FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ACTUAL

1. NOSOTRIDAD, LÓGICA, ECOSOFÍA

**GUILLERMO MEZA SALCEDO
JHON ALEXÁNDER IDROBO VELASCO
JAVIER LADINO PAIPA**

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ, D.C. 2015**

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ACTUAL

1. NOSOTRIDAD, LÓGICA, ECOSOFÍA

**GUILLERMO MEZA SALCEDO
JHON ALEXÁNDER IDROBO VELASCO
JAVIER LADINO PAIPA**

**Profesor Juan Cepeda H.
Magister en Filosofía Latinoamericana
Asesor**

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ, D.C. 2015**

Nota de aceptación:

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Bogotá, D.C. 09 de febrero de 2015

CONTENIDO

	Pág.
Introducción	05
I. Tambos de filosofías de la nosotridad desde el pensamiento amerindio	13
1. Cosmovisiones y filosofías amerindias	14
2. El ‘vivir nosotros’ frente a la falacia del ‘decir nosotros’ de la globalización	19
3. La nosotridad en el corazón de los amerindios	26
3.1 El nosotros en la cosmovisión andina	27
3.2 El nosotros en la cosmovivencia tojolabal	31
Conclusión	33
II. Kay Pacha: La tierra de <i>aquí-ahora</i>	34
1. Justificación del <i>estar</i>	35
2. La negación del continente americano y de su modo existencial	41
3. La lógica de la negación para llevar a cabo el ejercicio del <i>comprender</i>	46
4. La música como escenario donde se materializa <i>lo dicho</i>	54
III. Ecofilosofía. Pathos por la vida	59
1. Contextualización	59
2. Juicio al paradigma convencional	64
3. El paradigma naciente	67
4. El camino de la Utopía	77
Conclusión	82
Referencias bibliográficas	85

INTRODUCCIÓN

La pregunta constante por el sentido y oficio de la filosofía ha resultado en un tipo de exigencia que la ha conducido a repensar su origen, su posición y su apuesta en las sociedades actuales. Hablar de la localización de la filosofía, de la especialidad de la filosofía y hasta de posibilidad de la misma, redundando en discusiones –en ocasiones agresivas– dentro de los círculos académicos; allí se cuestiona su aporte, pertinencia y actualización, generando posturas y mostrando a la filosofía con todas sus aristas e implicaciones. Esas mismas cuestiones han moldeado, de alguna forma, a la *filosofía latinoamericana*, tanto cuanto han conducido a quienes se llaman filósofos a hablar *de, en y desde* la filosofía: ¿Existe algo llamado “filosofía latinoamericana”? De ser así, ¿qué es aquello llamado tal y qué la hace “latinoamericana” cuando ni en dicho concepto se ponen de acuerdo los académicos?, y en ese orden, ¿quiénes hacen este tipo de filosofía, o incluso, quiénes son filósofos latinoamericanos? Un debate abierto, un ejercicio que implica un desarrollo sistemático que, de todas maneras, no deja de ser filosófico, y que pretende alcanzar la claridad de lo que puede significar *filosofía latinoamericana*.

Allí cala esta apuesta investigativa. Enmarcado en el proyecto *Filosofía latinoamericana actual*, propuesto por el profesor Juan Cepeda H., los estudiantes investigadores han andado un camino que intencionalmente conduce al esfuerzo de responder *¿cuál es el estado actual de la filosofía latinoamericana?* Y es desde esas investigaciones particulares, asistidas, orientadas y con la pretensión de que estén en sintonía con una iniciativa institucional, que se ha logrado este aporte para toda la comunidad académica, un trabajo que en sí mismo es evidencia de los rasgos latinoamericanos: lo comunitario, el trabajo en equipo (*minga*). La investigación, desde esta perspectiva, redundando constantemente en el *nos* –característica propia del latinoamericano–, posibilitando la comprensión de la pregunta problema y abordándola desde los diversos autores, obras, escuelas, tendencias y contextos que pueden caber en esto llamado *Latinoamérica*.

La propuesta de Guillermo Meza Salcedo está orientada a la reivindicación del pensamiento amerindio desde una de las características propias del modo de ser auténtico del continente americano y principalmente del pensamiento originario. Desde la analogía de los *tambos*, esas casas ancestrales de reposo, de intercambio y donde se guardaban las reservas para tiempos difíciles, el autor expone un camino de reflexión sesuda y bajo la premisa de *repensar* un concepto como el de la *nosotridad* emprende el viaje. ¿Existe una filosofía auténtica, propia, de los pueblos originarios? Tema debatido en diferentes escenarios y que en muchas ocasiones era abordado, analizado, respondido y dirigido por un tipo de colonización epistémico-filosófica por parte del pensamiento occidental, una realidad que no dice algo diferente a la realidad del ocultamiento, invisibilización o negación de los saberes propios de las comunidades ancestrales.

La existencia de una filosofía al interior de las culturas ancestrales en América Latina es hoy una cuestión debatida, con autores que argumentan sobre la inexistencia y otros que afirman dicha existencia, arguyendo que la filosofía como ejercicio racional para responder

a los grandes interrogantes de la vida, no es sólo una, no tiene patria, ni época, sino que son múltiples, multiculturales, y algunas, comunales; son filosofías con diferentes estilos y desarrollos, nacidas algunas desde la vivencia comunitaria con la *pacha* y con los que en ella habitan. Además, entre los amerindios hay una cosmovivencia y un pensamiento nosótrico que puede mejorar la calidad de vida humana en todos los ámbitos de la misma, que en esencia son relacionales.

Este pensamiento filosófico amerindio surge necesariamente de una manera de estar en el mundo, se trata de una filosofía como amor a la vida más que al conocimiento por sí mismo, una filosofía que asume una pluriversidad de saberes, de contextos, significados y sobre todo, que se apropia de la conciencia comunitaria de la condición humana. De hecho, la filosofía a través de la historia no ha sido homogénea, ni en sus significados ni en sus métodos, ya que ha estado vinculada a diversos campos: ciencia, política, religión, literatura, arte, mitología, etcétera, tratando de dar respuesta a las inquietudes e interrogantes del ser humano en tiempos y espacios muy diferentes. Así pues, el contexto, la cosmovisión, el lenguaje y la cultura, son piezas clave para asumir la filosofía en el *sentido amplio* de la misma. Se trata de un *pensamiento sentiente* con una actitud práctica ante los acontecimientos sociales, como cosmovivencia en cuanto *interpretación de la experiencia vivida* la cual requiere de memoria viva: tradición oral, costumbres, canciones, rituales, proverbios, etcétera. Las cosmovisiones y filosofías amerindias van entrelazadas, pues una reflexión filosófica tiene su fundamento en una cosmovisión concretizada en un tiempo y espacio determinado, cosmovisiones que primero son cosmovivencias, las cuales luego se hacen explícitas en el filosofar del hombre mismo en torno a lo que configura su mundo comunitario, reconociendo que la diversidad del mundo es infinita, la cual incluye modos distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio, implica tanto cosmovisiones como filosofías en plural.

El segundo tambo da cuenta de dos cosmovisiones del nosotros, la primera aborda el nostrismo en el mundo de la globalidad imperial, donde el nosotros es una falacia, porque solamente se dice, se cree o se piensa que somos un todo unido, que estamos próximos e interconectados unos con otros, que no hay distancias ni barreras entre pueblos y culturas, pero la realidad es otra, se vive desde el *egoísmo*, excluyendo a los otros y/o excluyéndose de la comunidad, donde el individualismo, la soledad, la exclusión, incluso la negación del otro, están a la orden del día, pues son más importantes las relaciones entre ausentes que las relaciones entre presentes, cara a cara. Se vive no el nosotros, sino una cosmovisión *egológica* que fragmentariza, descontextualiza, deslocaliza al ser humano para vivir desde un *ego* que rivaliza y compite, y que además, frente a los gritos de los otros, es sordo y ciego. La segunda cosmovisión del nosotros es la de los pueblos amerindios, la cual implica ser-comunidad, vivir-en-comunidad, trabajar-en-comunidad, su cosmovivencia tiene un carácter complementario, solidario, cooperativo, de ayuda mutua, de horizontalización de las familias y el trabajo, son pueblos que aún se organizan sobre la base de su sabiduría ancestral, manteniendo la diversidad de sus lenguas y conservando una cosmovisión centrada en el sentimiento de identidad colectiva con la *Pachamama*. Así pues, para los

pueblos amerindios hay una fuerte vivencia de nosotridad, de *comunalidad* y no de individualidad, de territorio comunal más no de propiedad privada, de *compartencia* más allá de competencia, de politeísmo y no de monoteísmo. Viven bajo la lógica del intercambio más no del negocio, de la diversidad y no de la uniformidad, de la interdependencia más que desde la libertad. El hombre amerindio no se piensa así como un sujeto desprendido del cosmos ni de sus semejantes, sino que define su identidad en y a través de relaciones, su identidad es justamente *relacionalidad* entre *heterogeneidades*: es persona en *sí misma* en la medida en que se relaciona con el otro como aquel con quien en nosotridad han de buscar juntos vivir y convivir en el mundo como hábitat común.

La esencia relacional es abordada finalmente en el último tambo, haciendo una distinción entre la cosmovivencia andina y la náhuatl: la primera se desarrolla a partir del pensamiento de Mejía y Estermann al abordar elementos del idioma quechua relacionados con su conciencia colectiva como son *runa*, *ayllu noqayku/nanaka*, *pacha*, *minká*, *wayca*, *llanka'ay*; términos relacionados con el hombre, la colectividad, el nosotros, la naturaleza, el trabajo. El origen-vida-destino del ser humano se asienta en relación con la *pacha*, somos naturaleza, es decir, somos conjunto de relaciones naturales con todo lo existente, más que artificiales o virtuales, y por supuesto, más que relaciones de posesión o dominación. Además, el trabajo para el andino es motivo de fiesta, integración, colaboración, seguridad y realización tanto personal como colectiva, es una actividad que hace del hombre un *ser para el otro, antes que un ser para sí mismo*. Particularmente, aludiendo al término quechua del sujeto colectivo *noqayku/nanaka*, nosotros, este hace alusión al *runa* que es en sí mismo una *chakana*, un puente o un *nudo* de múltiples conexiones y relaciones que se dan en el *ayllu* que es la entidad colectiva cardinal, y a la vez necesaria para la identidad.

En cuanto la vivencia del nosotros de los tojolabales, Lenkersdorf expresa que el *-tik*, nosotros, es una desinencia distintiva de la lengua tzeltal, utilizada de manera cotidiana en todos los ámbitos de su vida como colectividad. Este nosotros configura su vida entera, prevaleciendo no sólo en su hablar, sino que es la manera de ser pueblo, de ser quienes son; el nosotros es de esas palabras-clave que determina la textura del hablar, del pensar y del actuar de una comunidad, pero también la explican y la explicitan. La nosotridad, dice, somos pluralidad, diversidad, reciprocidad, complementariedad, compartencia; cada yo, tú, él, ello, ustedes y ellos/ellas se configura al interior de un nosotros. Así como estamos en el cosmos sin poder llegar a su principio ni final, así estamos dentro de la nosotridad sin llegar a un punto culminante, pues más que un objetivo, la nosotridad es una forma de vivir que cobra sentido y se recrea en el día a día de la vida comunitaria. La indagación aquí abordada muestra cómo se puede vivir sin creer que una cosmovisión desde el 'yo' sea la única posibilidad situacional, sino que coexisten en nuestro mundo cosmovisiones *nosótricas* donde el nosotros asume el acontecer cotidiano.

Junto a esta apuesta de reivindicación del pensamiento originario está la respuesta que surge desde pensadores latinoamericanos, que a pesar de haber sido formados en la academia occidental han comprendido que un proyecto de filosofía latinoamericano parte en la ruptura del canon impuesto. La reflexión de un autor como el argentino Rodolfo Kusch acerca de un método que surja desde la realidad auténtica y propia logra zanjar la

brecha del desconocimiento de una filosofía como la que se ofrece con anterioridad, o más bien, de las filosofías que se hacen *desde* y *en* otros lugares. No se trata de caer en un resentimiento sin más, como se ha venido mostrando, sino de revisar cuáles son los aportes que se hacen desde la *filosofía latinoamericana* al pensamiento universal. La propuesta de J. Alexánder Idrobo Velasco en su ensayo *Kay Pacha: la tierra de aquí y ahora. Acercamiento a una lógica de la negación como posibilidad de comprensión*, tiene por intención presentar la apuesta de los pensadores que se inquietan por un método propio y que haya nacido del contexto latinoamericano. Idrobo presenta en cuatro apartados por los que se puede entrar en la lógica de la negación como contraste con la lógica afirmativa de Occidente, intentando dar un tipo de equilibrio que propenda por la reivindicación del pensamiento popular.

Para este ejercicio de comprensión habrá que hablar del concepto kuschiano del *estar-siendo* como modo auténtico de una ontología propia de este continente, que en sentido estricto no es una oposición sin sentido ni fundamento y por la misma razón parte de un reconocimiento de la postura occidental como sitio de enunciación desde el que también deberá alimentarse una lectura latinoamericana. De ahí, se abre el horizonte de comprensión para una *lógica de la negación* como método y apuesta latinoamericana. Esta tarea exige pensar el lugar desde donde se habla: una relación de contraste con la lógica afirmativa occidental desde la más existencial forma y esto debido a que a las *filosofías* tienen un reto en la actualidad: responder a los cuestionamientos que se hacen desde las otras disciplinas y desde las ciencias; por tal razón no puede quedarse fuera del discurso y en ese sentido se inscribe la apuesta en un marco que garantiza el reconocimiento de la propuesta.

La justificación del estar es el primer apartado en el que se presenta la oposición Occidente-Latinoamérica y desde donde se construye la conceptualización del modo de ser auténtico que no radica en la ontología clásica sino en el señalamiento epistemológico de la construcción de un continente del que se desconoció su pensamiento, ocultándolo y negándolo. Así, hablar de un *descubrimiento* deviene en haber cubierto una sabiduría popular y propia. Al imponer el *ser* sobre el modo propio de vivir obligó a llevar un tipo de resistencia que más adelante resurgiría como un tipo de resentimiento y que en este punto de la exposición puede comprenderse como el asunto mismo de la re-configuración del continente desde *otro* modo existencial: el *estar*.

El permanecer, desde una cultura que fue ~~descubierta~~, llevó a mantener la vida misma en otro tipo de simbologías, ritos, sacralizaciones, que como las escamas de un pez mantenían lo suyo y lo traído y que con el tiempo se sincronizaron y hasta se amalgamaron en una especie de *sincretismo simbiótico* y *semiótico* que es necesario revisar; incluso es bajo las categorías despectivas desde donde emerge la propuesta de conceptualización ontológica y epistemológica de lo que presenta Kusch. Y ahora es el tiempo, pues por medio milenio el indígena –y con él el mestizo y el afro– dejó suspendida su propia historia para meterse en el tiempo del rendimiento en vez del que era más propio, un tipo de tiempo a-histórico que supera la narración de hechos y llega a fundamentar la vitalidad en su totalidad.

Posteriormente se presenta cómo se llega a la negación en la vitalidad de *lo cotidiano* y en qué sentido eso se convierte en un modo existencial propio que se vincula por contraste a la lógica de la afirmación occidental y es por esa vía que se comprende el *qué* y el *cómo* se niega. Aquí es donde se aclara la forma en que las categorías cambian el sentido semántico y aportan a la comprensión de la apuesta misma, así como la exigencia de *desintoxicarse* del modo de *ser* e ingresar en el *estatismo*. Hay que aceptar que no hay camino más efectivo que ir a las prácticas mismas de la cultura, a su vitalidad, a la totalidad manifestada en la sacralización, en el sincretismo del que se habló y allí es donde la sensibilidad del investigador logra apalabrar el problema ontológico. Y es en las prácticas por la ausencia de un sistema de escritura, o por la exigencia de un lugar desde el que se enuncie algún tipo de *evidencia* para quien lo desea revisar. Allí aparece el uso del concepto *kay pacha*, en tanto traduce *siendo-aquí-ahora* en lengua originaria y que se escapa de la forma occidental del ser de tipo abstracto, incluso abstraído. Se vive aquí y ahora, en un *continuum*, en un *siendo*, en un *estando*. Eso es lo que se tiene como seguro de las prácticas. Y junto a la apuesta de la lectura de Guillermo Meza y *lo comunitario* van dando sentido a las prácticas de una filosofía propia del continente.

Las dos partes del final del ensayo *Kay Pacha* están orientadas hacia la aplicación de *la lógica de la negación* como camino y método y de forma particular en la revisión de la música como lugar de enunciación donde *lo dicho* se materializa y adquiere sentido. La copla, el himno en quechua, las músicas comunitarias, hasta la fabricación de los instrumentos, se mantienen en lo *cubierto*, pero ahora superan el rechazo y hay que revisarlos para comprender lo que el continente tiene para decir.

La tercera respuesta a la revisión de la filosofía actual en Latinoamérica se presenta en el ensayo de Javier Ladino Paipa titulada *Ecofilosofía. Pathos por la vida*, que en sí misma es la revisión y respuesta desde la *filosofía latinoamericana* a los retos de la actualidad. Quizá en ningún otro momento resulta tan urgente repensar el oficio y carácter crítico-práctico del pensar. Hablar de ecología en los últimos años ha sido el común denominador en todas las áreas del saber. Desde el físico hasta el teólogo han encaminado sus reflexiones a salvaguardar el tesoro máspreciado que es la vida. Sin embargo, ha sido una lucha a contracorriente dada la forma de pensar de nuestra sociedad capitalista y neoliberal. Ni las cumbres de la ONU ni las diferentes ONG's han logrado permear el inconsciente colectivo a lo largo de un siglo de ecología.

La ecología es la ciencia que hace un llamado a reflexionar sobre la vida. Las dos opiniones tradicionales en la filosofía habían sentado la reflexión sobre qué es la vida bajo los lineamientos del *vitalismo* y del *mecanicismo*; en cambio se debe entender hoy como el conjunto de formas bióticas y abióticas que hacen parte de lo que llamamos cosmos, la cual tiene un valor intrínseco que no obedece a niveles. Es una reflexión y motivación a la praxis de la relación con el universo que nos circunda, pues no sólo el hombre debe ser ecológico, sino que para lograrlo debe reconocerse parte de la naturaleza, respetando en ella sus dinámicas propias.

Es la vida la que se debe sentir, pero no solo la individual sino la del universo entero, para poder entrar a una profunda *religación* con lo que se es, sólo cuando se reconoce la profunda comunión que existe entre todos los seres de la naturaleza se puede considerar la vida como elemento ontológico y punto de partida de la reflexión ecológica que debe ser salvaguardada en todas sus formas. La vida se convierte en el fundamento ontológico de todas las dinámicas de relación. La historia ha superado los paradigmas epistémicos como el teleológico, filosófico, positivista. Ante las circunstancias histórico-sociales se debe crear el ecológico. Si en la edad media todo se medía bajo el querer de Dios, y se tomaban las decisiones bajo la relación de pecado o virtud, en este momento se deben plantear las ideas políticas, económicas, éticas... bajo el criterio que lo que se haga o se deje de hacer sea lo más conveniente para la naturaleza. Por eso ese *ser*, razón de ser de todas las reflexiones no puede ser más que la defensa y la protección de la vida. Es desde ahí que para la ecología profunda sea pertinente hablar en primera medida de ontología ecológica, desde donde aflorarán las demás ciencias: ética ecológica o ecología política. La vida es pues el fundamento ontológico de la nueva visión de mundo y paradigma de toda la reflexión epistemológica.

Así pues, el ensayo *Ecofilosofía. Pathos por la vida* centra su discurso en los elementos propios que tiene y debe tener el paradigma ecológico naciente. El nuevo paradigma parte del hecho de concebir de una manera holística el cosmos, lo mismo que sus dinámicas de estudio. En Latinoamérica esta reflexión ya ha dado sus frutos en este campo. Martín Mahner y Mario Bunge con *Biofilosofía* (2000), Darío Botero Uribe con *Vitalismo cósmico* (2007) y Leonardo Boff (1996); son algunos de los autores que han centrado su reflexión sobre este tema. Arnes Naes con *Ecofilosofía* también llamada ecología profunda (1972), y Félix Guattari con *Ecosofía* (1989), han presentado bases para los aportes con los que pueden iluminar los filósofos la reflexión ecológica.

Se plantean unos lineamientos para llevar a la práctica mejores procesos ecológicos desde la ética, la religión, la política y la economía. Son estas áreas las que pueden generar un impacto más profundo y rápido en la medida que el mundo así lo necesita. Latinoamérica ha sido en la historia de su pensamiento un lugar de luchas en defensa por los oprimidos. Es pues el momento en que el pensamiento filosófico en, desde y para Latinoamérica alce la voz por la naturaleza misma, y se transformen los valores implantados por la colonia y las ideas de progreso y desarrollo, para que con una nueva visión de mundo se construya un lugar más justo, en la mutua corelación y codependencia con los demás seres de la naturaleza. Este proyecto de *ecofilosofía* es una utopía que inició su camino, pero que aún está por construir.

Estas apuestas que se mantienen en el marco del proyecto *Filosofía latinoamericana actual* proporcionan una referencia que aporta a la academia para darse al debate, revisión y reivindicación de una filosofía local, actual y actualizada. Es una forma de evidenciar que hace falta al interior de los círculos académicos un espacio que garantice mantener la apuesta por la investigación en estos campos y de esa forma superar la enseñanza, en ocasiones viciada, de la filosofía. No se trata meramente de hablar de la recepción de otras filosofías, sino de presentar lo que desde Latinoamérica se ha hecho y la forma en que se ha

mantenido. Estos tres ensayos resultan pertinentes a la hora de alcanzar el objetivo de generar un estado del arte actual de la tradición filosófica latinoamericana. Como posturas y apuestas investigativas individuales son claras propuestas de temáticas que inquietan a pensadores latinoamericanos; sin embargo, como trabajo colectivo son un insumo que no puede ser dejado de lado a la hora de responder a la pregunta por la actualidad de la filosofía latinoamericana, o de las *filosofías latinoamericanas*, comprendiendo que son más que una escuela, autor, texto y hasta forma de vida.

Se indica así la ruta para alcanzar el objetivo general del proyecto, un proyecto que beneficia a la comunidad académica en diversos sectores. Por un lado, a los estudiantes que luego de cumplir su plan de estudios no han avanzado su proyecto de investigación y se unen a esta empresa como medio exigente y que aporta en gran medida a la vida académica de la filosofía local. Junto a ellos, los segundos beneficiarios son los pensadores, académicos, filósofos e intelectuales que se preguntan por la existencia de una *filosofía latinoamericana* desde varias aristas: su originalidad, su pertinencia, su autenticidad, el estado del arte y su aporte frente a los retos de la actualidad. De ahí que «generar un estado de la cuestión de la tradición filosófica latinoamericana, desde los autores y obras» que han ido configurando nuestro pensamiento filosófico exija un trabajo en equipo (comunitario) y una apuesta que incluya la reivindicación de pensamientos originarios, imbricaciones con el pensamiento occidental, y las relecturas de la filosofía en tanto sigue elaborando preguntas y respuestas en la actualidad sociopolítica y cultural.

El ejercicio investigativo exigía un método que garantizara alcanzar un objetivo de este estilo, de ahí que se debió empezar por la convocatoria de un equipo de trabajo a quienes se les expusiera el sentido de una investigación con el marco y antecedentes conocidos en el programa de *Maestría en filosofía latinoamericana*, y que a su vez se convierten en el piso teórico, epistemológico, disciplinar y metodológico de la labor que se seguiría. Quienes se interesaron por el proyecto debieron asumir un autor, tendencia, línea o escuela de filosofía de la que daría cuenta en las tres siguientes etapas del proceso; la primera etapa respondía a la elaboración de un texto en que se aplicara la herramienta metodológica *hermenéutica textual*, es decir, una lectura que diera cuenta de lo que el autor y el texto *dicen*, para garantizar un piso crítico, un fundamento conceptual y propio del pensamiento latinoamericano, y en particular de un determinado autor. A partir de ahí, cada uno de los integrantes del equipo, habiendo elegido una línea temática, rastrearía bibliografía que complementaría su tesis personal y, desde allí, redactaría un ensayo con todas las exigencias de quien aspira al título de Magister en Filosofía Latinoamericana. Estas dos primeras etapas –el texto, fruto de la hermenéutica textual y el ensayo final, elaborado con un buen nivel académico– serían redactados bajo las orientaciones del Líder del Grupo de Investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana, que ha propuesto el proyecto de investigación.

Si los ensayos lo ameritan, la siguiente fase buscará la publicación de este estado del arte actual de la filosofía latinoamericana, como el producto que pueda destacarse más, por los aportes que, como ya se dijo, ofrecerán a la comunidad académica. Se prevén tres volúmenes, fruto de las líneas temáticas abordadas, pero por ahora estamos en proceso

porque estos son apenas los primeros ensayos que se van a sustentar. Vale la pena, entonces, señalar que aún no pueden ofrecerse unas conclusiones generales al proyecto, y que sería un tanto reforzado buscar concluir algo con base solamente en los tres primeros ensayos; pero sí podrán evaluarse las conclusiones a que se llega en cada uno de los ensayos, que han estado a cargo, a su vez, por cada uno de los autores. Finalmente, agradecemos a las Directivas de la Maestría en Filosofía Latinoamericana y al Profesor Juan Cepeda H. por esta oportunidad que se nos ha brindado, pues la valoramos como una bonita oportunidad para poder alcanzar una de las metas más valiosas de nuestra vida, y auguramos los mejores frutos para este proyecto de investigación que se complementa apropiadamente con la temática propuesta para el XVI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, evento al que ya nos sentimos convocados a participar con nuestros avances de investigación.

Tambos de filosofías de la nosotridad desde el pensamiento amerindio

Guillermo Meza Salcedo¹

Hoy se puede estar de acuerdo y ser consciente de vivir y convivir en un ‘mundo-aldea global’ de relaciones tecnológicas, informáticas, económicas, políticas, pero poco humanas; relaciones nacidas del ‘ego’, por tanto excluyentes, relaciones de sujeto a objeto, de dominio, de posesión, de conquista, y no de sujeto a sujeto, de reciprocidad, y complementariedad. En efecto, vivimos cotidianamente con otros en un mismo y único mundo, pero desde mundos diametralmente opuestos; porque para unos impera el individualismo desde una cosmovisión que se dice englobante, mientras que para otros -los pueblos ancestrales-, viven bajo la lógica del nosotros, de la nosotridad y/o la comunalidad. Hacerse cargo de esta realidad es un desafío para el ser humano, desafío que se quiere abordar a la luz de las filosofías de la nosotridad desde el pensamiento amerindio, pues su cosmovivencia comunitaria se proyecta como una alternativa en la existencia humana.

Con este cometido, en un primer momento se abordará el punto sobre cosmovisiones y filosofías amerindias, destacando la relación que hay entre ambos conceptos dentro de las culturas de los pueblos originarios, donde su pensar surge necesariamente de una manera de estar en el mundo; una filosofía como amor a la vida más que al conocimiento por sí mismo, y por tanto, que asume una pluriversidad de saberes, de contextos, significados y sobre todo, la conciencia comunitaria de la condición humana. Así pues, desde Púa, Estermann, Lenkersdorf, y otros con un enfoque decolonial, se dirá que no hay filosofía sino filosofías, y desde la propuesta de Mejía se asumirá la idea de cosmovisión que aunque no la ve como filosofía si deja abierta la puerta para considerarla como tal; una cosmovisión que se verá en clave de cosmovivencia, en cuanto que primero se vive y luego se interpreta dicho vivir.

Por otro lado, en el segundo aparte, desde una mirada interdisciplinar, se pondrán frente a frente dos cosmovisiones del nosotros: el nostrismo en el mundo de la globalidad imperial y la nosotridad entre los pueblos amerindios. En los primeros, el nosotros es una falacia, porque solamente se dice, se cree, o se piensa, que somos un todo unido, que estamos próximos e interconectados unos con otros, que no hay distancias ni barreras entre pueblos y culturas, pero la realidad es otra, no se vive desde la nosotridad sino desde el ‘egoísmo’, excluyendo a los otros y/o excluyéndose de la comunidad: individualismo, soledad, exclusión, negación. En los segundos, en la cosmovisión de los amerindios, su nosotros corresponde a lo que viven real y cotidianamente en los diferentes ambientes y momentos de su vida, la cual es en esencia relacional, comunitaria, nosótrica.

¹ Licenciado Canónico en Teología Pastoral. Estudiante de la Maestría en Filosofía Latinoamericana.

Esta esencia relacional será explicada de manera más amplia en el tercer apartado donde se aborda de manera concreta el nosotros entre los andinos a partir del pensamiento de Mejía y Estermann al abordar elementos del idioma quechua relacionados con su conciencia colectiva, como son: *runa*, *ayllu noqayku/nanaka*, *pacha*, *minká*, *wayca*, *llanka'ay*; términos relacionados con el ser humano, la colectividad, el nosotros, la naturaleza, el trabajo. Y en cuanto al nosotros del pueblo tojolabal, el pensamiento de Lenkersdorf nos dará la pauta para hacer dicho acercamiento citando algunos ejemplos en particular.

La figura de los *tambos*, como ‘lugar de referencia-descanso-relevo’, del camino inca que recorrían los *chaskiq* -mensajeros- para cumplir con su cometido de transmitir el mensaje, nos sirve ahora de ejemplo para expresar que estas indagaciones sobre las filosofías de la nosotridad y/o comunalidad más que llegar a estaciones definitivas, arriban a puntos de referencia cardinales para futuros encuentros con similares y prometedores senderos.

1. Cosmovisiones y filosofías amerindias

En el libro *Filosofías amerindias* de Púa, al indagar sobre el amanecer filosófico que tuvo lugar en Grecia como cuna de Occidente, se puede rescatar el elemento mitológico y poético de la filosofía de algunos pensadores clásicos como Parménides y Platón, así como la influencia del pensamiento Oriental, para sembrar la inquietud respecto al ‘milagro griego’ como paso del mito al *logos* y como un milagro de pensamiento que es helénico y nada más. Así, aludiendo a Platón y su recurso al mito para presentar su teoría de las ideas, es cuestionable si se dio un rompimiento con el mito en el pensamiento griego, como algunos investigadores creyeron, o haciendo alusión al poema de Parménides, donde expresa su teoría ontológica describiendo que fue raptado y llevado a los cielos por un carruaje donde una diosa le reveló la ‘vía de la verdad’ y así encontrar el ser, cabe preguntarse si se trata sólo de un recurso literario o se podría entender también como un vuelo chamánico, por lo que se deduce que una influencia oriental y continuidad con el mito son dos elementos ante los cuales no se puede cerrar los ojos a la hora de hacer un recuento del origen del pensamiento filosófico, manifestando que una mirada reduccionista o simplificada no corresponde con la riqueza que se encuentra en la ‘aurora filosófica’, de la cual somos herederos (Púa, 2011, 22-24).

Además, si uno se aproxima a hacer un recorrido histórico sobre el sentido de la filosofía, sus ‘significados y contextos’ desde los clásicos griegos -como Platón y Aristóteles-, pasando por la patristica, la escolástica, el giro copernicano, el racionalismo, el criticismo kantiano, el idealismo alemán, la filosofía de la sospecha, el existencialismo, el psicoanálisis, el vitalismo, la filosofía de la liberación, las filosofías orientales, etcétera, se dará cuenta que la filosofía, en ‘sentido amplio’ (Estermann, 1998), no se ha dado en singular sino en plural, es decir, no ha habido filosofía sino filosofías, las cuales se han presentado como un afán de saber cosas distintas en diversos tiempos y contextos, filosofías que han buscado responder de alguna forma a aquellos interrogantes cuyo calibre excede

tanto lo cotidiano como lo particular de muchos saberes específicos, en un determinado aquí y ahora de la historia:

la filosofía a través de toda la historia de Occidente, no ha sido algo ni mucho menos homogéneo, ni en sus significados ni en sus métodos. Ha estado ligada estrechamente con diversos campos: arte, ciencia, religión, política, literatura, psicología, mitología, etcétera, y para momentos diferentes, con inquietudes que varían de acuerdo con las condiciones en que se desenvuelve su desarrollo, su capacidad para buscar respuestas o solamente para plantear preguntas necesarias a una situación (Púa, 2011: 26).

Desde esta perspectiva, el pensamiento filosófico no puede dejar de lado todo lo que acompaña al ser humano particular: su ‘contexto’, su ‘cosmovisión’, su «acondicionamiento ambiental» (Lenkersdorf, 2005: 68), generando desde ellos aportes para el conocimiento universal, y por qué no, para el comportamiento universal, abriendo así la posibilidad de respuesta al cuestionamiento sobre si las tradiciones filosóficas de cuño no occidental tiene aportes para la filosofía en general sobre problemas o enfoques que se han ignorado o tendido a pasar por alto, o cuestiones que simplemente por desconocerse no se han asumido. Por consiguiente, y con toda razón, la filosofía en sentido amplio como ordenamiento e interpretación vivencial de la realidad, no tiene patria, ni tiempo originario ya que ella es patrimonio común de todas las culturas y de todos los pueblos en todos los tiempos. Esta filosofía se encuentra presente en los pueblos ancestrales de América Latina coexistiendo con la cultura y pensamiento occidental desde la conquista y colonización hasta nuestros días, negándose a extinguirse en estas complejas y ricas regiones culturales amerindias donde aún permanecen indemnes, porque son «mundos culturales que han entendido en su indefensión que la única manera de permanecer en el mundo es defendiendo la cosmovisión y la lengua, que en sí encierran y reflejan un modo de pensar propio acerca del universo y la existencia humana» (Ortiz, 2006: 68).

Ahora bien, siguiendo el planteamiento intercultural, también se puede observar que más que hablar de filosofía, hay que decir filosofías en plural, las cuales se encuentran en estrecha relación con las cosmovisiones, con las maneras de vivirse comunidad en múltiples interrelaciones dadas en un determinado tiempo y espacio, reconociendo que la acepción ‘filosofía’ es la nominación específica que recibe una profunda experiencia humana común a todas las culturas y épocas, cuyo contenido asumido por los antiguos griegos no acoge el mismo nombre en todos los idiomas, además no ha sido practicada siempre por filósofos profesionales desde un mimetismo helénico, así como tampoco puede quedar reducida necesariamente a lo conceptual o escrito. La filosofía no es únicamente interpretación de textos, o sólo amor por el conocimiento en sí mismo, o solamente filosofía conceptual del mundo, por lo que necesariamente requeriría de escritura, de ‘grafía’, de categorías conceptuales, pero se infiere, que la filosofía es mucho más que eso, ya que desde el contexto amerindio se puede afirmar que es también «pensamiento sentiente» (Cepeda, 2014) con un actitud práctica ante los acontecimientos sociales, es ‘interpretación de la experiencia vivida’ la cual requiere de memoria viva: tradición oral, costumbres, canciones, rituales, proverbios, etcétera. Dice Estermann, que lo primero es la experiencia concreta y colectiva del hombre amerindio dentro de su universo, sus concepciones

filosóficas en esta vivencia son ‘practo-lógicas’ e implícitas y no ‘logo-lógicas’, después en segundo momento, viene la reflexión sistemática y metódica como explicitación y conceptualización de dicha experiencia colectiva. Esta ‘sabiduría popular’ implícita y pre-conceptual se encuentra siempre presente en el quehacer y la cosmovisión del hombre amerindio (Estermann, 1998: 63-65).

La filosofía es inherente al ser humano por el hecho de estar vivo: de ver, de sentir y de pensar el mundo, de vivirse desde una cosmovisión específica. En este sentido son significativas las siguientes palabras de Heidegger:

no estamos en absoluto fuera de la filosofía, y ello no porque acaso contemos ya con ciertos conocimientos de filosofía. Aun cuando no sepamos nada de filosofía, estamos ya en la filosofía, porque la filosofía está en nosotros y nos pertenece y, por cierto, en el sentido de que filosofamos ya siempre. Filosofamos incluso cuando no tenemos idea de ello, incluso cuando «no hacemos» filosofía. No es que filosofemos en este momento o aquél, sino que filosofamos constantemente y necesariamente en cuanto que existimos como hombres. Existir como hombres, ser ahí como hombres, *da sein* como hombres, significa filosofar (Heidegger, 2001: 19).

Ciertamente, la filosofía en ese sentido que se viene abordando, es consubstancial al ser humano, y además está en estrecha unión con su cosmovisión, con su manera de concebir la vida y concebir el mundo, de valorar y ordenar tanto lo humano como lo no humano. Vaya por donde vaya la filosofía siempre recaerá en el hombre que se encuentra en un determinado tiempo y espacio, un hombre situado y relacionado, porque después de todo, es el hombre quien de manera natural filosofa, porque «no se puede vivir sin interpretar la vida, no se puede justificar las decisiones sino se tiene una concepción determinada, teórica o ingenua, reflexiva o espontánea, de lo que son nuestros semejantes y de lo que somos nosotros mismos» (Miró Quesada, 1983: 50). Al respecto señala Mejía que para este amauta peruano toda persona y todo pueblo tienen una concepción del mundo, la cual implica una forma de pensamiento que denomina ‘filosofía inculturada’, aunque la posición personal, para este autor, es que no existe en los pueblos originarios de América una filosofía en sentido estricto -porque para los amerindios, eso era irrelevante, su estar en el mundo es una relación sujeto a sujeto y no sujeto a objeto, esta última necesaria para dicho quehacer filosófico occidental-, además deduce que cosmovisión y filosofía son dos cosas distintas:

a pesar de todos los cambios posteriores al nacimiento del término filosofía, ésta, no ha renunciado a su racionalidad, y continúa siendo tan racional como lo fue en un principio, esto es, la razón como vía de explicación, diferente a la vía mítica y religiosa. [...] la racionalidad lógica es distinta a la racionalidad mítica y religiosa; la mítica conduce a la poética y la religiosa, conduce al misticismo, sólo la racionalidad lógica, clásica, para diferenciarla de las lógicas heterodoxas, es la que conduce a la filosofía (Mejía, 2005: 95).

Así pues, aludiendo ahora al término ‘cosmovisión’, hay que reconocer que es una palabra compuesta de dos términos, mundo y visión, introducida por Dilthey en su obra *Teoría de*

la concepción del mundo, dicho término se puede entender como la ‘visión del mundo’ como una totalidad, es decir una concepción que es, en forma mítica, mágica, religiosa, artística, racional, científica y filosófica, al mismo tiempo. Por esta razón es lógico pensar que la humanidad no ha tenido una misma visión e interpretación del mundo, no ha tenido un mismo lenguaje y una misma racionalidad, como tampoco ha habido una sola cultura, un mismo vivirse, sentirse y pensarse en el mundo, no ha habido ni hay una cosmovisión universal. Profundizando en este horizonte, Mejía al abordar la cosmovisión andina argumenta sobre el binomio ‘lenguaje-cosmovisión’, manifestando que es inconcebible una visión del mundo de manera unívoca dado que no existe un lenguaje universal para expresar el mundo; por lo que se deduce que la existencia de una diversidad de idiomas en el mundo es un imperativo para reflexionar sobre la existencia de múltiples cosmovisiones (Mejía, 2011: 39-41). En este sentido, las lenguas nos desvelan la realidad, nos dicen mucho más que lo que las palabras nos comunican, en última instancia, nos conducen a mundos desconocidos e inéditos. En ellas hay otras cosmovisiones y también otras filosofías como señala Lenkersdorf: «La presencia de la cosmovisión en todas las bifurcaciones de las ramas de una lengua, conforma de manera diferente el filosofar de una nación o cultura determinada» (Lenkersdorf, 2005: 12). Diferentes *pachas*, distintos pasados históricos, geografías, diversos modos de producción, múltiples lenguajes y formas de cultivar el saber, diferentes razas y culturas, han de llevarnos a reconocer que no existe un hombre universal, trascendente al espacio y al tiempo, como tampoco existe una cosmovisión única, aunque hoy con los procesos de globalización, quiera imponerse una absoluta manera de ver y vivir el mundo.

Cabe señalar que el pensamiento amerindio ha sido desconocido o ignorado por la cultura dominante, subvalorando la riqueza indígena al tema agrario, artesanal, folklórico, de museos, ruinas y pirámides. Desde la conquista con el ‘encubrimiento del otro’ -los pueblos amerindios- inicia el devenir de una cosmovisión monológica no sólo como ‘colonialidad del poder’, sino también como ‘colonialidad del saber’ que negó la praxis de sabiduría milenaria de las grandes civilizaciones amerindias, la azteca, la inca, la maya... muy articuladas a la *pachamama*, con su religión, sus saberes -percibidos hoy de alto avance tecnológico y grandes construcciones-, su escritura y organización política de su territorio y de su población. Dicha subvaloración puede ser vista como una constante universal de dar por hecho que la cultura del conquistado es inferior a la del conquistador, al grado incluso de no considerar a los indígenas conquistados como seres humanos, pensando que no tenían alma, como hoy se sabe por el debate entre Bartolomé de las Casas y Gines de Sepúlveda (Púa, 2011: 38-41). Esta misma realidad de subvaloración y/o negación es manifestada en la voz nosótrica de algunos pueblos amerindios que reza así: «para ellos, nuestras historias son mitos, nuestras doctrinas son leyendas, nuestra ciencia es magia, nuestras creencias son supersticiones, nuestro arte es artesanía, nuestros juegos, danzas y vestidos son folklore, nuestro gobierno es anarquía, nuestra lengua es dialecto, nuestro amor es pecado y bajeza, [...] nuestro modo es incomprensible. [...] Para ellos, nuestro filosofar no lo hay» (Lenkersdorf, 2005: 23).

La lógica del pensamiento aborigen no debe subvalorarse solamente por el hecho de que no concuerde con la lógica silogística y racional desde la que se evalúa. Lo que se

debe exigir es adentrarse en su propia lógica [de pensamiento sentiente] en busca de desentrañar su horizonte de comprensión desde el cual todas sus expresiones tienen sentido. Se debe comprender «hasta qué punto las sensaciones, emociones e intuiciones pueden determinar una selección adecuada, capaz de correr parejas con el llamado análisis racional», para sí sopesar justamente los procesos mentales del pensamiento primitivo (Cepeda, 2014: 5).

Frente a las posturas de subvaloración que miran unidireccionalmente la filosofía bajo el paradigma del *logos* griego y del endiosamiento de la razón, surgen propuestas que abogan por el sentido lato del filosofar humano desde diversos campos, entre ellas, las expuestas por Boaventura de Sousa Santos de ‘Epistemologías del sur’ y la del grupo Modernidad-Colonialidad ‘mundos y conocimientos de otro modo’, propuestas como potencialidad crítica de resignificación, revalorización, apropiación y discusión alrededor de los saberes propios y de las identidades inasibles, así como su giro decolonial, en cuanto asunción de áreas de saber ‘inexistentes’ desde la institucionalidad epistémica y visibilización de modos coloniales de asumir la realidad a través de esquemas epistémicos que se asumen como dados sin más. «La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados» (Castro-Gómez, 2007: 20). Indagando en esta perspectiva está el trabajo, *La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos* (Aquino, 2013), donde se presenta el potencial teórico y emancipatorio de la comunalidad, así como los retos que ésta plantea y se le plantean frente a la lógica de mercado mundial. Así pues, en este sentido, es asumible la posibilidad del rescate de los ‘saberes otros’ -otredad epistémica- como propuesta concreta de reflexión y construcción de conocimiento, entendida no como algo que irrumpe de fuera, sino que se ubica en la intersección entre lo tradicional y lo moderno:

El reconocimiento de este pluralismo epistémico lleva a forjar las posibilidades de práctica decolonial en términos de diálogo, y no como imposición de una clase iluminada. El rompimiento con la lógica monológica de la Modernidad se constituye así como requisito prometedor de una vasta posibilidad de problemas de investigación relacionados con las ‘Filosofías no occidentales’ de cuño amerindio (Púa, 2011: 122).

Pluralidad de saberes, ‘ecología de saberes’ u otredad epistémica nos ha de llevar a una pluralidad de cosmovisiones y de filosofías, o como dice Santos en torno a su idea de epistemologías del sur: «la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo, [...] la diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio» (Santos, 2010: 42-43).

Dando el paso -como preámbulo- a las cosmovisiones y filosofías de la nosotridad, son sugerentes las palabras de Quintanilla: «La libertad de la razón del ‘yo-académico de racionalidad moderna’ debe terminar ahí donde empieza la libertad de la razón comunitaria

del ‘nosotros’ de las culturas indígena originarias» (Quintanilla, 2009: 133). O como señala otro autor refiriéndose a una cosmovisión de la comunalidad entre los amerindios:

Las cosmovisiones están relacionadas con el sentir, pensar y actuar de la gente, con su comportamiento, porque éste generalmente está regulado por esa particular *cosmovisión* a la que se pertenece, dándose así una *cosmovivencia*; en otras palabras, un pueblo que posee un idioma desarrollado tiene, reitero, simultáneamente, su peculiar modo de filosofar inherente a su lengua. Para el caso de la tradición mixteca y andina, podemos hablar de una cosmovisión de *comunalidad* o del *nosotros* como comunalidad y, si es preciso darle momentáneamente un nombre, le llamaría ya desde el enfoque filosófico: *Filosofía nosótrica* [de la nosotridad] o *de la comunalidad* (Ortiz, 2006: 69).

Así pues, mirando la filosofía en clave decolonial y cultural a la vez, es necesario tomarla como amor a la vida más que al conocimiento, abrir el horizonte del conocimiento y atreverse a andarlo desde otros paradigmas que no se quedan con la propuesta logocéntrica sino que asumen ‘otros saberes’, unos conocimientos desde el lugar de la nosotridad y no desde lo ego-lógico. Conocimientos que parten desde una cosmovivencia y un saber filosófico que es ético, estético, sensible, fundado en la reciprocidad y complementariedad de las culturas amerindias. Filosofías que se desprenden como consecuencia inmediata de estar vivos; de comprender el mundo de vida al que se pertenece, un mundo de sujetos humanos y no humanos, integrantes todos de una comunidad dentro de una misma *pachamama* (Quintanilla, 2009: 136).

Haciendo un estación en este primer tambo, se puede concluir que las cosmovisiones y filosofías amerindias van entrelazadas, que una reflexión filosófica tiene su fundamento en una cosmovisión concretizada en un tiempo y espacio determinado, se trata así de una ‘cosmovivencia’, que como tal, se vive, se interpreta, se comprende, se conceptualiza. No es pues una filosofía académica conceptual en sentido estricto, sino cordial -filosofía corazonada-, una filosofía para la vida, ya que las cosmovisiones son primero cosmovivencias, las cuales luego se hacen explícitas en el filosofar del hombre mismo en torno a lo que configura su mundo comunitario. «Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (algunas de manera muy inicial, otras con alta precisión) una estructura categorial conceptual que debe llamarse filosofía» (Púa, 2011: 71).

2. El ‘vivir nosotros’ frente a la falacia del ‘decir nosotros’ de la globalización

En su libro *Filosofar en clave tojolabal*, Lenkersdorf observa que el estudio de las lenguas son un horizonte prometedor de comprensión de otras lógicas, de otras formas de mirar y vivir el mundo, no es simplemente un acercamiento a la fonología, morfología y sintaxis del idioma de un pueblo, sino un contacto con su misma ‘cosmovivencia’ de comunidad, es decir, con la misma forma no sólo de ver el mundo sino de vivirlo. Así pues, citando a Humboldt señala que «por la dependencia reciproca del pensamiento y de la palabra, se

hace evidente que las lenguas, propiamente dicho, no son medios para presentar la verdad ya conocida, sino que son mucho más, a saber (existen) para descubrir la verdad antes desconocida. La diferencia de los idiomas no es la de sonidos y señales, sino que es la diferencia de visiones del mundo mismo» (Lenkersdorf, 2005: 101). Por consiguiente, adentrarse en otro idioma, pisar tierra en otro país, más aun, entrar en otros mundos culturales, transforman la percepción del mundo, o al menos interpelan a la propia cosmovisión, y pueden también, si se quiere, transformar la manera de vivirse en el mundo. El mundo maya -tojolabal- y el mundo inca -quechua-, mundos aún desconocidos por muchos, tienen una cosmovisión, y por ende, una vivencia del mundo que se puede encontrar en su idioma aún vigente, pero sobre todo en su mismo vivir, una cosmovisión muy diferente a la cosmovisión monocultural que se conoce y se propone como paradigma por los procesos actuales de globalización.

Mencionando un primer ejemplo como corolario, no es lo mismo decir ‘uno de nosotros cometió un delito’ a decir *june ja ke’nitiki jta’atik jmul* -uno de nosotros cometimos el delito-, pues si bien ambas frases se refieren al mismo acontecimiento, la vivencia de ambas es muy distinta, dado que en la primera hay un único sujeto responsable que por el hecho de delinquir, rompe la vinculación con el nosotros, ese nosotros lo excluye y no lo respalda, ya no pertenece al grupo, hay un énfasis en el individuo más que en la comunidad; en cambio en el segundo *june ja ke’nitiki jta’atik jmul*, el énfasis está en la comunidad como sujeto responsable que asume el hecho de uno de sus miembros de la comunidad, no se niega la falta del individuo en su comportamiento, sin embargo no se rompe la vinculación con el nosotros, pues a pesar de su conducta, el malhechor sigue siendo un hermano del ‘nosotros’ (Lenkersdorf, 2005: 175-176).

Un autor conocedor del *runasimi* -idioma quechua- aludiendo al término ‘*suti*’-nombre, realidad evidencia-, expresa que para los andinos con sólo nombrar algo, se afirma al mismo tiempo su existencia, ya sea real o ideal, además la simple nominación lo haría no sólo verdadero sino también evidente; o refiriéndose al término *kay* dice que también tiene la acepción de ‘haber’ y no solo de ‘ser’, por eso en el mundo andino lo que es necesariamente tiene que haber, razón por la cual en su cosmovisión es impensable que se den situaciones contradictorias como cantar su Himno Nacional cuando se está preso; o como dicen los andinos *mana kaqtaqa, ama rimaychu* -no hables lo que no es- (Mejía, 2011: 217-235). Si bien no se está abordando aún ningún término relacionado con el nosotros, se puede inferir que para los amerindios lo que se dice coincide con la realidad, su lenguaje oral expresado a través de diversas narraciones y sobre todo como tradición generacional es fundamental para su vivencia en el cosmos; por eso como se verá más adelante -en el tercer aparte-, al referirse al trabajo colectivo, o al hombre como *runa* y *ayllu*, entre otras cosas, su decir nosotros equivale a ‘vivir nosotros’, realidad que no sucede en la mayor parte del mundo donde desde nuestro lenguaje es ambiguo decir nosotros, pues este mundo «obliga al perpetuo desencuentro de la palabra y el acto, vacía a la realidad de su memoria, y hace a cada persona competidora y enemiga de las demás» (Galeano, 2004: 216).

Siguiendo esta perspectiva del lenguaje, en su obra *Comunidad*, Bauman manifiesta que además de los significados, las palabras pueden producir en las personas ‘buenas sensaciones’, una de estas palabras es comunidad, la cual en expresiones como ‘ser comunidad’, ‘vivir en comunidad’, ‘trabajar en comunidad’, son dicientes por sí mismas y avalan a sus miembros, pero cuando alguien se descarría, se explica su conducta diciendo que ‘anda en malas compañías’ más no que está cambiando de comunidad, incluso se acusa a la sociedad que carece de una organización capaz de brindar los elementos para llevar una vida digna y/o humana como tal. Refiriéndose a la ‘comunidad elusiva’ y a la ‘comunidad realmente existente’ se puede descubrir en ellas la brecha entre el decir nosotros y el vivir nosotros; en la primera, la comunidad elusiva es el lugar cálido, acogedor y confortable que brinda seguridad, es el adentro de la comunidad donde podemos relajarnos y sentirnos seguros porque no somos extraños sino cercanos, nos entendemos y confiamos en lo que oímos, y si discutimos, es para mejorar la vida común buscando las mejores soluciones, además nadie se burlará de nosotros o se alegrará de nuestras desgracias, nos escucharán con simpatía, incluso, si damos un mal paso y expresamos las disculpas, el perdón mantendrá la puerta abierta de la comunidad. Esta comunidad elusiva o paraíso perdido, no está tan perdido, pues entre muchos pueblos amerindios es su forma cotidiana de vivirse comunidad. La segunda, la comunidad realmente existente, es donde, desde la perspectiva de este trabajo, se refiere únicamente al decir nosotros y no al vivir nosotros, dado que la seguridad anula la libertad, la confianza pide exclusividad, el entendimiento mutuo exige exclusión, la sensación acogedora-hogareña impone alarmas, muros y guardias, la calidez implica asfixia personal (Bauman, 2009: V-VIII); este tipo de comunidad se vive desde el nostrismo, es decir, una comunidad centrada sobre sí misma, la cual incluso no debiera ser llamada comunidad sino gueto. Por eso son significativas estas palabras:

Somos [nosotridad] Comunalidad, lo opuesto a la individualidad, somos territorio comunal, no propiedad privada; somos *compartencia*, no competencia; somos politeísmo, no monoteísmo. Somos intercambio, no negocio; diversidad, no igualdad, aunque a nombre de la igualdad también se nos oprima. Somos interdependientes, no libres. Tenemos autoridades, no monarcas (Martínez, 2010: 17).

Desde hace unas décadas el mundo está viviendo una época signada por una ‘conciencia de globalización’ como un acelerado proceso de cambios que aquejan a todos los pueblos de la tierra en sus múltiples ámbitos: la economía, el trabajo, el comercio, las comunicaciones, la educación, la cultura, la religión, etcétera. «Vivimos en un mundo de transformaciones que afectan casi a cualquier aspecto de lo que hacemos. Para bien o para mal nos vemos propulsados a un orden global que nadie comprende del todo, pero que hace que todos sintamos sus efectos» (Giddens, 2000: 19). Las sociedades han dejado de ser islas para convertirse en realidades sociales interdependientes mucho más complejas que antes, para hacer parte de la llamada la ‘sociedad global’, en la cual se generalizan las relaciones, los procesos y las estructuras de dominación y apropiación, antagonismo e integración. Sociedad global en la que se modifica la vida misma, la vida de los individuos, de las comunidades, de las instituciones, se modifican las formas culturales, los significados de las cosas y las ideas mismas (Ianni, 1996: 158). Es innegable que el creciente desarrollo de relaciones internacionales y transnacionales cada vez más planetarias y abarcadoras, tiende

a interconectar a los pueblos del mundo, sus instituciones y sus culturas, pero de manera parcial, polarizada, mejor aún, de manera colonizadora, desde una 'globalidad imperial' y/o desde una 'colonialidad global' (Escobar, 2005: 28-33). Un mundo volátil, frágil, desechable, efímero, incierto, riesgoso, desbocado, hostil, pero sobre todo 'egoísta', inscrito en el denominado y criticado 'mito de la modernidad' -Dussel-, que como tal, se presenta en una vorágine de novedades en equipos electrónicos y digitales de informática y comunicaciones, en biogenética, en mercados financieros globales, en urbanización del planeta, en conciencia universal sobre ecología y derechos humanos, así como una serie de transformaciones en curso que vienen gestándose en todos los campos de la vida humana pero desde una cosmovisión egológica; la visión del mundo desde la lógica del 'ego' que excluye al 'alter' y es indiferente ante el 'nosotros', que bien puede rezar ahora así: somos individualidad no nosotridad, somos propiedad privada no territorio ejidal o comunal, somos competencia no *compartencia*, somos igualdad no diversidad, somos libres no interdependientes, somos exclusión no inclusión, somos negocio no intercambio, somos egoísmo-altruismo no egoidad-alteridad.

En perspectiva dusseliana se puede observar este devenir 'ego-ismo' del sistema-mundo en estos términos: '*ego conquiro*', '*ego cogitans*', '*ego consumans*', '*ego sum*', '*alter ego*', pero siempre sin abandonar el 'ego', se trata de un sistema-mundo regido unívocamente desde la lógica y/o monólogo del poder, de la monocultura del consumo, desde un monismo colonizador, donde -como se cuestiona Cortina-, ciertamente estamos conectados, informados pero no comunicados (Cortina, 2006: 73), más bien, estamos siendo homogenizados, igualados, uniformados, perdiendo así la vasta riqueza humana de la diversidad, como critica Galeano la realidad del mundo que vive al revés, en la cual se pueden inferir elementos de esta falacia de decir nosotros:

La maquinaria de la igualación compulsiva actúa contra la más linda energía del género humano, que se reconoce en sus diferencias y desde ellas se vincula. Lo mejor que el mundo tiene está en los muchos mundos que el mundo contiene, las distintas músicas de la vida, sus dolores y colores: las mil y una maneras de vivir y decir, creer y crear, comer, trabajar, bailar, jugar, amar, sufrir y celebrar, que hemos ido descubriendo a lo largo de miles y miles de años. La igualación, que nos uniformiza y nos emboba, no se puede medir. No hay computadora capaz de registrar los crímenes cotidianos que la industria de la cultura de masas comete contra el arcoíris humano y el humano derecho a la identidad. Pero sus demoledores progresos rompen los ojos. El tiempo se va vaciando de historia y el espacio ya no reconoce la asombrosa diversidad de sus partes. A través de los medios masivos de comunicación, los dueños del mundo nos comunican la obligación que todos tenemos de contemplarnos en un espejo único, que refleja los valores de la cultura de consumo (Galeano, 2004: 25-26).

Otro de los elementos de la falacia del decir nosotros se puede observar en uno de los rasgos básicos de esta sociedad moderna como es la «descontextualización de la vida social del contexto local y el distanciamiento espacio/tiempo, dado que relaciones entre 'ausentes otros' devienen más importantes que la interacción cara a cara» (Escobar, 2005: 26). La realidad virtual se vuelve nuestro refugio y las ciudades se transforman en desiertos llenos de individuos metidos en su propia burbuja, velando para sí mismo y luchando o

defendiéndose del otro. «Vivimos tiempos despiadados, en tiempos de rivalidad y competencia sin tregua, cuando la gente que nos rodea parece ocultarnos todas sus caretas y pocas personas parecen tener prisa alguna por ayudarnos, cuando en contestación a nuestros gritos de auxilio escuchamos exhortaciones a cuidar de nosotros mismos» (Bauman, 2009: VII). Esta cosmovisión de desarrollo globalizador lo único que está desarrollando es el desvínculo entre los seres humanos y de éstos con su hábitat, con la *pachamama*. Falazmente hace creer que estamos super-comunicados unos con otros y que los grandes problemas que aquejan a la humanidad cada vez más están en la mente y el corazón de todos para resolverlos, porque la realidad es que nuestro mundo «comunicadísimo se está pareciendo a un reino de solos y de mudos» (Galeano, 2004: 282). O como refiere el escritor español Ernesto Sábato:

Quando multitudes de seres humanos pululan por las calles de las grandes ciudades sin que nadie los llame por su nombre, sin saber de qué historia son parte, o hacia dónde se dirigen, el hombre pierde el vínculo ante el cual sucede su existencia. Ya no vive delante de la gente de su pueblo, de sus vecinos, de su Dios, sino angustiosamente perdido entre multitudes cuyos valores no conoce, o cuya historia apenas comparte (Sábato citado por Guerrero, 2007: 69).

El antiguo proverbio '*divide et impera*' se puede hoy expresar como 'globaliza y vencerás', el cual encierra un 'deslocaliza, fragmentariza o des-nosotrifica e imperarás'. Esta cosmovisión egológica hace creer al ser humano que en realidad se encuentra en común unión con todo y con todos, y que a pesar de las distancias de tiempo y espacio se puede estar en todas partes cuando se quiera. Pero desde el enfoque del nosotros podemos preguntarnos: ¿en este mundo globalizado nos sentimos contemporáneos de la 'otredad', nos sentimos vecinos, amigos, compañeros en redes sociales y culturales defendiendo lo que nos es común a todos? ¿No estaremos viviendo más bien la realidad expuesta por José Martí en su discurso *Nuestra América*?: «Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y con tal que él quede de alcalde, o le mortifique al rival que le quitó la novia, o le crezcan en la alcancía los ahorros, ya da por bueno el orden universal, sin saber de los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima, ni de la pelea de los cometas en el Cielo, que van por el aire dormidos engullendo mundos» (José Martí).

Por consiguiente, mientras que en las regiones amerindias donde la vida florece con fuerza, esfuerzo y alegría el problema, desde una cosmovisión occidental, es la pobreza o el subdesarrollo, en las latitudes nuestras, donde la vida se marchita y casi no se reproduce, parece que el problema es cuestión de egoísmo, la 'egoidad' -tendencia natural y espontánea a buscar el propio bienestar y supervivencia- (Manzanera, 2002: 48) ha degenerado en 'ego-ismo' y se vive en individualismo y soledad, excluyéndose de la comunidad y/o excluyendo a la comunidad. Así pues, a diferencia de las comunidades amerindias la sociedad capitalista es excluyente, tiene una malicia intrínseca que se evidencia en «modos abusivos y/o superficiales y alienantes de buscar la propia seguridad y felicidad por la vía de la acumulación privada, del consumismo y del entretenimiento; sometimiento a las leyes del mercado consumista, promovido propagandísticamente en todo tipo de actividades, incluso en el terreno cultural; insolidaridad manifiesta del

individuo, de la familia, del Estado en contra de otros individuos, familias o Estados» (Ellacuría, 1989: 151).

Lógicas distintas, diferentes maneras de ver la realidad, opuestas maneras de vivir la vida en todos los campos de la misma vida incluso en el del conocimiento:

mientras que el conocimiento occidental engendra odio, envidia, ociosidad, rivalidad, competencia, acreditación, profesionalismo, mentira y todas las demás falacias; los pueblos originarios se resisten a esta formación y luchan por reivindicar su carácter complementario, solidario, cooperativo, de ayuda mutua, horizontalización de las familias, la verdad, el trabajo, el respeto a la *Pachamama*, [...] aún conciben ideas, crean cantos y mitos, eligen a sus autoridades tradicionales, se organizan sobre la base de su sabiduría, mantienen la diversidad de sus lenguas, conservan una cosmovisión centrada en el sentimiento de la identidad colectiva con la *Pachamama* a la que están ligados por cordones umbilicales, consideran la biodiversidad como sagrada, debido a que la tierra, las plantas y los animales son para ellos, seres vivientes y sus conocimientos tradicionales les permiten vivir en armonía con la naturaleza, recreando así una [su] cosmovisión (Romero, 2007: 20).

En efecto, el decir nosotros en el contexto de una globalización que como fenómeno cultural implica la toma de conciencia de que todos los seres humanos que habitamos sobre este globo esférico, hemos dejado de constituir conjuntos separados y autosuficientes para convertirnos en un único conjunto, por lo cual sucesos, decisiones y actividades que tienen lugar en un punto del planeta, tienen importantes repercusiones inmediatas sobre los individuos y los grupos que viven muy lejos de allí, en cualquier otro espacio del mismo globo, es una falacia, y lo es, porque los problemas que afectan a poblaciones que residen otros lugares de la *pacha*, no se ven como problemas de nosotros sino de los ‘otros’. «Es el propio concepto de ‘nosotros’ el que ha cambiado. Nosotros no somos los españoles, o los franceses, o los turcos, [no somos disyunción sino conjunción: nosotridad] ‘nosotros’ somos todos los seres humanos. No importa que hablemos lenguas diferentes, que tengamos un pasaporte diferente, que tengamos, incluso una ideología diferente, nosotros somos todos. Todos los seres humanos que habitamos la Tierra» (Loring, 2004: 13).

Ya se había enunciado que en la cosmovisión amerindia todos son sujetos, tanto los seres humanos como los no humanos. El hombre y la mujer, son junto con otros seres, parte de la *pachamama* y todos conviven en una armonía de vida necesaria para vivir. Se puede inferir que lo que define al hombre amerindio es su relacionalidad; de esto da cuenta Sobreville en sus comentarios a la obra de Estermann sobre la filosofía andina:

El hombre andino no se piensa así como un sujeto desprendido del cosmos sino que ‘define’ su identidad en y a través de ‘relaciones’. La proposición básica de la runasofía andina es -variando la frase cartesiana- *celebramus ergo sumus*. “La identidad’ (*idem*: ‘lo mismo’) andina es justamente ‘relacionalidad’ entre ‘heterogeneidades’ (*heteros*: ‘otro’, ‘ajeno’). Una persona es ‘sí misma’ en la medida en que se relaciona con ‘otra’”. Es importante agregar, según el autor, que no es el hombre como individuo el que refleja el universo en la celebración sino el sujeto

colectivo: “El *ayllu* es la ‘célula de la vida’, el ‘átomo’ celebrativo y ritual, pero también la base económica de subsistencia y trueque interno” (Sobreville, 2013: 236-237).

Este mundo conectador-colonizador de mundos es un mundo donde, aunque pueda parecer paradójico, hay cada vez menos vida y menos mundo, la vida y el mundo se diluyen para los seres humanos, porque cada vez son más quiénes no pueden llevar bien su vida ni cultivar sus mundos. Se trata de un mundo con una cosmovisión de relaciones excluyentes, por tanto, individualistas egoístas y no nosótricas, un mundo de exclusión social como prueba fehaciente de la falacia de la sociedad de bienestar que se quiere construir a nivel mundial negando la solidaridad y la hermandad entre los seres humanos, es finalmente, un rotundo fracaso de la ética de la alteridad (Tamayo, 2003: 196). En efecto, la cosmovisión egológica quiere controlar y ‘mejorar’ la realidad, la naturaleza y la sociedad según la lógica de dominación, porque no ve la naturaleza como una compañera de vida y al pueblo un compañero de camino con el cual se puede dialogar de igual a igual, sino que ambos son adversarios potenciales a los cuales hay que dominar según criterios científico-económicos. Destrucción de la diversidad, erosión del suelo, dependencia del mercado, empeoramiento de la alimentación de la gente y debilitamiento de los lazos nosótricos de la comunidad son el fruto de los procesos unidireccionales de esta cosmovisión económica. Por eso la propuesta de quien entiende la realidad en la multiplicidad de un todo orgánico, en el cual todos los miembros se complementan y conviven (Lenkersdorf, 2005: 97).

Por consiguiente, en la búsqueda de la comunidad humana, la vía de la razón y la vía del ‘pensamiento sentiente’ se han de complementar. El dualismo de lo mismo -egoísmo- y lo otro -otredad-, de la identidad y la alteridad, se han de romper para abrirse al reconocimiento recíproco, ‘un mundo donde quepan otros mundo’: el mundo de nosotros, con los otros, el reino de la constitutiva pluralidad humana -nosotridad-, donde la otredad deja de decirse en ‘singular’ y se dice ahora en ‘plural’, implicando un cambio fundamental en la perspectiva teórica y práctica, es decir, se requiere transitar de una comprensión especulativa y conceptual de la condición humana a una comprensión esencialmente práctica y vivencial, dirigida por el propósito de construir, de hacer posible, nuevas formas de vida y nuevas formas de organización social. Esta es una cosmovisión donde el ‘otro’ yo no es aquel que me trasciende o enfrenta desde su distancia, el otro es ahora, aquel con quien en nosotridad hemos de buscar juntos convivir, acordar, actuar en el mundo, formar comunidad (Ramírez, 2007: 164). O como sostiene Lenkersdorf al referirse a la nosotridad del pueblo tojolabal que se puede evidenciar desde el acercamiento a su cosmovivencia hecha desde el lenguaje:

Si nos quieren entender de verdad, si quieren captar la cultura nuestra, decimos la nuestra y no la mía ni la de otro compañero u otra compañera, sino la NUESTRA, NUESTRA, tendrán que aprender el NOSOTROS. ES un DISTINTIVO DE NUESTRA CULTURA, DE NUESTRA IDENTIDAD, DE NUESTRO MODO DE SER. A diferencia de ustedes pensamos y vivimos un todo orgánico y complejo en el cual todos somos hermanas y hermanos y así nos comportamos. Si de veras están interesados, escúchenos; escuchen para inquietarse y para empezar a preguntar, a

indagar, a averiguar. Tienen mucho que aprender. A la vez tienen que desaprender la importancia extraordinaria que asignen al YO. No lo negamos, ni lo borramos pero el YO lo mismo que el TÚ sólo existen gracias a la existencia del NOSOTROS que les da oportunidades de desarrollarse (Lenkersdorf, 2005: 34)

Al final de este segundo tambo se pone de manifiesto que no se puede negar la realidad co-existencial del ser humano, en cuanto que su existencia se realiza junto con otros humanos y no humanos en el mismo mundo, en la *pacha*. Sin embargo, esta coexistencia se puede vivir desde diversas maneras de pensar el mundo, se puede vivir desde la lógica del ego o desde la lógica del nosotros, se puede construir un mundo más humano o autodestruirnos con el mismo mundo. El nosotros vivido desde la racionalidad del ‘yo pienso’ anula la relación sujeto a sujeto, anulando al mismo tiempo la alteridad, y por ende, la nosotridad. Amerindia es nosótrica, es nosotros vivimos y, porque lo viven, es también, nosotros pensamos, si en amerindia se dice nosotros, es porque de antemano se vive nosotros. «La perspectiva individualista no es de ninguna manera universal o global, y es la que tiene más necesidad de aprender de la perspectiva nosótrica, por ignorarla y, a menudo, despreciarla» (Lenkersdorf, 2005: 68).

3. La nosotridad en el corazón de los amerindios

En el primer aparte se había mencionado que para hablar de filosofía había que tener en cuenta lo que configura al ser humano como sujeto de dicho quehacer filosófico, había que tener en cuenta su contexto, su cosmovisión y el ‘acondicionamiento ambiental’, entendido éste como el corazón donde se forma el carácter de la persona que se reflejará en sus múltiples vivencias en el día a día de su existir. Tal acondicionamiento ambiental se inicia por la educación que recibe el niño desde el nacimiento y se da también por la múltiple influencia comunitaria vivencial que va estructurando su lengua, su realidad y sobre todo su actuar, en suma, va conformando su identidad nosótrica como principio rector, el cual orienta la vida de las comunidades ancestrales camino a la realidad del ‘nosotros’. La nosotridad muestra que la especificidad amerindia es su ser nosotros, con unas raíces históricas y culturales muy arraigadas en los miembros de los pueblos amerindios, incluso desde antes del encuentro con los europeos en el siglo XVI, como da cuenta el documento de Juan de Lerma que le escribe al Rey Carlos I:

Mayas, Citas 1534

Carta al rey de Juan de Lerma

Ciudad Real [de Chichón Itzá], a 1o. de junio de 1534 Hablando de toda Yucatán:

...esta tierra desde Puerto de Términos, que es diez leguas del río Grijalva, hasta Chetumal, que es un pueblo que está en la boca de un río, que hay de un cabo a otro por costa de mar 150 leguas,... [es] la gente más guerrera que se ha hallado en estas partes y toda una lengua y gente; que si dice uno que se alcen, todos se alzan y si dice que sirvan, todos sirven. Y esto cáusalo ser todos unos, porque no se ha visto entre ellos ninguna división sino mucha conformidad contra nosotros (Lenkersdorf, 2005, 91).

Esta nosotridad como vivencia del nosotros, es una realidad histórica de los pueblos mayas que ya se vivía en tiempos precoloniales, la cual «está constituida por tres elementos: una estructura, una forma de organización social y una mentalidad. La estructura es la comunidad, la forma de organización es lo que inicialmente se ha llamado comunidad (expresada en el poder [autoridad], el trabajo, el territorio y la fiesta) y la mentalidad colectivista es el elemento a partir del cual las diferentes sociedades originarias han dado forma a su estructura y organización en los distintos momentos de su historia» (Maldonado, 2013: 22). La inserción en la comunidad nosótrica ‘ob-liga’ a cada uno, a que aporte su pensar a la comunidad, a fin de que se llegue a una decisión y vivencia comunitaria, realidad que se vio marchitada, precisamente a raíz del encuentro egológico con la cultura europea de aquellos siglos como se puede inferir en este poema Maya de la época de la colonia:

Entonces todo era bueno y entonces fueron abatidos. Había en ellos sabiduría. No había entonces pecado. . . No había entonces enfermedad, no había dolores de huesos... Rectamente erguido iba su cuerpo entonces. No fue así que hicieron los extranjeros cuando llegaron aquí. Ellos enseñaron el miedo, vinieron a marchitar las flores. Para que su flor viviese dañaron y sorbieron la flor de[l] *nosotros* (Ardiles, 1973: 7).

3.1 El nosotros en la cosmovisión andina

En su libro *La Cosmovisión Andina y las categorías quechuas como fundamento para una filosofía peruana y de América Latina*, Mejía enuncia algunos elementos que se pueden relacionar con la temática aquí abordada, descubriendo en dicha visión del mundo quechua una manera de vivir nosotros -de nosotridad- en relación con lo que configura toda la *pacha*, sea esto humano o no humano: la naturaleza, con los otros, en la familia, el trabajo, la fiesta, el rito, la educación, la sexualidad, la resolución de problemas, etcétera.

- El nosotros con la *pacha*. En cuanto a la concepción del hombre en torno a la *pachamama*, Mejía expresa que a diferencia de la dualidad antropológica vigente para la Europa del siglo XVI, donde el hombre -compuesto de cuerpo y alma- era un simple peregrino hacia una vida más allá de la muerte, una vida manchada por el pecado original e inclinada hacia el mal, por lo que había que sacrificarse, resignarse y sufrir injusticias para salvar su alma, ‘vivir en un valle de lágrimas’ era su destino; la vida del andino era diametralmente opuesta, para ellos ese mito occidental de la expulsión del paraíso no existía; para los quechuas su vida «era vivir en un *willka qheswa* (valle sagrado), en un lugar en que, gracias al trabajo y a la unión de los hombres, todo podía realizarse» (Mejía, 2011: 49). Además, los hombres han sido creados como parte de la naturaleza, creados por *Pachakamaq* -creador de la naturaleza- y no por *Runakamaq* -creador de los hombres-, por consiguiente los incas piensan su origen del subsuelo, de las cuevas o manantiales, a los que consideran *paqarina*, una visión más auténtica por ser más antigua sin influencia de los conquistadores:

creado el hombre en la concepción andina, se concibe como un enviado a emerger de *paqarinas* en distintas latitudes del mundo andino, [...] La *paqarina* es representación del útero materno y la vagina donde brota la vida: por eso la existencia de palabras en lengua quechua que alude[n] a la madre tierra o «Pacha mama» a quien hay que adorar y rendir pleitesía... en la vida cotidiana con su saludo que se expresa en el *t'inkay* (Mejía, 2011: 53).

El origen-vida-destino del ser humano se asienta en relación con la *pacha*, somos naturaleza, es decir, somos conjunto de relaciones naturales con todo lo existente, más que artificiales o virtuales, y por supuesto, más que relaciones de posesión o dominación. En este sentido es esencial el aporte del término *pacha* que no alude únicamente a mundo o tierra, sino que tiene un significado mayor en cuanto espacio y tiempo; como espacio refiere principalmente a naturaleza que no se agota en lo que es natural, por eso *pachamama* traduce ‘madre de la naturaleza’ sin limitarse a decir mundo o planeta tierra. Por otro lado, el dios *Pachakamaq*, no es solo el creador de la tierra o el mundo sino de todo lo existente, tanto lo material como lo espiritual, es creador de la naturaleza toda (Mejía, 2011: 149-153). Al respecto expresa Estermann: «Prefiero traducir el vocablo *pacha* por la característica fundamental de la racionalidad andina: ‘relacionalidad’. Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo. Articulando el aspecto de ‘cosmos’ con el de ‘relacionalidad’, podemos traducir *pacha* como ‘cosmos interrelacionado’ o ‘relacionalidad cósmica’» (Estermann, 2008: 76).

- El nosotros en el *ayllu* y en el *llank'ay*. El hombre andino no se puede entender sólo en relación con la *pachamama* sino en una multiplicidad de relaciones, entre ellas las sociales, ya sean políticas, económicas, éticas, religiosas, etcétera. Señalando algunas de estas relaciones sociales Mejía hace unas reflexiones en torno al hombre andino como un ‘ser para sí’ y un ‘ser para los demás’, siguiendo el planteamiento de Carlos Marx que alude a lo que es el hombre en el conjunto de sus relaciones sociales:

hablar del hombre andino implica describir su vida social, sus relaciones sociales, principalmente sus relaciones de producción, esto es considerar al hombre dentro de la sociedad, como *runa* y *ayllu* (sociedad y familia). Como *runa* es un ser concreto, inmerso entre sus *masi* (semejantes), con derechos y obligaciones, solidario y transformador de la naturaleza (*pacha*) y creador de bienes y valores como *pachamama* (madre naturaleza). Como *runa*, no se pierde en la generalidad [...] y, como *ayllu*, no se diluye en las relaciones sociales, cual gota de agua en el mar, sino, al mismo tiempo conserva su esencia humana y su individualidad para realizarse en el *ayllu* [ser colectivo] (Mejía, 2011: 241).

El hombre andino es un ‘ser para la vida’ y no un ser para morir; el andino ama la vida, su familia, la tierra, su casa, el campo y frente al peligro de perder la vida, prefiere vivir que morir; sabe que primero debe proteger su vida y su *ayllu*. Por eso, como cualquier hombre tiene la capacidad de adaptarse a la realidad, transformar la naturaleza y crear cultura, pero no es de palo, también sufre y se duele frente a la opresión de la injusticia y de las armas (Mejía, 2011: 245).

Por otro lado, lo que corresponde a su concepción del trabajo, no comporta la idea de castigo y maldición de Dios, acompañados de dolor, sacrificio como se asume en la cultura occidental a partir de la cita bíblica de Génesis 3, 17-19. El trabajo para el andino es motivo de fiesta, integración, colaboración, seguridad y realización tanto personal como colectiva. Al respecto dice Mejía: «El análisis lingüístico del término quechua trabajar: *llank'ay*, nos muestra que esa actividad no debe tomarse en sentido doloroso o maldito, sino como una actividad de realización individual y colectiva. [...] una actividad que hace del hombre un *ser para el otro*, antes que un *ser para sí mismo*» (Mejía, 2011: 59). Enfatizando el nosotros traemos al respecto que el trabajo es «una actividad que permite el reforzamiento del colectivismo y la intersubjetividad, del nosotros» (Mejía, 2005: 164). Por otro lado, a diferencia de la visión occidental del trabajo respecto a su ideal de 'jubilación' que llevaría a considerar el ocio como un estado virtuoso, para el andino eso es inconcebible, pues el trabajo es parte esencial de su vida mientras que se tengan las fuerzas para desarrollarlo, incluso después de la muerte, como se puede ver en algunos fardos funerarios donde la persona es enterrada con instrumentos de trabajo. En efecto, la cosmovivencia del trabajo como invitación *-minká-*, como colaboración con cargo a retribución *-ayni-* y el colectivo para resolver los problemas comunales *-wayka-*, son una muestra de la conciencia colectiva y del 'alma manual' que tienen los incas donde no hay lugar para la mendicidad, ya que esta sería una contradicción en sus vidas. En este sentido el Mejía expresa:

Se trata de un estado de cosas en el cual no existen indigentes, como tampoco ricos. Las fuentes del bienestar son el hombre y la naturaleza, unidos por la actividad del trabajo. En el mundo andino el trabajo hace del hombre un ser transformador, reordenador de la naturaleza, mantiene unidos a los hombres, haciendo del individuo un *ser para el otro* y a la colectividad un *ser al servicio de los individuos*. El trabajo, principalmente el agrícola, hizo del Tawantisuyo una alta cultura. El *llank'ay* (trabajo), y el *llank'aq kay* (ser-trabajador), son los conceptos que mejor definen la esencia del hombre andino (Mejía, 2011: 63).

Hasta ahora se han puntualizar algunos rasgos esenciales de esta *cosmovivencia* nosótrica del pueblo andino, como es su ser en relación con sus semejantes, en el trabajo, en la fiesta, en la celebración ritual, en su relación con la *pachamama* y todo ser que la habita. «La antropología andina ('runasofía' o 'jaqisofía') insiste en la inclusión ('tanto el uno como el otro') y se desarrolla desde una base holística y relacional (*pacha*). El hombre andino nunca se concibe como un 'sujeto' que está frente a un 'objeto'; más bien es y ejerce una 'función' (para hablar en términos técnicos). El hombre es 'co-laborador' cósmico o pachasófico, con una determinada 'función' o tarea en el conjunto de relaciones. [...] Ser 'sujeto' significa ser relacionador, o en términos más andinos: ser *chakana* o 'puente'» (Estermann, 2008: 79-80).

- El nosotros en la sexualidad y la ética. Pasando ahora a la cuestión de la sexualidad en la cosmovisión Tawantisuyana en los Andes agrícolas, se descubre que Dios vive en el corazón del *ayllu* relacionándose con todos como uno más. Allí los *apus* y *awkis*, son los esposos símbolo y, la *Pachamama*, es también la mujer ideal, la diosa de la fertilidad, madre del *llank'aq runa* -hombre trabajador-. Lo sexual y el sexo no es ni tabú ni algo

pecaminoso sino que hace parte de su carácter de producción y reproducción como un elemento indispensable de amor y trabajo que está ligado a su esencia como hombre trabajador:

La producción de la tierra y la reproducción de los animales, garantiza la vida feliz de los *ayllus* sobre la tierra, el trabajo productivo eleva cada vez más la esencia y la dignidad del *runa*. Mediante el trabajo el hombre crea a la diosa de la bondad, a la diosa de la fertilidad y se afilia a los *apus* y *awkis*. La procreación de los hombres garantiza la abundancia de las fuerzas de trabajo y su riqueza (*qhapaq kay*), para el mundo andino prehispánico y aún en la actualidad, ser rico significa tener una familia numerosa, tener muchos parientes, amigos; contrariamente ser pobre significa, ser huérfano, no tener parientes ni amigos (Mejía, 2011:93).

Finalmente, en lo que respecta a las normas morales en la cosmovisión andina, hay cinco reglas morales -prohibido mentir o ser mentiroso, la ociosidad o ser ocioso, robar o ser ladrón, matar o ser asesino, ser adultero- que regularon la vida de los andinos teniendo en cuenta su vida colectiva de producción desde el sentido del trabajo. Esta moral surge de la convivencia y sentido colectivo en cuanto necesarios para enfrentar las dificultades y satisfacer las necesidades, tanto vitales como espirituales, así como también de la necesidad de hacer posible la producción. De manera consecuente a la enunciación de dichas normas morales, el autor expresa que para el andino es fundamental no mentir porque la comunicación es un elemento básico de la vida grupal; por otro lado en el *ayllu* -grupo- no hay lugar para el ocioso pues no tendrá como sustentarse. Posteriormente con la aparición de una forma de propiedad privada, aparecieron las otras tres normas morales. Para preservar la fidelidad conyugal, se imponía no ser adúltero, pero también con esto se garantizaba la sucesión de los bienes a los hijos propios como herederos específicos. Estas normas principales como otras más nacidas con el surgimiento y desarrollo del Estado Inka, emergen de los intereses sociales, así como de la voluntad e intereses del gobernador como muestra que no es posible que los pueblos andinos del tawantisuyo hayan vivido sin unas reglas morales que regularan su vida individual y colectiva (Mejía, 2011: 135-147).

Particularmente, aludiendo al término quechua del sujeto colectivo *noqayku/nanaka* ‘nosotros’, se observa que este hace alusión al *runa* que es en sí mismo una *chakana*, un puente o un ‘nudo’ de múltiples conexiones y relaciones que se dan en el *ayllu* que es la entidad colectiva cardinal, y la vez necesaria para la identidad. El andino dentro del *ayllu* tiene su identidad, pertenece a ese pueblo, desde el nacimiento vive en el *marka* -aldea- que aglutina las casas de las familias nucleares-simples. Cuando por alguna razón alguien es expulsado del *ayllu* o se marcha voluntariamente, pierde su identidad que es relacionalidad y se transforma en un ‘nada’ socio-económico. Su salida del *ayllu* desfigura el orden socio-económico, ritual y celebrativo, y por tanto, el orden cósmico con la *pacha*. Así pues, la relacionalidad es constitutiva de su ser nosotros -*noqayku/nanaka*- la cual se manifiesta primordialmente en la celebración, dado que sus actividades tienen una esencia sagrada, festiva y ritual y no solo de esparcimiento; por eso cantan, danzan, celebran ritualmente en torno a la naturaleza, para sembrar, para cosechar, para recibir las estaciones en los solsticios, en los cambios de luna, celebran cuando van a cazar, cuando van construir

caminos, puentes o locales públicos, celebran el nacimiento, el matrimonio, la muerte: ‘*celebramus ergo sumus*’ (Estermann, 2008: 83-84).

El *runa* se refiere a los miembros del *ayllu* por medio de la forma pronominal del sujeto exclusivo *noqayku* (‘nosotros’), para diferenciarles de los miembros de otros *ayllus*, de los *mistis* (mestizos) y hasta de los *wiraqochas* (blancos). En el quechua hay dos formas verbales y pronominales para la primera persona del plural (‘nosotros’): *Noqayku/nanaka* (respectivamente el sufijo *-yku* o *-naka*) se refiere al sujeto exclusivo en el sentido del grupo que habla, actúa o celebra, mientras que el sujeto inclusivo *noqanchis/jiwasanaka* (respectivamente el sufijo *-nchis* o *-sa*) se refiere tanto al grupo ‘emisor’ como al grupo ‘receptor’, y en un sentido más universal a todos los seres humanos (Estermann, 2008: 84).

3.2 El nosotros en la cosmovivencia tojolabal

El trabajo investigativo y vivencial de Lenkersdorf sobre la lengua y vida tojolabal por más de cuatro décadas lo han llevado a apropiarse de una gama de fuentes sobre la vida y pensamiento del mundo maya tojolabal. Materiales históricos, lingüísticos, literarios, poéticos, autobiográficos, testimonios, experiencias personales... lo han motivado a proponer un filosofar en clave del nosotros desde este pueblo en particular. En los capítulos uno y dos de su libro ya citado, desde un acercamiento a algunas vivencias personales, al lenguaje y a la poesía los tojolabales, el autor expresa que el *-tik-* ‘nosotros’ es una desinencia distintiva de la lengua tzeltal, que como tal, todos los días es utilizado en todos los ámbitos de su vida como colectividad. El nosotros configura su vida entera, prevalece no sólo en su hablar, sino que es la manera de ser pueblo, de ser quienes son; el ‘nosotros’ es su característica esencial, dado que representa no sólo el elemento lingüístico sino toda una cosmovivencia. El nosotros es de esas “palabras-clave”, que determina la textura del hablar, del pensar y del actuar de una comunidad, pero también la explican y la explicitan (Lenkersdorf, 2005: 25-26).

El NOSOTROS, palabra-clave que encontramos entre los tzeltales y los tojolabales, la escucharemos de la boca de otros pueblos originarios más adelante. El mismo NOSOTROS representa un conjunto que integra en un todo orgánico a un gran número de componentes o miembros. Cada uno habla en nombre del NOSOTROS sin perder su individualidad, pero, a la par, cada uno se ha transformado en una voz nosótrica. Es decir, el NOSOTROS habla por la boca de cada uno de sus miembros. Es esta ‘NOSOTRIFICACIÓN’ de los hablantes, la que representa, por un lado, un reto metodológico para los investigadores lingüistas y otros, y, por otro, presenta un camino desconocido para la investigación socio-científica y filosófica (Lenkersdorf, 2005: 34).

La vivencia del nosotros no se da al modo cartesiano porque no se encierra en sí mismo como el ‘yo’ que se enclaustra en sí mismo excluyendo/se para encontrar seguridad indubitable de algo que exista, el yo pensante; el nosotros no genera duda cartesiana ni se dirige al yo, porque éste está integrado en el nosotros como un todo, como una unidad orgánica formada cualitativamente por las individualidades de todos los que constituyen

ese todo nosótrico. En el nosotros no se niega la individualidad de ninguno y, además se reconoce la necesidad de cada uno de sus miembros, quienes hablan y actúan en nombre del nosotros y no de sí mismo. Esto requiere una disposición diferente desde la raíz de cada uno de los participantes en función del fortalecimiento del organismo, el cual es el que da sentido de ser a cada uno, porque la separación del nosotros sería un suicidio. En este sentido el mismo autor afirma que «el predominio del NOSOTROS excluye, a nuestro juicio, la preponderancia del individuo, independientemente de que sea YO, TÚ, ÉL O ELLA. Tampoco cuenta el estatus social, político o económico de la persona individual. A primera vista, el NOSOTROS parece ser un gran nivelador» (Lenkersdorf, 2005: 33).

Otro de los ejemplos que el autor comparte sobre la vivencia nosótrica es el hecho de la resolución de un examen al interior de la comunidad tojolabal, donde incluso, la misma palabra examen es inexistente en su idioma. Lenkersdorf menciona que durante un curso algunos estudiantes le pidieron un examen y él les propuso un problema; acto seguido los estudiantes se juntaron todos para resolver dicho examen, con la mentalidad de pasarlo en grupo -lo que para nosotros hoy en día sería desconcertante, en nuestros ambientes académicos-, frente a las razones para hacer el examen individual y demostrar sus conocimientos, así el problema sea ficticio, los estudiantes manifestaron:

Aquí somos veinticinco cabezas que, por supuesto, pensamos mejor que una sola. Así también tenemos cincuenta ojos con los que vemos mejor que con sólo dos, ¿Qué solución de problema se produciría si cada comunero se separase de sus vecinos y compañeros y fuera a su casa para resolver el problema a solas? NOSOTROS no entramos en competencia los unos con los otros. Los problemas en la vida real son tales que requieren la mejor solución y para ésta se recomienda la presencia de la comunidad reunida y no al individuo aislado. ¿No es así? (Lenkersdorf, 2005: 61-62).

Entre el pueblo tojolabal, la aparición repentina de un problema conduce necesariamente a la presencia del nosotros como principio organizativo de solución, a una especie de 'inteligencia colectiva', que no se agota únicamente en la inteligencia, sino que asume tanto el cuerpo como sus sentimiento. Por eso todos se movilizan espontáneamente en forma nosótrica, desde cuatro principios fundamentales como son la pluralidad, la diversidad, la complementariedad y el antimonismo, configurando desde ellos todo su comportamiento al interior de la comunidad, y por ende, desde la comunidad hacia otras comunidades. Todos sienten reflejado su pensar y opinar en la vos nosotros, como algo que nace no de uno solo, no es un principio monista, sino que surge y se construye a partir de la diversidad, la cual puede ser desordenada, incluso caótica, pero los demás no son competidores, sino colaboradores, compañeros y hermanos, que siendo múltiples y también con diversas maneras de pensar, nos complementamos dentro del nosotros siendo útiles para los demás (Lenkersdorf, 2005: 63-74.124-127).

Conclusión

Llegando a la última estación -tambo- del camino trazado para como *chaskiq* entregar el mensaje de las filosofías de la nosotridad, se puede señalar que la realidad del nosotros ha sido una constante entre los pueblos amerindios; acercarse a esta realidad es encontrarse con una red de nosotros extendida por todo el cosmos, pues el nosotros es el principio organizador de todos los vivientes a lo largo y ancho de la realidad que es nosotrica, que es *pacha*, en el sentido de relacionalidad. Somos en la nosotridad: pluralidad, diversidad, reciprocidad, complementariedad, compartencia; cada yo, tú, él, ello, ustedes y ellos/ellas se configura al interior de un nosotros. Así como estamos en el cosmos sin poder llegar a su principio ni final, así estamos dentro de la nosotridad sin llegar a un punto culminante, pues más que un objetivo, la nosotridad es una forma de vivir que cobra sentido y se recrea en el día a día de la vida comunitaria.

La indagación aquí abordada muestra cómo se puede vivir sin creer que una cosmovisión desde el 'yo' sea la única posibilidad situacional, sino que coexisten en nuestro mundo cosmovisiones nosótricas donde el 'nosotros' asume el acontecer cotidiano. Lo político, lo cultural, lo económico, lo social es nosotridad: comunidad, relacionalidad, intersubjetividad y vínculos que permiten soñar, creer y esperar juntos, con la mirada puesta en que cada uno dentro del nosotros pueda seguir siendo co-sujeto del mundo, en la reciprocidad, complementariedad y corresponsabilidad dentro de la misma pacha. Así la nosotridad sería para amerindia -hacia adentro-, una herramienta para reconocer lo propio, revalorarlo y recrearnos en el nosotros, para facilitar -hacia afuera- el encuentro con los otros como sujetos también comunitarios. La nosotridad vendrá a ser una *chakana* que une a dos o más horizontes radicalmente distintos; un puente por el que se va y viene, donde no es la comprensión o reconocimiento del otro lo que se persigue, sino la vivencia del nosotros

Kay Pacha: La tierra de *aquí-ahora*
Acercamiento a una *lógica de la negación* como posibilidad de *comprensión*

«Déjame sólo hacer recta mi vida y sencilla,
como una flauta de caña, para que tú la llenes de música.»
Rabindranath Tagore

*J. Alexánder Idrobo-Velasco*²

La posibilidad de comprender al continente americano puede surgir de un ejercicio que parta *desde* la enseñanza occidental, pero que evite trasgredir las pautas auténticas de América. Una lógica que afirma el *ser*, como la de carácter occidental, recaba en sus propias huellas persiguiendo aquello que ha configurado al hombre en sus búsquedas. De ahí la importante tarea de reconocer en dicha lógica el horizonte de comprensión en el que se halla un continente, que a pesar de tener su modo de ser propio y auténtico, no logró sistematizar su pensamiento y sabiduría. Esta falencia permitió la entrada de otro modo de pensar, a riesgo de ocultar el propio y llegar a reemplazar y hasta desear *ser-otro* privilegiando la herencia de la tradición occidental sobre sus propias tradiciones.

Para empezar, se haría necesario señalar hacia el *ser*, hacia esa ontología venida de la tradición occidental, que es el primer escenario para comprender un continente como América; no porque sea definitiva la definición, sino porque su lógica ha tenido a su bien sentar las bases del pensamiento de la humanidad. De ahí, se abriría el horizonte de comprensión de *la lógica de la negación* como método; esta exposición exige presentar de dónde sale tal negación, particularmente de su modo existencial y a su vez invita a proponer en dónde se materializa si logra tener efectividad el método mismo. Por eso la exposición tiene cuatro acápites trazados todos por el método mismo de la *lógica* propia del continente y que pretenden exponer la propuesta que nace del análisis del argentino Rodolfo Kusch, pero que se extiende a los diferentes escenarios en los que una posibilidad diferente de *comprender* a América se hace urgente, toda vez que los retos parecen incrementarse en una sociedad que se ha convertido en la aldea global y a la que el pensamiento local también debe responder desde su propio modo de ser. Habrá que intentar responder a la cuestión de si existe un modo de ser tal que pueda denominarse *auténtico* o si más bien es la reducción de interpretaciones del pensamiento clásico, que si bien configuran en parte al americano de hoy, parecen no expresar todo lo que en él confluye, como sus tradiciones que siguen apareciendo en escenarios no categorizados, pero sí propios: celebraciones, actitudes y ritos.

²Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana de la Universidad Santo Tomás (Bogotá). Integrante del Grupo de Investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana, del SEMillero METafísica y ONtología: SEMEyON, y del Colectivo sobre Filosofía política *Amangualé*.

Esta apuesta obedece a un *sentir* latinoamericano, que en sí mismo parece alejarse de la *racionalidad*, pero no para entrar en conflicto, sino para mostrar otra postura que permita comprender a América sin trasgredir su esencia, respetando lo que la ha configurado y sobretodo abriendo el horizonte de comprensión en el que *lo dicho* sea expresado desde categorías propias y no meramente desde la traducción, sin despreciar el aporte de los análisis que hasta ahora se han hecho de lo que significa el *ser latinoamericano*. Para esta tarea hay que pensar en la forma más propia de dicho *ser*, que como se expondrá a lo largo del texto, en el caso de América es el *estar*. Por esa vía surge la reflexión sobre *la lógica de la negación*, camino por el cual (μετ' ὁδοσ) se llega a comprender lo que ha sido del pensamiento del americano, que deviene en un resentimiento y hediondez categóricos, por el que se puede perder incluso la seguridad de la oferta occidental de tranquilidad venida por la seguridad científica y filosófica, que al perder, exigiría empezar de cero, desde lo propio y allí se abren campo las expresiones populares y folclóricas, donde se posibilita hallar el ser auténticamente latinoamericano.

1. Justificación del *estar*

La tradición filosófica ha redundado en las disciplinadas sistematizaciones y principalmente en los tratados que han sido leídos, interpretados y enseñados por siglos. Las preguntas clásicas por el *ser*, el conocimiento y el hombre –entre otras– han llevado el pensamiento a marcar los hitos *de* y *en* la historia. De ahí que el pensamiento mismo haya mantenido su dinámica hasta hoy y que la filosofía se mantenga viva, incluso en medio de los saltos y retos tecnológicos. Sin embargo, este tipo de pensamiento estuvo marcado por una lógica estructurada desde la afirmación, desde la exclusión del *caos*, desde la verdad que debía ser evidenciada, de tal forma que posteriormente cada camino hacia y desde la tradición occidental se fundara en el *ser*. Quizás, esa es la explicación de que Occidente se proponga a sí mismo como el escenario donde se afirma tal *ser*, incluso apoyado en la negación de otros modos existenciales de las culturas que iba descubriendo y colonizando. Y desde esta perspectiva habría que entrar sin más a comprender a América desde esa relación. Es claro que no es una apuesta de la defensa de una *ontología* de tipo local, sino que resulta considerable aceptar que es la lectura de *otro* modo ontológico donde se genera la posibilidad para comprender al americano: en su modo de ser auténtico.

No será difícil convenir en que el problema fundamental de la historia americana estriba en explicar satisfactoriamente la aparición de América en el seno de la Cultura Occidental, porque esa cuestión involucra, ni más ni menos, la manera en que se conciba el ser de América y el sentido que ha de concederse a su historia (O’Gorman, 2006: 21).

Y es que a lo largo de la historia se da por hecho que América existe gracias a su “descubrimiento”, aunque esto pareciese negar de entrada cualquier posibilidad de historia propia, memoria, o hasta de sabiduría. Es allí donde habría que recabar para hallar –al menos– una primera forma de comprensión. Es en la necesaria relación entre Occidente y América donde se podrían contrastar los modos, métodos y pensamiento para delimitar lo

que esta apuesta filosófica es en sí misma: una *comprensión* de América. Pero con el cuidado que exige el correr riesgos como acusar a la tradición occidental por su proceder, o incluso dejarse caer en el emotivismo sesgado y hasta resentido que no genere más que malestar. Por el contrario, es en ese *diálogo* donde se podría encontrar la lógica como método y autenticidad, sin llegar al otro extremo vicioso que equivaldría a ocluir los episodios que configuran lo que aquí ha de concebirse como *la lógica de la negación*. Afirma Juan Cepeda H.:

Occidente se impone culturalmente con garras invisibles y con pretensión de argumentación lógica y racional de talante universal, pero ello no pasa de ser un prejuicio ciego de esa visión cultural que pretende subvalorar toda otra apuesta de comprensión ontológica (2013: 103).

Tal paradigma tuvo que resolverse con el tiempo cuando se hallaba en las memorias de un pueblo la actitud del indio en Cajamarca, cuando Valverde y Pizarro le muestran la Biblia en la que habla Dios y que con actitud sabia, modesta, ingenua, o no se sabe aún, el indio toma y pone cerca de su oído el libro sagrado y simplemente responde: «no se escucha nada»; para Atahualpa su dios habla en el trueno, las estrellas, el río, acontecimientos narrados por cronistas como Francisco de Jerez, Titu Cusi, El Inca Garcilazo de la Vega y hasta ilustrado por el mismo Felipe Guamán Poma de Ayala; un episodio que ubica –en medida– el problema de haber inventado una América desprovista de ciencia y hasta de humanidad.

Pareciera que Occidente se topó con la manera de superarse en una especie de dialéctica al sentirse civilizada al lado de la América desprovista de lujosos atuendos, pulcritud y un dechado de ciencias. Y es que contradictoriamente aún se sigue *descubriendo* realmente lo que se dejó de lado en el encuentro de los dos mundos: calendarios precisos, acueductos milenarios, construcciones duraderas y hasta la oralidad de unos himnos que se cantaban al amamantar la *wawa* y que para algunos se resume en folclor.

Con el tiempo se estaba haciendo patente que el discurso de Occidente debía dejar de sentirse como la mera palabra del maestro, así como dejar de tratar a América como la sucia e ignorante; posteriormente, necesitaba pasar a *des*-aprender una tradición cargada de soberbia y sólo así convertirse en la que nuevamente aprende; como el niño que escucha atento la enseñanza de sus mayores en la maloca, pero que sólo hasta cierto tiempo puede hablar. Porque parece que Occidente necesitaba ser educada por esta América que fue silenciada por tanto tiempo, en una educación de otro sentido; afirma Juan Cepeda H.: «Es así como, por la educación, nuestro ser tiene sentido» (2007: 93), y siendo así, el paso del *ser* al *estar* debía estar marcado por el ejercicio de *otra educación*, en una especie de liberación de un paradigma; beber algún tipo de *ayahuasca ontológica*, si se desea interpretar en términos propios del territorio, es decir, una purga del sentido de ser desde la interpretación a la que la tradición venía acostumbrado.

Europa quiso sentirse el padre de *lo* americano, negando de entrada que el continente *descubierto* –accidental por más– hubiera tenido pensamiento, historia o sabiduría.

Occidente mata la creatividad, la autenticidad de América, tras la colonia, suprimiendo incluso el *ser* mismo del otro.

El educando, huerfano, memoria de experiencias conducidas hábilmente por el preceptor que debe ser obedecido, que tiene todos los deberes y derechos de enseñar, el educando es el *ob-jeto* o ente enseñable, educable, civilizable, europeizable (si es colonia), domesticable diríamos casi. Su subjetividad es objetivada; su mundo-otro es ontificado, usado, manipulado, con la pretensión de respetar su libertad (Dussel, 1991: 35).

“Ser civilizado por la enseñanza europea evangelizante”, expresión que suprime a riesgo cualquier posibilidad de 1. sociedad, 2. saber, 3. sacralidad o trascendentalidad y 4. ser. Resulta complicado comprender el asunto si ya se está bajo el horizonte del “deber ser civilizado”, pues Occidente hasta ahora está aceptando al pensamiento y sabiduría ancestrales como un [*otro*] discurso. Lo interesante no resulta de quedarse en este fenómeno, sino en identificar la imagen paternalista europea que afirmaba que su hijo, no había crecido, cuando lo que tenía en frente era a un hermano que había sido capaz de mantener su cultura a lo largo de los tiempos. Ha costado aceptar lo *otro*, lo diferente, por un temor extraño a ser superados y no ser reconocidos como el discurso dominante que permite ver a los otros como subalternos, de ahí que sea necesario negarlo.

El argentino Rodolfo Kusch (1922-1979) abre el campo de comprensión, para una hermenéutica del sentido ontológico auténticamente latinoamericano. El pensador, formado en la tradición occidental académica, vio en el pensamiento popular una opción tan válida como la que se enseñaba en las cátedras filosóficas. La sabiduría popular es el escenario propicio para la búsqueda –incluso para la formulación categorial– de una filosofía dialogal entre Occidente y América. Si bien, aquí siempre estuvo la palabra tejida, es decir, la tradición oral, no había sido tan explorada en un sentido filosófico como cuando Kusch asume las palabras de las lenguas originarias como una posibilidad de comprensión del *ser*. No se trata de un ejercicio de traducción en lenguas tradicionales de las categorías dadas por la tradición filosófica occidental, ni de asumir una postura romántica frente al pensamiento indígena y popular que persiga una apología del mismo frente a la discursividad dominante, sino una práctica que entregue la palabra al *otro* que tiene su propio modo de ser y que desde su autenticidad sea capaz de presentar al continente.

El objetivo es, pues, acercarse a tal pensamiento desde la memoria de un pueblo que *ha permanecido aquí*, en sus tradiciones, usos y costumbres; y a pesar de que la cultura de estos pueblos pudo haber sido tocada por la occidentalidad –dando como resultado una especie de sincretismo de tipo cultural, religioso, incluso lingüístico– mantiene en sí una larga lista de rasgos constitutivos propios; esta América mantiene en sí el resquicio de la autenticidad primigenia en su sabiduría y en su manera de concebir el mundo mismo. Podría verse como la superposición de la occidentalidad en el pensamiento que quedó como cimero de las tradiciones en un tipo de imbricación; entonces queda la tarea de recabar buscando dónde reposa la originalidad de los pueblos; para el caso de Kusch, en las expresiones populares, en su relación con el mundo, en su forma de ser auténtica *en y con*

la Tierra. Afirma el argentino: «Esta vez lo quiero hacer a partir de la hipótesis de que el pensamiento popular, y no el pensamiento culto, es en gran medida fundante, por cuanto posiblemente contiene las líneas generales del pensar humano en su totalidad» (Kusch, 2008: 14).

En la obra *América Profunda*, publicada en 1962, Kusch presenta la categoría del *estar-siendo* de forma sistemática y desde la oposición a la tradicional ontología occidental. La pulcra tradición, ahora debe teñirse de los colores de esta América morena, sucia, hedienta. Hay que cambiar de perspectiva para comprender a América. Afirma en sus líneas: «Cuidamos excesivamente la pulcritud de nuestro atuendo universitario y nos da vergüenza llevar a cabo una actividad que requiere forzosamente una verdad interior y una constante confesión» (Kusch, 2000: 5). La propuesta del filósofo argentino exige *per se* separarse de la tradicional visión pulcra de Occidente; exige realizar un esfuerzo para no encasillar a América dentro de las categorías ya dadas y dejar que una ontología propia americana emerja del mismo pensamiento popular e indígena... quizás de manera fenoménica.

La obra *América Profunda* busca la raíz de dicho pensamiento de forma documental en el manuscrito llamado *Relaciones de Antigüedades Deste Reyno del Piru*, atribuido al indio Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, búsqueda que se une a las experiencias de trabajo de campo del argentino; el interés de Kusch es rastrear en el texto aquella categoría que cambia de perspectiva a la interpretación ontológica clásica, del *ser* al *estar*:

La intuición que bosquejo aquí oscila entre dos polos. Uno es el que llamo el ser, o ser alguien, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y, el otro, el *estar*, o estar *aquí*, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina y que trato de sonsacar a la crónica del indio Santa Cruz Pachacuti. Ambas son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza –de la que participamos blancos y pardos– y que se da en la cultura, en la política, en la sociedad y en la psique de nuestro ámbito (Kusch, 2000, II: 5-6).

La posibilidad de la categoría implica el acercamiento a las realidades más profundas de la autenticidad de *lo* americano. Kusch advierte que junto a la categoría del *estar* se desarrollará la categoría de la hediondez como realidad propia y posibilitadora de la *comprensión* misma; la hediondez manifiesta aquello que está con las raíces hundidas en un continente alejado de la pulcritud. La hediondez, se anuncia en las primeras páginas de *América Profunda* y tiene un sentido facilitador en el análisis ontológico. Se parte del uso regular del concepto, pero es extralimitado, es llevado más allá –o más acá–, a la cotidianidad del indio que promulga su modo de ser en medio de lo salvaje, lo sucio, lo hediento, pues no se necesita liberarse de la mancha sino [re]conocerse en ella. Allí aparece uno de los métodos propios del argentino Kusch: presentar lo negado como forma auténtica, dolorosa para algunos, pero en últimas como la manera que realmente posibilitaría el camino interpretativo del *ser* americano.

El calificativo hediento, que esgrimo a veces, se refiere a un prejuicio propio de nuestras minorías y nuestra clase media, que suelen ver lo americano, tomado desde sus raíces, como lo nauseabundo, aunque diste mucho de ser así. Evidentemente tuve a deliberada intención de mostrar el hondo sentido positivo que tiene ese presunto hedor (Kusch, 2000, II: 6).

Entonces, habría que seguir la huellas, los vestigios... ¡Investigar! Intentar *comprender* a esta América indígena, afro, mestiza; comprender a la América morena a partir de los rasgos que son el suelo de una cultura que permanece. Por eso había que afirmar que las categorías no pueden ser las impuestas desde el discurso hegemónico tradicional que imposibilita otras perspectivas, por ejemplo, el de una sabiduría ancestral que quisiera adquirir el [re]conocimiento de filosofía. Una invitación de Kusch es a aceptar que incluso el ser americano pudo ser un estado casi patológico, debido a que se recibe lo que llegue de otros lados sin criterio; se vive en un tipo de suerte de receptáculo de lo que Occidente trae: arte, religión, academia, en fin, todo lo que hace a la cultura un constructo que pueda ser presentado. Pero para llenarse de lo que Occidente es, América debe sacar de sí lo que ha estado siendo, pues su ser no es comparable con el modo *culto* de Occidente.

Al revisar lo sucedido nace el resentimiento por parte de algunos; pero no es el resentimiento sin más, sino metódico; un camino por el que se contrasta en verdad con la tradición occidental. El pasar del *ser* a una posible ontología local que garantiza una categoría de análisis al tiempo que allana el camino para otros tipos de revisiones que pasan por la lógica, ciencia, arquitectura... ¡Sabiduría! Afirma Kusch en otra de sus obras: «El resentimiento surge naturalmente. Se instala y transforma el mundo porque ya sabrán “quién es quién”. En cierto modo afirma lo que los otros no quieren que ocurra, quizá precisamente eso, el “quien es quien” de uno mismo» (Kusch, 2000-II: 650). América ha respondido desde su forma de ser a lo que se le ha negado, a lo que se ha residualizado, se ha acomodado al *ser* que le han enseñado a ser. Por eso, «decir que no, entonces, no implica una variante gramatical sino que significa mucho más. Es un no semántico que incluye a los otros, a los que nos niegan» (Kusch, 2000-II: 650-651) y eso va configurando el *estar-siendo* opuesto y en relación con el clásico *ser*.

Por eso es que América resulta ser lo negado por la tradición, en tanto Occidente pretende afirmarse. Un modo diferente a su “*ser* Occidente” habría de ser oculto, oscurecido, evangelizado, incluso anatematizado, para mantenerse por encima de lo descubierto y evitar ser tocado por aquello que es sucio, hediento y que es susceptible de modificar a conveniencia. De ahí la generación de prácticas de enseñar al indígena: copiar los cuadros de las escuelas de artes europeas, interpretar instrumentos como violines, mandolinas francesas o elevar su voz en los coros eclesiásticos en vez de cantar sus propios himnos en quechua o interpretar sus propios *sikus*. Occidente pareció temer a convertirse en otro y por eso prefirió invadir con su cultura lo que había ya en América, o al menos lo intentó, porque en el sincretismo ya enunciado el indígena americano –por hablar apenas del encuentro ente Occidente y América– recibió lo que ofrecía el europeo, pero no sacó de sí lo que lo había configurado como auténtico.

Y eso justificaría el *estar-siendo*, pues para comprender a América no sería suficiente un análisis desde la categoría del *ser*, que redundaría en la recepción y traducción, sino que se hace necesario escuchar al continente, incluso luego de todo lo que ha *sido* antes de la llegada de los europeos, con ellos y hasta hoy. Esta tarea exige buscar, como se expondrá más adelante, otros lugares de enunciación; ya no los comunes académicos sino los que manifiestan lo que no ha sido revelado por los libros, sino por lo cotidiano, ese *mero estar* del campesino sentado frente a la tienda, quien reposa como guardián de la memoria y que en sus relatos amalgamados entre ficción y realidad se manifiesta el *otro ser*, el americano. Porque incluso la tradición occidental pretendió introducir los objetos para reemplazar los que configuraban al nativo: «Son todas formas afirmadas por otros e introducidas entre nosotros sin que hayamos participado de su creación. Por eso en América son afirmaciones sobre una realidad y sobre objetos que no son los nuestros» (Kusch, 2000-II: 651); pero no creyeron que el indígena lo recibiera haciéndolo parte de su ser y su vivir.

Pareciera que América aprendió a resistir desde la imitación y no desde la consciente aceptación de lo impuesto. En otros términos, el continente ha sido aquello a lo que lo abocaron y no lo que su interior buscaba. Y esa resistencia a no convertirse del todo en el occidental que le enseñaba, lo evangelizaba, lo esclavizaba, permite hoy encontrar esa diferencia ontológica. «Hay como un desgarramiento ontológico entre mi estar y el ser. Por eso descubrimos siempre que somos anteriores al ser de otros. Por eso creemos estar no más, y vemos al occidental que no está, sino que siempre es» (Kusch, 2000-II: 652). Aunque eso haya quedado por debajo, como fundamento, o más aún: como el suelo sobre el que se siguió construyendo al continente.

Y esto ocurre porque nos sentimos en el puro estar, y tenemos que optar por ser y convertir lo que es en un simple papel a asumir frente a la realidad, sin que seamos realmente. Por eso nuestro papel para ser aplasta nuestra posibilidad de ser (Kusch, 2000-II: 653).

El americano fue capaz de dejar suspendida la propia historia, no la dejó caer, ni la elevó a sus dioses, sólo la dejó suspendida mientras seguía las indicaciones para llegar a ser lo que el occidental ya había logrado. Cuando pasó el tiempo, el indígena empezó a hacer memoria y buscó la forma de manifestar lo que había quedado en el aire, pero tuvo que encontrar la forma de hacerlo sin evidenciar su esgrimir contra la tradición occidental y esa podría ser la razón por la que su estructura existencial se debate entre la dinámica forma existencial del *ser* occidental y la quietud –casi contemplativa– del americano. Se debate entre el *ser* y el *estar*.

Esto le cuesta a Occidente, porque necesitaría alterar la cultura completa y esa empresa resulta imposible porque como afirma Kusch: «Pero la razón de América radica en la fórmula del estar-siendo según la cual es imposible imponer nuevas culturas» (Kusch, 2000-II: 657) y el americano es capaz de recibir sin modificar muy dentro su configuración del *mero estar*. «Lo que se afirma en América va en sentido contrario a lo que se vive. Lo que se vive niega lo que se está afirmando» (Kusch, 2000-II: 658). Y eso se materializa en el resentimiento como categoría que es capaz de equilibrar el nativo, pues lo afirmado por

Occidente se acentúa en lo que intenta negar y que el americano pareciera ocultar en otros espacios, como sus expresiones estéticas: música, danza, o hasta esconder en la pintura su iconografía. Entonces, es por esto que el resentimiento no aparece sin más, sino como una forma de resistir a la imposición, de defender lo que el otro niega para afirmarse. «En suma, estar resentido es una forma de negarse a la afirmación que nos quieren imponer» (Kusch, 2000-II: 658-659) y con ello mantenerse en el *estar* como modo existencial.

Justificado el *estar* como autenticidad y de ahí la categoría del *resentimiento* como posibilitante de interpretación se podría dar paso a la forma como ha sido negado el continente en su existencialidad y de ahí abrir el horizonte de comprensión a la lógica de la negación como método de comprensión del continente y apuesta filosófica en medio del discurso que la tradición ha traído, pero que hoy no aparece como impositiva, sino como dialogante.

2. La negación del continente americano y de su modo existencial

El continente americano fue incluido en la historia occidental por un tipo de accidentalidad y no por el reconocimiento de su existencia. Por el contrario, fue negada en su mismo ser. La obra de Kusch permite pararse desde otro ángulo para ver al pensamiento popular e indígena desde categorías que hasta el momento habían servido para el desprestigio o desprecio de una *forma de pensar diferente*: lo hediento, el indio, la suciedad —opuesta a la pulcritud occidental—, lo inculto, como categorías que se *resignifican*, se erigen como las *guaduas* y travesaños de una nueva choza, una casa ancestral donde se comparte la sabiduría tradicional, las enseñanzas, los mitos y relatos que convocan a mantener la cultura. Pero, ¿qué resulta entonces ser la cultura? El escenario donde se deje de *hablar de...* y se pase *hablar con...* Al final de un artículo en homenaje a Danilo Cruz Vélez y su obra, Juan Cepeda H. dice acerca de la cultura:

[...] *colere* también significa culto, porque en el lugar que se habita hacen presencia los dioses, no aquellos dioses lejanos del Olimpo, sino precisamente los dioses cercanos, cotidianos, personales. La presencia de Dios deviene, también, en la cultura, indudablemente; al fin de cuentas, cultura y culto tienen exactamente la misma raíz etimológica. Profundizar en esto también hace parte de la tarea, de nuestra tarea del pensar (2007: 152).

La cultura es la cotidianidad del indígena, del campesino, del nativo, hasta del habitante de la ciudad cuando ingresa en un café y ve la gente pasar; por eso allí, en la cotidianidad de su pensar, es donde podrá darse la tarea de un análisis de carácter ontológico y por esa vía encontrar esa lógica de la negación que acaece a esta propuesta. En *América Profunda*, Kusch parte de las categorías culturales para mostrar el camino filosófico. La *hediondez* funciona como un conector entre lo que es propio de este suelo y lo propuesto por Occidente. Un concepto que en sí mismo no logra entenderse, pero que expresa ese estado de aversión frente a lo impuesto y que es imposible de disimular muchas veces. A algunos les avergüenza, pero también los identifica. *Heder*, es parte de esa configuración propia,

que no se reduce al habitante del Cuzco, no sólo es del indígena, sino que está en la casa y por eso se hace latente ansiedad de la limpieza, como un intento de sacar lo hediento y dejárselo a otros. En el caso del americano, asumía la pulcritud como forma de ser otro que no era, pero mantenía en casa parte del rito a sus dioses; sus costumbres siguieron de las puertas para dentro a pesar de haber pasado por un tipo de exterminio por parte de los europeos y sus procesos evangelizantes y el adoctrinamiento.

Se trata de una aversión irremediable que crea marcadamente la diferencia entre una supuesta pulcritud de parte nuestra y un hedor tácito de todo lo americano. Más aún, diríamos que el hedor entra como categoría en todos nuestros juicios sobre América, de tal modo que siempre vemos a América con un rostro sucio que debe ser lavado para afirmar nuestra convicción y nuestra seguridad (Kusch, 2000, II: 12-13).

La *hediondez* pierde el peso semántico para volverse categoría y posibilidad. *Hediento* puede ser ahora la forma de definir al americano, pues luego de haber generado miedo, de haber sido aquello que no quería que definiera al continente, podría pasar a ser el rostro que es capaz de tomar la palabra y definir[se]. Por eso aunque se pretenda la pulcritud se sigue siendo hediento, no por la suciedad, sino por la actitud misma: el rito en casa, el remedio casero, el proverbio popular, hasta el sentido común, que en el continente se equipara a la “malicia indígena”, pero que se mantiene en lo profundo por un temor a perder lo que se está recibiendo: la ciudad, los héroes, la historia registrada.

En este discurso aparece la exigencia de cambiar de ángulo para comprender qué o quién es ese *otro* que viene de ser hediento a participar y decir lo que no se ha dejado decir porque en sí mismo no representa lo que Occidente exige, incluso desde el resentimiento, que ahora adquiere otro valor semántico. El camino que llevó a la tradición occidental a su intento de responder a las preguntas del hombre lo hizo caer en su propio laberinto mítico. Pretendió volverse el “ojo de Dios”, omnividente, que pretendía objetivar el universo en su ejercicio totalizante, cientifizándolo, midiéndolo, *evidenciándolo*. Sin embargo, ahora surge otra posibilidad que interpreta el mismo universo, sin pretensiones de implantarse como exclusiva –o excluyente–, sino que luego de siglos de resistencia asume una postura de par.

El problema filosófico del “otro” y de la “otra” también es el problema de la alteridad filosófica, es decir: de “otra filosofía”. Con otras palabras: Mientras que se afirme que la filosofía es una criatura (exclusiva) de Occidente que sólo pueda expandirse a otras culturas conservando la occidentalidad inherente, el “otro filosófico” (un pueblo que tiene una filosofía distinta) no tiene razón de ser (Estermann, 2008: 22).

Esta es la postura que ha mantenido al pensamiento originario en la negación. Como no se reconoce dentro de los cánones occidentales no resulta ser válido; aquello que no se escribió *no es*. Parece que el carácter ontológico de la sabiduría (el saber) se debe a una adoración y culto al libro escrito. Sin embargo, sucede algo interesante respecto al saber que se negó y es que éste no está en el texto escrito de forma occidental, sino que se escribe en tiempo y espacio diferentes, se escribe en la oralidad y en la cotidianidad de la memoria, en la que se sigue circunscribiendo la importancia de las preguntas esenciales de la vida.

Este tipo de formas auténticas y folclóricas de representación del mundo también vienen cargados de los interrogantes fundamentales que el hombre realiza en su análisis del mundo. Cada relato, cada mito creacionista, cada manifestación cultural estética mantiene la significación y resignificación del universo y allí se genera el escenario, que es nuevo a pesar de referir a lo que pueda ser más antiguo: las prácticas, usos y costumbres del hombre americano. «A pesar de su desenfrenada carrera hacia la “materialización”, el hombre añora y reclama una reivindicación de sus valores esenciales, un sentido para los eternos desafíos de la muerte y del inexorable paso del tiempo» (Galindo, et al. 2005: 14).

Siendo así, podría [re]conocerse cuál es esa *otra* forma de comprender el mundo, de *saberlo*, de aprehenderlo. Si bien, la negación del pensamiento popular e indígena por parte de Occidente es muestra de un ejercicio por el que se afirmaron en lo que los convenció de haber respondido a los interrogantes que vienen desde el pensamiento clásico, también es signo de que no pareció ser suficiente y es por eso que hoy la apuesta está en que esa negación hecha provocó un tipo de atesoramiento de otras filosofías, o para no entrar en polémicas semánticas, otros modos de pensar y saber.

Pero nosotros, los filósofos, o más aún, los seres humanos, que por naturaleza debemos saber, ¿cómo nos topamos con el ser?, ¿cómo verdadea el ser «para» o «ante» nosotros? Porque al parecer fue solamente entre los griegos que el problema del ser se hizo evidente y la lengua griega da cuenta de ello: los textos, filosóficos o literarios, académicos o cotidianos, dan buena cuenta de cómo los griegos apalabraron su realidad ontológicamente, es decir que su forma de expresarse giraba alrededor del verbo ser, su sintaxis y su semántica así nos lo confirman. Por ello vale la pena preguntar, para el universo de los seres humanos, para el común de la gente, fuere de donde fuere, ¿cómo [nos] surge [el] ser?, ¿cómo nos topamos con el ser? (Cepeda, 2013: 102)

Curiosa y discutible la forma de acudir en la actualidad a los pensamientos originarios, ya por moda sin sentido, ya por un verdadero interés en escuchar otra forma de saber que pudiera responder a las inquietudes que Occidente da por superado o que no superó en tantos siglos; pero advirtiendo que no es porque se tenga la certeza que en otro pensamiento, quizás el americano, estén las respuestas, sino que los une precisamente el mismo tipo de inquietudes. *Parece que se olvidó la pregunta esencial por el Ser*, esa cuestión que Heidegger pone en la mesa porque alguien la dejó caer y así se olvidó, o porque todos suponían que ya estaba superada y no era necesaria, esa misma cuestión regresa pero ahora parece que la voz que callaron, ignoraron o negaron, es la que debe responder. De ahí que en tantos escenarios lo popular, el folclor, hasta lo artesanal y artístico originario reaparezca. Lo negado, lo ignorado, lo que fue tomado por absurdo por no estar escrito en los libros cosidos o en manuscritos clásicos ahora adquiere un nuevo sentido, pues resistió a la invasión y a los modelos de imitación europea que se quisieron reproducir. La memoria resistió y se mantuvo.

Para las culturas precolombinas la gran catástrofe de la Conquista no fue el haber perdido sus objetos preciosos, el oro, especialmente. La tragedia consistía en contemplar el permanente derrumbe de sus creencias, de sus culturas. Sus dioses irían

a ser cambiados por otros, sus costumbres, idiomas, músicas, todo, todo lo que conforma el modo de ser de sociedades forjadas en muchos siglos, principiaba a cambiarse como si se tratara del simple trueque de objetos de valor (Escobar, 1985: 15).

Difícil tarea que se tuvo para conservar la memoria, la historia, incluso para continuar siendo lo que se era antes de la llegada de los conquistadores, y con ellos la negación del propio ser que devino en la oscuridad de ciertos saberes. Estos saberes se mantiene con la raíz, dentro de la tierra, pues el árbol y sus frutos fueron cortados en un ejercicio de homogeneización del ser y particularmente del *ser* occidental que era eco de lo que sucedía en Europa al momento del descubrimiento, que mostraba un camino poco benévolo con el nativo y que hasta el día de hoy se repite, pues no cambia mucho al día de hoy en las academias que repiten el modelo educativo europeo y por algunos momentos se llega a sentir que no es otro que el medieval. Ahí es donde la discursividad y existencialidad de América fue negada para acentuar la ontología europea.

Al parecer el mayor problema que presentó la tradición occidental fue que en su búsqueda para acentuar el *ser* objetivaron el mundo circundante y en ese ejercicio suprimieron su postura emocional y con esto, se afirmó una lógica afirmativa, donde lo que existía era lo susceptible, lo medible, cuantificable, pero no el saber mismo. Era una especie de acumulación de objetos comprobados y clasificados en el patio del saber que fue llenando toda la casa al punto de exigir la especialización en las categorías y así tener un tipo de seguridad del mundo, que fuera claro y distinto, donde aspectos como el caos, el desorden o hasta el folclor no tendrían cabida pues no aportan al afirmarse, sino que presuntamente lo alejan. Lo que no es aceptado es el salto al otro lado, el salto a la fe y la sacralidad, a lo popular, a lo carente de ciencia, pues no brinda ni tan siquiera la posibilidad de participar del *ser*, sino que debe ser rechazado por su misma naturaleza.

Y lo mismo pasa en sentido inverso. El campesino, el indígena, rechaza lo novedoso, porque en sí mismo no tiene una carga simbólica de sacralidad y no lo llevaría a su estado contemplativo natural sino que lo sacaría de su sintonía. Y aparece un rasgo fundante en toda la apuesta: reconocer que la negación no sólo viene de Occidente, sino que el americano también la aprovecha para mantenerse en su *estar*. Ambos ahora empiezan a relacionarse en un estilo –insípido por más– de simbiosis. Cada uno está en relación con su opuesto, pero si alguno se sale de la balanza, el otro saldría proyectado sin claridad de dónde caería. Por eso es que se identifican ahora los planos de lo sacro y lo profano, que se construyen sobre el suelo del *estar*. Pero que en sí mismos son la forma de resistencia antes enunciada; un modo por el que se genera el *antidiscurso*, el discurso opuesto al occidental tradicional. Por eso mismo no se habla del resentimiento sin más, sino de una categoría que encierra en sí misma la posibilidad de pensar y comprender a América. Tal *antidiscurso* prioriza a discreción el *estar* sobre el *ser*. Aparece la clave de este escrito, pues «Se trata de un juicio que dice “aquí y ahora yo creo en esto”» (Kusch, 2000-II: 598) y esa postura tan propia del americano lo configura en otro tipo de lógica, otro tipo de racionalidad, en otro modo de existir, no impuesto, sino espontáneo y salido de un existir que fue lanzado a *ser*, pero que logró sostenerse de sus tradiciones.

Estas también son las razones por las que el americano privilegia ciertos saberes por encima de los que la lógica afirmativa propone: el médico es reemplazado por el curandero, a quien se le tiene más fe y a quien es posible abandonarse desde otro tipo de racionalidad, donde la sacralidad se une y pone de manifiesto un modo de ser que supera lo científico y en ocasiones resulta ser inexplicable, contando que tiene efectividad. «En realidad depende de lo que la lógica ya no puede explorar y que en cambio hace al existir mismo, pero en su aspecto más notable, que es el **estar** de ese existir y no de su **ser**» (Kusch, 2000-II: 598). Y es que pareciera que Occidente aun no comprende aquello del *estar*, pues en algunos escenarios se sigue asumiendo la postura erguida y soberbia en la que no cabe otro discurso que el científico, un pensar que sigue autoafirmándose como el saber *culto* y que se instaura sobre cualquier otra expresión que considera inválida, pobre o mero folclor. «La distancia entre Occidente y América es la que media entre el pensar culto y el popular» (Kusch, 2000-II: 598-599).

Hasta ahora se ha procurado no caer en la escisión de Occidente y América, aunque pareciese que se ha fracasado, pues constantemente las referencias a las diferencias entre ambas lógicas se ven notablemente marcadas. Sin embargo, en este punto podría empezar a revisarse si más bien ambas lógicas hacen parte del mismo pensar, así como cuando el indígena y el occidental son capaces de navegar con las mismas estrellas, quizás sin saberlo, incluso imponiéndose sobre el método del opuesto. Ambos, deben ver las mismas estrellas, quizás alguno de forma científica y el otro con una profunda cosmología, pero ambos navegan; entonces, ¿qué será lo que está por encima de ambas lógicas y las cobija? O más bien, ¿quién podría convertirse en la materialización de esa conciliación? ¿Será que las prácticas populares pueden brindar más luces que la misma tradición?

Quizás el conflicto no se supere sin reconocer que cada una de las lógicas, la afirmativa y la de negación, son una especie de lugares sobre los que el americano ha ido viviendo y que pasa de un lado a otro sin problema, sin cuestionarse, sino que aprovecha lo que cada una pueda ofrecerle en su *sincretismo vital*, aunque pareciera sentirse atraído hacia la que le es más propia por su tradición, la de la negación. El rito de sus ancestros no está lejos de lo que ora a un Dios extranjero que asumió como propio, por eso es capaz de vincularlo. Esa movilidad se da en el *aquí-ahora* sin más, sin cuestión, sin problema de ir a la lógica de afirmación si es necesario, pero devolviéndose a lo que lo configura en gran medida.

Por eso mismo a Occidente le gusta entender el *estar*, pues incluso necesitaría de un tiempo lineal para comprender y eso se volvió problemático cuando se dio cuenta que había tratado de negar incluso el tiempo del continente hallado y que su forma de concebir esta categoría no sería posible; es en el tiempo donde el occidental ha objetivado su mundo, incluso a tratado de meter al indígena, al campesino, al americano en su mundo de objetos, en su lista de categorías y por eso llegó con sus disciplinas que investigaba categorizando y no dialogando. El americano era susceptible de clasificar como *aborigen*, *salvaje*, *inculto* y por eso mismo le urgía *salvarlo*. Y no se dio cuenta tampoco, que el que intentaba capturar en su tipificación seguía *siendo* en el tiempo que para Occidente es un *continuum*.

Si se siguiera la tradición antropológica, que coloca al indígena “antes” de nosotros, ellos no sería posible. Hay que convivir con el indígena y con el campesino y tenemos que simular naciones. Esto lleva a otro problema. ¿Se descarta el “antes” y se toma a aquéllos como presentes? (Kusch, 2000-II: 628).

Porque aunque se le haya negado, incluso en su existencia, el americano continuó siendo lo que era, un sujeto con memoria, pero *a-histórico*, un hombre sin linealidad temporal, pero con la seguridad del *cuándo*, pues sus dioses también fueron su tiempo. «El hombre ha de ser total, y ésta es la única garantía que tenemos para enfrentar el futuro, al margen de los mitos a los cuales recurrimos» (Kusch, 2000-II: 630). Siendo así, la negación no le es exclusiva al americano, sino que en algún punto de la historia el occidental echó mano de esa posibilidad para hacerse a sí mismo.

3. La lógica de la negación para llevar a cabo el ejercicio del *comprender*

La idea de desarrollismo abrió la posibilidad a autores como Kusch para proponer una *lógica de la negación*. Un método por el que no se necesite modificar la estructura existencial del americano, sino que la mantenga y de ahí se logre luchar contra ciertas lógicas opresoras, no por una revolución sin fundamento, sino porque la lógica de la negación no acentúa los intereses de la burguesía que inventa al sujeto, cholo, borracho, para que se confunda con el paisaje en vez de que sea lo que es. Pero esta tarea plantea problemas metodológicos en tanto que aquellos que puedan llegar al ejercicio investigativo siguen siendo regidos por la tradición occidental y su conceptualización.

Tales errores metodológicos se mantenían en la diferencia de los horizontes comprensivos del que cada uno participa. Una de las metas de la lógica de la negación como método es generar un cambio en la vida del campesino y el indígena sin modificar sus pautas culturales. Este método es nuevo, debe ser creado por su ausencia, para lo que habría que buscar los lugares comunes de enunciación que en el caso del indígena, el campesino y quien investiga no es el estado de salvajismo, sino otro tipo de realidades que hasta aquí se han venido esbozando. Como no se puede acudir desmedidamente a la epistemología clásica, habría que pensar si existen escenarios donde se pueda llegar sin modificar lo que ya exista. Afirma Kusch en su experiencia:

Habría que considerar que todo lo referente a la lógica de afirmación consistía en una cadena de afirmaciones en la cual sólo se negaba para reiterar la afirmación. Nuestra concepción de la vida occidental está montada sobre una cadena de afirmaciones, donde incluso la negación estaba afirmada (2000-II: 635).

Esto es lo que ha hecho Occidente, afirmar y afirmarse, pero para eso incluso ha afirmado la negación desde donde no se podría crear ningún sistema; O sea que la posibilidad de reconocimiento del *estar* por medio de la *lógica de la negación* era una empresa sin fin; por el contrario, como sólo se hace ciencia de lo afirmado, el americano jamás llegaría a este nivel del conocimiento. Habría que buscar en lo que ha sido negado una posible salida,

pues si el método mismo usaba la lógica de la afirmación no cambiaría nada de lo que ya se ha dicho del americano. La lógica del continente niega, pero dicha negación no está en la misma línea de la negación que sufrió. Esta negación como método y lógica negaría la vigencia y no la existencia que parte de la toma de conciencia de lo que se está siendo.

Para iniciar se haría necesario negar la historia, de ahí se comprendería que la historia hasta ahora presentada no es la única y que puede haber otra. Por eso la construcción de la historia a partir de los próceres tampoco sería válida, sino que entra a ser negada al no cobijar todos los posibles actos heroicos, sino los que son pensados para plantear una historia mayor. Aun así, cada que aparezca un procer, debe superar la labor del anterior y la historia parecería consistir en la superación de un héroe a otro y no de la memoria misma.

La desnudez inicial del grande hombre, es la condición de la historia, o sea la negación de ésta. Y la historia no es continua, sino la negación continua de sí misma. Por eso mienten los textos de historia y los historiadores, aunque hayan sido muy honestos (Kusch, 2000-II: 638).

Y miente, porque se llenó de objetos y no de saberes. Esa es la urgente tarea: ubicarse donde aparece el sentido y no la acumulación de datos, pues el sentido no está en el archivo sino en la vitalidad. El campesino sobrevive por mucho sin la historia mayor, sino con la memoria de lo que hace a diario; pocas veces se hace relevante saber el quién o el cuándo de la historia mayor, al menos no es tan relevante como el aquí y ahora que lo configura. Y, ¿qué es esto en últimas? El *mero estar*, o la pura estrategia en la que se vive, la cotidianidad. Y es que si por la *lógica* no se es capaz de negar lo condicionado, no se viviría tal *estar*. Pero si por el camino de la negación se niega todo, o al menos la validez de lo que regularmente ha condicionado al americano, ¿qué queda? Se ha perdido todo; se ha perdido lo que sostenía la historia misma, en últimas: el *ser*. Entonces, hay que empezar en América a hacer lo propio y esa «[e]s la ventaja de la negación» (Kusch, 2000-II: 640), que deja aparecer la posibilidad de ser propia, así sea donde se destruye el tiempo para que el americano se quede en lo que lo constituye: ese paso del *ser* al *estar*.

Ahora habría que buscar esas manifestaciones que permitan hallar el *estar* del que tanto se ha hablado, pero que no se ve materializado en ningún lado. Las prácticas que antes sólo tenían una dimensión estética, artística o folclórica pueden ser vistas como el escenario en el que se tenga la posibilidad de hallar ese *estar*. Esto también rompe con el esquema de investigador europeo, ya no puede ir a su patio a ver los objetos que ha clasificado pues tales prácticas no están ahí y es precisamente en ese *ahí*, en la manifestación popular donde se manifiesta el *estar* americano; ya no en la academia y la recepción de la tradición, sino en la expresión popular, en el coplero, en la cantora del pueblo, en las conversaciones que pretenden sobrevivir, incluso quejambrosamente de la política de turno, pero que no salen de la tienda, del boliche, de la chichería. Ahí hay que buscar tal *estar* y allí es que se aplica la *lógica de la negación* como estrategia vital, pues las prácticas trascienden y eso exige un cambio de actitud y un tipo de sensibilidad del tipo de los presocráticos, de los naturalistas, que incluye la curiosidad y el estar atentos a lo que se manifiesta. «Para proceder así debo reemplazar el **conocimiento** por la **comprensión**. Si **conozco** me quedo con la copla y

supongo el resto, pero si **comprendo** parto del resto y supongo la copla como simple episodio» (Kusch, 2000-II: 641). Ese es el método en sí.

Porque la actitud de la tradición occidental ha sido mantenerse en la relación *sujeto-objeto* y eso es lo que ha hecho que pueda objetivar lo que lo rodea, cosifica lo que investiga. Pero si se asume la misma actitud para investigar las prácticas de América, se correría el riesgo de modificar incluso al que se ha creído el *sujeto* que investiga, pues revisando los ritos, prácticas y costumbres entra a hacer parte de ellos y aunque pretenda y crea que no resulta siendo tocado porque su afirmación lo convence de eso, en la vida práctica sucede que no le queda de dónde más asirse sino de la vitalidad que el mismo rito trae, porque además, lo que ha sido residualizado por medio de la afirmación occidental ahora adquiere una posibilidad de manifestación y allí es donde totaliza lo circundante; incluso rescata lo que Occidente ha frustrado, el ser que ha sido imposibilitado: el *ser*. Podría resumirse entonces en que las prácticas a las que acudimos pueden ser entendidas ahora como la excusa, o el camino por el que se consigue la *comprensión*, dejando de ser ellas un fin último; caso concreto: «En suma, menos valor tiene el canto de la copla que la voluntad de existir y de ser del coplero» (Kusch, 2000-II: 643).

Es por eso que hay que identificar lo que hay que concientizar, qué es aquello que hay que tener presente para cambiar de plano, o mejor, de relación: dejar de ser *sujeto-objeto* y pasar a ser *sujeto-sujeto*. Y en ese paso, la afirmación de Occidente, junto a su historia, pierden vigencia y el método permite notar la forma en que América es capaz de atrapar al investigador en su *estar*, pues así como fue imposibilitado el *ser* mediante los mecanismos ya expuestos, ahora América lo deja aprehender el mundo desde otra perspectiva. De ahí que el investigador pruebe el *yagé* o el *sanjuán*, o que se quedan para vivir luego de adelantar sus investigaciones. Pasan de un estado de *racionalidad-objetivante* del mundo a una dimensión *emocional-vital* y ahí es cuando se comprueba que la *lógica de la negación* como método ha sido efectiva.

Es que la emocionalidad no es totalmente irracional, sino que cuenta con una racionalidad invertida y simétrica, y cumple la función de proponer una lógica que parta de lo negativo, o mejor, de lo que es antagónico respecto a la propuesta intelectual, y que, por lo tanto, tiene una función compensativa y por eso fundamental, ya que hace a la existencia misma (Kusch, 2000-II: 645).

La negación entra en la manifestación del *estar* y allí las técnicas y métodos de Occidente no tienen una preparación de análisis, por eso quedan absorbidos porque el método así lo permite. La emocionalidad no es entonces la indeterminación en la que había sido categorizada, sino que la emocionalidad es un campo de nuevas determinaciones.

Esta diferenciación entre la negación y la afirmación en América conduce a la delimitación entre o que es y lo que está. Esta, a su vez, no puede ser sino ontológica. No puedo tomar como hecho verdadero lo que *es*, sino lo que además está. Todo lo referente al estar es lo que se dice al proyecto de ser. El estar es la condición, por su negatividad, de la posibilidad de ser. Es la infraestructura de la posibilidad. Sólo es

posible mi proyecto existencial si hay negatividad en el horizonte en el que me he instalado (Kusch, 2000-II: 646-647).

Siendo así, pareciera que incluso aquel visitante que habla desde la tradición occidental también vive en medio de sus dioses, abocado a la fe y sus propios ritos; el occidental vive negando lo que parece que siempre ha sido, pero que por su lógica necesita clasificar como indeterminado. *La lógica de la negación* deja ver que el occidental asume su propia vida con el temor de caer en la indeterminación, en cambio el americano ya vive ahí sin más: *está*. Se rompen los esquemas, incluso disciplinares, de Occidente: «Hacer filosofía es sólo describir lo que nos pasa, pero desde el resentimiento mismo» (Kusch, 2000-II: 662); eso lleva a saberse desde el resentimiento o desde cualquier otra categoría que haya sido afirmada para definir al continente americano. De ahí que si se dice que todo está hecho sería aceptar lo que se afirma, pero siempre cabe la duda para romper con tal colonización epistemológica. Habría que negarlo para que –como se dijo antes– no quede nada y se pueda empezar desde lo propio.

¿Qué es lo que ha hecho la tradición occidental? Ha afirmado para crear su lista de clasificación, para llenar su patio de objetos; lo ha llenado con lo que puede delimitar, medir y contar y lo que no es susceptible de esto es negado, imposibilitado en su *ser*. Aunque aquí ya se puede evidenciar uno de los fallos mismos de la tradición que afirma: lo que es cuantificable, medible, hace parte de la totalidad que es la vida misma; el patio de los objetos de la tradición de Occidente es una parte de la vida y no la vida entera como pudo haberse llegado a creer. Ese es uno de las deficiencias que han llegado a afectar a América, pues siendo así, muchas áreas de la vida han sido negadas por la lógica afirmativa de occidente a fuerza de no poder ser ciencia. Por ejemplo, el saber popular sobre el poder de las plantas curativas, la arquitectura misma, la matemática, entre otras.

En ocasiones la lógica afirmativa occidental separó tanto la ciencia y la vida que incluso la matematización del mundo no se correspondía bajo ninguna circunstancia al ejercicio de la vitalidad cotidiana; en otras palabras, a la lógica de la afirmación le era propia la matemática y a la lógica de la negación, el vivir; como si ambos fueran aspectos que pudieran separarse tajantemente en la vida práctica y no como es en verdad, la matemática hace parte de la vida misma, pero el afán característico de la lógica afirmativa hace que sólo se cuente lo que puede hacer parte de su orden.

Entonces, ¿dónde se da la auténtica posibilidad de ser? Donde no es necesaria la ciencia. Por eso nace el temor de perderse –y eso principalmente para el que no se ha podido separar de la occidentalización–, pues se viene tan acostumbrado a estar cobijado por la afirmación de Occidente, que saberse desprovisto de ese atuendo científico lleva a la incertidumbre de *no-ser-nada*. Se pasa entonces, casi de forma inconsciente, a vivir en la casa de la ciencia contemplando su patio de objetos, que aunque no es la totalidad al menos es una oferta de la salir de las inseguridades del *estar*. Eso no sería problemático si no se llegara al nivel de totalizar a la afirmación como verdad única y que tiene como atenuante estar lejos de la vida práctica al teorizar sin más; entonces, se intenta huir de la negación a

la seguridad de la afirmación, llenándose de datos que brindan un tipo de tranquilidad, pero que no toca la realidad, o peor, ni siquiera la linda.

No vale lo científico en este punto. Es inútil que el **es** de la afirmación de mí mismo, presionado por la negación, lo refugie en el **es** de la ciencia [...] **Es** que el **es** de la ciencia es otro **es**, de otro modo de ser, un ser útil, que siempre sobrevive pero lejos de la vida. En esto radica el problema de la colonización esta consiste en transferir el **es** del modelo científico al propio ser, el de la posibilidad de uno, y se **es** al modo de la ciencia pero no como debería ser (Kusch, 2000-II: 667).

La existencia misma parece reducida a hacer parte de un catálogo; sin embargo, se sigue careciendo de una ciencia de la vida, pero no como disciplina de investigación al estilo de la sociología, antropología o hasta la etnología, sino que sea una forma de ciencia de la totalización de la vida, pues: «Sí y no, o la afirmación y la negación son episodios de la verdad del ser total de mi existencia» (Kusch, 2000-II: 670), que no es otra cosa que *ser uno mismo*. Pero en esa tensión *ser uno mismo*, o *ser sí mismo*, es un tipo de *antiser*, un opuesto categórico del *ser* de la tradición occidental, que va cuestionando desde la cotidianidad y no desde lo que ya ha sido registrado. Se vuelve al punto de que el americano contempla desde su *estar* y si lo necesita va a la afirmación, pero con la posibilidad de regresar y, ¿qué es eso? El sacrificio de *ser sí mismo*.

Se trata de recuperar la trampa lógica para encontrar la verdad revelada que permanece residualizada. Sólo así, en ese campo residualizado por la actitud occidental es donde me encuentro con lo que yo debo afirmar, pero que no me dejan, y que debo negar una vez más. Es el **estar**, que es, al fin de cuentas, la tierra virgen sobre la cual he montado mi posibilidad de ser, para asumir desde ahí todo el sacrificio para mi ser americano (Kusch, 2000-II: 673).

Ese cambio de perspectiva permitirá comprender que debemos agacharnos, rito común en algunas celebraciones originarias como los baños de *temaxcal* mesoamericanos en los que es necesario agacharse y gatear hacia atrás, en una simbolización del *regreso* en el tiempo hasta llegar al vientre, escapando de la linealidad histórica que afirma. Como este, más ejemplos están en la vida práctica del indígena: el tejido como captura de la memoria, la escritura en el poporo y el mambeo, entre otras, que exigen dejar la postura erguida de académicos e intentar agacharse hasta las otras maneras de habitar, de hacer, de ser, de *estar*. Incluso esas mismas posturas de la cotidianidad expresan el lugar donde se gozaba el indio, el mayor, con relación a lo circundante. Y mucho más allá, al llegar el visitante europeo, también podría interpretarse que el continente no esperaba que lo descubrieran, no deseaba América que le quitaran su cubrimiento de mitos, músicas, ritos y tradiciones, sino que deseaba seguir susurrando para presentarse de un modo auténtico en el cruce de culturas. Afirma O’Gorman:

[...] ¿qué otra cosa delata este estupro metafísico sino la idea de que, ya plenamente constituido en su ser, allí estaba el continente americano en secular y paciente disposición de revelarse al primero que, como en un cuento de hadas, viniera a tocarlo? (2006: 63)

Entonces, América en sí misma posee una riqueza que fue negada bajo la lógica que afirmaba por parte de Occidente. En esa riqueza se evidencian otro tipo de saberes que en este punto empiezan a mostrarse como posibilitantes y evidencia del modo auténtico del americano. No es gratuito que se premien esos saberes sobre los que la tradición occidental, ya por su efectividad, ya por la fe del americano, pero siempre mostrando que la dimensión del *estatismo* es privilegiada por su misma forma de constituir ontológicamente al hombre.

En esa misma línea queda claro que la lógica de la negación auténtica de América ha logrado establecer la forma de absorber en sus prácticas a quien llega con actitud grandilocuente a examinar y hasta proponer de forma mesiánica la forma de salir del *atraso* por medio de un tipo de desarrollismo que no brinda seguridad para el americano, o no en la misma medida que lo ve el occidental. Si se acepta por parte de quien está en la lógica de la negación no es por llegar a *ser* como quien ofrece el utensilio, sino porque quizás algo le halla de utilidad. Sólo evocar ejemplos como los de los campesinos que siguen usando sus antiguas técnicas de cultivo, para quien resulta problemático aceptar una serie de herramientas para las que primero se ha creado la necesidad; herramientas que son afirmadas y por eso aparentemente necesarias, pero que en la vida práctica no son ni urgentes ni evidentemente necesarias. Esto mismo aplica para el pensamiento, pues Occidente intenta afirmar lo que debe pensarse y lo que no esté en ese margen no es más que folclor, expresión popular, pero,

¿Acaso el *logos* es un privilegio de una raza y de una cultura determinada, con la consecuencia de que otras culturas (y razas) sólo lleguen a tenerlo en la medida en que ‘imiten’ y ‘copien’ los resultados de su desenvolvimiento en Occidente? (Estermann, 2006: 223)

La respuesta no está puesta como evidente nada más, sino que incluso ya está afirmada. Autores que aseguran que –ciertamente– la filosofía es propia y exclusiva del continente europeo y que el resto de ejercicios son pensamientos, sabiduría o simplemente esfuerzos vanos que no han sido siquiera sistematizados. Esto sigue manifestando la actitud objetivante de unos sujetos que pretenden matematizar el mundo. Sin embargo, América sigue resistiendo en medida, toda vez que aquellos sabios, pensadores, tlamatinime, taitas, abuelos, mayores, campesinos, mamos y sariris siguen hablando. Y aunque no han sido recopiladas sus enseñanzas en textos sí son una forma en la que la lógica de la negación muestra su resentimiento.

Y es que el olor a tierra es diferente a la academia. Quizás no se pierda el miedo, sino que se posibilite comprender por qué desde acá se invierte el sentido, o cambia de ángulo, por eso tocaría salir de la ciudad, de la academia, tener un arrebató de superar la misma tesis. Si se desea –y en sentido invertido– bajar a la comprensión de lo que Kusch llama *hediento*. «La primera solución para los problemas de América apunta siempre a remediar la suciedad e implantar la pulcritud» (Kusch, 2007: 3) y eso incluye otro tipo de pensar que no sea sistemático, o al menos como el acostumbrado orden, porque es aquí donde se mueve el americano, no se juega a ser americano, se es y ya; y cuando llega la lógica que afirma,

pareciera crear esa necesidad de escapar del hedor apostándole a *ser alguien*, como afirma Kusch al final de la obra *América Profunda*. Habría que sustentar el *estar* desde el continente mismo, evitando al máximo el problema de traducción de la ontología clásica. Esto, con el ánimo de mostrar que la apuesta es desde lo propio, luego de quedarse sin lo afirmado por el método de la negación.

Yendo más allá de los límites que nos impone el nivel académico, si quisiéramos comprender cómo el ser no es meramente una disertación elucubrada por personas de bata blanca encerradas en grandes bibliotecas, podríamos indagar de qué modo el ser hace presencia también en las personas humildes, sencillas, de la llamada «clase popular», o también en el pensamiento indígena o ancestral (Cepeda, 2013: 102).

Hay un principio del pensamiento originario que podría intentar expresarse en un concepto como el de *estar-con-la-tierra*. Ojalá se permita aquí usar esa escritura tan occidental, sabiendo que se cuasi-plagia la forma de escribir el alemán Heidegger. Sin embargo, podría encontrarse con algo curioso y es que esa escisión la hicieron los que llegaron, pues incluso el pensamiento originario no negaría al otro en un afán de mantenerse por encima, sino en la necesidad de [re]conocerse a sí desde lo que no-es. Pero parece que no se es diferente.

En cierto sentido, la palabra escrita también posee un vínculo con la tierra. Atrapada en el papel que alguna vez fuera árbol, la palabra visible, aquella que vemos al leer un libro, nos conduce al aromoso bosque que la engarza en un paisaje. Pero aún hay más: esa raigambre de la escritura en el entorno, por poco natural que pueda ser, resulta definitiva, permanente. Fijar la palabra en el espacio es tanto como detener el tiempo y resguardar el mundo de su desaparición: la escritura es una certeza de permanencia. (Galindo, et al. 2005: 23)

Por eso cuando se da otro sentido a la escritura y a la memoria cabría la posibilidad de verse como pares a Occidente y América, no por un afán de ser reconocido meramente sino con la intención de hablar, del cruce de palabra y de conocimiento. Es por eso quizás que puede identificarse en qué momento no se quiere dialogar (δια-λογος), sino hablar sin callar. En la sabiduría indígena y popular hay algo respecto a la palabra, a la oralidad, pues suceden dos acciones en forma ordenada: hablar y escuchar. Los mayores de la comunidad hablan, los menores escuchan, es por eso que se puede mantener la memoria; luego, aquel que escuchó, después de reflexionar lo que se dijo, habla y es allí cuando se reconoce el círculo, el tejido, el modo de ser auténtico del pensamiento indígena. Esto sólo se conoce al participar de las prácticas mismas de las comunidades originarias y se escucha lo que dicen de ellos mismos. «Desde mucho antes de que los Europeos llegaran a estas tierras, nuestra historia nos enseñó cómo aparecieron en el pensamiento los padres espirituales y después materialmente. A través de la hoqabiga (enseñanza) desde la casa de sabiduría» (Cabildo Mhuysqa Bosa, 2009: 4).

El indígena piensa en integralidad. No se siente separado de la tierra, del árbol, del río, de la montaña. Él se sabe parte de un todo, eso es lo que designa *Pacha* y por eso es que la lógica de la negación mantiene su efectividad.

Filosóficamente, *pacha* significa el ‘universo ordenado en categorías espacio-temporales’, pero no simplemente como algo físico y astronómico. El vocablo griego *kosmos* tal vez se acerque más a lo que quiere decir *pacha*, pero sin dejar de incluir el ‘mundo de la naturaleza’, al que también pertenece el ser humano (Estermann, 2006: 157).

De ahí que la humanidad no esté desconectada de la totalidad en un análisis del americano, sino que debe sentirse parte de ella. En el pensamiento occidental, el hombre pasó por varios estadios, desde el que se preguntaba su lugar en el cosmos, hasta el que se creyó dueño, amo y señor de él, en tanto creación perfecta y máxima de la deidad. Sin embargo, hoy ve que es un *algo* menor entre lo existente. Su carácter de contingencia lo ha ido llevando a hacerse nuevas preguntas, no por una especie de escatología esperanzadora, sino por su preocupación de lo venidero. El indígena parece ser más paciente en ese sentido, ya que él sabe y comprende el mundo de otra manera; no desea capturarlo en su mente, simplemente hacerse a una con *pacha*, ya en el rito, ya en la fe, ya en el *mero estar*. Ese conocimiento del mundo se transmitió de boca a oído por muchos años.

La memoria permanece y en ella la sabiduría de los ritos, de la medicina ancestral, de la forma propia de comportarse, usos y costumbres, de sus *mandamientos*, de sus cultos, de su *cult-ura*. Entonces debe comenzarse por [re]conocer ese *otro* lugar desde donde se enuncia, ese *topoi* ontológico.

La filosofía occidental podría también escuchar saberes diversos que enriquezcan sus propias categorías epistemológicas tan bien elaboradas conceptualmente [...] De pronto la sabiduría popular o los saberes ancestrales puedan enriquecer la verdad tan buscada por los académicos en sus laboratorios o en sus bibliotecas tan especializadas (Cepeda, 2013: 102).

No podría hablarse de sabiduría sin hablar de la concepción clásica en la que *saber* bien sobre algo es lo que abre la posibilidad al conocimiento y por esa misma vía, la verdad (*αληθεια*). Pero el saber también lo buscaba el indígena americano mucho antes de la llegada de los europeos. El indígena sabía (sabe) el manejo de las plantas, cura, sana. Sabía astronomía, de ahí la correcta organización de los calendarios agrarios. Sabía de normas morales y educativas, desde las que organizaba su comunidad; los imperativos *Ama Llulla* (No seas mentiroso), *Ama Sua* (No seas ladrón), *Ama Quella* (No seas haragán), regían la cotidianidad del indígena. Entonces, el indígena sabe y su conocimiento es cierto, pues tiene la certeza de que sea así, no sólo por su experiencia (*εμπειρια*) sino porque su fe lo lleva a confirmarlo. La diferencia y razón por la que se negó y se vio como absurdo el pensamiento indígena, fue porque siempre estuvo vinculado a su profunda religiosidad, que no cabía en lo cuantificable sino en la menor categoría de *cosmovisión*. Las estrellas se regían por leyes naturales, pero el indígena veía ahí la manifestación de un todo creador armónico.

Porque allí en ese bosque solitario se encuentra el Libro de los Amores, el Libro de la Sabiduría; porque allí está la verdadera Poesía, la verdadera Filosofía, la verdadera Literatura; porque allí la Naturaleza tiene un coro de cantos que son interminable, un

coro de filósofos, que todos los días cambian de pensamiento, pero que nunca saltan las murallas donde está colocado el ministerio de las Leyes Sagradas de la Naturaleza (Quintín, 1987: 17).

El indígena no desvincula su cotidianidad de su fe, sigue ofreciendo su vida a los dioses; el americano sigue en su lógica que es la del rito. El campesino sabe que siembra de acuerdo al orden armónico de los astros, sabe y conoce bien de los ciclos, sabe muy bien y conoce la manera de sembrar y dejar descansar la tierra para que sea fértil, pero no deja de rezar a sus dioses, de sembrar junto al maíz la cruz que luego velará en las nieves perpetuas para que tenga buen fruto, ritos que luego Occidente cristianizó por el temor que produce su lógica (puede revisarse la cristianización de las fiestas de la Veracruz, el solsticio del sur, o Inti Raimy en Quechua, o Huan en Mhuysqa, la fiesta de la Chakana del 3 de mayo que se convertiría en la adoración a la cruz de Cristo). Siendo así, habría que decir que si el indígena *sabe* y lo sabe bien, tanto que llegue a un conocimiento y por ahí mismo a la verdad, entonces posee una *episteme* auténtica, propia, originaria, ancestral, válida, real, cierta y que ese *saber* se une a su religiosidad y eso configura su verdadero *estar*, en últimas, su *ontología*. Que el campesino guarda resquicios de era herencia indígena en las prácticas y que el americano está configurado desde ese ir y venir entre las lógicas. El [re]conocimiento de la cultura, pensamiento y sabiduría propios de lo conocido en lengua kuna como *Abya Yala*, o tierra en florecimiento, donde luego de verse como lo que fue negado, tenga cabida en la búsqueda de una transformación social en nuestro continente.

La dinámica de lo que es para ofrecerse en su verdad no puede reducirse a una comprensión teórica y académica, exige una comprensión existencial y ontológica cuya raíz la podemos encontrar en el estar. El problema del ser debe romper los límites que le ha impuesto una tradición logocéntrica y de intereses academicistas que la han convertido en dogmática, si quiere liberarse del estatus de mera teoría y nada más. El sentido del ser conlleva el esfuerzo por llevar a cabo una comprensión más existencial que dé cuenta de su nexo ontológico con la verdad y que, por ahora, nos lo topamos en su forma seminal de estar (Cepeda, 2013: 103).

Por eso hay que buscar al menos un primer escenario para hallar el sentido de esa lógica de la negación que ya se ha logrado definir y que ha obligado a aceptar más posibilidades en el rastreo de lo que configura a América.

4. La música como escenario donde se materializa *lo dicho*

Si se ha llegado hasta el punto de intentar responder a la pregunta por es el sentido de ser auténtico del continente perseguido y facilitado por la *lógica de la negación*, habría que revisar los lugares donde eso halla su materialización. Si lo popular se manifiesta en los usos y costumbres propios de los pueblos, entonces, habría que ir a las prácticas mismas. Pero eso se amplía el espectro de análisis de las disciplinas que podrían dar cuenta de estas prácticas como la sociología o la antropología y se da paso a aquellas que puedan brindar herramientas de análisis de las expresiones musicales. Así, la música pasaría de ser un mero

constructo estético, para brindar el horizonte de interpretación que se necesita para la comprensión de América.

Pero esa tarea aún no garantiza ninguna posibilidad en verdad, sólo una exposición de las tradiciones. ¿Habrá un espacio delimitado que dé cuenta de lo que es América? La cotidianidad que permanece desde antes de la llegada de los europeos está atravesada por manifestaciones estéticas, que van desde la fabricación de sus prendas y el estatus que ellas brindan en las comunidades que tenían su propia organización, pasando por la fabricación de instrumentos musicales que hacen parte de cada rito, pero que son usados en cualquier escenario festivo, o simplemente como diversión; estas prácticas llegan hasta los niveles de la sabiduría ancestral que se desarrolló a partir de la observación estelar y que a pesar de estar tan tocada por un sentido cosmológico pueden mostrar su sistematización; de esto dan cuenta la cantidad de observatorios solares y lunares precolombinos a lo largo del continente. Pero debía elegirse una de esas posibilidades para este último paso en el análisis: el musical instrumental.

El escenario se empezará a caracterizar por lo que resulta ser popular en verdad; en este caso, las zampoñas, los instrumentos más antiguos del Abya Yala. Sin embargo, no hay que negar que las músicas del continente tienen relación, ya por su sentido, ya por su organología, ya por su espiritualidad y ritualidad; como afirma Escobar: «Todas las culturas han cantado a sus dioses de la música» (1985: 41). Y en ese sentido, las músicas del mundo coinciden en la relación originaria con sus cosmologías. Escenario propicio para [re]comprender el sentido ontológico constitutivo de *lo* americano sin desligarse de lo que se ha expuesto: hay una totalidad de la que todos participan y que hay que evitar cercenar. Pero, ¿Por qué hablar de las zampoñas?

El instrumento musical más amado de las culturas que se desarrollaron en Suramérica, especialmente en las regiones que hoy comprenden los territorios del Perú, Ecuador, el departamento de Nariño al sur de Colombia, Bolivia y parte de Chile, es la llamada Flauta de Pan, Siringa o Zampoña [...] la Flauta de Pan es quizás el instrumento universal por excelencia pues desde remotos tiempos se ha encontrado y se ha desarrollado prácticamente en todas las culturas y en los más diversos rincones del mundo, incluyendo las tribus negras. Es desde luego sorprendente, que este instrumento se hubiera dado en condiciones tan similares en todas partes y en tan diversas épocas. Existieron las estatuillas sirias, la fistulae latina, mono y polycálama, y muchas variantes, prácticamete en todos los rincones del mundo (Escobar, 1985: 55).

Afirma Adorno: «aquí el verdadero problema musicológico es, omnímodamente, el de la mediación» (2006: 12), debido a que no es una apuesta de musicología, ni siquiera de etnomusicología, sino que se usan herramientas para responder a la pregunta por el ser en América desde sus lógicas propias, con la premisa que lo que propuso Occidente se perdió tras el método de la *negación*. De ahí la razón por la que se da paso a la propuesta desde el sentido de *lo* popular, el folclor.

Queda claro que si se apuesta por las manifestaciones folclóricas es porque ellas mismas encierran lo que en otros espacios se ha callado. ¿Qué es lo propio del americano? Claramente no es lo heredado por la tradición occidental, aunque ella configure parte de su *ser*, no es la totalidad. Y como se ha concluido debe haber algo que sí sea capaz de totalizar la vida del americano. Si bien los escenarios en los que se puede desarrollar la pregunta son variados, es interesante acercarse a lo que es el americano sin preguntárselo para que tampoco sienta la obligación de responder desde otra realidad que no sea en sí misma la auténtica.

Ahora bien, ¿cuál es la práctica que acompaña al americano en todo momento? La música. Es innegable que la música acompaña al ser humano, no sólo al americano, en todos los escenarios, desde el nacimiento hasta la salida del mundo. Y en el caso del indígena no es la excepción. La música, como rasgo constitutivo de su existir, es capaz de materializar lo que acaece a esta propuesta académica: mostrar el *estar* auténtico, pues el pueblo es quien produce, recibe, mantiene y recuerda su música. En el caso de América a partir de la memoria no más, pues al carecer de escritura se generó un tipo de fidelidad mayor en la práctica misma que garantizó la supervivencia hasta el día hoy, donde las músicas precolombinas siguen mostrándose como vivas. ¿Dónde se inscribe la música dentro del folclor?

Los hechos folclóricos son colectivos, pues pertenecen a una sociedad que los transmite por *tradición* con fuerza y vivacidad a través del tiempo. *Son populares*, por cuanto se convierten en el patrimonio más querido de los pueblos. *Son espontáneos o naturales*, pues se expresan en forma oral y no reflexiva. *Son funcionales*, porque se identifican con la vida espiritual, material, social y económica de la comunidad. *Son regionales*, por cuanto se localizan en una determinada región y expresan los modos y circunstancias locales en una dimensión de espacio de relación universal. *Adquieren anonimato*, por cuanto al pasar de individuo a individuo y de generación en generación, sus orígenes se van perdiendo hasta desaparecer completamente. *Son hechos vigentes*, porque a pasar de aparecer como supervivencias tradicionales, se manifiestan con todo vigor y fuerza en la sociedad, que los considera como frutos de aquella herencia ancestral del pasado (Ocampo, 2000: 12).

Se puede ir de lo culto a lo popular y viceversa, en tanto que la construcción social configura lo que luego se vuelve tradición, y los círculos academicistas determinan lo que se vuelve hasta identitario en sus análisis; la vía de lo culto a lo popular se evidencia en la apropiación de lo que podría denominarse *civilizatorio* y que ha llegado al nivel de ser tan apropiado por el pueblo que no resulta relevante —en cierto nivel— su origen, sino lo que queda en la memoria; como la imposición de la falda a los hombres en las comunidades Namuy Misak (Guambianos del Cauca, Colombia) por parte de los colonizadores, como burla de su virilidad, ahora hace parte de su identidad y se niegan a dejar de usar tal atuendo porque los ha constituido como lo que son hoy. Una obra, un instrumento, una oración, un dicho popular, que luego será signo de sabiduría. De lo popular a lo culto es el movimiento materializado en el reconocimiento de lo que se es tan propio del pueblo que es necesario recibir como parte de la idiosincrasia para construir las sociedades y que luego de

pasar por los “rigurosos análisis” de los académicos se acepta como folclor y posteriormente como patrimonio.

Esto permite ver a las expresiones musicales populares como lugares donde se enuncia el *ser* auténtico. La música está dada con relación a lo que es ritual. Entonces se instaura como marco y dentro todo lo que hace a americano al habitante. Su música ya no es un elemento adicional, sino que encierra toda su fe. La música puede mantenerse en las repeticiones y cada generación que la recibe y la interpreta le da su sentido; esto no significa que se pierda el sentido original sino que se va enriqueciendo cada que es entregada de nuevo a quien viene. Los himnos cantados para arrullar a los niños y niñas del altiplano luego son asumidos como tradición y en ellos se condensan las aventuras de sus ancestros, o los relatos creacionistas. Por otro lado, «en la música tradicional pueden percibirse caracteres específicamente sociales» (Adorno, 2006: 19), indicando que alrededor de la celebración de cualquier aspecto de la vida la música es un conector, un atenuante, hasta un modo de manifestar el existir. El hombre podría hacerse inmortal en sus obras; se recuerdan escritores, pintores, escultores a través de su legado; pero para el caso de la música originaria se ha immortalizado la comunidad, su memoria y hasta su futuro.

La música originaria, y principalmente la organología que la produce, encierra ciertas características del *estar*. Uno de ellos es la diferencia con la tradición occidental del individualismo. La música occidental es un cúmulo de virtuosismos, tanto que en la orquesta sinfónica existe la figura del *concertino* como el intérprete de violín con más capacidad y en la formación de cámara se obedece a ese tipo de relaciones. No para el caso de la interpretación musical de los instrumentos andinos. Aquí ha de entenderse cómo se produce la música comunitaria.

Los sikus no son los únicos instrumentos tradicionales sudamericanos interpretados con la particular técnica de "diálogo" o "trenzado". O, hablando en términos técnicos, de "hocket". El vocablo inglés "hocket" (del latín *hoquetus*) es el término musicológico para designar un tipo de interpretación en el que dos o más voces participan alternadamente para construir una melodía (Civallero, 2013: en línea).

La música es comunitaria, se crea para ser interpretada por una *tropa*, un grupo, una familia, que además interpreta diálogo. Habría que aclarar cómo está construida esta organología en particular. La zampoña o sikuri (que traduce viento, pero que designa el instrumento y el intérprete), está construido por dos hileras de tubos amarrados en escala ascendente del mayor al menor y de forma cruzada entre sí. Cada hilera contiene los complementos de su par, de ahí que la interpretación pueda y deba hacerse entre dos músicos; cada uno lleva la medida y ritmo, generando la melodía de forma trenzada o como se dice en lengua originaria: *sikuri*. Esto permite exponer otro rasgo fundamental: la dualidad; la unidad en equilibrio de dos elementos. Así, la interpretación misma puede ser el signo de dicho equilibrio (*ayni*), como el día y la noche, la luna y el sol, el macho y la hembra; este último también está evidenciado en la construcción del instrumento, pues el *siku* que posee más tubos es hembra (*arka*) y su complemento es macho (*ira*). «Confirman los datos que arrojan los instrumentos, las descripciones de los cronistas, quienes siempre

subrayan el carácter colectivo de las prácticas musicales y la habilidad de los nativos para afinar, modular y componer música en ciertos “puntos” o tonalidades» (Marti, 1978: 279).

Este tipo de realidad de la organología musical precolombina arroja un dato importante en toda la apuesta filosófica y principalmente en el método de la *lógica de la negación*, pues si bien, sólo se evidencian unos rasgos que parten de una lectura acerca de las expresiones folclóricas, es claro –en alguna medida– que sí se puede rastrear en las prácticas denominadas folclóricas un sentido auténtico de lo que configura el *estar*.

El indígena no canta o danza para exhibir su destreza o sus emociones. Tampoco trata de entretener o adular. El indígena canta para honrar y propiciar a sus deidades ancestrales. Su música es la expresión de su fe, esperanzas y temores en sus deidades, ya sean en forma pagana o cristiana. La música no se practica con el espíritu exhibicionista y virtuosístico occidental, sino más bien con el fervor impersonal de la música religiosa europea anterior al siglo décimo (Marti, 1978: 277).

En el mismo sentido, afirma Javier Ocampo López:

La música aborígen colombiana y en general de la mayor parte de los indígenas americanos, se presenta para su interpretación, con un carácter *mágico-religioso*. En las fiestas y ceremonias religiosas, ritos de pubertad, actividades guerreras, ritos de cosecha, etc., aparece la música expresando el sentimiento religioso y el espíritu de agrupación (Ocampo, 2000: 55).

La música ancestral, que sobrevive hasta hoy en su interpretación, mantiene en sí misma una posibilidad de conservación del *estar*, en la medida en que expresa lo que no se ha dejado decir. La música, y con ella la organología, se presenta como un fenómeno folclórico, pero mantiene la memoria del pueblo al que pertenece, incluyendo en este rasgo la interpretación, melodías, himnos, relatos y hasta su mitología. Son una evocación del pasado para sobrevivir en el presente, intentando superar la historicidad de la tradición occidental; porque si se negó la posibilidad de *ser*, la música siempre *estuvo siendo* parte de la cotidianidad del habitante de América. Y es que incluso la resistencia viene dada desde tal tipo de expresión, pues a lo largo de los siglos el americano ha recibido una carga de músicas del mundo, pero regresa hasta de forma nostálgica a buscar lo propio. Es así como la música se plantea como uno de los escenarios en los que la *lógica de la negación* se materializa y donde ya empieza a sobrar lo enseñado por la tradición occidental.

Sarantaskakiñani jilatanaka kullakanaka
Seguimos caminando, hermanos y hermanas.

Ecofilosofía Pathos por la vida

“Creo que la utopía de hoy es la verdad de mañana”
Víctor Hugo

Javier Ladino Paipa³

Durante el siglo XX se vivió el auge de la ecología donde prácticamente todas las disciplinas viraron hacia ésta, y desde todos los ámbitos se llegó a una “conciencia ambiental”. Existen tratados ecológicos en todas las ciencias del saber: política, economía, ética, teología, filosofía, ingeniería, arquitectura⁴... cada una ha presentado un marco teórico y en alguna medida práctico, para intentar ser más amigable con el planeta que nos sustenta y en el cual se desarrolla la vida. Pero después de estos casi cincuenta años del movimiento ecologista, ¿hay realmente un pensamiento ecológico?, ¿existe un marco teórico que realmente sustente y encamine la ecología?, ¿se ha logrado una cultura ecológica?, ¿hay una práctica ecológica?, ¿existe una correlación entre el discurso ecológico y las dinámicas de desarrollo?, y por tanto ¿cuál es el futuro de la Tierra? La respuesta a las anteriores preguntas es enigmática. Se podría decir que hay un camino señalado, pero *el paradigma ecológico es una utopía por construir*.

En el presente texto nos acercaremos primero al lenguaje ecológico a través de su recorrido histórico y definición como fruto de lo que ha sido el esfuerzo de los ecologistas desde que Ernst Haeckel formula el término, para con estos argumentos, diagnosticar la influencia alcanzada durante este siglo; en segunda medida analizaremos el paradigma planteado por la modernidad y principal causante del desastre ambiental; y en un tercer momento plantearemos las características del nuevo paradigma que debe surgir el cual retome ese ímpetu necesario para transformar la mentalidad antropocéntrica y dominante que predomina en la cultura y cómo éste debe iluminar a la práctica del ser y el quehacer de la economía, la política, la ética y la religión en el contexto latinoamericano.

1. Contextualización

La palabra ecología desde su análisis etimológico proviene del griego *oikos*, que significa *casa*, y *logos* que se refiere a estudio, razón o conocimiento, por lo que de una manera

³ Filósofo-Teólogo. Fundación universitaria San Alfonso

⁴ En el caso de la Arquitectura se pueden ver los trabajos realizados por Garzón, Beatriz (2011). *Arquitectura sostenible. Bases, soportes y casos demostrativos*. En el ámbito de la economía podemos ver los distintos aportes de Bermejo, Roberto (1994). *Manual para una economía Ecológica*. O los de Boff, Küng, Capra y otros que se presentarán a lo largo de este recorrido. En el campo de las ingenierías se invita a revisar el texto de Kiely, Gerard (1999). *Ingeniería ambiental. Fundamentos, entornos, tecnologías y sistemas de gestión*. Vol: I y II.

descriptiva sería "el estudio o conocimiento de la casa". Sin embargo, la clasificación, desarrollo y preocupación por la vida, es tan antiguo como la humanidad misma. En este recorrido histórico se aborda la dinámica interna propia de las ideas de esta ciencia, sin olvidar que para la elaboración de las mismas, han intervenido influencias sociales, culturales, institucionales y políticas. Nos dejamos guiar por el escritor francés Jean Paul Deléage, con su texto *Historia de la ecología* (1991) que nos permite sintetizar los principales avances, personajes y situaciones que han marcado un hito⁵. Este es un pequeño viaje por la historia del mundo y la historia del mundo que es la historia de la vida.

Algunos historiadores conciben el nacimiento de la ecología con la noción de naturaleza propuesta por Linneo en el siglo XVIII; Fank Egerton afirma que inicia con los escritos de Aristóteles que son una ciencia de la biología de las poblaciones. Sin embargo, pasos más fuertes para la ecología científica la encontramos con Alejandro Humboldt con la biogeografía, quien amplía el espacio de las dimensiones del planeta, y Charles Darwin quien introduce una concepción dinámica y evolutiva del tiempo vital.

Tradicionalmente los autores coinciden que la ecología empieza formalmente con Ernst Haeckel en 1866 quien, citado por Boff, la define como «el estudio inter-retro-relación de todos los sistemas vivos y no vivos entre sí y con su medio ambiente» (Boff, 1996: 15). A partir de ahí aparecen los trabajos de Lemán y Karl Semper en 1877, Eduar Suess (1875) quien por primera vez introduce la palabra "biosfera". En Inglaterra Jhon S. Burdon (1893) presidente de la asociación Británica para el desarrollo de la ciencia eleva la ecología a una de las tres grandes partes de la biología y añade que es la Filosofía de la Naturaleza viva. El 12 de abril de 1913 se funda en Londres la British Ecological Society y se publica el primer boletín: *Journal of Ecology*. Hasta este momento la ecología ha definido su objeto de estudio, pero su enfoque sigue siendo aún muy descriptivo y cualitativo.

Se inicia entonces los primeros intentos profundos de cuantificación y de modelización matemática con los trabajos de Alfred J. Lotka y de Vito Volterra (1926) de Vladimir Vernadsky (1926) y de Charles Elton (1927). Diez años más tarde, un artículo definitivo de Arthur Tansley (1935) precisa el contenido del concepto central de ecosistema, magistralmente utilizado en los trabajos de Raymond Lindeman publicados en 1942. Entramos ya en la ecología moderna [...] El año de 1942 estuvo marcado sin duda por una nueva era de las civilizaciones humanas; con ella empieza lo que Worster llama "la edad de la ecología" (Deléage, 1991: 11-12)

Para esa misma fecha (1942) se inicia el proyecto Manhattan, encabezado por Estados Unidos con ayuda del Reino Unido y Canadá. Su objetivo era el desarrollo de la primera bomba atómica. Y es aquí donde por primera vez una catástrofe nos permite tomar conciencia del daño que podemos causar. Ya no será un problema local, sino global y donde se cuestiona la supervivencia de la humanidad. En 1970 Rachel Carson cuestiona esta amenaza como la más directa contra toda forma de vida terrestre, pero no la única; vincula el uso de químicos principalmente en los pesticidas. En 1968 Paul Ehrlich denuncia

⁵ Se hace tal precisión pues para el mismo objetivo, se incentiva al lector a revisar la síntesis propuesta por Vidart, (1997); páginas 394 a 405.

otra bomba la P... la misma que Dan Brown (2013) denuncia en su libro *Infierno*: La proliferación de la especie humana se encamina hacia su propia destrucción.

Hasta aquí la síntesis de la historia presentada por Deléage, a la cual es pertinente agregar los últimos esfuerzos de autores que han asumido las banderas desde una perspectiva filosófica, los que abordaremos en mayor profundidad en los siguientes apartados como son: Arnes Naes con Ecofilosofía también llamada ecología profunda (1972), Félix Guattari con Ecosofía (1989), Martín Mahner y Mario Bunge con Biofilosofía (2000), Darío Botero Uribe con vitalismo cósmico (2007), y Leonardo Boff (1996) desde la perspectiva de la teología. La unión de la filosofía y ecología nace, de una necesidad y es la de entrar a analizar las ideologías, corrientes, pensamientos y lógicas que han desencadenado una catástrofe ecológica.

La preocupación por el medio ambiente ha exigido una revisión profunda de los valores y de los marcos ideológicos de Occidente. El problema ambiental no tendrá solución con recetas exclusivamente técnicas o económicas. Se requiere una revisión profunda de los fundamentos culturales (Maya, 2001: 117).

La ecología en su historia ha tomado muchos matices y formas pues todo sistema es necesariamente dependiente. Por ello para precisar el término, siguiendo el tratado de Leonardo Boff, la ecología es la ciencia que hace un llamado a reflexionar sobre la vida, entendida ésta como el conjunto de formas bióticas y abióticas⁶ que hacen parte de lo que llamamos cosmos, la cual tiene un valor intrínseco que no obedece a niveles. La ecología deja de ser una ciencia reflexiva y discursiva, para convertirse en «una forma de organizar el conjunto de relaciones de los seres humanos entre sí, con la naturaleza y su sentido en este universo» (Boff, 1996: 7).

De esta manera y como se ha presentado se debe considerar que la ecología más que un movimiento ideológico, que una ciencia con un objeto de estudio que pretende dividir para comprender y aprehender bajo las características tradicionales de la comprensión de la ciencia, es una reflexión y motivación a la praxis de la relación con el universo que nos circunda; pues no sólo el hombre debe ser ecológico, sino que para lograrlo, debe reconocerse parte de la naturaleza, respetando en ella sus dinámicas propias. Como diría José A Lutzenberger la ecología es la ciencia de la sinfonía de la vida. O en palabras de Vidart, refiriéndose a la filosofía ambiental, «una meditación sobre el ser y el deber ser de esta realidad que se precisa donde interactúan dialécticamente lo humano, lo natural y el medio técnico» (Vidart, 1997: 8). Concluimos en palabras de Boff:

La ecología es un saber acerca de las relaciones, interconexiones, interdependencias e intercambio de todo con todo, en todos los puntos y en todos los momentos, en esa perspectiva, la ecología no puede ser definida por sí misma, al margen de sus

⁶ Aunque pareciera incoherente el término abiótico por su definición etimológica, guiados por la concepción de James Lovelock creador de la teoría Gaia en donde la tierra es un organismo vivo; se quiere significar con lo abiótico todo aquello que permite las condiciones para el desarrollo de la vida, las cuales, si no existieran sería imposible la aparición, el desarrollo y sostenimiento de la misma.

implicaciones con otros saberes. Ella no es un saber que atañe a objetos de conocimiento, sino a las relaciones entre los objetos de conocimiento. Es un saber de saberes, relacionados entre sí (Boff, 1996: 16).

Se debe reconocer que los aportes dados por estos pensadores, han concatenado un esfuerzo de la humanidad misma que vislumbra y reconoce en la tierra su fuente de salvación y de condenación. Existen elementos positivos que podemos resumir de este siglo de reflexión ecológica, por ejemplo: existe un objeto de estudio, un reconocimiento de la ecología como ciencia, una valoración del mundo no humano, una visión holística fundamentalmente interdisciplinaria y han logrado exigir un discurso ecológico ya sea político, económico, religioso o filosófico. Sin embargo, esto no ha permeado el inconsciente colectivo preponderante. Realicemos un pequeño balance a través de las distintas manifestaciones que han surgido como propuestas prácticas de la ecología.

Margarita García Notario quien realiza una agrupación de los movimientos ecologistas modernos, según vinculan un valor intrínseco a lo no humano y basándose en la reflexión de Warwick Fox en su libro *Toward a Transpersonal Ecology* (1990) los clasifica en las siguientes corrientes:

- a) *Sentientismo ético*. Un movimiento por los derechos de los animales.
- b) *Ética biológica y ética autopoietica*. Aquí se encuentran versiones diferentes de la ética basadas en la vida, que defienden que todo lo vivo, en cuanto orientado a un fin y en cuanto autor de su propio hacerse, contiene valor en sí mismo.
- c) *Ética de los ecosistemas y ética de la ecosfera* (o *Gaia*). Enfatiza la capacidad de auto-regulación y de auto-regeneración de los organismos vivos singulares, extendiéndola a los ecosistemas y a la misma ecosfera.
- d) *Ética del plan cósmico*. Este planteamiento es el más comprehensivo de todos y corresponde a perspectivas principalmente evolutivas y con muy diversos fundamentos ideológicos: hay tanto posiciones ateas, como immanentistas, como creacionistas. Lo que estos planteamientos tienen en común es el hecho de que, además de los humanos, se considera que algunas o todas las entidades no-humanas son moralmente considerables en virtud del hecho de que todas ellas, en cierto sentido, abarcan o son expresión de un cierto tipo de interés cósmico (Caicedo, 2005: 93)⁷.

Otras propuestas mediáticas adoptadas por la sociedad dominante podríamos citar las siguientes: Primero, plantear la tecnología como fuente de salvación, considerando que si ha sido la principal causa de destrucción, será ella misma la que puede salvarlo y/o recuperarlo. Sin embargo con ello sólo se atacan las consecuencias; no se desciende hasta la identificación de las causas de la agresión a los demás seres con los que convivimos en el planeta y se continúa con las dinámicas de poder a través del dominio tecnocrático. En segunda medida, podemos plantear la ecopolítica que busca llevar a cabo un desarrollo sostenible, que garantice una sociedad justa, participativa, en donde respetando los

⁷ Este tipo de clasificación, también se puede confrontar con el trabajo realizado por Benjamín Forcano y Leonardo Boff, (1997) *Nueva Utopía*. (p. 145-161) En ellos se clasifica por las siguientes tendencias: Conservacionista, ambientalista, humanista, social, mental y radical u holística.

derechos humanos de tercera generación se conceda a la comunidad política un medio ambiente saludable. La principal dificultad que afronta este movimiento es la tensión con el neoliberalismo el cuál cuando se enfrenta con la conservación del medio ambiente saludable las políticas regularmente optan por la idea de desarrollo, con las dinámicas propias del mercado de competencia y ganancia. La tercera propuesta es la ecología mental; en ella se reconoce que se agrade a la naturaleza es porque «dentro del ser humano funcionan visiones, arquetipos, emociones que conducen a exclusiones y a violencias» (Boff, 1996: 19). Esta nos ha permitido reconocer que la misma sociedad con la tecnificación de las relaciones genera una subjetividad colectiva que es asentada sobre el poder. Unida a ella podemos citar la ética ecológica, que como regularmente sucede es guiada por la sociedad dominante y por ello continúa siendo utilitarista y antropocéntrica. Y en última medida, la ecología radical o profunda «ella pretende discernir la cuestión fundamental: que la crisis actual es una crisis de civilización hegemónica. Quiere esto decir que es la crisis de nuestro paradigma dominante, de nuestro modelo de relaciones más determinante, de nuestro sentido de vivir preponderante» (Boff, 1996: 20). Es hacia esta visión que se encaminaremos el segundo momento de nuestra reflexión. El paradigma actual debe ser puesto en crisis, destruido/transformado para que surja una nueva visión de mundo, hombre y Dios.

Como último elemento de este balance, analicemos los progresos que se han intentado llevar a la práctica a través de la comunidad política. Durante finales del siglo pasado se realizaron diferentes encuentros de países con el objetivo de llevar a cabo una cruzada a favor del planeta. Citaremos las cumbres más representativas. Primero, la Conferencia de Estocolmo Suecia en 1972, su propósito era generar conciencia sobre los problemas ambientales, en ella se intenta colocar algunos principios para preservar el medio ambiente y garantizar el desarrollo de los pueblos. Posteriormente, la Conferencia de Río ocurrida en junio de 1992 la cual buscaba alcanzar acuerdos internacionales respetando intereses particulares generando mecanismos de desarrollo sostenible; su conclusión fue establecer la cooperación y la solidaridad para construir una relación armónica entre la naturaleza y el ser humano. Tercero, el Protocolo de Kioto del 11 de diciembre de 1997 siendo el más representativo pues se firma el compromiso por el cual los países debían reducir las emisiones de gases que producen el efecto invernadero en un 8 % en un periodo de 2008 al 2012. Se ratificó el 16 de febrero de 2005 pero Australia y Estados Unidos se negaron a ratificarlo, siendo este último país uno de los mayores productores de contaminantes. La cuarta fue la cumbre de Johannesburgo en el 2002, su propósito era comprometerse a edificar una sociedad humana global, equitativa, consciente de la necesidad de dignidad humana para todos. Su mayor conclusión fue la de desplegar un esfuerzo definitivo para responder positivamente a la necesidad de producir un plan práctico y visible para erradicar la pobreza e impulsar el desarrollo humano. Y por último, la Conferencia de Copenhague en el 2009 su deseo era preparar nuevos objetivos que no están incluidos en el tratado de Kyoto en donde se comprometen a mantener la temperatura global en un nivel establecido, esforzarse por reducir la emisión de gases lo antes posible. Pero este pacto no fue aceptado por algunos países y tampoco aprobado por la ONU.

Como podemos analizar hasta este momento encontramos que en definitiva, no existe una correlación entre el discurso ecológico y las dinámicas de desarrollo. Dada la influencia del neoliberalismo y la creencia que el progreso es netamente económico los esfuerzos por salvar la naturaleza no han sido acogidos por los estados, sobre todo, por aquellos que su PIB depende de la industria y la técnica, de ahí que algunos ecólogos y filósofos piensen que «la ecología es una ciencia “inmadura” o incluso anómala» (Mahner, 2000: 214). Todo lo anterior nos permite considerar que realmente la ecología no logró permear como se esperaba la conciencia colectiva y tal vez, por su uso y desuso, perdió la fuerza que necesitaba. De una manera magistral lo resume Dario Botero: «Aun cuando en los últimos años la ecología ha querido despertar al hombre occidental de su sueño de Rambo, no lo ha logrado completamente, pese a la buena fe y el entusiasmo de los ecologistas» (Botero, 2007: 15).

2. Juicio al paradigma convencional

Al estudiar las causas que han llevado a que el discurso ecológico se haya convertido sólo en una bonita reflexión y que las políticas y más aún nuestra forma de comportarnos diariamente esté alejada del cuidado por la naturaleza es fácil concluir que el problema está en nuestra mentalidad. Hay una alienación dada por todos los medios, se nos ha vendido la idea de poder, de progreso, de desarrollo, que es más quien posee más. Esa manera de pensar común es la que se debe re plantear, es el paradigma que ha convertido al hombre/mujer en geocida. «Si el mundo está enfermo eso es síntoma que nuestra psique también está enferma» (Boff, 1996: 19). Por tanto abordaremos en este momento la definición de paradigma, el balance de este tipo de mentalidad actual y la necesidad de plantear y de hacer florecer uno nuevo.

Se considera que el autor que define el término en primera medida ha sido Thomas Khun, sin embargo, varios autores han realizado un acercamiento al concepto, en la mayoría de los casos se relaciona con un argumento epistemológico y en tal medida con la parte científica, Moreno por el ejemplo lo define en primera instancia de la siguiente manera:

El paradigma vendría a ser una estructura coherente constituida por una red de conceptos a través de los cuales ven su campo los científicos, de creencias metodológicas y teóricas entrelazadas que permiten la selección, evaluación y crítica de temas, problemas y métodos, de compromisos en de una comunidad científica, todo lo cual implica una definición específica del campo de la ciencia correspondiente, y se expresa en una tradición orgánica de investigación (Moreno, 1993: 31).

Boff por su parte lo entiende como «una manera organizada, sistemática y corriente de relacionarnos con nosotros mismos y con todo el resto que nos rodea. Se trata de modelos y patrones de apreciación, explicación y acción sobre la realidad circundante» (Boff, 1996: 23). Nos acogemos a esta visión pues es de esta manera que la cuestión es aún más profunda en la medida que el paradigma no sólo rige la ciencia, sino que está inserto en los modos de relación colectivos con el otro, lo otro y el Otro, de manera arquetípica.

De ahí que Moreno, complemente la definición anteriormente citada y considere que «se puede afirmar que los paradigmas no son en sí científicos, son una síntesis de creencias, compromisos comunitarios, maneras de percibir, que en un momento determinado son asumidas y compartidas por los científicos» (Moreno, 1993: 31). Un paradigma no brota de la nada, no es fruto del azar, es tal vez resultado de los procesos de humanización de la naturaleza. Es decir, entre más humano sea, más conveniente será para todos. Son el resultado de un contexto histórico determinado, de los modos de vida creados por las relaciones económicas, sociales y de poder vigentes en las determinadas circunstancias. Es por esto que sea tan determinante hablar en este momento de una transformación de paradigma, que no es sólo una propuesta filosófica, sino que también la conceptualización de una reflexión inconsciente que la humanidad como ángel que puede ser de la creación está realizando.

En sociedades en pleno cambio, en las que la expansión industrial saquea ya el medio ambiente en bastantes regiones, los hombres preguntan al mundo y se preguntan a sí mismos acerca de las consecuencias de la explotación de la naturaleza. La conquista colonial del globo se acaba, los medios de observación de los fenómenos naturales se multiplican. Pero bajo la hermosa seguridad del progresismo dominante, se manifiestan múltiples inquietudes sobre los efectos destructivos de la industrialización. (Deléage, 1991: 71).

La manera de pensar vigente en nuestro contexto social refleja un dogmatismo económico, todo es bueno o malo según el grado de rentabilidad, todo es utilizado y desechado, ya no hay una mentalidad de arreglo, se piensa en producción, desarrollo y progreso como máximas de cualquier actividad humana

Todo debe girar alrededor de la idea de progreso y que ese progreso se mueve entre dos finitos: el infinito de los recursos de la Tierra y el infinito del futuro. Se pensaba que la Tierra era inagotable en sus recursos y que podíamos avanzar indefinidamente en la dirección del futuro. (Boff, 1996: 14)

La mayor consecuencia de esta manera de ver el mundo y el abuso de poder del hombre sobre la naturaleza, es que ha desencadenado lo que hemos denominado contaminación, la cual podemos entender como: «la polución y la degradación de los medios receptores – suelo, aire, agua, ecosistema, antroposistema– constituye una forma de agresión, natural o tecnógena, que afecta los equilibrios ambientales y por ende la existencia y la calidad de la vida misma en todos sus niveles» (Vidart, 1997: 403). Existen dos tipos claros de contaminación, una provocada por elementos biodegradables, el cual se convierte en un problema cuando la cantidad excede la capacidad natural de descomposición y los no biodegradables aquellos que sufren una descomposición lenta. Para no caer en un análisis que desbordaría el presente trabajo sólo diremos que en términos contaminantes hemos podido permear todas los espacios de Gaía. El aire, el agua, el suelo y con ello hemos creado daños biológicos irreparables en las zonas bioclimáticas, todo por la búsqueda de la

satisfacción de las necesidades humanas. Ésta dicotomía que acontece dentro del paradigma vigente, ha generado un problema en donde se ponen a prueba todas las ciencias.

La humanidad está acorralada entre los profetas del desastre y los profetas de la utopía tecnológica, vive en un mundo que a menudo parece absurdo. Una cuarta parte de la población mundial consume más de las tres cuartas partes de los recursos naturales, y los desechos producidos deterioran la posición de los ricos y acaban con las esperanzas de los pobres. Se usa la medicina moderna para rebajar las tasas de mortalidad, pero se presenta los problemas de satisfacción de las necesidades de la mayor parte de la población. Los pesticidas y fertilizantes ayudan a producir más alimentos, pero matan los peces y las aves y contaminan los alimentos y el agua. Los procesos de combustión producen energía, transportes, productos industriales, pero contaminan el aire, el agua, la tierra, la salud y modifican la biósfera. (Bedoya, 2002: 4)

La mayor manifestación visible de esta mentalidad desaforada y una de sus consecuencias más desastrosas es el denominado sexto continente el cual es una compilación de desechos en el mar descubierto el 13 de agosto de 1997 por el oceanógrafo Charles Moore. Está creciendo, impulsado, según Greenpeace, por las 6 millones de toneladas de residuos que caen al mar cada año (los que produce Bogotá en tres años). El Instituto Scripps de Oceanografía, en EE. UU indicó que esa 'sopa de plástico' en alta mar se ha multiplicado por 100 entre 1999 y el 2010. Una mancha repugnante de 3,4 millones de kilómetros cuadrados (Silva, 2012) Es el resultado que tenemos en este momento y que de continuar con su expansión los resultados pueden ser catastróficos no sólo para el hábitat marino como ya lo es. El problema continúa mientras no tomemos en serio la situación; Vidart presentando su síntesis del término reconoce que la definición de ecología para algunos autores es: «lo que resta de la biología, cuando todo lo realmente importante ha recibido otro nombre» (Vidart, 1997: 393).

Fruto de este modelo de pensar, tristemente, y sin caer en el antropocentrismo discutido en este texto, es que la forma de vida más atacada es la del ser humano mismo. «El ser más amenazado de la naturaleza hoy en día es el pobre. El 79% de la humanidad vive en el gran sur pobre; 1.00 millones de personas viven en estado de pobreza absoluta...60 millones mueren anualmente de hambre» (Boff, 1996: 13). Esta situación es el fruto de una mentalidad enmarcada por el egoísmo y el deseo de poder que busca a toda costa la satisfacción personal, guiada por la idea de progreso, dividiendo el mundo en países desarrollados y subdesarrollados en norte y sur. La explotación del proletariado y los medios que convierten en necesidades primarias mercancías baladíes enviando al mundo a un consumismo absurdo. Junto a ello las ciencias continúan enfocando energías y encontrando mayor alegría en la búsqueda de vida fuera de nuestro planeta, sin salvar en primera medida a sus pares que mueren por inanición en las periferias de las ciudades.

La especie humana está en peligro de extinción total o parcial si no amainan el crecimiento exponencial de la contaminación, de la degradación y del envilecimiento del aire, el agua, el suelo y los alimentos, lo que redundará en una pérdida de la calidad de vida y amenidad de los paisajes (Vidart, 1997: 23).

Con todo lo anteriormente planteado, se hace imperante el nacimiento de un nuevo paradigma que acople el grito silencioso de la vida. Es deber de todos/as generar una nueva visión de realidad a través del concurso de todas las ciencias del saber para sobre pasar la mentalidad dominante y antropocéntrica del paradigma anterior que ha desencadenado una maquinaria de muerte y destrucción. No cabe negar, que este nuevo proyecto que ya ha enarbolado sus banderas, se agita sobre las aguas de la incertidumbre propias de la era que nos corresponde, en donde ya no se dan por sentadas ningún tipo de verdades y más bien todo es relativizado y cuestionado. Este nuevo modelo no puede asentarse solamente en las ciencias que llamamos prácticas, debe complementarse con las que denominamos humanas y que en este caso deben ser netamente complementarios superando el objetivismo y el relativismo.

Una nueva sensibilidad y universalidad del discurso, una nueva racionalidad, está emergiendo y tiende a integrar dialécticamente las dimensiones empíricas, interpretativas y críticas de una orientación teórica que se dirige a la actividad práctica, una orientación que tiende a integrar el pensamiento calculante y el pensamiento reflexivo del que habla Heidegger (Martínez, 1993: 17).

Este nuevo paradigma debe ser como funciona la naturaleza, se trata de algo que supere las individuales, las ideologías políticas, religiosas, económicas y todo otro medio de separación. Respetando la diferencia, la salvación de la vida debe ser común, jalando todos hacia el mismo lado, trabajando en comunidad, guiados por el mismo ideal.

Se trata de un paradigma universal, de un metasisistema de referencia cuyo objetivo es guiar la interpretación de las interpretaciones y la explicación de las explicaciones. Por lo tanto, sus postulados o principios básicos de apoyo serán amplios; no pueden ser específicos como cuando se trata de un paradigma particular en un área específica del saber. Es de esperar que el nuevo paradigma emergente sea el que nos permita superar el realismo ingenuo, salir de la asfixia reduccionista y entrar en la lógica de una coherencia integral, sistemática y ecológica, es decir, entrar en una ciencia más universal e integradora, en una ciencia verdaderamente interdisciplinaria (Martínez, 1993: 19-20).

Algo queda claro no podemos seguir generando paliativos. La transformación debe ser profunda. Ya no es sólo afrontar el discurso ecológico como discurso, ahora es fundamental una praxis del mismo, una manera de vivir ecológica, cambiamos o desaparecemos, no hay otra salida. No puede ser una preocupación de los verdes, de ricos o pobres, se remite a un nuevo nivel de consciencia mundial.

3. El paradigma naciente

Decíamos que el paradigma anterior gira frente a dos presupuestos el infinito de los recursos de la Tierra y el infinito del futuro; pero esos dos infinitos son ilusorios, el mundo paulatinamente ha venido tomando consciencia y reconociendo que los recursos tienen

límites y que al continuar de esta manera no habrá futuro. Esta mentalidad era motivada desde el pensamiento de la modernidad: «Filosóficamente la convicción que sustenta esta concepción productivista extrema es la fe ciega en el poder resolutorio de la razón y en la creencia de que la humanidad, gracias a esa razón técnica, avanza hacia un progreso ilimitado» (Barra, 1996: 112). Con ello se buscaba el dominio absoluto de la naturaleza visión que también está en crisis y avanza hacia su ocaso. Por ello la filosofía igualmente ha iniciado una ardua empresa para conceptualizar, argumentar y proponer nuevas reflexiones en el ámbito ecológico. Los autores que trataremos buscan cumplir con los requisitos que Martínez propone para que se conviertan en la antorcha que ilumine ese proceso de cambio. «La conceptualización simple, elegante y plausible de información, que parezca tener en cuenta la mayoría de las observaciones conocidas y que además ofrezca una pauta prometedora para la exploración futura, se convierte entonces en el paradigma dominante» (Martínez, 1993: 63). Aunque no se pretende un análisis exhaustivo de cada una de ellas, más bien se enumeran para rescatar de cada una su aporte a la discusión en curso, esto nos permitirá argumentar y generar una especie de base común de las reflexiones ecofilosóficas, si es correcto agruparlas bajo ese título.

Ecofilosofía. Ecofilosofía o ecología profunda es sin lugar a dudas una de las mayores fuentes de inspiración para todos los filósofos ecologistas, entre ellos Capra de quien se habla continuamente en el presente texto. Sin embargo, en Colombia la bibliografía es escasa y sin traducción. Por ello se utiliza la traducción de Margarita García Notario, para realizar un breve acercamiento. Se considera que Arne Naess fue quien acuñó el término de *ecología profunda* por primera vez en el Congreso de Investigación sobre el Futuro del Tercer Mundo celebrado en Bucarest en 1972. Aunque no hay una visión sintética del término la podemos definir a través de los siete puntos presentados en este congreso y por lo que más adelante llama el autor *Diagrama delantal*. Citaremos en este caso los ítems que dieron paso al movimiento de ecología profunda y donde la diferencia de la llamada ecología superficial:

El movimiento de la *ecología superficial* –según Naess- se caracteriza por la “lucha contra la contaminación y el agotamiento de los recursos [y su] objetivo central [es] la salud y la abundancia de la gente de los países desarrollados” Al movimiento de la *ecología profunda* lo caracterizan, por contraste, los siete puntos que expongo a continuación. *Primero: Rechazo y sustitución de la imagen del “hombre-en-el-medio (entorno)” por la (imagen) de “campo total” o “relacional”.* *Segundo: Igualitarismo biosférico -como criterio general* *Tercero: Principios de diversidad y simbiosis.* *Cuarto: Postura anti-clase.* *Quinto: Lucha contra la contaminación y el agotamiento de los recursos.* *Sexto: Complejidad, no complicación.* *Séptimo: Autonomía local y descentralización* (García, 2005: 105 -119).

Este autor propone por encima de una ética ecológica, hablar más bien de una ontología ecológica la cual podríamos explicar a través de la cita de David Rothenberg en *Ecology, community and lifestyle*, que nos trae a colación García Notario. La ontología para el autor

consiste en una identificación con todos los seres que compromete tanto el entender como el sentir. Consiste en darle sentido a la naturaleza desde el hombre en sí-mismo.

Naess ofrece (...) las bases de una nueva ontología que hace de la humanidad algo inseparable de la naturaleza. Si esta ontología se entiende correctamente, no nos será posible (como hombres) dañar a la naturaleza porque se nos antoja, dado que esto implicaría dañar una parte integral de nosotros mismos. La ética y la acción práctica vienen como una continuación de estos principios ontológicos. (García, 2005: 142).

Filosofía ambiental. Esta propuesta liderada por Vidart considera que la filosofía ambiental «es una meditación sobre el ser y el deber ser de esta realidad» (Vidart, 1997: 8) al igual que otros autores como Boff, el movimiento ecológico va más allá de las dinámicas del cuidado de las especies en extinción y se enfoca en las dinámicas de relación que existen.

La ecología es la ciencia que estudia los ecosistemas y como tal se halla al lado de los sujetos cognoscentes. El ambiente es un macro-objeto, una entidad espaciotemporal en la cual, además de los ecosistemas, existen otros elementos materiales, y simbólicos. Está fuera del sujeto cognoscente, aunque éste forme parte de los medios que conforman los distintos sistemas ambientales concretos. El ambiente es estudiado por todas las ciencias puestas en marcha por la mente humana y no únicamente por la ecología. (Vidart, 1997: 403).

Hace un especial llamado en tal medida que critica la separación radical de los objetos de estudio en cada una de las ciencias y realiza un serio llamado a la interdisciplinariedad, como medio para lograr una reflexión sistemática propia para el tema que nos compete. «El ser humano tiene, como animal que es, relaciones con el ambiente, con otras plantas y animales, con el ecosistema local. Sin embargo las ciencias que estudian y explican su específica condición social y cultural no pertenecen al campo ecológico» (Vidart, 1997: 399).

Biofilosofía. Propuesta de los autores, Martín Mahner y Mario Bunge. Realizan un acercamiento a la biofilosofía en una mutua relación entre la ciencia práctica y la metafísica que lleva a una reflexión de cada uno de los términos propios de la ecología. Fuera de una conceptualización no llevan a una respuesta pragmática; sin embargo hacen una fundamentación de la ontología como ciencia primera. Buscan ante todo un regreso a la ontología, para ellos, cualquier creencia o acción humanas incluyen algunas presuposiciones metafísicas. Así pues consideran la ontología como ciencia general.

La ontología es la ciencia aplicable a la totalidad de la realidad: la que estudia los rasgos más generales de cada modo del ser y el devenir. Intenta responder preguntas generales como: ¿Qué es la materia?, ¿Qué es un proceso?, ¿Hay especies Naturales?, ¿Hay causas Finales?, ¿es real el azar? Si la ontología es ciencia general, entonces las ciencias fácticas específicas, o ciencias de la realidad son *metafísicas especiales u ontologías regionales* (Mahner, 1997: 17).

Al igual que los demás autores considera ineludible que para realizar una correcta reflexión ecológica se deban estrechar los lazos entre las ciencias, y aunque no usan el término es interesante la semejanza con el pensamiento de Naess al proponer una ontología ecológica, por encima de una ética u otro tipo de ciencia «no hay una brecha y mucho menos un abismo, entre la ciencia y la ontología. Es más, algunos de los problemas científicos más interesantes son al mismo tiempo problemas metafísicos: ¿Qué es la vida?, ¿Qué es una especie?, ¿Qué es la mente?» (Mahner, 1997: 18).

Vitalismo cósmico. Del autor colombiano Dario Botero Uribe, quien considera que la reflexión de la vida es propia de la filosofía y acuña el término de vitalismo cósmico con el que pretende superar el viejo debate entre mecanicistas y vitalistas y junto a ello a la misma ecología.

La ecología es muy limitada, porque sólo apunta a restañar el daño. El ambientalismo del Vitalismo cósmico es una concepción más avanzada, porque busca con una campaña gigantesca de educación y autoeducación, con un ambiente de valores y con la transformación de la vida que propone la comunidad-estado vitalista, aquilatar racionabilidad y cosmovitalidad en la mente del ser humano actual para organizar una proyección social en la naturaleza coherente, necesaria y responsable que satisfaga las necesidades de la población potenciando la vida (Botero, 2007: 15).

Considera que para completar la reflexión filosófica sobre el universo el puente entre la naturaleza como un todo y los modos es la vida: «No es un objeto, es inmaterial, es transhistórica, pero se comporta en cuanto se comunica a los vivientes como una animación temporal ligada a la materia pero irreductible a ella. No hay vida sin materia, pero hay materia sin vida» (Botero, 2007: 31).

Algo interesante en su pensamiento es descubrir lo que nombra por No-razón⁸, para él es todo aquello que aún no es posible o que va en contra de la lógica tradicional, del *statu quo*, todo lo que es hegemónico es el resultado de un proceso dialéctico entre la razón y lo que denomina no-razón. En este proceso la no razón pasa a ser razón. Proceso que se está dando con la reflexión ecológica y en este caso vitalista cósmica. En el ámbito de su puesta en práctica de la reflexión, sólo señalaremos en este momento su propuesta económica donde realizando una crítica a la razón histórica y en este caso a la nueva racionalidad de la ecología el autor propone: «Interpretamos esa racionalidad en el sentido que producir más, pero empleando una metodología que destruya menos. Pienso que no es viable detener la máquina de la producción» (Botero, 1997: 12).

⁸ Según el autor citado, define el término como una negación categorial de la razón: es un categoría con contenido que representa lo otro, un mundo muy vasto frente a la razón, es algo que va en contra de la razón histórica unilateral. Son esos procesos que al comienzo que son rechazados por la razón, que frente a su lucha contra la no razón, la razón se re define y se enriquece.

Ecología. Está propuesta, reflexionada y argumentada por Leonardo Boff, lleva a una conclusión reiterativa: se necesita un cambio de rumbo para garantizar la vida de las nuevas generaciones, sólo que para ello se necesita una transformación radical de nuestras concepciones culturales, sociales, espirituales y religiosas. Plantea una solución, que es la ecología, no nueva en término, pero sí en su concepción holística. El autor, reconoce ante todo a la Tierra como un organismo extremadamente dinámico y complejo. La reconoce como Gran Madre y/o como Gaia. Nos presenta que la Tierra funciona como un todo coherente, que es una inter- relación, inter dependencia, y en palabras más propias del autor *dialogal*, que se auto regulan para poder fomentar la vida. «La vida no está únicamente sobre la Tierra y ocupa partes de la Tierra. La misma Tierra, como un todo, se presenta como un macroorganismo vivo» (Boff, 1996: 29). Así pues, es necesario abandonar por completo la arrogancia antropocéntrica, pues para él son pecados ecológicos y capitales. Somos parte de la Tierra pero es ella la que nos brindó los medios para existir, así que es nuestro deber estar en comunión tanto con ella como con los demás organismos que nos rodean.

El nuevo paradigma parte del hecho de concebir de una manera holística el cosmos, lo mismo que nuestra manera de captarlo, pues «el paradigma clásico afirmaba que el universo poseía un lado fenoménico (lo que se muestra y puede ser descrito), analizado de modo admirable por todas las ciencias llamadas de la naturaleza. Pero posee también otro lado, su interioridad y espiritualidad, investigado con agudeza por otras ciencias llamadas del espíritu» (Boff, 1996: 44). Así lo propone Boff:

La razón instrumental no es la única forma de uso de nuestra capacidad intelectual. Existe también la razón simbólica y cordial y el uso de todos nuestros sentidos corporales y espirituales. Junto al logos (razón) está el eros (vida y pasión) el phatos (afectividad y sensibilidad) y el daimon (la voz interior de la naturaleza). La razón no es ni el primero ni el último momento de la existencia. Conocer no es sólo una forma de dominar la realidad. Conocer es entrar en comunión con las cosas (Boff, 1996: 26).

De esta manera podemos entrar a la razón de ser del título escogido para el presente texto, pues encontramos que el vocablo *pathos* nos permite resaltar algo propio de la reflexión Latinoamericana que es la vinculación del sentimiento. Pathos es la profunda comunión con todo lo que nos rodea, la capacidad de sentir, de ser afectado y afectar a través de una praxis de vida con el cosmos. Es la vida la que debemos sentir, pero no solo la individual sino la del universo entero, para poder entrar a una profunda religación con lo que somos, sólo cuando reconocemos la profunda comunión que existe entre todos los seres de la naturaleza, podemos considerar al igual que los autores anteriormente expuestos a la vida como elemento ontológico y punto de partida de la reflexión ecológica que debe ser salvaguardada en todas sus formas. «Todo interactúa con todo en todos los puntos y en todas las circunstancias. Esa circularidad fue expresada por los griegos con el término *pericóresis*, que significa filológicamente; circularidad e inclusión de todas las relaciones y de todos los seres relacionados» (Boff, 1996: 41). Esta interacción, transforma nuestras formas de percepción del mundo y por ello es necesario plantear una nueva lógica que

haga justicia a la complejidad de lo real evitando una lógica no lineal. Es aquí donde el autor propone la lógica *dialogica*. Pues ésta busca un diálogo en todas las direcciones y en todos los momentos. Para él esa es la lógica del universo.

Ahora bien, las cinco reflexiones expuestas nos llevan a plantear una serie de aportes que nos puedan ayudar a encaminar este proceso a una práctica liberadora; que permita, en primera medida, salvar lo que es la vida misma en sus diferentes manifestaciones.

Ningún valor pragmático poseen las ideas filosóficas si son tomadas en abstracto. Su sentido e importancia proviene de la organicidad que las mismas guardan respecto de una determinada circunstancia histórica. Una filosofía ecológica se inscribe en esta visión de utilidad social de la filosofía (Barra, 1996: 81).

El mismo autor invita a no caer en algunos errores que se pueden cometer al incentivar un nuevo proyecto ecológico. Se debe evitar el pesimismo apocalíptico que paraliza de miedo. Se debe evitar el optimismo tecnológico, se debe evitar la idea romántica de que todo lo que se necesita es regresar al pasado cuando la vida era mejor y más sencilla. La creencia de que todo lo que se necesita es regresar a la naturaleza. Lo que se necesita son optimistas pesimistas que vean claramente que no se puede continuar como antes, pero que tengan fuerza y alegría para decir: Hemos fallado, cambiemos de rumbo.

Es natural que estas nuevas formas de pensar la realidad como discurso que se opone al discurso vigente, regularmente es desvalorizado, se desautorice epistemológicamente y se le reprime materialmente. Para que alcance un nivel, de por lo menos ser escuchado, debe organizarse sobre la base de una determinación crítica de los supuestos del discurso opresor vigente, sobre la base de una fundamentación axiológica que lo supere. Es así que de la asociación de las reflexiones presentadas en el apartado anterior se considere necesario plantear algunas conclusiones que permitan y alimenten tanto la discusión sobre el paradigma en construcción. En primera medida se debe abolir el antropocentrismo, el hombre debe bajar de su pedestal y reconocerse con la naturaleza; se ha olvidado que es (Helio, hidrógeno, oxígeno...) y que más bien se ha convertido en un destructor, olvidó que todos somos interdependientes, tenemos el mismo origen y compartiremos el mismo final, que nuestro cuerpo es a base de carbono como cualquier otro ser de la naturaleza.

El ser humano se ha aislado de la comunidad cósmica, olvidado el entramado de las interdependencias y de la sinergia de todos los elementos cósmicos que se unieron para que él emergiese en el proceso evolutivo. Se ha replegado sobre sí mismo. Y se ha alienado de dignidad y función en este estadio avanzado del proceso cósmico. (Boff, 1996: 92).

Esta naturalización del hombre, le permitirá no solo buscar soluciones para salvaguardar su vida, sino las formas de vida que lo rodean, ya la tierra no gira alrededor de Dios como en la edad media, ni del hombre con la edad de la razón. La tierra es en ella fin en sí misma y no sólo medio de satisfacción de los deseos de la raza humana. Al reconocer un pasado

común y un mismo ADN formamos una comunidad cósmica, compartimos un código genético con los demás seres vivos. Pero es necesario resaltar que el que todos tengamos un origen común, no significa que todos seamos iguales, al partir de la explosión participamos que la tendencia de la materia: hacerse cada vez más compleja. Siendo la conciencia, la forma más alta de vida, es lo sumo del cosmos. «El ser humano, por la conciencia, encaja plenamente en el sistema general de las cosas. No se sitúa al margen del universo en proceso de ascensión. Se halla dentro, comparte y parcela suya» (Boff, 1996: 77). Pues ese mismo grado de conciencia que lo hace un ser específico entre los seres, lo responsabiliza de manera directa del destino común y por tanto al asumir otros derechos recibe con ello otros deberes.

La segunda lección que nos da Empédocles es el esfuerzo por pensar la realidad total como una unidad coherente. Ello es un esfuerzo sin duda alguna benéfico, pero no nos puede llevar a la ilusión de que todo es todo o todo tiene que ver con todo. El ambientalismo cae fácilmente en ese galimatías. Tan importante es reconocer la unidad, como la especificidad. Ni la vida es materia, ni la inteligencia es solamente sensibilidad, ni el hombre es sólo una especie más. Cada nivel evolutivo tiene su propia dimensión, estructura y explicación coherente y para explicar al hombre no es menester reducirlo a un montón de materia. La mejor manera de no entender nada es pensar que existe una sola realidad y una sola ciencia que todo lo comprende (Maya, 2001: 77).

Como segundo es elemento el reconocimiento de la Tierra como *Gaia*. Es decir como un ser vivo. Visión que se inaugura con la llegada del hombre a la Luna desde donde no hay división de género, país, clase social o especie. La tierra vista desde arriba proporciona una imagen conmovedora de fragilidad. Gaia es: «la mayor manifestación de la vida, se define como una entidad compleja, que comprende la biósfera terrestre, los océanos y la tierra; en conjunto constituye un sistema de feedback o cibernético que busca un entorno físico y químico óptimo para la vida en este planeta» (Deleéage; 1991: 258).

Hemos descubierto que la Gaia, es nuestra casa y nuestra madre y que en este momento se encuentra enferma. La Tierra no contiene vida, ella es la vida, es un súper organismo viviente. Es por ello que «La crisis ecológica demanda explicaciones pertinentes, radicales y convincentes. Al igual que en caso de enfermedad, hay que identificar las causas, ya que sólo atacando las causas, y no los síntomas, es como se puede sanar al enfermo» (Boff, 1996: 85). La Tierra misma es auto-sostenible. El hombre/mujer como auto-conciencia de la Gaia, pues es hijo/a de la Tierra, debe escoger su *modus vivendi* en esto que es él mismo. Tiene que escoger entre salvaguardar o colapsar el sistema al haber olvidado su pasado común. Esta idea no lanza al respeto de todo cuánto existe, puesto todo hacer parte del ciclo fundamental de la vida.

Como tercer momento se debe plantear un estudio interdisciplinar. Ninguna ciencia puede colocarse como poseedora de la verdad. El nuevo paradigma no es más que el resultado del reconocimiento de la interdependencia universal. Todo está relacionado, todo se maneja en forma de redes, sean comerciales, políticas, económicas, comunicativas. Los principios

planteados por Capra sobre la ecología son una brillante asociación del universo mismo: Redes, en tanto que todo en la naturaleza lo encontramos por medio de sistemas. Ciclos pues todos los seres se alimentan de flujos continuos de energía y materia. La energía solar, como fuente y fuerza que impulsa los ciclos. La asociación, pues en todo y por todo hay una cooperación omnipresente. Diversidad permite la individualidad que aporta resistencia a la red de cooperación. Equilibrio dinámico. En donde ninguna variable es maximizada en exclusiva (Capra, 2002: 294). De esta manera la fuerza de la individualidad reafirma la fortaleza del conjunto, cada aporte y asociación es un nuevo elemento para potencializar el conjunto.

El paradigma ecológico, en la filosofía, implica un paradójal proceso de universalización que conscientemente, parte de la asunción de la regionalidad, de la inevitablemente rica diversidad particular. El discurso filosófico se abre a la totalidad desde diversos y complementarios puntos de comprensión. Así, (A) la totalidad supone la intelección de lo filosófico como una superación de las parcelarias sesgadas miradas de las ciencias particulares; (B) supone también una inclusión de todo lo real dentro del horizonte significativo de lo antropológico y (C) supone que lo filosófico es un mirar por segunda vez, una metamirada, una instancia de crítica de la dimensión cultural del hombre (Barra, 1996: 78).

Como cuarto elemento son dos categorías fundamentales que rescata Boff y las cuales se expusieron en su propuesta de Ecología que sin embargo no difieren en mucho de los demás autores, es sin lugar a dudas la idea de una lógica no lineal, propuesta que se asemeja a la de Capra, en tal medida que esta nueva lógica *dialogal* resalta la inter-relación e inter-dependencia del universo en todas sus formas. Junto a ello *pathos*, el cual permite generar una motivación más profunda que por el simple hecho del deber. Se trata de una acción impulsada desde el fondo de la persona misma que lo mueve a proteger la vida en sus distintas formas de manifestación. Se debe enseñar a sentir la vida, a cultivar un árbol a cuidar una mascota. A disfrutar de la playa y del viento en la montaña; se debe aprender a respetar tanto al gusano como al león.

En un quinto momento tenemos el planteamiento de la vida como el fundamento ontológico de todas las dinámicas de relación. La historia ha superado los paradigmas epistémicos como el teleológico, filosófico, positivista. Ante las circunstancias histórico-sociales se debe crear el ecológico. Si en la edad media todo se medía bajo el querer de Dios, y se tomaban las decisiones bajo la relación de pecado o no; en este momento se deben plantear las ideas políticas, económicas, éticas... bajo el criterio que lo que se haga o se deje de hacer sea lo más conveniente para la naturaleza. Esto se plantea desde las ideas ya expuestas en Mahner donde se afirma que las demás ciencias son *metafísicas especiales u ontologías regionales* y la ontología la ciencia aplicable a toda la realidad. Por eso ese ser, razón de ser de todas las reflexiones no puede ser más que la defensa y la protección de la vida. Es desde ahí que para la ecología profunda sea pertinente hablar en primera medida de ontología ecológica, desde donde aflorarán las demás ciencias: ética ecológica o ecología política... Desde ahí la reflexión cobra un sentido profundo pues el obrar en contra

natura, sería actuar en contra de nosotros mismos. La vida es pues el fundamento ontológico de la nueva visión de mundo y paradigma de toda la reflexión epistemológica.

Pero preguntarnos qué es la vida, es fundamental para elaborar el discurso ecológico «Durante mucho tiempo, la vida fue un misterio al cual prosperaron los cultores del misterio. Es más, mientras la pregunta ¿Qué es la vida? Sólo se trató fuera de la ciencia, es decir, en la metafísica tradicional, apenas cabía esperar una respuesta plausible» (Mahner, 1997: 165). El problema está en que esta definición la damos regularmente por sentada, como sucede con tantos términos que comúnmente utilizamos, como Dios, el amor, el sacrificio, la lucha, entre tantos otros.

Las dos opiniones tradicionales en la filosofía habían sentado la reflexión sobre qué es la vida bajo los lineamientos del *vitalismo* y del *mecanicismo*; estas visiones deben ser superadas por una visión de realidad en la que la vida sea el centro «El nuevo paradigma holístico me parece llamado a superar las reducciones mecanicistas, biologicistas o economicistas de otros paradigmas aun parcialmente vigentes» (Barra, 1996: 77). Se debe entender por vida, desde esta nueva visión como toda manifestación de la naturaleza que como afirma Botero «contiene como característica la *autopoiesis* o autoorganización, sin cuyo ejercicio ninguna especie hubiera podido sobrevivir» (Botero, 2007: 133). Por eso el paradigma emergente debe ser ante todo una lucha contra todas las formas de la alienación; una lucha por la vida. Adoptar la vida como el valor más alto y fundamental. Se debe reconocer la vida en todas sus manifestaciones y una defensa en todos los ámbitos ya no sólo por su utilidad pues cada ser cumple una función a favor de otro.

Al reafirmar la interdependencia entre todos los seres, la ecología reconoce la función de todas las jerarquías y niega el derecho del más fuerte. Todos los seres, por microscópicos que sean cuentan y poseen su relativa autonomía. Nada es superfluo o marginal. Tiene futuro, no simplemente el mayor y el más fuerte, sino el que tenga más capacidad de relación y disponibilidad de adaptación (Boff, 2000: 19).

Ahora bien, como dijimos la mayor manifestación de la vida que está en peligro es la del hombre mismo ya que se ha desvirtuado el valor en sí mismo de la persona y se ha convertido en un bien o medio por su capacidad de producción o de consumo. «Si la filosofía ha de servir para algo, el primer lugar lo debe ocupar su utilidad para el reconocimiento de la alteridad; la filosofía ha de servir para descubrir y sostener el valor inalienable del otro» (Barra, 1996: 80). Es desde ahí donde se debe empezar la verdadera transformación ecológica, desde el respeto por la vida del otro. El continente Americano ha escrito su historia con violencia y por ello ha relativizado la vida y por tanto ve la muerte violenta del otro como un suceso cotidiano, pareciera que un muerto ya no es noticia de primera plana. Esa mentalidad es aborrecible. Si no valoramos la vida del hermano/a será aún más difícil valorar la de las otras especies que nos hemos acostumbrado a sacrificar para nuestro provecho.

Como sexto elemento, no podemos olvidar que a Latinoamérica no la podemos comprender sin el ámbito religioso. Toda nuestra moral, cosmovisión y sistema de relaciones está

fundamentada sobre la religión cristiana. Ahora bien, para ir en búsqueda de la sacralización de la naturaleza Boff propone un concepto de la teología moderna: *panenteísmo*, término que en su etimología griega quiere decir Dios en todo y todo en Dios. Ahora, hay que diferenciarla del término *panteísmo*, que lo que nos traduce desde su etimología todo es Dios y Dios es todo.

El uno no es el otro. Pero no están separados o cerrados: están abiertos el uno al otro. Se hallan siempre en mutua implicación. Si son diferentes es para poderse comunicar y estar unidos por la comunión y mutua presencia. El universo es cosmogénesis nos invita a que vivamos la experiencia que subyace al panenteísmo: en cada mínima manifestación del ser, en cada movimiento, en cada expresión de vida, de inteligencia y de amor, nos descubrimos a vueltas con el Misterio del universo-en-proceso (Boff, 1996: 194-195).

La ecología en este aspecto es también eminentemente ontológica porque nos lanza hacia el pasado común, hijos e hijas de un mismo dador de ser que sin colocarle títulos «todo converge en el nombre de Aquél que es sin nombre: Dios, Tao, Atma, Alá, Olorum, etc » (Boff, 1996: 183). Dio inicio y brindó las condiciones para que afloraran las diversas manifestaciones de la vida, existe el reconocimiento del ser más allá de la materia, del impulso creador antes de un principio y la esperanza de algo más allá del fin. Esta profesión de fe, arraigada en nuestra cultura desde antes de la llegada de Colón, puede ser un inicio de la re valoración de la naturaleza como lo hicieron en antaño las culturas originarias de estas tierras, volver a la mística religación con Pacha mama y del culto a la vida son elementos fundamentales del paradigma naciente.

Como séptimo elemento es la necesidad primaria de replantear no sólo nuestras tecnologías, sino también nuestras maneras de pensar. «Necesitamos aplicar nuestro conocimiento ecológico al rediseño fundamental de nuestras tecnologías y de nuestras instituciones sociales, de modo que podamos salvar el abismo actual entre el diseño humano y los sistemas ecológicamente sostenibles de la naturaleza» (Capra, 2002: 295). El primer principio del ecodiseño es residuo equivale a recurso (Capra, 2002: 296). Eso sí que ya sería un verdadero cambio de mentalidad, una revolución; la basura deja de ser lo que no sirve para convertirse en materia prima de otra cosa, el balón deja de ser el elemento deportivo y se convierte en materia; la llanta del vehículo pasa a ser un pasatiempo en los parques de diversiones; los vasos de plástico se convierten en hermosas esculturas y todo vuelve de esta manera a ser parte del ciclo de la vida.

La práctica del diseño industrial en semejante contexto requiere un cambio fundamental de nuestra actitud hacia la naturaleza en palabras de la escritora científica Janine Benyus da paso a una era no basada ya en qué podemos extraer de la naturaleza, sino en qué podemos aprender de ella (Capra, 2002: 295).

Sin embargo, este intento de perfeccionamiento de la humanidad, requiere un proceso arduo que inicia desde las bases. Consideramos que es posible, pero sólo en la medida que cada individuo que puebla la tierra esté dispuesto a dejarse llevar por el nuevo paradigma y

olvide su ley económica. Es aquí donde tiene un papel preponderante el sistema educativo, los *mass media* y cualquier otro medio de expresión, de comunicación y de enseñanza, el arte y la música, ellas también inician a jugar un papel fundamental, el mismo que tuvieron, en la época griega en la búsqueda de comprender y enseñar el querer de los dioses, como también lo fue en la edad media en su sentido cúllico, ahora serán medios de enseñanza de ideas ecológicas profesando un nuevo lenguaje puramente vitalista, crítico y nada excluyente.

4. El camino de la *Utopía*

De ahí que sea central en este texto, el considerar el proyecto ecológico una utopía en construcción. «La ¿utopía? de la igualdad, fraternidad y libertad -profundamente humana – continúa siendo la meta ordenadora de las reflexiones y actividades del filósofo en Latinoamérica» (Barra, 1996: 106). Esta idea sea tal vez también otra característica de la filosofía, que siempre tiene los ojos puestos en la lontananza, descubriendo que el cambio no sólo es posible sino que también es necesario.

Quando aludimos al carácter utópico de los proyectos populares y filosóficos latinoamericanos debemos tener en cuenta que ello no refiere a una supuesta ilusoriedad e imposibilidad de concreción fáctica de los mismos, sino que pretendemos decir que su falta de lugar, su actual inespacialidad existencial, geográfica y social, se debe a que ellos opone a “la racionalidad dominante otros universos posibles, alternos al existente, que se considera negativo”. Por lo tanto, la utopía debe ser caracterizada en primer lugar por su propensión transformadora de la realidad (Barra, 1996: 93).

Marx en su reconocida tesis once sobre Feuerbach donde afirma que los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo pero lo que deben hacer es transformarlo, reclama con ello la importancia de la filosofía en el contexto social y nos permite afirmar junto con Barra que «las ideas filosóficas son el sostén ontológico de la sociedad. Toda la filosofía efectúa un fuerte impacto organizador-desorganizador en la sociedad» (Barra, 1996: 82). Y es por eso que una de las labores fundamentales del filósofo es ser una antorcha en el peregrinaje de la humanidad, indicar y alumbrar el camino mejor posible para hacer una sociedad más justa, y en este caso más ecológica. Por esto, para finalizar se intenta contextualizar las anteriores ideas planteadas. No se supone con ello dar un punto concluyente, sería demasiado presuntuoso y además es algo que nos llevaría lejos de los propósitos e intención básica de esta obra. En cada uno de estos ámbitos existen grandes intelectuales que han realizado un camino bastante arduo y respetado. Sólo se proponen algunas ideas para alimentar esta discusión y se saca a colación la política, la economía, la ética y la religión, pues es desde ellas como se puede comprender la mentalidad Latinoamérica. Además, sin lugar a dudas, son las que guían las dinámicas de poder actuales y en manos de estos líderes está el destino del mundo. Existen dinámicas sociales de abajo hacia arriba, cuando los cambios son propuestos por las clases populares, en esa medida es que este texto cobra sentido, pues lleva al impulso de querer permear a la mayoría, pero este es inicu cuando no

hay cambios estructurales de arriba hacia abajo que sólo pueden ser generados desde quienes sustentan el poder:

La política. Los numerosos proyectos que han puesto en práctica con mentalidad ecológica han dado excelentes resultados, y fácilmente se puede comprobar como dice Capra «un futuro sostenible no es ya un problema técnico ni conceptual, sino que es una cuestión de valores y de voluntad política» (Capra, 2002: 325). La cual, como hemos visto, van netamente ligada a las cuestiones económicas pues el neoliberalismo y la globalización son maquinarias sumamente influyentes en las decisiones de las comunidades políticas.

La ecopolítica debe ir acompañada de una verdadera democracia con sentido de justicia social. Es necesario que se encamine a una *democracia-social planetaria*. Esta nueva democracia, al igual que todas, debe estar sustentada en cinco puntos fundamentales: Participación, igualdad, diferencias, solidaridad y comunión. Por tanto la ecofilosofía será la encargada en este aspecto de iluminar el proceso de la elaboración de las nuevas políticas interestatales e internas de cada país.

Todas las formas de discurso político suponen la incorporación de un momento justificatorio con el que se pretende dar razón del porqué del modo como se ha asumido la demanda. Ese momento justificatorio es el momento de la filosofía, que aparece explícita o implícitamente en el seno del discurso político (Barra, 1996:82).

La filosofía latinoamericana debe «reclamar en pos de la supervivencia amenazada de las grandes mayorías empobrecidas a partir de la avizora utopía que demanda un nuevo ordenamiento político que sea capaz de garantizar el usufructo equitativo de los bienes económicos y culturales a todos los hombres, sin exclusiones de ninguna especie» (Barra, 1996:92). Los estados deben reclamar su voto de iguales ante las discusiones ambientales y llevar a juicio a las potencias contaminantes. No podemos dejar las decisiones de todos sólo en manos de unos pocos; será deber para esta nueva visión que organizaciones como la ONU ejerzan realmente una fuerza coactiva frente a cada país miembro y lideren la toma de decisiones que encaminen a salvaguardar la vida en el planeta. Hacer un rescate político de las minorías, encontrarlos como interlocutores válidos, pues los pueblos autóctonos tienen mucho que decir a la comunidad política actual.

La economía. El maestro Jorge Villamil compone unos versos precisos para este apartado; en su canción Oropel afirma: “*Amigo cuánto tienes, cuánto vales, principio de la actualidad filosofía*”. No estaba muy desfasado al componer tal aseveración. El paradigma anterior, declaró una guerra a los valores y bajo la visión de dominio Newtoniana se pasó del ser, al estar y del estar al tener. En la actualidad desde la mística hasta los objetos del mercado, todo se mide en valor monetario llegando incluso a convertir al objeto en sujeto y al sujeto en un objeto. El paradigma actual ha permeado tanto la conciencia humana que las imágenes de la masculinidad como la fuerza física, la rudeza y la agresividad, han pasado y ahora la masculinidad se mida en relación con la posesión de bienes materiales. De ahí que la conciencia feminista del último siglo aporte a este diálogo la búsqueda de la plenitud en el cultivo de las relaciones personales, más que en la acumulación de los materiales.

La economía se define generalmente como la ciencia que se ocupa de la producción, de la distribución y del consumo de la riqueza. Sin embargo en este acercamiento la trataremos desde dos ámbitos comunes a los autores de la ecofilosofía, en primera medida como educadora y en segunda medida como exhortación a una transformación en sus valores de base.

La economía debe ser ecológica, su propósito «es hacer sintonizar la economía de la Tierra con la economía de los seres humanos, teniendo como objetivo la sustentabilidad y la calidad de vida mundial, la de las personas y la de los demás seres de la naturaleza» (Boff, 1996: 172). Así pues, una economía de este estilo lo que busca es garantizar la constancia del capital natural. La economía no puede ser sólo causa, también puede ser medio de educación y por qué no decirlo de presión. «En los sistemas fiscales existentes gravan aquello que valoramos –trabajo, ahorros, inversiones- y no gravan aquello que consideramos dañino: contaminación, agotamiento de recursos» (Capra, 2002: 325). De cierta manera, los impuestos son un reflejo de los valores de las distintas comunidades políticas. Habrá que pagar impuestos para la recuperación de la naturaleza. Sólo cuando alguien se ve afectado de manera directa busca los medios para proteger sus bienes y su acostumbrado bienestar. Se debe tener cuidado y entender lo anterior no como propuesta coercitiva sino pedagógica.

De igual manera, los impuestos también podrían motivar en la búsqueda de nuevos recursos y de energías alternas a través de subvenciones ecológicas para quienes implanten estos modelos. Una puesta en marcha de estas mentalidades la trae a colación Capra quien basándose en los estudios de Worldwatch Institute, las políticas económicas necesarias para apoyar la mentalidad ecológica incluyen «una mezcla de libre mercado y regulación, con impuestos medioambientales que corrijan las distorsiones del mercado, subvenciones temporales que permitan la entrada en el mercado de las energías renovables y la retirada de subvenciones ocultas a las fuentes convencionales» (Capra, 2002: 325). Son formas que de manera concreta que pueden llevar a grandes cantidades de personas a realizar un pare drástico, pero en cierta medida beneficioso para la mayoría. Para ello, muchas ciencias tendrán que brindar su aporte para iluminar las formas más convenientes de ponerla en marcha pues todo depende de las condiciones sociales de los miembros de cada estado.

En segunda medida, este nuevo modelo económico debe alcanzar una transformación de los valores. Algo está claro, los modelos socialista y capitalista, han fracasado. Ambos siguen bajo la idea de dominio y de posesión.

Para definir la riqueza dentro de una estructura ecológica se ha de ir más allá de las actuales connotaciones de la palabra sobre acumulación de bienes materiales y darle un sentido más amplio de enriquecimiento humano, y no ocuparse de los valores en términos exclusivamente monetarios (Martínez, 1993: 174).

El anterior paradigma nos planteaba la idea de desarrollo bajo los modelos propuestos por las llamadas potencias económicas y desde ahí sólo hay un único patrón para medir el

desarrollo. Sin caer en sentimentalismos, la nueva visión debe brindar mayor reconocimiento al crecimiento personal donde no solo se habla de riqueza material sino también de la espiritual, la intelectual, de bondad y de servicio; sin lugar a dudas esto es también una condición valiosa del ser humano. Este es uno de los grandes retos para este nuevo siglo, transformar el sistema de valores presente en la economía global, de modo que sea correlativo al paradigma ecológico.

Postular la economía solidaria como una economía social alternativa, implica comprender que la economía de mercado no es lo fundamental de la civilización; mostrar que no es la vida la que debe estar al servicio de la economía, sino al revés, esto es, que la economía es sólo un instrumento que debe posibilitar una vida más rica al hombre (Pachón, 2006: 112).

Ética. «Es pertinente en esta agónica etapa de la historia preguntarse por la funcionalidad de la filosofía en el seno social y, a través de ello, constatar su incidencia en la conformación del *éthos* público y privado del hombre» (Barra, 1996: 79). La idea de desarrollo sostenible enmascara un paradigma moderno que se realiza tanto en el capitalismo como en el socialismo. No se busca un desarrollo de las virtudes humanas. Se buscan únicamente lo que hace referencia a los intereses y al lucro. Estas mentalidades «han roto la Tierra, la han reducido a una reserva de materias primas y recursos naturales. Las personas han sido cosificadas como recursos humanos o capital humano formando parte, del gran ejército de los dueños de los medios de producción» (Boff, 1996: 91). En las estructuras capitalistas o socialistas han convertido la economía con la idea que lo importante es crecer, expandir los mercados, llenarlos de bienes y servicios, la diferencia es el grado de accesibilidad a los mismos; pero la lógica es igual.

La ética por tanto sería más abarcante y en este caso, meramente ecológica. El *éthos* individual debe convertirse en un inconsciente colectivo, una moral social que supere la individualidad, encontrando su culmen en la última etapa de la formación de la conciencia al formarse la responsabilidad social. El ser ético será directamente proporcional a la acción u omisión ante promover, defender y proteger la vida en todas sus manifestaciones. Ahora bien, esta nueva ética se basa en dos principios fundamentales que bien propone el autor brasileiro: Responsabilidad y compasión. El principio de responsabilidad lo resume Boff a partir del concepto de Hans Jonas: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra» (Boff, 1996: 174). Como se decía anteriormente al reconocer al hombre como culmen de la naturaleza al poseer y ser la conciencia de Gaia, su responsabilidad está por encima de todos los seres; reconociendo que él es el principal causante del desequilibrio ambiental. El principio de la compasión lo señalará de la siguiente manera:

Bueno es todo lo que conserva y promueve a todos los seres en su equilibrio dinámico, especialmente a los vivos y, de entre los vivos, a los más débiles y amenazados; malo es todo aquello que perjudica y hace desaparecer los seres o destruye las condiciones de su producción o desarrollo (Boff, 1996: 175).

Cualquier revolución que no cambie ese *ethos* cultural, será una simple variación del mismo y por tanto no una transformación radical y necesaria. Es una ética de compasión universal, se fundamenta en el respeto al otro, en el reconocimiento de la diferencia y en la potencialización de la singularidad. Dejando atrás esa visión utilitaria del mundo. Se deben transformar nuestros modos de ser, estar y actuar en el mundo, la ecología debe ser necesariamente práctica. La ética del nuevo modelo paradigma debe ser «una ética de la vida que busca fundar la pluridimensionalidad del hombre, y ante todo, su universalidad, su comunión con todo el reino de lo vivo, es decir, con el cosmos, la naturaleza y la sociedad» (Pachón, 2006: 54). Esta ética obviamente como el mismo autor asevera, es necesario que esté liberada de las morales, las religiones y los dictámenes políticos planteados. Pero ante todo y más relevante es asumir el individuo como un ser autoeducado y autoconsciente. Si no se logra esa mayoría de edad, la vida y todos los planteamientos que propongan alrededor de ella caerán en un relativismo moral.

Religión. Al hablar de religión en América necesariamente se hace de la tradición cristina, implantada desde la encomienda, transmitida a través de premios, castigos y testimonios. «El occidente planteó a la ética alrededor del alma. Al mismo tiempo diseñó los nichos ontológicos donde moraba el ser, donde existía el alma, únicos sitios donde podían establecerse relaciones éticas» (Barra, 1996: 117). Tal vez, como consecuencia de esta manera de pensar, surge entonces una mutilación y rechazo a lo material. De ahí que nuestro irrespeto por la naturaleza, en cierta medida sea posible, porque de ese humus que está formado nuestra corporeidad fue condenado por Platón y luego por Agustín, tradición que ha llegado hasta nosotros y que es visible en nuestra religiosidad popular. Sin una revaloración de la naturaleza humana, es imposible cultivar una valoración por lo terreno, entendiendo en este caso, de la Tierra misma.

La religiosidad, tal como la concibo en los límites de una ecofilosofía, tiene que ver con la vocación de religamiento que los humanos deben entablar entre sí y con los sistemas bióticos y abióticos que conforman la biósfera terrestre. Nada tiene que ver con la multiplicación escenográfica institucional a la que asistimos en estas décadas del S.XX (Barra, 1996: 121).

Esta visión en palabras de Boff «una nueva civilización y un nuevo tipo de religión, capaz de religar Dios y mundo, mundo y ser humano, ser humano y espiritualidad del cosmos» (Boff, 2000: 180). Bajo estos lineamientos son dos los conceptos que se deben superar: En el primer caso es abolir la exégesis del génesis de *someter la tierra y dominarla*, hay que reconocer desde el acto de fe que la creación es ante todo del creador y en ella está Dios (panenteísmo) y en segunda medida se transforma el término religar a la condición sustancial del mismo: es decir a la unión fraternal con todos los demás miembros de la creación. La exégesis bíblica realizado desde los púlpitos en las distintas iglesias y religiones presentes en América que beben de la tradición Judía, deberán hacer una lectura más holística de la creación en donde la humanidad se vea como responsable del Jardín del Edén, para que lo cultivara y lo cuidara (Génesis 2, 15) más que en dominarlo y la idea de superioridad ante las demás criaturas. Es deber del hombre el rescatar una espiritualidad de solidaridad de amor, que sea traducido en acciones, partiendo desde las más mínimas hasta

alcanzar transformaciones radicales. El hombre/mujer debe invertir el antigénesis que hasta ahora ha desencadenado. Debe predicarse con mayor fuerza: Escoge pues la vida, para que vivas tú y tu descendencia (Deuteronomio 30,19).

Ahora bien, la tradición cristiana debe profundizar en uno los textos que resumen el proyecto de Reino de Dios: Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia (Juan 10,10). Es la vida lo que se debe resaltar en todos los sentidos. El misterio de la entrega de Jesús debe estar más enfocado en la entrega a favor de la vida, por encima del rito centrado en la Sangre y la Cruz; en el Cristo sufriente tan predicado en América al identificarse con la realidad del pueblo sufriente. Desde la fe, se puede llegar a los rincones más alejados y a todo tipo de personas.

La profesión de fe, debe recordar que la creación es fruto del amor del Padre, que ha sido redimida por el Hijo y Santificada en el Espíritu. Así pues el trato con la misma está relacionada directamente con la obra de Dios, al reconocernos como hijos. Somos responsables de la creación, con lo cual podemos ser co-creadores y/o destructores de la herencia entregada. Escogemos entre ser ángeles o demonios de la creación.

Conclusión

*La utopía no es para mí un mundo rosa,
sino por el contrario, un pensamiento suficiente
para articular los remanentes de la razón
y la no-razón no objetivados en la historia,
para construir con ellos un ensanchamiento
de las posibilidades de la vida humana
(Botero, 1997: 1)*

Así pues, para que surja una nueva civilización es necesario convertir al hombre en sujeto de su propia liberación. Debe darse un proceso de autoconcientización de la realidad que tenemos, sólo desde ahí se pueden llevar a cabo los grandes ideales propuestos. Por ahora el camino realizado, sólo nos muestra que la propuesta ecológica pertenece a los ámbitos de la no-razón, será cuestión de tiempo y de líderes que abanderen estos ideales para que sea posible que en un futuro preferiblemente no muy lejano se convierta a la razón o mejor aún sea la ecología razón misma de todo proceso político, religioso, económico, epistemológico.

Queda pendiente un largo camino que permita reivindicar por ejemplo las tradiciones ancestrales que hoy tienen mucho que enseñarnos, pues varios autores citan como ejemplo el Amazonas territorio que siempre ha estado poblado pero bajo otro tipo de dinámicas sobre su aprovechamiento para el abastecimiento y relación con la tierra de los seres humanos.

Se necesita un nuevo imaginario, un nuevo lenguaje cargado de pasión/sentimiento por lo humano y por todo lo que tiene vida, que en sí mismo es todo el universo, pues las mismas dinámicas físico químicas están presentes en los planetas, como en la hormiga y como en la mente humana. El nuevo lenguaje debe servir para abolir las diferenciaciones mentales, como los del sur y los de norte, lo de oriente, lo de occidente; todos somos un todo y es ahí donde ese nuevo orden ecocéntrico debe surgir. Debemos generar algo como una alfabetización ecológica, ecoalfabetización, es decir: «Dotarnos de la capacidad para comprender los principios de organización comunes a todos los sistemas vivos[...] una capacidad para comprender los principios básicos de la ecología y vivir en consecuencia» (Capra, 2002: 292). Expresarlos diariamente a través de un lenguaje simbólico que promueva, defienda los movimientos ecológicos y condene todas las estructuras en contra de la vida.

Se alzan nuevos problemas para la filosofía, sobre todo en el ámbito moral de la genética, la eutanasia y la vida artificial, la cuestión agrícola y los cultivos transgénicos, la agroecología⁹ entre tantos otros sobre la vida y su sustentabilidad. Son la reflexión sobre los nuevos valores de la vida y esta filosofía de la vida, debe tener algo que decir a la realidad circundante. La reflexión ecofilosófica es una pregunta válida y actual.

La utopía de la vida es un aliciente, un motivante pues todo en ella cobra sentido. No importa si no la vemos culminada, nos daremos por bien servidos que se ha iniciado el recorrido que otros terminarán. La utopía nos permite imaginar el horizonte y entablar el camino hacia él. Al tratar de definir el término Botero afirma:

No es lo imposible sino lo posible; no es lo irrealizable sino lo realizable; no es irracional, sino que se trata de una razón a la cual aún no se le ha otorgado carta de ciudadanía; no es idealista en el sentido filosófico, sino más bien realista. Sólo que no es realista en la significación estrecha, limitativa. No acepta el mundo como es: recusa la fealdad, la brutalidad, la explotación. Se apoya en la perfectibilidad humana. La vida social no es algo que deba padecerse fatalmente (Botero, 1997:3).

Al igual que Botero se considera que el Ecologismo es una utopía que está vivo en nuestro tiempo. Al ser utopía, le podemos vincular algunas de las características que el autor considera propio de ellas: aparece en primera medida como una idea ingenua, presenta una racionalidad nueva que choca contra la racionalidad aceptada, es una necesidad histórica que tiene un carácter marginal y regularmente contra las utopías se emplea una ideología de desprestigio y formas de violencia. Esas formas de violencia ya se han sufrido en personas como Chico Mendes, en las tribus indígenas diezmadas en el Amazonas o en las comunidades de paz del Chocó colombiano. Sin embargo, es algo loable, que no puede pasarse por alto ni ser olvidado, porque cada lucha por la vida vale la pena.

Sin duda, la transición hacia un mundo sostenible no será fácil. Para invertir la corriente no bastará con cambios graduales: serán también necesarias algunas grandes rupturas. La

⁹ Un minucioso análisis de esta propuesta la realiza Fritjof Capra en su texto *Las conexiones ocultas*, (2002) p. 244-249.

tarea parece abrumadora, pero no es imposible. De nuestra comprensión de los complejos sistemas biológicos y sociales hemos aprendido que las perturbaciones significativas pueden activar múltiples procesos de retroalimentación que, a su vez, pueden conducir a una rápida emergencia de un orden nuevo. (Capra, 2002: 236).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adame, R. Aurora. (2000). *Contaminación ambiental*. Segunda edición. México: Trillas.
- Adorno, Theodor. (2006). *Escritos musicales I-III*. Madrid: Akal.
- Araújo, Joaquín. (1996). *XXI: Siglo de la ecología. Para una cultura de la hospitalidad*. Madrid: Espasa.
- Ardiles, Osvaldo. (1973). *Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica*. En Ardiles, O., Assmann, H., Casalla, M., Cerutti, H., Cuellen, C., De Zan, J., y et al. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Aquino, Alejandra. (2013). *La comunalidad como epistemología del Sur*. Aportes y retos. En *Cuadernos del Sur*, 34 (7-19).
- Bauman, Zygmunt. (2009). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Barra, Abelardo. (1996). *Antiecológica, Apuntes de una filosofía y paradigma ecológico*. Buenos Aires: Espacio.
- Bedoya, Julián. (2002). *El hombre y su ambiente, La problemática de contaminación ambiental y aportes para su solución*. Tercera edición, Medellín: Universidad Nacional de Colombia
- Bermejo, Roberto (1994) *Manual para una economía Ecológica*. Bilbao: Los libros de la catarata.
- Botero, Darío. (2007). *Vitalismo cósmico*. Segunda edición, Bogotá: Corteza de Roble.
- Botero, Darío. (1997). *El derecho a la utopía*, Segunda edición, Bogotá: Ecoe ediciones.
- Boff, Leonardo. (1996). *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*. (Trad. Juan Carlos Rodríguez Herranz). Madrid: Trotta.
- Cabildo Mhuysca Bosa (2009 II). *Camino de Sanación. Ie Jusa lic Aubasuca Icc Pequiyechia Mhuysqa. Camino hacia la Memoria y la Sabiduría Mhuysqa*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá/Bogotá Positiva.

- Capra, Fritjof. (2002). *Las conexiones ocultas, Implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una visión del mundo*, (Trad. David Sempau). Barcelona: Anagrama.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. (2007). *El giro decolonial*. Bogotá: Instituto Pensar-Siglo de Hombre Editores-IESCO.
- Cepeda, Juan. (oct-dic 2007). *El concepto de Cultura*. En Revista *Aleph* N° 143. Año XLI, Manizales: Ediciones Aleph. Pp. 148-152
- Cepeda, Juan. (2013). *¿Cómo surge el ser?* En Revista *Quaestiones Disputatae* N° 13, Santo Tomás: Tunja. Pp. 93-104
- Cepeda, Juan. (2007). *Ontología de la Educación. Lineamientos de Filosofía de la Educación con Sentido de Ser*. Bogotá: Whity.
- Cepeda H., Juan. (2014). *Ontología indígena. Aproximación filosófica a saberes precolombinos que posibilitan una ontología latinoamericana*, en: *Aproximaciones ontológicas a lo latinoamericano I*. Rosario, Argentina: Fundación Ross.
- Civallero, Edgardo. (2013). *Hocket* En: *Bitácora de un músico*. En línea: <http://bitacoradeunmusicoblog.blogspot.com/2013/11/hocket.html> recuperado 01/02/2014/20:02
- Civallero, Edgardo. (2013). *Introducción a las Flautas de Pan*. Madrid: Civallero, Versión digital [Creativecommons] http://flautasdepan.blogspot.com.es/2013/03/introduccion-las-flautas-de-pan_23.html recuperado el 14/03/2014/13:40
- Cortina, Adela. (2006). *Del intercambio infinito al reconocimiento compasivo*. En *Stromata*, 1/2 (71-84).
- Deléage, Jean Paul, (1993) *Historia de la ecología, una ciencia del hombre y la naturaleza*, (Trad. Marga Latorre). Barcelona: Icaria.
- Dussel, Enrique. (1991). *La Pedagogía Latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.
- Ellacuría, Ignacio. (1989). *Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica*. En *Revista Latinoamericana de Teología*, 17 (141-184).
- Escobar, Arturo. (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH-Universidad del Cauca.
- Escobar, L. (1985). *La Música Precolombina*. Bogotá: Intergráficas.

- Estermann Josef. (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Estermann, Josef. (2006). *Filosofía Andina. Sabiduría Indígena para un Mundo Nuevo*. La Paz: ISEAT.
- Estermann, Josef. (2008). *Si el sur fuera el norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Quito: Abya-Yala.
- Estermann, Josef. (2008). *Si el Sur fuera el Norte. Chakanas Interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: ISEAT.
- Galeano, Eduardo. (2004). *Patas Arriba. La escuela del mundo al revés*. México: Siglo XXI.
- Galindo, M., García, Carlos A. & Valencia, J. (2003). *Mitos y Leyendas de Colombia. Tradición oral indígena y campesina*. Bogotá: Intermedio.
- García, N. Margarita. (2005). *Ecología profunda y educación*. Madrid, Universidad complutense. Versión en línea <http://biblioteca.ucm.es/tesis/edu/ucm-t28593.pdf>. Recuperado el 18/06/2014
- Garzón, Beatriz (2011) *Arquitectura sostenible. Bases, soportes y casos demostrativos*. Bogotá: Ediciones de la U.
- Giddens, Anthony. (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Gonzales A, Luis José, (1985) *Ética ecológica para América Latina*, Bogotá: El Búho.
- Guerrero, Juan Antonio. (2007). *La ambigüedad de decir nosotros: soledad y exclusión en nuestra cultura*. En *Sal Terrae*, 95 (469-481).
- Heidegger, Martin. (2001). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Ianni, Octavio. (1996). *Teorías de la globalización*. México: Siglo XXI.
- Kiely, Gerard (1999). *Ingeniería ambiental. Fundamentos, entornos, tecnologías y sistemas de gestión*. Vol I. (Trad. José Miguel Veza). Madrid: Mc Graw Hill.
- Kusch, Rodolfo. (2000). *América Profunda*. En *Obras Completas*. Rosario: Fundación Ross. Tomo II. Pp. 3-254
- Kusch, Rodolfo. (2000). *Geocultura del hombre americano*. En *Obras Completas*. Rosario: Fundación Ross. Tomo III. Pp. 437-583

- Kusch, Rodolfo. (2000). *La negación en el pensamiento popular*. Rosario: Fundación Ross. Tomo II. Pp. 567-698
- Kusch, Rodolfo. (2000). *Una lógica de la negación para comprender a América*. Rosario: Fundación Ross. Tomo II. Pp. 547-565
- Kusch, Rodolfo. (2008). *La Negación en el Pensamiento Popular*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Lenkersdorf, Carlos. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.
- Loring, Jaime. (2004). *El ordenamiento político en un mundo globalizado*. En *INETemas*, 28 (11-18).
- Mahner, Martín & Bunge, Mario; (2000). *Fundamentos de biofilosofía*, (Trad. Mariano Moldes). México: Siglo XXI.
- Maldonado, Benjamín. (2013). *Comunalidad y responsabilidad autogestiva*. En *Cuadernos del Sur*. 34 (21-27).
- Manzanera, Miguel. (2002). *La filosofía de la nostridad. Hacia una hermenéutica de la realidad*. En *Yachay*, 35 (43-69).
- Marti, S. (1978). *Música aborígen americana*. En *Textos sobre música y folklore* Vol. 2. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura. Pp. 276-282
- Martínez, Jaime. (2010). *Eso que llamamos comunalidad*. Oaxaca: CONACULTURA.
- Martínez, José Francisco, (2008) *Hacia una era Post-moderna, ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*, España: Montesinos.
- Martínez, Miguel. (1993). *El paradigma emergente, hacia una teoría de la racionalidad científica*. Barcelona: Gedisa.
- Marquínez, Germán, Autores Varios, (1981). *Temas de antropología latinoamericana*. Bogotá: el Búho.
- Maya, Augusto Ángel, (2001). *La razón de la vida 2. Los presocráticos una perspectiva ambiental*. Cuaderno de epistemología ambiental V, estudios de ética y filosofía ambiental, instituto de Estudios Ambientales –IDEA, Manizales: Universidad Nacional de Colombia.
- Mejía, Mario. (2011). *La Cosmovisión Andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Latina*. Lima: Universitaria.

- Mejía, Mario. (2005). *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima: www.filosofiaandina.com
- Miró Quesada, Francisco. (1983). *Para iniciarse en la filosofía*. Lima: Universidad de Lima.
- Moreno Alejandro, (1993) *El aro y la trama, episteme, modernidad y pueblo*. Centro de investigaciones populares, Caracas Venezuela: Universidad de Carabobo.
- Ocampo, J. (2000). *Música y Folclor de Colombia*. Bogotá: Plaza y Janés.
- O’Gorman, E. (2006). *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ONIC. (1987). *Quintín Lame. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayán: ONIC.
- Ortiz, Ignacio. (2006). *Comunalidad y ética en los andes de la mixteca*. En Huamán, Carlos. (2006). *Literatura, memoria e imaginación en América Latina. Algunos derroteros de su representación a través de la oralidad y la escritura*. Lima: Altazor-UNAM.
- Pachón, Soto Damián. (2006). *Filosofía vitalista y economía solidaria*, Bogotá: Produmedios.
- Púa, Franklin Giovanni. (2011). *Filosofías amerindias: búsquedas de lo propio en América Latina*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Quintanilla, Víctor Hugo. (2009). *La descolonización intra-intercultural de la filosofía en “Latinoamérica”*. En Mora, David. *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz: Instituto Internacional de Integración.
- Ramírez, Mario. (2007). *Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro*. En *Diánoia*, 58 (143-175).
- Romero, Gerónimo. (2007). *La globalización: una plataforma de exclusión para los pueblos indígenas*. La Paz: Fondo Indígena.
- Rodríguez, Constanza. (2012). *Gaia: de la ecología clásica a la ecología profunda*. En: Revista colombiana de Bioética, Enero – Junio de 2012. Bogotá: Universidad El Bosque.
- Sagrada Biblia, (1995). Versión Latinoamericana. 58 Edición. Bogotá. Verbo Divino

- Santos, Boaventura de Sousa. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.
- Silva, E. (2012) *Isla Basura en el pacífico, será otro continente*, El tiempo, versión línea: www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-11842242. Recuperado el 18/06/2014
- Sobreville, David. (2008). *La filosofía andina de P. Josef Estermann*. En *Solar*, 4 (231-247). Recuperado el 8 de junio de 2014 de <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/solar/04/solar-004-10.pdf>
- Tamayo, Juan José. (2003). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta.
- Vidart, Daniel, (1997). *Filosofía ambiental, el ambiente como sistema*, Bogotá: Nueva América.