, D. (1986). Exposición y crítica del concepto de" estar" en Rodolfo G. Kusch. *Anuario de filosofía argentina y americana* (2).Universidad Nacional de Cuyo, 137-160.
- (1994). Nuevas consideraciones en torno al concepto de" estar" en R. Kusch. *Anuario de filosofía argentina y americana* (10).Universidad Nacional de Cuyo, 111-139.
- Wajnerman, C. (2013). ¿Algo huele mal?, en *El hedor de América: Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la América Profunda de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires: Ediciones CCC y EDUNTREF, 63-74.