



UNIVERSIDAD SANTO TOMAS DE AQUINO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

**UNA APROXIMACIÓN SOBRE EL SABER REFERIDO A LA COMPLEJIDAD
AMBIENTAL Y LA INTERCONEXIÓN ENTRE HOMBRE Y
NATURALEZA DESDE RODOLFO KUSCH**

Para obtener el grado en: Magister en Filosofía Latinoamericana

Autora: XIMENA CARO VALLEJO

Director de tesis: ÁLVARO ACEVEDO GUTIÉRREZ

BOGOTÁ, COLOMBIA

2012

RESUMEN

El presente trabajo investigativo pretende abordar por una parte, la temática sobre el saber referido a la complejidad ambiental y por otra los planteamientos dados por Rodolfo Kusch. Este estudio, se orienta a establecer algún tipo de correspondencia o complementariedad entre ambos planteamientos, en lo que respecta a la posición y relación entre el hombre y la naturaleza, desde los contenidos culturales y las prácticas de vida. A partir de enfoques metodológicos transdisciplinarios, se intentará descubrir y valorar los contenidos culturales, su significación, interpretaciones simbólicas y de sentido, con la intención de rescatar y validar los valores adoptados y compartidos por los diferentes grupos sociales (indígenas, campesinos, populares, etc.), las experiencias y apreciaciones sobre la vida, en donde se perfila una filosofía fundada en valores más que en objetos y cosas. Todo lo anterior conducirá a una crítica frente a los modelos desarrollistas que ven la naturaleza como un simple recurso de valor económico; además, esta crítica va orientada hacia el proyecto moderno cientificista de desarrollo y de progreso consolidado desde referentes exteriores y en donde se pretende mutar el *ethos* de los pueblos a desarrollar. Además desde ambas posturas, la de complejidad ambiental y desde las tesis de R. Kusch, se ve la necesidad de adoptar y validar otro tipo de lógicas y racionalidades al tratar el fenómeno humano y social y comprender el sentido de la relación entre el hombre y la naturaleza.

Palabras Claves: Complejidad, ciencias de la complejidad, irreversibilidad, entropía, complejidad ambiental, transdisciplinariedad, complementariedad, otredad, naturaleza desarrollo, geocultura, ser, estar.

RESUMO

Este trabalho de pesquisa tem como objetivo abordar em primeiro lugar, a temática sobre o saber que se refere à complexidade ambiental e além disso as abordagens feitas pelo Rodolfo Kusch. Este estudo orienta-se a estabelecer algum tipo de correspondência ou complementaridade entre as duas abordagens, com relação à posição e relação entre o homem e a natureza, desde conteúdos culturais e práticas vivas. A partir de abordagens metodológicas transdisciplinares, intentará-se descobrir e valorizar os conteúdos culturais, a sua significação, as interpretações simbólicas e de sentido, com a intenção de resgatar e validar os valores adotados e partilhados por os diferentes grupos sociais (indígenas, camponeses, populares, etc.), as experiências e percepções sobre a vida, onde esboça uma filosofia baseada em valores, mais que em objetos e coisas. Tudo isso vai levar a uma abordagem crítica dos modelos de desenvolvimento que vêem a natureza como um mero recurso de adição de valor econômico, além, esta crítica vai voltada para o projeto moderno cientificista de desenvolvimento e de progresso consolidado a partir de referências externas e em onde se pretende a mutação do ethos dos povos a desenvolver. Também a partir de ambas posições, a da complexidade ambiental e a da tese de R. Kusch; veja-se a necessidade de adotar e validar outros tipos de lógicas e racionalidades ao tratar o fenômeno humano e social e perceber o sentido da relação entre o homem e a natureza.

Palavras-chaves: Complexidade, ciências da complexidade, irreversibilidade, entropia, complexidade ambiental, transdisciplinaridade, complementaridade, otredad, natureza, desenvolvimento, geocultura, ser, estar.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCION	6
LA COMPLEJIDAD Y LAS CIENCIAS DE LA COMPLEJIDAD	12
1.1 Las ciencias de la complejidad: termodinámica y evolución	15
1.2 Entropía, vida y evolución	17
1.3 Orden-desorden en las ciencias de la complejidad	18
1.4 El puesto especial del hombre en la cosmogénesis	19
LA COMPLEJIDAD AMBIENTAL	
2.1 Relación entre las ciencias de la complejidad y la complejidad ambiental	22
2.2 Crisis: del pensamiento, de la ecología y de lo ambiental	23
2.3 El saber referido a la complejidad: más allá del valor instrumental de la naturaleza	25
2.4 Complejidad ambiental; un saber sobre el ser humano y sobre el Otro	26
2.5 La utilizabilidad y significación de los objetos y de la naturaleza	28
2.6 Complejidad ambiental: Una crítica a la Totalidad .Reconocimiento del Otro desde la filosofía	30
2.7 Complejidad ambiental, diversidad cultural y bien común	35
2.8 Análisis crítico desde la complejidad ambiental al fenómeno de la globalización	39
2.9 La globalización en el caso de la Amazonia brasilera	41
2.10 Algunas consideraciones generales sobre la ética de la sustentabilidad ambiental	44
2.11 Ética de la sustentabilidad valores humanos y sociales	47
2.12 Ética de la sustentabilidad ambiental en el contexto glocal	49
2.13 Crítica al modelo de desarrollo sostenible desde la ética de la sustentabilidad ambiental	50
2.14 Ética de la sustentabilidad y presupuestos ético- políticos	51
2.15 Una posible convergencia sobre el saber referido a la complejidad ambiental con los planteamientos antropológicos	

culturales de R.Kusch	52
LA INTERCONEXIÓN HOMBRE – NATURALEZA DESDE LOS PLANTAMIENTOS DE RODOLFO KUSCH	
3.1 Acerca de los manuscritos indígenas	54
3.2 La Ira Divina	54
3.3 la marcha de Dios sobre el mundo	57
3.4 La interconexión Hombre-naturaleza	65
3.5 Acerca de la lógica occidental y popular e indígena	67
3.6 La economía seminal basada en la tierra orgánica	69
3.7 El tema agrario asociado a la cultura estática de la contemplación	70
3.8 Desarrollo y transformación de la naturaleza	72
3.9 El desarrollo en relación con los mitos y los objetos	74
3.10 El problema del conocimiento y la administración del conocimiento y de las cosas	77
3.11 Código cultural y vida: conocimientos antes que objetos	78
3.12 Acerca del miedo en las culturas y el mundo de la permanencia	79
3.13 Acerca de las palabras comunes y las grandes	79
3.14 Perspectiva fenomenológica desde Kusch hacia la problemática del indígena latinoamericano y el hombre contemporáneo: la encrucijada del estar no mas	82
4. CONCLUSIONES	87
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS	96

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo investigativo tiene como título: *Una aproximación sobre el saber referido a la complejidad ambiental y la interconexión entre hombre naturaleza desde Rodolfo Kusch.*

El problema de esta investigación radicaría en poder demostrar cómo es posible, desde el punto de vista conceptual y metodológico, establecer esa aproximación entre el saber referido a la complejidad ambiental y los planteamientos antropológico-culturales de Kusch. Frente a una inicial apreciación, se podría pensar que los códigos culturales que manejan ambas cosmovisiones carecen de algún tipo de conexión. El trabajo consistiría entonces, en presentar cierta relación y concordancia entre los temas trabajados por la epistemología del hombre moderno occidental y las culturas amerindias estudiadas por Kusch. En este estudio, se darán a conocer temas que sirven de puente entre ambas cosmovisiones como serían: las proyecciones vitales y de trascendencia, la valoración a la tierra, sentido de la historia, la tradición, el sentido de solidaridad etc.

Para poder desarrollar tal propósito, se trazará como objetivo general: el estudio y análisis sobre el tema de la complejidad ambiental, desde el punto de vista de las ciencias naturales, humanas y sociales, con la intención de establecer una posible conexión o relación con los planteamientos antropológico culturales .Kusch.

Para desarrollar este propósito general, se llevarán a cabo los siguientes pasos:

Una explicación conceptual del significado de las ciencias de la complejidad (Prigogine) y del método de la complejidad (Morin).

Establecimiento de aspectos de las ciencias de la complejidad que están implícitos en la complejidad ambiental.

Identificación de algunos temas que son trabajados por la complejidad ambiental y que luego son abordados, de igual manera, por Kusch en su estudio sobre la cultura amerindia.

En la primera y segunda parte de esta investigación, se planteará un estudio epistemológico, desde las ciencias de la complejidad, a partir de los planteamientos dados por I. Prigogine, mostrando la incidencia que dichos planteamientos presentan frente al saber referido a la complejidad ambiental. El tema sobre la complejidad ambiental, es trabajado desde los estudios realizados por el ambientalista actual E. Leff. Al abordar el tema de la complejidad ambiental, se intenta descubrir el significado y sentido que establece el hombre frente a la naturaleza y las mediaciones de poder que están presentes en esta relación.

Por otra parte, en el tema de la complejidad ambiental, se pretende trabajar la problemática que implica la pregunta por el ser, desde un enfoque fenomenológico. Para poder desarrollar este propósito, se acudirán a algunas categorías ontológicas planteadas por Heidegger en su libro *Ser y Tiempo*. Se quiere mostrar por otra parte, cómo el *Dasein*, que viene a ser cada uno de nosotros, no está cerrado al mundo sino en relación con él, en su “habérselas con las cosas”, y en el caso que nos interesa, con la naturaleza, el mundo y su hábitat. Desde la consideración ontológica heideggeriana, se hará referencia al ser que está en medio del mundo (estar-en-el-mundo), desde la cotidianidad como un ser trascendente, abierto a posibilidades en el horizonte de la temporalidad.

El tema de la complejidad ambiental, comprende por otra parte, el estudio crítico de problemáticas, que tienen que ver con la aplicación de la lógica economicista, la instrumentalidad de la ciencia, la separación del hombre frente a la naturaleza, el concepto de desarrollo etc. Frente a estos temas, se ve la necesidad de adoptar otro tipo de lógica, que logre comprender la complejidad de la realidad humana y social. Por otra parte, se quiere mostrar la interconexión profunda que existe entre el hombre y la naturaleza, de esta forma, el hombre podría ser caracterizado como un ser inscrito en un ecosistema, con todas las demás especies, compartiendo un destino común abierto, pero de manera personal, única y trascendente.

Además, la complejidad ambiental pretende establecer como opción, el reconocimiento del Otro, lo que origina, una serie de problemas que tienen relación con el tema de las identidades. Desde esta visión, se encuentra que dichas identidades surgen del encuentro, enfrentamiento, antagonismo, entrecruzamiento, complemento e hibridación

con otras identidades. En este proceso de hibridación de identidades, emergen nuevas racionalidades y construcciones simbólicas, nuevas identidades (ser), formas de pensar e interpretar (sentidos) que se solidarizan o cohabitan en la diferencia. En el reconocimiento del Otro, o lo otro, se plantea un diálogo abierto en el que se involucran las diferentes perspectivas y significados que tienen las culturas acerca del sentido de la naturaleza, del mundo y de la vida. Como bien lo plantea Leff, en el estudio de la complejidad ambiental subyace una ontología y una ética opuestas a todo principio homogeneizante, en donde se cuestionan los modelos universalistas imperiales, dando posibilidad al surgimiento y reconocimiento del multiculturalismo y la diversidad de identidades culturales.

En la tercera parte de esta investigación, y teniendo en cuenta lo planteado en las dos primeras, se pretende desarrollar algunos planteamientos antropológicos culturales latinoamericanos desde Kusch, en relación con la naturaleza. Partiendo de que el problema se centra; en demostrar algún tipo de relación de éstos planteamientos con el pensamiento de la complejidad ambiental, se intentará establecer como puente de diálogo algunos temas comunes como serían la identidad, el tema del desarrollo, el tiempo, el orden y el caos, los códigos culturales campesino-indígena-popular, el ser y el estar etc.

Este análisis desde Kusch, permite además reflexionar sobre problemáticas compartidas con la complejidad ambiental como serían el multiculturalismo, el pluralismo, el fenómeno de globalización, su impacto político social y cultural etc. Problemáticas de gran importancia para el investigador de las ciencias humanas y sociales. Permite además, descubrir la pluralidad cultural de América, en la medida en que destaca la cultura popular aunque silenciada. Según Kusch, la cultura popular posibilita además, configurar un pensamiento que afirme la humanidad del pueblo de América; ello significa que es en el descubrimiento de lo popular, en el fondo de América, lo que nos lleva a la importancia del crecimiento.

Por otra parte, ahondando en el pensamiento de Kusch, existen algunas categorías heideggerianas, interpretadas desde el contexto americano. Haciendo un estudio Kusch, del término *aymara*, éste podría ser el equivalente del *Da-sein* con el término “asador, “el ser o esencia” vinculado igualmente con el “acontecer” El autor considera que

mucho más propio, sería el término *utcatha* que significa el estar o estar en casa, y que igualmente significa también “estar sentado”. Estas acepciones reflejan el mero estar y están vinculadas al concepto de amparo y germinación. Además según este filósofo, en el término *utcatha* se da otro elemento: *ttaatha* que significa exponer o sacar las cosas para vender en la plaza, dicho término tiene un sentido arquetípico: el mundo mío.

Se precisa además, que es necesario rebasar las barreras que nosotros colocamos para poder tener una mejor comprensión de la vida sudamericana, recobrando la ingenuidad del pueblo americano y su conciencia de unidad frente a las problemáticas sociales y políticas que se hallan en América. En la comprensión que realiza Kusch sobre el pensamiento indoamericano, se rescata el legado cultural manifestado a partir de ritos, mitos, leyendas y prácticas culturales que están presentes en la cultura quechua. Desde tradiciones como el manuscrito “*relacion de antigüedades deste reyno del Pirú*”, aparecen temas como la fuga del tiempo, la actitud pasiva frente a la naturaleza, el tema de la ciclicidad de la vida y de la muerte, la transformación orden-caos-orden, la consideración del tiempo y del espacio, la significación de desarrollo y las explicaciones sobre la idea de Dios Viracocha vinculados a la tierra, las necesidades, etc.

Los planteamientos dados por Kusch muestran la necesidad de elaborar una filosofía americana no necesariamente a partir de la negación de la filosofía occidental, sino en el encuentro de planteamientos más próximos a nuestra vida. Se intentan configurar un pensamiento americano que nos unifique, teniendo en cuenta que en América no existe un estilo uniforme de vida, dado que hay una gran pluralidad de modos de vida que van desde el indio hasta el ciudadano acomodado.

Desde el punto de vista metodológico se podría establecer que, en el abordaje de las diferentes temáticas de este trabajo investigativo (la evolución, la vida, el ser humano y su trascendencia, la sociedad y las relaciones de poder que emergen en el acceso a la naturaleza), se adoptan diferentes métodos de forma articulada. Estos métodos aplicados van desde lo explicativo, fenomenológico, hermenéutico e histórico. Ello se hace posible, en la medida en que se parte del presupuesto actual de la epistemología, en donde se presenta un rechazo frente a los exclusivismos y separaciones entre las ciencias. Desde esta metodología, prima el carácter de flexibilidad en las explicaciones causalistas, propias de las ciencias

naturales, y las comprensiones hermenéuticas o fenomenológicas, aplicadas a las ciencias sociales o humanas. Refiriéndose al problema del método J. M. Mardones aclara:

El postulado de la complementareidad se va abriendo paso y transitando de un mero deseo a concreciones metodológicas justificadas. Se va considerando acertada la apropiación de la historia y de la sociología de la ciencia para la construcción racional de las teorías científicas. Asistimos a un cambio de tema que ha pasado de las recomendaciones normativas a las histórico –sociales. El método científico se ensancha aparece el ideal de las ciencias sociales y humanas de generalizaciones débiles como el modo de unificar las ciencias. (Mardones, 1999, pag.57).

Por otra parte, desde esta opción metodológica las fronteras nítidas que existían entre la ciencia y otras actividades de pensamiento humano como podrían ser los conocimientos tradicionales, simbólicos, expresiones rituales etc. se van desdibujando. A la vez, se incrementa el convencimiento de que es necesario profundizar en la autoconciencia de la ciencia, sobre su propio quehacer. En este sentido, la reflexión que desarrolle la filosofía sobre las ciencias se vuelve así mismo en una reflexión crítica sobre los presupuestos de la ciencia. Morin en su epistemología de la complejidad resalta la necesidad de la autocrítica en la ciencia estableciendo:”En mi opinión la toma de conciencia necesitan auto-crítica, pero esta necesita ser estimulada por la crítica.Hay desafortunadamente en el universo de los científicos un conformismo, una satisfacción tanto más grande cuando enmascara la pregunta cada vez más terrorífica” (Morin,2004, pag 156.).

Por otra parte, el discurso referido a la complejidad ambiental, no emerge únicamente de la evolución de la physis, o desde un punto de vista biológico, físico, pretende ir más allá de ámbito ecológico, tratando de rescatar la dimensión compleja bio-psico-social-trascendente-temporal, por esta razón, el método que se intenta aplicar en esta investigación es de carácter transdisciplinario en donde se quiere establecer un diálogo y complementariedad de saberes y métodos, a partir de un proceso de articulación dentro de la diferencia, de las ciencias naturales (Prigogine), las ciencias humanas (Heidegger, Levinas,Kusch) y las ciencias sociales (Sousa do Santos, Canclini). Esta metodología utilizada en este trabajo investigativo pretende generar proyectos abiertos, innovadores y alternativos intentando superar el aislamiento y fragmentación de las ciencias o disciplinas

Finalmente se quiere resaltar como aspecto importante, que la autora de este proyecto es integrante del grupo de investigación denominado Ciencia y espiritualidad, y que viene trabajando con dicho grupo desde ya hace algún tiempo. Actualmente está realizando conjuntamente con los integrantes del grupo, un estudio más profundo sobre complejidad ambiental, desde las diferentes ciencias naturales, humanas y sociales. Por tal razón, la autora de este trabajo investigativo, ha querido enfocar los contenidos temáticos curriculares vistos durante el transcurso de la Maestría hacia el tema de la complejidad ambiental, con el fin de ir configurando y desarrollando la investigación aquí presentada.

1. LA COMPLEJIDAD Y LAS CIENCIAS DE LA COMPLEJIDAD

El estudio de los sistemas complejos es ya un terreno consolidado en el panorama de las ciencias, la sociedad y la cultura. Este estudio abarca los diversos modelos explicativos, teorías, conceptos y categorías en donde se trabajan rasgos diversos como la no-linealidad, autoorganización, emergencia, disipación, inestabilidades, fluctuaciones, evolución, cambios súbitos, irreversibles y sorprendidos. Sin embargo, I. Prigogine, pionero en el estudio de estos temas, prefiere no referirse a la noción de sistemas complejos, considera más apropiado hacerlo en términos de comportamiento, complejo, así se expresa:

Es más realista o por lo menos no tan impreciso hablar de comportamiento complejo en lugar de referirnos a sistemas complejos. El estudio de este tipo de comportamiento esperamos nos permita descubrir algunas de las características de distintas clases de sistemas y nos conducirá a una comprensión adecuada de lo complejo (Prigogine, 1994, p.21)

Las ciencias de la complejidad constituyen una dimensión reciente de la historia de la ciencia encargada de explicar los fenómenos y comportamientos complejos. Se puede determinar además, que el comportamiento complejo no está limitado exclusivamente al campo de la biología, igual pertenece a la física y otras ciencias, incluso las sociales. En esta nueva forma de estudiar los fenómenos, comportamientos y sistemas, no se acude exclusivamente a los criterios tradicionales como causalidad lineal, de ahí que, complejidad y no linealidad o sistema complejos adaptativos se implican recíprocamente. Prigogine, en su estudio sobre el comportamiento complejo, muestra cómo éste ya no está limitado exclusivamente al campo de la biología, se encuentra en un proceso de penetración en las ciencias físicas y parece profundamente enraizado en las leyes de la naturaleza.

Desde la perspectiva de las ciencias de la complejidad, se realiza una metamorfosis con respecto la ciencia clásica de la modernidad, en donde se incluye el principio de incertidumbre. Desde la física, este principio sostiene, por ejemplo, que es imposible conocer simultáneamente el lugar (posición) y el movimiento (velocidad) de una partícula subatómica, así el físico debe elegir uno de los dos aspectos para analizar y buscar resultados. Ello trae como consecuencia, que se presenten posibles, diferentes y

contradictorios puntos de vista sobre un sistema, aunque también existe la posibilidad de éstos resulten complementarios. Por otra parte, esta complementareidad es reconocida como la teoría de la “doble solución”, en ella según Broglie, se llega a concluir que:

Era necesario que se considerara e incluyera una singularidad que representara la unión verdadera de la onda y el corpúsculo en la realidad física profunda. De ahí el nombre de la doble solución (Broglie, 1962, p.319).

Por otra parte, y en relación con el tema de la complementareidad, se encuentra que ante la comprensión de los fenómenos naturales o humanos, se hace necesario la aplicación de una lógica distinta, que en términos de Boff, se podría denominar como “lógica dialógica” (Boff, 2002, p.41). Desde esta lógica, se pretende instaurar un diálogo en todas direcciones y en todos los momentos, la interacción de todo con todo, en todos los puntos y en todas las circunstancias, desde las relaciones de complementariedad – reciprocidad. En esta nueva lógica dialógica, se aprende que todas las experiencias humanas que entran en relación con la naturaleza, tienen verdades que testimoniar, así sean consideradas erróneamente como primitivas, mágicas, alquímicas, chamánicas, arcaicas o religiosas.

Además este principio de complementariedad puede ser trasladado a otros campos del conocimiento, permitiendo captar la riqueza de la realidad que supera o sobrepasa todo posible lenguaje construido desde la estructura lógica tradicional. Esto significa que cada, lenguaje expresa satisfactoriamente parte de la realidad y básicamente se construye a partir de una elección, una exploración electiva. Prigogine en su libro *La Nueva Alianza* plantea cómo las nuevas ciencias de la naturaleza conscientes de la limitación de los conceptos clásicos y pretendida validez universal, se han ido desplazando a otras actividades como la filosofía del arte, las ciencias sociales y humanas.

De forma crítica, Prigogine establece que la ciencia ha contribuido a crear el mito del saber omnisciente, cuyo propósito se centra en examinar el significado de los tres siglos de progreso científico. Este examen según el autor, debería permitir comprender: Cómo la ciencia originariamente parte integral de la “cultura clásica” fue abriéndose gradualmente hasta poder hoy en día incorporar cuestiones de muy distinto origen (Prigogine, 1983, p.19).

Desde Prigogine se ve la necesidad de inscribir los trabajos científicos y de investigación en un contexto de transdisciplinariedad y multidisciplinariedad cruzada y transversal que permita la formación integradora no fragmentada o especializada. Así concebido el conocimiento, no se da necesariamente un distanciamiento entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales y humanas. De lo que se trata es de establecer transiciones en las relaciones entre ciencia y sociedad o ciencia y cultura. Estas transiciones se ven claramente, en la introducción que hace Prigogine del elemento “histórico” en la química y en la física, elemento que hasta el momento, parecía reservado únicamente a las ciencias de la biología, las sociales y las culturales.

Prigogine hace alusión a una cultura conciliadora que establece lazos ante la escisión entre las dos culturas mencionadas, en ella se abordan temas, conceptos, problemas y campos fronterizos de estudio tales como la biología evolutiva, la inteligencia artificial, la vida artificial, las redes neuronales, el universo inflacionario, los fractales, los sistemas complejos adaptativos, las supercuerdas, la biodiversidad, Gaia, la nanotecnología, la biotecnología, el genoma humano, la lógica difusa, la termodinámica del no equilibrio y muchos más.

Esta nueva cultura que impulsa la renovación de la ciencia corresponde en parte a lo que T.Kuhn denomina un “nuevo paradigma”. Este autor muestra cómo ante la presencia de una crisis en la ciencia:

De la misma manera se presenta una crisis del paradigma vigente, dando lugar al inicio de investigaciones extraordinarias (...) Entonces, son necesarios experimentos para escoger entre los métodos alternativos a efecto de aplicar el paradigma al nuevo campo de interés (Kuhn, 1996, p.60).

Lo que se quiere destacar aquí es que en este nuevo estilo de hacer ciencia juegan un papel importante los factores psicosociales es decir, factores exógenos a la ciencia misma y que no necesariamente tienen que ver con el ideal de racionalidad y objetividad. De esta manera, se plantea la necesidad de comprender de una forma más profunda los problemas relativos al sentido de la ciencia con respecto al ser humano, la sociedad y la cultura. Esto lleva a que la ciencia de hoy no puede adjudicarse el derecho a negar la pertinencia y el interés de otros puntos de vista y en particular no puede desconocer el aporte de las ciencias humanas, la filosofía y el arte, en otras palabras; la ciencia actual es una ciencia humana que crea circuitos de cultura, así se refiere Prigogine:

La ciencia se afirma hoy como una ciencia humana, ciencia hecha por hombres y para hombres. En el seno de una población rica y de diversas prácticas, nuestra ciencia ocupa la posición singular de escucha poética de la naturaleza en el sentido etimológico en el cual el poeta es un fabricante con exploración activa manipuladora y calculadora pero capaz de respetar la naturaleza que hace hablar (Prigogine, 1983, p.268).

Las ciencias de la complejidad: termodinámica, procesos irreversibles y evolución

Las ciencias de la complejidad parten del estudio de los sistemas y tiene como primera consideración el estudio de la termodinámica del no equilibrio. Esta ciencia designa el estudio de los sistemas complejos, los fenómenos complejos, y los sistemas dinámicos complejos, desde diversos lenguajes, teorías, métodos, lógicas y aproximaciones diversas. Dicha ciencia está articulada en torno a tres conceptos: la irreversibilidad, las estructuras disipativas y el carácter del tiempo. Vallejo en su propósito para explicar el papel del tiempo y los procesos irreversibles, acude a algunos planteamientos de Prigogine, planteando:

Desde la teoría de la complejidad la flecha del tiempo en la física o en la química desempeña un papel esencial en la formación de las estructuras. Por ejemplo, una sustancia radiactiva preparada en el pasado desaparece en el futuro, y la viscosidad modera el movimiento hacia el futuro. Estos procesos vienen a contrastar con los reversibles, presentes por ejemplo, en el movimiento de un péndulo ideal, sin fricción, en donde no podemos distinguir el pasado del futuro (Vallejo, 2011, p. 96-97).

Es importante destacar aquí, que el tiempo lleva a la irreversibilidad y ésta a su vez desemboca en el concepto de estructura disipativa, que está relacionado con la vida o la evolución. Ahondando en el tema de irreversibilidad, se encuentra que la dinámica de la ciencia moderna, a la que pertenecen Galileo, Kepler y Newton, está descrita en términos de trayectorias. Este mundo de las trayectorias es el de la reversibilidad (en donde no se establece diferencia entre el pasado y el presente). En este mundo los fenómenos son reversibles en contraste con el que presenta la termodinámica en donde se dan procesos irreversibles y son explicados a partir de estadísticas y probabilidades.

En los sistemas dinámicos, se presentan fenómenos irreversibles, lejos del equilibrio, que son capaces de remontar la flecha del tiempo de la termodinámica clásica (en ella, los fenómenos conducían necesariamente hacia la muerte, o en otros términos, al

equilibrio). Por otra parte, en los sistemas dinámicos se descubre además, la imposibilidad o incapacidad que tienen el conocimiento humano de predecir el futuro en un sistema complejo, es en este sentido que toma presencia el principio de indeterminación e incertidumbre. La irreversibilidad se encuentra en aquellos procesos que implican la ruptura de la simetría temporal, en su interés por aclarar estos conceptos de reversibilidad e irreversibilidad el autor plantea:

La distinción entre procesos reversibles e irreversibles fue introducida por el concepto de entropía que se asocia al segundo principio de la termodinámica y en los que se enuncian dos principios: la energía del universo es constante y la entropía del universo crece al máximo, este aumento de entropía incluye la dirección hacia el futuro en el nivel local o en el universo (Prigogine, 1977, p.25)

Por otra parte, en los sistemas dinámicos, el tiempo está en relación con la vida, ella misma es concebida como un proceso incesante y continuado de complejidad creciente. Es debido precisamente a esa ruptura de la simetría temporal donde se producen bifurcaciones, fluctuaciones, inestabilidades, formándose procesos de autoorganización. Todo ello lleva a establecer que el tiempo y la autoorganización son fenómenos concomitantes de complejidad creciente y es gracias a la termodinámica del no equilibrio que se puede hablar de procesos autoorganizativos.

Además, estas bifurcaciones y fluctuaciones se plantean no como excepciones sino como reglas, devolviéndole el poder creativo al tiempo en los sistemas dinámicos. Básicamente se asume por otra parte, que las pequeñas causas hacia el futuro pueden tener grandes efectos, y es aquí donde se da el posible y fructífero diálogo entre la termodinámica del no equilibrio y la teoría del caos. Prigogine destaca además, que frente al mundo de la ciencia clásica idealizado se encuentra el mundo inestable y evolutivo en el que vivimos. Así se refiere el autor para mostrar el comportamiento complejo de la naturaleza:

Ante el mundo que a simple vista aparece perfectamente simétrico en el tiempo ante los ojos de un observador capaz de observar los microestados ¿Cómo explicar entonces las propiedades disipativas que los coeficientes de difusión o los tiempos de relajación, tengan una definición precisa no importando la predicción de nuestra experiencia? (Prigogine, 1977, p.28).

Por otra parte y desde la perspectiva de la complejidad en las ciencias, se establece que la vida es un fenómeno irreversible, en ella, el azar y la necesidad se entrecruzan contribuyendo su dinámica propia. Ello significa que el mundo físico ya no puede ser simbolizado ni explicado en términos de movimientos y procesos estables y periódicos,

por el contrario, las desestabilidades y fluctuaciones vienen a ser las responsables de las ricas y variadas estructuras presentes en la naturaleza. Por ello, como se explicó anteriormente se hace necesario, adoptar nuevos conceptos, lenguajes y métodos en esta realidad compleja, una de las palabras claves en este estudio sería entonces, pluralismo y evolución.

De igual manera la flecha del tiempo pone de manifiesto que la estructura del tiempo es cada vez más compleja y que en ella se presentan procesos de autoorganización, innovación y creatividad. Por otra parte, la idea de la irreversibilidad implica una transferencia que nos conduce al concepto de entropía, propia de la evolución espontánea (queriendo decir con este término lo inesperado o imprevisto). Además la termodinámica muestra, cómo no todas las evoluciones son iguales, dado que existe una tendencia hacia estados de probabilidad crecientes.

Se asume además, desde esta perspectiva que la dimensión más importante en los fenómenos vistos desde la complejidad, es el futuro y no el pasado, entendido éste último como dimensión cerrada, en el sentido de que podemos una y otra vez reinterpretarlo pero nunca cambiarlo, el futuro por el contrario, se presenta como una dimensión abierta e indeterminada. Por otra parte, la evolución se orienta hacia el futuro en donde el estado instantáneo se relaciona con el pasado que lo produjo y actúa sobre el futuro.

Entropía, vida y evolución

El descubrimiento de la complejidad es producto del descubrimiento de la termodinámica del siglo XIX y más exactamente a la segunda ley o principio que lleva al fenómeno de la entropía. El problema de ésta incluye el tema de las relaciones, proporciones o correspondencias entre el orden y el desorden desde el ámbito de lo temporal.

Maldonado muestra cómo desde las ciencias de la complejidad existe una gran diferencia entre los sistemas cerrados o en equilibrio y los sistemas abiertos o lejos del equilibrio así se expresa:

Los sistemas en equilibrio sólo perciben entornos inmediatos, pues es irrelevante que vean o que puedan ver más allá de la proximidad- vecindazgo-, ya que por definición, en un sistema en equilibrio-esto es, en un sistema cerrado –el horizonte lejano coincide con el entorno cercano (...) Otra cosa sucede en los sistemas

alejados del equilibrio en donde existen señales que recorren todo el sistema y que provienen de lugares lejanos, de este modo, los sistemas se hacen sensibles a estas señales, y dicha sensibilidad imprime dinámica a estos sistemas (Maldonado, 2005,p22)

Lo anterior significa que los sistemas alejados del equilibrio son claramente sensibles a las innovaciones, eventos o al azar y son estas novedades las que generan dinámicas no lineales en dichos sistemas. Por otra parte los sistemas alejados del equilibrio están asociados al tema del medio ambiente y la biología como unidad, queriendo expresar con ello, que en el estudio de los fenómenos y procesos alejados del equilibrio, no hay dos factores separados, el medio ambiente y la biología forman una sola unidad.

En la ciencia de la termodinámica se encuentra además, que los estados de equilibrio propios de los sistemas cerrados (sistemas aislados) no son suficientes para interpretar los diversos fenómenos de estructuración que encontramos en la naturaleza viva, haciéndose necesario incluir en este proceso, el papel del medio que interviene activamente. El papel del medio logra determinar que los sistemas en realidad son abiertos y responden a las variaciones de ese medio. Esto significa que están inscritos en un entorno no de forma aislada, de ahí, que la consideración de sistema cerrado o aislado se convierte en una abstracción.

Desde esta perspectiva, todos los sistemas abiertos se dinamizan gracias al flujo de energía o de información que les llega del mundo exterior. Lo anterior hace que se tomen en cuenta los entornos de los sistemas, ello remite directamente a los sistemas vivos, es decir, a los comportamientos vivos y es sobre ellos donde se introduce la noción de complejidad creciente. Desde el pensamiento complejo el Universo es el resultado de la existencia de la vida en él.

Orden- desorden en las ciencias de la complejidad

Las ciencias de la complejidad se ocupan primordialmente de la comprensión de las transiciones orden-desorden. La complejidad es entendida como el resultado de la disipación de energía, la evolución hacia el desorden, o también la producción de un orden nuevo; y en esto radica su especificidad con respecto a las ciencias y filosofías clásicas. En ellas se quiere dar cuenta sobre las posibilidades de evolución de un fenómeno, aún éstas se tornen como imposibles. Pensar en términos de complejidad corresponde a indeterminar los fenómenos, comportamientos y sistemas complejos, esto

quiere decir que se estudia su evolución en medio de y en contraste con las estabilidades (aparentes o provisionales durante un período) ocupándose de las posibilidades que puedan emerger. La flecha del tiempo aparece como el rasgo común en todo el universo en su expansión. Desde estos planteamientos todos envejecemos en la misma dirección, las estrellas y las rocas, ello implica que la dirección del tiempo es universal y además, una dimensión existencial fundamental de la experiencia humana y por ello el tiempo ya no separa al hombre de la naturaleza, por el contrario, los une.

De manera general desde la perspectiva de las ciencias de la complejidad, se puede establecer que asistimos a un mundo que en general posee una alta organización, y aquello que aparece a primera vista como desorden y caos es, en realidad, fluctuaciones y generación de orden. En términos ontológicos E. Maldonado muestra cómo, se podría pensar en el tránsito del ser al devenir. Esto quiere decir que frente a los fenómenos de organización, existe la presencia de otros fenómenos que presentan rupturas de simetría, bifurcaciones inestabilidades y fluctuaciones. Así frente a, la “física del ser” que comprende la dinámica clásica y la mecánica cuántica se instaura la “física del devenir” que estudia la autoorganización de los fenómenos y las fluctuaciones del no equilibrio. Así las cosas, el tema crucial consiste en establecer el puente entre el ser y el devenir Maldonado se refiere en los siguientes términos:

Prigogine designa a la termodinámica de los sistemas alejados del equilibrio como “física del devenir. En efecto gracias a la termodinámica del no equilibrio puede hablarse de dos clases de física. La primera, la “física del ser” que comprende sólo capítulos centrales, la dinámica clásica y la mecánica cuántica (...) Por su parte, la segunda, la física del devenir comprende como ejes principales articuladores a la termodinámica, la autoorganización y las fluctuaciones del no equilibrio (Maldonado, 2005, p. 96,97).

Los sistemas abiertos inestables o fluctuantes se convierte en estudio de varios científicos de las ciencias naturales y sociales, precisamente debido a ello, existe la posibilidad de establecer un diálogo abierto y horizontal entre las diversas ciencia y lo que es muy importante, entre ciencia y filosofía.

El puesto especial del hombre en la cosmogénesis

Relacionando esta visión de la complejidad en el campo de la cosmogénesis, se advertir cómo el ser humano viene a compartir el resultado del proceso cósmico, la dimensión ancestral del universo compartiendo un origen y un destino común con todos los demás seres del universo, esto significa que cosmológicamente no es un ser

antropocentrista errático, o atomizando, de ahí la importancia, como bien lo plantea Boff, de pensar “cosmocéntricamente” y actuar “ecocéntricamente. Por otra parte, desde éste se encuentra que la conciencia presenta una larga genealogía que alcanza el nivel cósmico, esto significa que ella misma va empujando al universo en el sentido de un aumento en los tipos evolución cada vez más ordenado y cargado de dirección. En este proceso de complejización, se tiende a desarrollar grados de comunicación con la humanidad y el universo, estableciéndose un sellamiento entre la llamada alianza ecológica de integración y reconciliación. Además se entiende que “la conciencia es un tipo especial de relación que constituye lo sumo del cosmos” (Boff, 2002, p.76). Es en este sentido, que la conciencia se vuelve cocreadora del universo es decir, cuanto más conciencia más creación, más aceleración de la evolución y orden ascendente. Desde esta perspectiva, cada ser humano en su singularidad va evolucionando de forma irreplicable, formando un eslabón particular en la inmensa corriente de los seres vivientes, en este eslabón cada ser es portador de la riqueza y evolución de la naturaleza y de la cultura.

Partiendo del anterior el análisis del tiempo desde las ciencias de la complejidad s vivos y aplicado al campo humano, se encuentra además, que la dimensión temporal, por igual, puede ser analizada desde la experiencia humana referida al mundo, como escenario de acontecimientos abordados desde la psicología, la filosofía o la fenomenología. Desde el ámbito de la experiencia humana en el mundo, se pretende rescatar la dimensión temporal del ser humano orientada hacia el futuro, como un horizonte abierto, indeterminado e incierto, con múltiples posibilidades de realización y utopías, en donde el ser humano, desde su libertad y trascendencia despliega sus proyectos de forma creativa.

Esta trascendencia posibilita por otra parte generar una cosmovisión ecológica que supera el antropocentrismo, haciendo posible que el ser humano desde su singularidad, sea al mismo tiempo, solidario complementario y creador. Es decir, dentro de esta relativa autonomía se presenta igualmente la condición del ser humano como instalado en un contexto de interrelaciones e interconexiones mutuas. Esto lleva a pensar que la pretendida objetividad con que se le estudia se torna ficticia e ilusoria, dado que el sujeto es parte del objeto y el objeto es parte del sujeto, en otras palabras, ambos se hallan mutuamente implicados.

Lo anterior lleva a que adoptemos una nueva forma de relacionarnos con la naturaleza y en general con el medio ambiente, que se ve manifestada a partir de una sensibilización con el planeta y la comunidad planetaria. Ello implica adoptar una actitud diferente frente a la naturaleza, cual es entre otras, el reconocimiento de la pluralidad cultural, los derechos de otros seres que abarcan más allá del hombre mismo, como podrían ser los animales víctimas de acciones inhumanas.

Esta actitud llevaría, como lo expresa Boff, a asumir la Tierra como la Grande Mama, la Pacha Mama, Madre que nos nutre, Paccha Mama para la cultura Andina, Gaia para la mitología Griega. Ésta es vista como un superorganismo vivo que no es sólo la Tierra, sino lo constituye también el suelo, la atmósfera, la biósfera, los océanos; una unidad orgánica compleja y diversa. Esta unidad diversa sería objeto de estudio por las diferentes disciplinas de forma conjugada, tal es el caso de la moderna biología, la astrofísica, etc. Por otra parte, para Boff se debe pensar: "La constitución de cada ser y actuar desde la conciencia de lo inter-retro-relación que todos guardan entre sí en términos de ecosistemas, de especies, a partir de los cuales se sitúa el individuo" (Boff, 2002, p.37).

Finalmente se quiere resaltar cómo en el pensamiento complejo de E. Morin se asume un cambio radical de conciencia cuyo resultado es la conciencia ecológica. Esta conciencia se constituye en el medio para comprender las verdades de las filosofías no occidentales –asiáticas y africanas- de poder reconciliarnos con ellas y poder lograr tener una visión universal del mundo. Para Morin dicha conciencia es:

1° La conciencia de que el medio ambiente es un ecosistema es decir una totalidad viva organizada (espontánea): 2° la conciencia de la dependencia de nuestra independencia, es decir la relación fundamental con el ecosistema, la que nos lleva a rechazar una visión del mundo- objeto y de hombre insular (Morin, 1972, p.15).

2. LA COMPLEJIDAD AMBIENTAL

Relación entre las ciencias e la complejidad y la complejidad ambiental

Los planteamientos epistemológicos referidos a la complejidad ambiental comparten con las ciencias de la complejidad la crítica al proyecto científico de la modernidad basada en la certeza y la certidumbre, introduciendo al igual que las ciencias de la complejidad, la incertidumbre e indeterminación. Desde el punto de vista de la filosofía, dicha crítica va dirigida hacia la postura que ha tomado el hombre frente a las ciencias, mostrando cómo los seres humanos se han olvidado del hombre mismo y de las preguntas más decisivas acerca de su auténtica humanidad, preguntas que hacen referencia al sentido o sinsentido de la existencia humana.

Por otra parte, desde la complejidad ambiental, se parte de que el universo está constituido por una trama de relaciones ocultas de elementos, energías y relaciones individuales que entran en correspondencia con todo el ecosistema. Sin embargo, desde ese destino común, existe igualmente la singularidad compleja dentro de esta interrelación de la naturaleza influyendo con el ritmo de la creación. Dicha singularidad y subjetividad no lo lleva a romper con los otros hombres, con los demás seres, sino que refuerza su vinculación con ellos, el mundo de la vida y la puesta en práctica de la intersubjetividad desde los actos de comunicación y comprensión.

Igualmente desde la complejidad ambiental se asume que los seres, como el hombre son poseedores de una alta complejidad y como parte del Universo, conforman un en la inmensa corriente de los seres vivientes. Así, la estructura del universo, la naturaleza y los seres vivos están configurados a partir de elementos interrelacionados, en donde la condición humana, comporta ecológicamente, un componente de genética, bio-sociocultural, temporal y trascendente.

En esta complejidad vista desde lo ambiental, se intenta captar la interdependencia de todos los elementos, su funcionabilidad global, haciendo que el todo sea más que la suma de las partes. Esto significa que cada ser humano no se entiende de forma autónoma, dado que necesariamente está inscrito en un ecosistema con las demás especies. En otras palabras, cada uno no se entiende por sí mismo sin el ecosistema, sin las demás especies en interacción con él y sin los demás individuos de la misma especie.

Lo anterior implica una sinergia en el universo entero, en donde el ser humano a partir de su experiencia particular, elabora su síntesis de totalidad.

La visión que plantea la complejidad ambiental, al igual que las ciencias de la complejidad, es al ser portadora de una nueva de racionalidad, de ahí la necesidad de adoptar otro tipo comprensión para poder abarcar la vasta realidad natural, cultural, social y humana. Esta comprensión lleva igualmente, el desarrollo de nuevas lógicas en donde tiene cabida la diferencia o el reconocimiento de la no identidad en su autonomía y singularidad, hecho que posibilita el reconocimiento del Otro (Otridad) en su dimensión ética y de responsabilidad.

Por otra parte, la complejidad ambiental muestra cómo la lógica economicista ve la naturaleza desde una perspectiva antropocéntrica, como un simple recurso en función de un “valor de cambio” o de su “valor de uso”, de ahí la necesidad como bien lo expresa Sousa do Santos, del surgimiento de una nueva experiencia fundacional traducida en una nueva forma de espiritualidad, para este autor se necesita una nueva espiritualidad que permita una religación singular con el planeta.

Teniendo en cuenta el análisis realizado sobre la teoría de la complejidad y relacionándolo con el saber referido a la complejidad ambiental, se puede establecer una real importancia en ambos planteamientos del factor tiempo, sin embargo, para la complejidad ambiental este tiempo no solo se presenta únicamente en relación con los procesos físicos y químicos como lo plantea Prigogine, involucra además, aquel horizonte temporal humano en donde se incorporan las teorías del mundo, las conceptualizaciones, las historias olvidadas, las memorias perdidas etc. Adquiriendo una nueva resignificación que posibilita la emergencia de nuevos sentidos y reappropriaciones del mundo.

Crisis: del pensamiento, de la ecología y de lo ambiental

En este saber referido a la complejidad ambiental se plantea el problema de la crisis tanto del pensamiento en general como el de la ecología. Una de las características en donde se ve reflejada la crisis ecológica es en la desconexión con el Universo (perdida de religación). Siguiendo a Boff se puede pensar que la solución se encuentra en la misma Gaia y depende del cuidado que la especie humana le prodigue.

Partiendo de que el hombre es responsable de esta crisis, se llega a plantear una situación paradójica en donde, a pesar de que el ser humano necesariamente forma parte de esta naturaleza, ha desencadenado una guerra declarada frente a ella. Según Boff, posiblemente haya existido un equívoco profundo, algún error grave en las culturas, las religiones, en las tradiciones espirituales y en los procesos pedagógicos en donde no se ha podido evitar el estado dramático actual.

De la misma manera este saber referido a complejidad ambiental, al igual que las ciencias de la complejidad, desarrolla una crítica al determinismo propio de la ciencia moderna y la racionalidad experimental e instrumental, debido a que ella misma resulta insuficiente en la consideración de los problemas de la vida humana, su condición, la calidad de la misma y relación con lo ambiental etc. Se considera además, que su lenguaje, la lógica, métodos e incluso su propio objeto se vuelven cerrados, difíciles de comprender por parte de la sociedad en general. Leff muestra por el contrario, cómo en el saber referido a la complejidad ambiental va implícito:

La limitación del conocimiento, su incertidumbre, su indeterminación, la incompletitud del ser, la presencia del caos, el orden, del eje del tiempo, la irreversibilidad, la emergencia de la complejidad reflexiva, la ciencia posnormal, la reapropiación del saber, el diálogo de saberes, el logos hermenéutico, la acción interpretativa, producción de sentidos, la constitución de la pluralidad y diversidad de sujetos, la configuración de identidades híbridas, la utopía, el infinito, la diferencia y diversidad, la alteridad, la otredad, la construcción de virtualidades, el saber intuitivo, analógico, saber emancipatorio, la pedagogía crítica, aprender a ser; saber enseñarse” (Leff,2003, p.4).

De la misma manera, y desde la complejidad ambiental se muestra cómo en la civilización occidental, se ha dado un olvido del conocimiento del ser, del hombre, de las culturas, de la naturaleza, de las cosas. La racionalidad instrumental, el individualismo y el interés práctico heredado de la modernidad han suplantado la racionalidad sustantiva fundada en valores, interés común y al espíritu de solidaridad. Por tal razón se hace necesario restablecer la conexión del conocimiento con la vida; el sentimiento, el derecho a la diferencia.

Esta racionalidad científica según el saber referido a la complejidad ambiental ha desencadenado la formación de un conocimiento especializado y disciplinar. En otras palabras, la aplicación de racionalidad científica, tecnológica y económica ha instaurado un dominio de la naturaleza fundado en el conocimiento objetivo e instrumental, a

espaldas de la organización ecosistémica del planeta, de su condición de sustentabilidad y la forma de organización de las culturas que habitan sus territorios de vida.

Ha desencadenado además, un progresivo y acumulativo proceso de producción a través de una racionalidad económica globalizada, imponiendo una valoración a corto plazo de las realidades ecológicas y culturales generando la idea de un modelo de crecimiento económico sin límites, basado en el consumo ilimitado de la naturaleza, lo que la hace imposible estabilizarse de forma sustentable a largo plazo en co-evolución con los procesos del planeta. Se encuentra además, que dicha razón instrumental no es la única forma de uso de nuestra capacidad intelectual, en este saber ambiental, se valida por igual, el uso de la razón simbólica y de todos nuestros sentidos corporales y espirituales

Desde esta nueva visión de complejidad ambiental, se asume que formamos parte de la naturaleza como miembros responsables, de ahí que se debe utilizar la ciencia y técnica a favor de la naturaleza y no en su contra. Este saber sobre la complejidad ambiental asume la idea de Boff en su consideración epistemológica frente a la naturaleza que radicaría en:

Ecologizar todo cuanto hacemos y pensamos, rechazar los conceptos cerrados, desconfiar de las causalidades unidireccionales, proponerse ser inclusivo en contra de todas las exclusiones, conjuntivo en contra de todas las disyunciones, holístico contra los reduccionismos, complejo contra las simplificaciones (Boff, 2002,p.27).

Partiendo de que el universo y la naturaleza son entendidos en el contexto del tiempo y la evolución, Gaia también es considerada como parte de esta historicidad del universo que deriva de un largo proceso cósmico (cosmogénesis) que incluye la emergencia de seres conscientes y no conscientes. Todos estos procesos naturales presuponen una fundamental irreversibilidad propia del tiempo histórico. En esta dinámica, se presenta una evolución creciente y abierta de los seres vivos de acuerdo su grado de complejidad y en ese sentido, van superando la inexorabilidad de la entropía propia de los sistemas cerrados.

El saber referido a la complejidad: más allá del valor instrumental de la naturaleza

El saber referido a la complejidad ambiental otorga a la naturaleza un valor que va más allá de lo meramente instrumental o económico, planteando alternativas valorativas que están relacionadas con cosmovisiones, creencias y sentimientos compartidos por los

grupos y que han sido el resultado de prácticas milenarias de transformación y co-evolución con la misma naturaleza.

Reconoce los límites de la intervención cultural y tecnológica considerando que la bioética, por ejemplo, debe encauzar de forma moderadora la intervención tecnológica en el orden biológico, asumiendo además, que el sentido ético deberá orientar la técnica. Aunque se reconoce que si bien las ciencias y la economía han mejorado los niveles de calidad de vida en algunos sectores de la población mundial; se es consciente por igual, de que existe cierto grado de limitaciones respecto a sus procedimientos en el sentido de que no solucionan en su totalidad algunos de los problemas fundamentales del ser humano en el campo ético-político, como serían la injusticia, opresión, inequidad etc. Además el saber ambiental considera que la eficiencia misma de la ciencia le ha conferido una legitimidad dentro de la cultura como paradigma de conocimiento “por excelencia”, negando y excluyendo tanto los saberes no científicos, populares, indígenas como el diseño de estrategias de conservación ecológica.

Por otra parte, se constata hoy, cómo los asuntos cruciales de la sustentabilidad no son comprensibles ni resolubles únicamente desde la objetividad que nos proporciona la ciencia, dado el carácter complejo de los asuntos ambientales. Frente a las dos alternativas políticas que tiene la ciencia actualmente como serían: constituirse como principal herramienta de la economía mundial para buscar la ganancia individual el crecimiento sostenible, o, producir conocimientos y tecnologías que promuevan la calidad ambiental, se ve la necesidad de generar un equilibrio en donde se equiparen tanto los aportes del conocimiento científico con las reflexiones morales de la tradición humanística posibilitando la generación de un nuevo conocimiento, en donde, según palabras de Leff, puedan convivir la razón y la pasión, lo objetivo y lo subjetivo, la verdad y lo bueno.

Complejidad ambiental; un saber sobre el ser humano y sobre el Otro

El estudio sobre el saber referido a la complejidad ambiental (en donde va implícito lo humano del hombre) posibilita centrar la atención en torno a la reflexión sobre la pregunta por el ser del ente que permanece, y al mismo tiempo que deviene, de las cosas, del mundo, abierto y proyectivo, ser que según Leff “Se reconstituye y se

proyecta en un mundo en vías de complejización de lo real, del pensamiento, del tiempo y de las identidades” (Leff,2003, p.42).

Abordando esta temática desde la perspectiva de Heidegger se encuentra en esta proyección del ser va implícito además un aprender a conocer (todo aprender es un conocer). Sin embargo, al hacer referencia a este conocer, se asume una ruta diferente entre el pensar representativo y el ser. Desde este filósofo, todo ente en cuanto ente se encuentra en ese camino en donde el hombre y el ser se han encontrado en su esencia.

Al tratar de identificar este ser, desde esta filosofía, se encuentra que él mismo está instalado en mundo abierto, con infinitas posibilidades de transformación y trascendencia. Sin embargo, este ser ha caído en el olvido por ello, se hace necesario pensar reflexivamente sobre él, desde la vía de la interpretación en el intento por descubrir su sentido. Desde la visión, se acude al término *Dasein* para designar el ser que somos cada uno de nosotros no cerrado al mundo, sino en relación con él.

Además, este *Dasein* puede preguntarse tanto por el sentido de la existencia misma, como por el sentido del ser en general, quedando abierta la pregunta por su historicidad. Desde esta consideración la pregunta por el sentido del ser, se entiende como una averiguación histórica. Por otra parte, el *Dasein* no sólo se interpreta desde el modo de ser en el mundo, sino también desde su tradición, convirtiendo el legado de la tradición en cosa vivida.

Por otra parte, el modo de existir del *Dasein* está fundado en el estar-en-el-mundo haciéndose comprensible en el horizonte de la temporalidad. Esta temporalidad prepara el terreno para llegar a la respuesta por la pregunta por el ser. Desde Heidegger la temporalidad mostrará: El sentido del ser ese ente que llamamos *Dasein* (Heidegger, 2009,p.38), aclara posteriormente :El *Dasein* tiene como todos los entes , un modo de ser específico .En nuestra terminología designamos el modo de ser del *Dasein* como existencia (*existenz*) (Heidegger,2009,p.54).

El ser es además portador de una trascendencia privilegiada, dado su radical necesidad de individuación. Desde la postura heideggeriana, ello significaría la apertura del ser a su irrupción en el ser humano, como apertura transcendens, lo trascendental, En palabras de este filósofo:“La verdad fenomenológica apertura del ser es “*veritas*

transcendentalis” ”(Heidegger,2009,p. 58). El saber referido a la complejidad ambiental por su parte, destaca igualmente, la importancia de la dimensión trascendente y las múltiples posibilidades que comporta el hombre, centrando su atención sobre el ser proyectivo, Leff muestra que en el acto de trascendencia se da: Un desarrollo de la potencialidad de lo real, de las sinergias de la naturaleza la tecnología y la cultura para resaltar el vínculo entre el pensar y el pensar representativo (Leff, 2003, p.9).

La utilizabilidad y significación de los objetos y de la naturaleza

Vattimo en su estudio sobre el mundo heideggeriano muestra como éste es existencial, es decir, se presenta como un carácter del *Dasein*. Lo anterior conduce a afirmar, que las cosas antes de ser realidades provistas de existencias objetivas, son para nosotros instrumentos. Esto significa que la utilizabilidad (*Zuhandenheit*) de las cosas, o en general su significado está en relación con nuestra vida bajo la forma de amenaza, placer etc.; no es algo que se agrega a la “objetividad” de las cosas, sino que es un modo de darse más originario, es el modo primero como se presenta a nuestra experiencia.

Ahondando en el tema de la utilizabilidad en Heidegger, Vallejo muestra cómo para este autor la obra de arte comparte con la obra científica “algo de útil”, es autosuficiente y existe de un modo tan natural como una cosa, sin embargo:

Si se profundiza en su estudio sobre la obra de arte se puede ver que tomó (Heidegger) como referencia el cuadro de Van Gogh de los zapatos viejos para mostrar como este “ser del útil” de dichos zapatos consiste en servir para algo. Para este filósofo: “En este mismo servir para algo descansa en la plenitud de su ser más esencial del ser útil. Vamos a llamarlo ser de confianza” (Heidegger, 1958, p. 49)”. (Vallejo, 2009, p.97)

Vallejo muestra cómo en virtud de este ser de confianza, la labriega hace caso a partir de ese útil a la silenciosa llamada de la tierra, y de esta manera, ella se siente segura de su mundo. En este sentido, el hombre está en el mundo como referido a sus posibilidades propias, es decir, como alguien que proyecta, que incluye las cosas en un proyecto, y se asumen en un sentido amplio como instrumentos.

Además Vattimo ahondando en el instrumento y lo que lo hace utilizable muestra cómo éste puede ser cualquier cosa, aún la naturaleza misma, la luna, por ejemplo, que al iluminar el paisaje nos sume en un estado de ánimo melancólico. Ello permite afirmar

que, el originario modo de presentarse las cosas ante nuestra experiencia no es un aparecer como “objetos” independientes de nosotros sino que se dan como instrumentos utilizables, así se expresa este autor: “La simple presencia se revela así como modo derivado de la utilizabilidad y de la instrumentalidad que es el verdadero modo ser de las cosas” (Vattimo, 2009, p.29).

De la misma manera, el mundo no le es dado primariamente al *Dasein* como un conjunto de objetos o cosas, desde las cuales se podrían asignárseles significados y funciones, por el contrario, las cosas se dan ya provistas de un significado, y se manifiestan como cosas únicamente en cuanto se insertan en una totalidad de significados. Esto significa que, no se refieren sólo al uso específico para el cual están hechas, involucra otros aspectos como las personas que los usan, el material de que está construido etc. Refiriéndose a la capacidad de referencia que tienen los instrumentos útiles, Vattimo expresa:

La utilidad coincide con la capacidad de “referencia”, el signo no tiene otro uso que referirse a algo. De manera que en el signo se pone de manifiesto de manera particularmente clara lo que en general es propio de todas las cosas intramundanas, es decir, la referencia en el sentido de la conexión con otra cosa. El signo manifiesta la esencia de toda cosa intramundana” (Vattimo, 2009, p.31).

De lo anterior se podría establecer que, ser en el mundo no consiste sólo en un estar en medio de la totalidad de instrumentos, sino que es un estar familiarizados con la totalidad de significados. Además la instrumentalidad de las cosas no es sólo un servir efectivo a fines, sino que incluye un “valer”. Para Vattimo estas valencias de las cosas son: “Manifestaciones a través del lenguaje y en general a través de los signos. Disponemos del mundo mediante los signos y en virtud de ellos somos en el mundo” (Vattimo, 2009, p.32).

Relacionando este tema de la significación y valoración desde la complejidad ambiental y referida a la naturaleza, se encuentra que ella misma puede prodigar algún tipo de utilidad estando sujeta además a una pluralidad de interpretaciones, significaciones, o valoraciones diferentes. Frente a esto surgen una serie de interrogantes como por ejemplo: ¿qué significado le doy a la naturaleza?, ¿cuál es el sentido que le otorgo? Las respuestas obedecen a variadas cosmovisiones en las que median saberes plurales, juegan intereses de diferente orden, variadas perspectivas y maneras de concebir la

acción del hombre ante la naturaleza, el hábitat o el mundo. Esto significa que las elaboraciones discursivas que se tejen sobre el sentido y el significado sobre la naturaleza corresponden tanto a un conjunto de certidumbres subjetivas como a la creación de sentidos colectivos.

Complejidad ambiental: Una crítica a la Totalidad. Reconocimiento del Otro desde la filosofía

Al hacer referencia a los discursos referidos a la complejidad ambiental, se incluye no sólo la reflexión sobre el ser antes descrita, sino también, el modo o acceso que tiene el hombre sobre la naturaleza, y donde por lo regular, se dan mediaciones a partir de relaciones de poder. Ello significa además, que las formas de conocimiento, como formas de acceder a esa naturaleza, están permeadas por estrategias de poder. Como bien lo plantea Sousa do Santos esta interacción entre poder y saber está dada desde circunstancias históricas que se remontan a la época de la conquista. Según este autor, en su estudio sobre descubrimientos y descubridores, muestra como, el descubridor al detectar un mayor poder se siente en la capacidad de declarar al otro como descubierto, es en este sentido, que todo descubrimiento tiene algo de imperial, así se refiere: “Es la desigualdad del poder y del saber la que transforma la reciprocidad del descubrimiento en apropiación del descubrimiento. En este sentido todo descubrimiento tiene algo de imperial, es una acción de control y sumisión (Sousa do Santos, 2003, pag. 69)”

Según Sousa, se encuentra que, el descubrimiento que hizo Occidente sobre la población indígena, sobre el Otro, siempre fue acompañado desde una connotación de no humano como salvaje, desde su inferioridad. Es así que, su valor viene a residir en la utilidad que pudiera prodigar, en estas circunstancias, al indígena: “Solo vale la pena confrontarlo en la medida en que es un recurso o una vía de acceso a un recurso. La incondicionalidad de los fines –la acumulación de metales preciosos, la expansión de la fe- justifica el total pragmatismo de los medios: esclavitud, genocidio, apropiación, conversión, asimilación” (Sousa, 2003, pag.74).

Leff muestra además, cómo en el conocimiento como condición de vida, se viene operando una disyunción entre la verdad privada y el sentido común, hecho que conlleva a una separación entre el conocimiento y la vida, en este sentido la fuerza del

conocimiento no depende de su grado de verdad, como una condición de vida, sino de poder. En su estudio sobre complejidad y la voluntad del poder de la vida recurre a Nietzsche, para mostrar la contradicción existente entre el poder del conocimiento, el dominio del poder en el saber, y la voluntad de poder de la vida. Así se refiere el autor:

Nunca antes encontró Nietzsche un mejor nicho donde anidar sus preceptos de vida, donde hacer valer su doctrina del eterno retorno como la voluntad de poder alcanzar ese estado de permanencia del deseo de vida. Es el eterno retorno del deseo de vida lo que haría la vida "sustentable. La ética es el camino para recrear sentidos existenciales; para que el sentido vuelva a ser sentido, para que la razón se reconecte con la pasión y el pensamiento con el sentimiento. Para volvernos hermanos consentidos, solidarios de nuestros derechos de ser, de ser diferentes, de ser (Leff, 2002, p.289).

En este entramado que se instaura entre el poder y saber, se hace evidente el encuentro (o desencuentro) entre el conocimiento objetivo de las ciencias y los saberes subyugados y el conocimiento personal. De igual forma, se configura la confrontación entre los saberes precientíficos, el pensamiento metafísico y el conocimiento moderno; entre la incorporación de valores en el saber, la hibridación entre ciencia y el saber popular etc.

Por otra parte, en el saber referido al campo ambiental, se puede establecer una clara relación con algunas de las filosofías que asumen la defensa del reconocimiento del Otro, de lo distinto, de lo humano que hay en el Otro, en donde la otredad se constituye en un fundamento ontológico de lo humano, como bien lo expresa E. Lévinas. Con el propósito de profundizar sobre el tema de la otredad desde la filosofía resulta pertinente referirse a E. Lévinas y E. Dussell, este último representante la filosofía latinoamericana, con el ánimo de establecer algunas convergencias con respecto al saber referido a la complejidad ambiental.

Desde los planteamientos filosóficos de E. Lévinas se encuentra que el Mismo, (resumido en su ipseidad de "yo" - de ente particular único y autónomo) sale de sí, como un tránsito del Yo al Otro, como cara a cara. Desde Lévinas, la condición básica para que se den las relaciones de alteridad consiste en la presencia de un "pensamiento" Así se expresa este filósofo: "No conocemos esta relación - por esto mismo más notable - más que en la medida en que la efectuamos. La alteridad sólo es posible a partir del Yo" (Levinas, 1977, p.63).

Por otra parte abordar el Otro en el discurso, es recibir del Otro más allá de la capacidad del yo; lo que en otros términos significa, según este autor, tener la idea de lo infinito. Además, aunque la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, no se reduce a ella, puesto que su acceso es la entrada ética, así se refiere: “la relación con el Otro es una relación ética, una enseñanza que viene del exterior, en esta transitividad no-violenta se produce la “epifanía misma del rostro” (Levinas 1977, p.75).

Esta relación con el Otro implica una responsabilidad moral (ética), que atañe a lo subjetivo y me concierne a mí. Desde esta consideración, el otro no es próximo a mí simplemente desde lo espacial o por ser un allegado, sino que es próximo a mí esencialmente en tanto yo soy-responsable de él. En otros términos, el lazo con el Otro se anuda como responsabilidad, independientemente de que sea aceptada o rechazada, de lo que se trata, es de hacer algo por otro, dar, ser espíritu humano, así se expresa:

Analizo la relación interhumana como si, en la proximidad del otro -más allá de la imagen que del otro hombre me hago-, su rostro, lo expresivo en el otro (y todo el cuerpo es, en este sentido, más o menos rostro), fuera lo que me ordena servirle (Lévinas, 2008, p.81).

A su vez, el Otro puede o no ser responsable de mí, en este sentido, la relación intersubjetiva se torna asimétrica: yo soy responsable del Otro sin esperar una reciprocidad, lo recíproco viene a ser asunto del otro. Por otra parte y desde este autor: “la justicia tan sólo tiene sentido si conserva el espíritu de desinterés, ésta anima la idea de responsabilidad para con el otro hombre: asume la condición o la incondición- de rehén: responde hasta expirar por los otros” (Lévinas, 2008, p.84).

Según este filósofo al comportar esta sujeción total con el Otro, también manifiesta primogenitura, y es en este sentido, que mi responsabilidad es intransferible, nadie puede remplazarme. Lo que quiere decir que mi responsabilidad me incumbe de manera exclusiva y humana; se constituye en una carga que conlleva una suprema dignidad. Además, en esta relación de responsabilidad yo no soy intercambiable, dado que poseo una identidad inalienable, en este sentido, yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Destacando el aspecto ético de responsabilidad en relación con el Otro, Lévinas citando a Dostoevskij plantea : "Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros”(Lévinas,2008:85).

Por otra parte, el problema de la otredad es abordado desde Dussell a partir de la categoría de la alteridad, en estrecha relación con la práctica política en favor de los oprimidos, en su pensamiento existe una estrecha relación entre el acto moral con respecto a la praxis, así se expresa:

La praxis es la acción y de ella cabe preguntarse: ¿Cuál es la moralidad. Es decir : ¿cuándo un acto es bueno?, ¿cuando un acto es malo?. No hay pregunta más tradicional, pero debemos invertir todo lo dicho en la tradición: En efecto si la praxis es en el modo actual del ser en el mundo, y si un proyecto perverso es el fundamento del mundo, el acto que cumple el dominador como dominador es perverso, porque domina: Pero al mismo tiempo quien cumple el proyecto cumple las leyes del sistema (Dussel, 1979, p.81).

Dussell aborda los procesos culturales, sociales y espirituales desde la categoría de alteridad, tomando el sentido conceptual del Otro, opuesto a la Totalidad y lo Mismo. Para este filósofo noción de Totalidad, está relacionada con la idea de dominio-dependencia y desde allí surge el proceso renovación en donde va ganando fuerza la idea del Otro como símbolo de cambio radical y justicia. Para Dussell la lógica de la alteridad comienza con el encuentro cara a cara desde la paz y el amor y es a partir de ese nivel donde se instaura la historia. Este encuentro significa enfrentarse al Otro: El Otro como Otro es siempre y al mismo tiempo parte de un sistema pero como oprimido” (Dussel, 1979, p.198).

Tomando el concepto antropológico de alteridad desarrolla el tema de la liberación en América Latina, de las experiencias de la comunicación intersubjetiva cara a cara en el Otro; y en la experiencia cotidiana. Esta relación con el Otro se basa en la apertura, que consiste en saber oír, en interpretar al Otro, así se expresa:

Una palabra que trasciende mi fundamento (porque procede de otro mundo que no es el mío) palabra que es histórica o del Otro, no la puedo interpretar porque mi fundamento no es suficiente razón para explicar un contenido que escapa a mi historia, porque es la historia del Otro. De manera que si el otro me dice “te amo” puedo entender por semejanza lo que quiere expresarme porque he tenido anteriores experiencias de amor, pero su amor en concreto, y si es verdad que me ama, no puedo interpretarlo adecuadamente. El se expresa desde su vida, su historia, desde su exterioridad que me es ajena (Dussel, 1979, p.198).

Este “reconocimiento” del Otro como persona, es pre-científico y prerreflexivo, anterior a toda fundamentación a cualquier tipo de argumentación; viene a ser la razón pre-origenaria de Levinas en donde se establece un encuentro cara a cara, o la relación práctica en el yo-tu, previa a todo acto comunicativo. Esta relación comporta una

posición asimétrica de “reconocimiento del esclavo”; en ella, éste es confrontado como persona y juzgado como dominado y explotado. En esta situación, protagoniza un papel importante la ética de la liberación, en donde existe una comprensión desde el reconocimiento del Otro y el imperativo o norma básica de liberar al Otro, negado en su dignidad. Lo anterior lleva a asumir que la validez propiamente ética, se da entre los mismos dominados o excluidos.

Acudiendo a las tesis sobre la ética de la liberación, Dussel muestra como esta ética pretende resaltar la importancia del reconocimiento del Otro desde un estado fundamental: su situación de exclusión determinada por la condición de miseria. De esta forma, la exclusión se constituye en una exigencia ética para poder hablar y “alcanzar una validez intersubjetiva” del Otro. Así, para que tenga sentido una “praxis de liberación” se debe reconocer la exclusión de las grandes masas como “experiencia auténtica”. Al referirse a los problemas históricos de explotación presentes en las prácticas políticas de la expansión capitalista, considera Dussell, que antes de aplicar los “principios éticos” en el nivel empírico crítico histórico, el sujeto reflexivo debe presuponer un apriori que consiste en que el Otro ha sido reconocido. Según Dussell: “la norma básica de la ética se reduce al “reconocimiento” del otro como persona” (Dussell, 1993, p.142).

Finalmente se podría establecer que los criterios y las categorías de la ética de la liberación se determinan desde la alteridad como dominación intra-sistémica o exclusión extrasistémica, desde el reconocimiento de la dignidad del Otro negado físicamente. Sólo así es posible una fundamentación ética de la validez de la praxis de la liberación. Además, el sujeto mismo del conocimiento, se sitúa como co-rresponsable de la negación de los explotados o excluidos, teniendo en cuenta que existe una comunidad de comunicación hegemónica o dominante. Además, como se planteó anteriormente, estos criterios y categorías de la de la liberación, se determinan desde la alteridad y el reconocimiento de la dignidad del otro negado físicamente.

Dussel considera que el fenómeno del eurocentrismo es particularmente cultural político y filosófico. Ahondando en este tema, hace alusión a un tipo de eurocentrismo más sutil y que se refiere a llamada “falacia desarrollista” propia del modelo capitalismo. Dicha falacia pretende que todas las culturas sigan el camino efectuado en Europa,

estableciendo que toda moral universal: “siempre se articula de hecho a una eticidad convencional dada (europea, norteamericana, liberal, conservadora” (Dussell, 1994, p. 145).

Por su parte el saber referido a la complejidad ambiental, pretende trascender la dualidad sujeto objeto, desde la diferencia y el encuentro con el Otro. Supone una lógica dialógica de reconocimiento del Otro, libre de exclusiones y negaciones, en donde, lo idéntico surge del encuentro y entrecruzamiento de seres e identidades diferentes. Por otra parte, desde esta visión, el Otro exige una defensa subjetiva crítica frente a la injusticia que está amenazada por la totalidad o la razón impersonal de la ley. Desde ésta perspectiva, la verdad se basa en la palabra del Otro, en su reconocimiento; se constituye en oír al Otro como nuestro.

Así mismo, implica reconocimiento de lo distinto, subyace una ontología y una ética opuestas a todo principio de homogeneidad, a todo conocimiento unitario global y totalizador, como instancia de poder. Se orienta al encuentro de estrategias que van más allá de la disolución de las diferencias antagónicas promoviendo la convivencia en el disenso la diferencia y la otredad. Asume además un cuestionamiento sobre los modelos sistémicos que pretenden establecer leyes generales, universales y concluyentes, cerrando la posibilidad de un cuestionamiento de ellas mismas.

Complejidad ambiental, diversidad cultural y bien común

Desde los planteamientos filosóficos antes descritos acerca de la Otredad y la alteridad y relacionándolos con el saber referido a la complejidad ambiental, se encuentra que la reconstrucción del ser se construye a partir de la introyección de la otredad, de lo distinto, la diferencia, la diversidad y la alteridad, en la hibridación de la naturaleza y la cultura a través del dialogo entre saberes. Es en la apertura a la complejización del uno mismo en el encuentro con los otros, en donde se llega a comprender la identidad como conservación de lo uno.

Sin embargo, desde Leff no se trata de repensar el principio de la identidad en términos formales, en donde se afirma la mismidad del ente, implica dar un salto hacia el reconocimiento de todas las formas diferenciadas del ser, y es en este sentido que hay una resistencia a todo tipo de imposición externa en el pensar, así se refiere el autor:

El saber y el pensar desde la identidad resiste y enfrenta la imposición de un pensar externo sobre el propio ser – desde las etnociencias el conocimiento científico y los procesos de etnobioprospección como apropiación del ser de los pueblos (de sus saberes) desde la lógica de la globalización ecológica - económica (Leff, 2003,p.37).

Se asume por otra parte, que los modelos universalistas de conocimiento y tecnologías actuales, presentan una confrontación y rivalidad frente a los demás saberes locales, dando como resultado, a través del mecanismo competitivo, un solo triunfador a condición del exterminio de los otros. Ello lleva a pensar por ejemplo, como, se ha desarrollado un epistemicidio desde una pluralidad de formas que van desde el exterminio, expulsión y olvido, hasta la presentación de la cultura indígena como una atracción turística.

A pesar de que la revolución biotecnológica y la ingeniería genética cada vez han venido confiriendo un mayor valor estratégico a los recursos genéticos de los pueblos, paradójicamente se ha implantado una especie de imperialismo biológico sobre la riqueza del conocimiento indígena y su entorno natural, trabándose una lucha desigual entre las diferentes epistemologías; el resultado es la hegemonía del conocimiento científico de las empresas multinacionales frente a la subvaloración de los saberes tradicionales y cooperativos de los pueblos indígenas. Concebir el multiculturalismo conlleva a tomar una posición política, en donde se concilie la afirmación de la diferencia del Otro y el reconocimiento de la diversidad de identidades culturales con igualdad de oportunidades, teniendo claro que los indígenas han hecho presencia silenciosa en la historia olvidada sin memoria pese al gran aportado por estos grupos.

Si bien la complejidad ambiental está referida al ser en su condición existencial de sujeto individual, su destino es el bien colectivo y es en la persecución del bien común en donde se va construyendo el horizonte de la diversidad con los otros. De esta manera el principio de identidad toma sentido pleno en el proceso de construcción social y no únicamente desde lo personal.

De acuerdo a lo anterior queda claro que el ser humano además de comportar una condición existencial individual, tiende a perseguir un bien común a partir de su relación con la Otredad en la diferencia. En el caso de la cultura indígena el saber referido a la complejidad ambiental aboga por el reconocimiento y protección de los

saberes tradicionales, permitiendo además el reconocimiento del desarrollo de la autonomía, la libertad y la creatividad como principios de vida. Desde el punto de vista cultural incluye además, una historia con heterogénesis y se opone a la unificación forzada del pensamiento y del ser. Desde la perspectiva de Leff, este saber implica una ética ambiental con nuevos valores sustentada en el ser humano solidario con el planeta, además de la consideración de bien común fundado en la gestión colectiva de los bienes comunes de la humanidad.

Así mismo, este derecho a la diversidad cultural conduce al establecimiento, reconocimiento y diversificación de los derechos indígenas y los Estados pluriétnicos, para Leff esta ética de la interculturalidad implica: "Abrir los cauces de la diversidad cultural, involucra la aceptación del 'ser' en sus necesidades, opiniones, deseos, conocimiento, perspectiva frente a su mundo y la naturaleza" (Leff, 2002, p.328).

Por otra parte la diversidad cultural conlleva a realizar un ejercicio de pedagogía para aprender a escuchar otras formas de razonamiento y sentimientos, que incluye, entre otros aspectos, el desarrollo la espiritualidad de las poblaciones indígenas desde sus conocimientos ancestrales y prácticas tradicionales. Como este legado cultural constituye parte de la sustentabilidad humana global, se propone una ética de la sustentabilidad incluyente, que se traduzca en el respeto a los diferentes estilos de vida de los pueblos locales, indígenas y afrodescendientes, espacios territoriales, hábitos, hábitat, y ámbitos rurales y urbanos. Esta ética se traduce en prácticas sociales para la protección de la naturaleza que garantizan la sustentabilidad de la vida humana.

Precisamente desde esta proliferación y entrecruzamiento de las diferentes culturas se intercalan la diferencia de valores y saberes. En este proceso de convergencia emerge la hibridación del ser y de su sentido, a través de las diferentes reinenciones de identidades y estilos de vida. Ahondando un poco en la categoría de hibridación, se encuentra desde N. García Canclini, que el no reconocimiento de esta hibridación lleva a considerar a los miembros de una sociedad como: "Pertenecentes a una cultura homogénea, en donde existe una única identidad distintiva coherente y singular poca capaz de captar situaciones de interculturalidad" (Canclini, 1995, p.1099).

Leff encuentra que en la apertura a la complejización del uno mismo en el encuentro con los otros, se llega a comprender la identidad como conservación de lo uno. Pero además sucede, que uno mismo al incorporarse con el otro, sufre un proceso de transformación en el marco de una sociedad globalizada, en donde se deja de ser una identidad sedentaria para convertirse en híbrida o virtual.

La hibridación no implica simplemente un proceso de mestizajes culturales, sino la reconstrucción de las identidades, es por ello que las nuevas formas de identidad se referencian en su origen constitutivo en lo regional, nacional o étnico, pero también se constituyen a partir de mutaciones culturales, identidades híbridas conformándose a través de estrategias de poder, con el fin de arraigarse en un territorio y apropiarse del mundo. La reconfiguración de las identidades desde la complejidad ambiental lleva también a cuestionarse sobre los puntos de asentamiento del ser colectivo en un territorio y el arraigo en la cultura, a observar su permanencia y resistencia en el tiempo.

Por otra parte y haciendo relación a la temática de la identidad, la complejidad ambiental, según este autor, se pregunta por:

Las formas de identidad que sin dejar de ser y de llamarse desde su origen (étnico, nacional, religioso, ser judío, zeltal, o kosovar se complejiza en un proceso de mestizajes étnicos y de mutaciones culturales, para construir identidades inéditas que se van confirmando a través de las estrategias de poder para arraigarse en un territorio y apropiarse del mundo (Leff, 2003, p. 39).

Puede suceder igualmente, como lo plantea Leff, que con frecuencia, el sujeto individualizado se encuentre en un proceso de dejar de ser uno para llegar a fundirse en el anonimato colectivo, lo cual genera la construcción de identidades sin arraigo a la tierra y al tradición, así se refiere:

La emergencia de esas identidades que se asientan en la invocación de un yo, en donde toda identidad estaría en proceso de ser otra, donde la diferencia entre lo propio y lo ajeno no se establece desde el ser en el tiempo, sino desde la afirmación del “yo” –de un sujeto sin ser, desarraigado sin referentes, sin territorio y sin historia-frente a otro (Leff, 2003, p.40).

Queda claro que desde la complejidad ambiental se concede gran importancia al carácter colectivo de los conocimientos ancestrales y que son constituidos a partir de sus propias cosmovisiones y racionalidades culturales que contribuyen al bien común del

pueblo al que pertenecen. Dichas cosmovisiones, ya sea que pertenezca a los pueblos indígenas, las comunidades campesinas, o los pueblos afro-descendientes, están integradas dentro de un sistema biocultural, (este tema será abordado posteriormente desde la perspectiva de R.Kusch) en donde el *ethos* que identifica sus propios estilos de vida están configurados a partir de organizaciones sociales, prácticas productivas, contenidos simbólicos, religiosos, espirituales, prácticas cotidiana para la vida; Así se refiere Leff.

Este vivir bien de la comunidad se refiere al logro de su bienestar fundado en sus valores culturales e identidades propias y no en cosas. Las dinámicas demográficas, de movilidad y ocupación territorial, así como las prácticas de uso y manejo de la biodiversidad, se definen dentro de una concepción de la trilogía territorio-cultura-biodiversidad como un todo íntegro e indivisible. (Leff, 2002, p.331).

Análisis crítico desde la complejidad ambiental al fenómeno de la globalización.

El fenómeno de la globalización, lleva en sí dos propósitos la emergencia de una clase capitalista transnacional y el surgimiento de “un estado transnacional” que se une con las grandes empresas económicas a escala global. Esta unión se realiza a través de la fusión de corporaciones e intereses bancarios cuyo interés se orienta a la movilización del capital con una amplia disminución de trabas comerciales. Para la consecución de este objetivo, y en relación con la naturaleza en el marco de la intervención tecnológica, se encuentran una seria serie de alianzas estratégicas, desde ciertos sectores como el químico, farmacéutico, energético (petróleo y gas).

Desde el punto de vista histórico, la globalización puede ser vista como un largo proceso de expansión y desplazamiento de la producción capitalista en donde se desarrolla una nueva forma de conexión que tienen que ver con el tipo de relaciones sociales e instituciones, dando lugar a lo que Wallerstein denomina la teoría “moderno sistema del mundo”. La globalización viene a constituirse entonces, en una continuación del modelo capitalista que corresponde a un nuevo orden mundial integrado por una clase capitalista y un estado transnacional.

En estos términos, se quiere destacar de forma particular, el hecho de que la globalización no sólo se refiere al aspecto económico, en ella, se conjugan varias

dimensiones: sociales, financiera, comunicacionales, culturales etc.; que permiten la continuación expansión y consolidación del modelo capitalista. Como lo han mostrado algunos autores, los cambios acaecidos en el seno del capitalismo están relacionados con una profundización de nexos entre pueblos y países alrededor del mundo, formando una conectividad compleja, en donde se da una transición de una economía mundial a una economía global, constituyendo un cambio de época. Además, cuando se alude al capitalismo, generalmente se tiende a privilegiar en mayor proporción el carácter especulativo de la circulación de dinero, quedando al margen un problema, no menos importante, que tiene relación con el uso de los recursos energéticos y la biodiversidad. La economía globalizada lleva a la transformación, extracción y explotación de los recursos bajo la lógica de la maximización de los beneficios.

La crítica que se plantea desde la complejidad ambiental hacia el modelo de la globalización, se dirige no únicamente al tema físico de los recursos sino que abarca por igual el ámbito social y humano, puesto que se tiende a generar un rechazo y desconocimiento de las culturas regionales, que aún conservan una religación con la naturaleza desde su sabiduría ancestral tradicional.

Se quiere destacar que los movimientos sociales ambientalistas, nacidos por la marcada degradación ambiental y la crisis civilizatoria (individualismo, la fragmentación del mundo y la exclusión social) convoca a pensar sobre el futuro de la vida, a cuestionar el modelo de desarrollo prevaleciente y el concepto mismo de desarrollo, para enfrentar los límites que se presentan en la relación de la humanidad con el planeta. Sin embargo, a pesar de que se percibe algunos esfuerzos por lograr estructurar algunos grupos organizados, aún falta mucho en ese campo; de ahí que se torne urgente, la formación y presencia de organizaciones indígenas y grupos sociales en la Amazonia en donde se pueda visualizar el número de idiosincrasias y demandas insatisfechas en relación con la salud, vivienda, empleo y acceso a los territorios tradicionales.

Se hace necesario crear un espacio de participación de la sociedad civil organizada a los ciudadanos locales que dependen de los ecosistemas; lo anterior constituye una de las formas en que los ecosistemas sean tenidos en cuenta. Lo anterior, puede significar una revalorización de la acción y los roles de cada uno de los entes en cuanto a la manutención de la vida sobre la tierra, como también los servicios ambientales que prestan las regiones a escala local, regional y mundial.

Se puede considerar además que los medios de comunicación son una herramienta fundamental dado que pueden aportar aspectos favorables frente a la crisis ecológica en el contexto de la globalización, debido a su importante influjo que de manera diferencial ejercen sobre las diferentes idiosincrasias. En estas circunstancias, los medios masivos se constituyen en herramientas que hacen posible expresar las demandas por parte de los indígenas a nivel nacional e internacional. Por otra parte, se hace posible la comunicación directa desde espacios geográficos dispersos y distantes con los núcleos del poder político, haciendo factible que sean reconocidas y tenidas en cuenta las diferentes cosmovisiones, anhelos reivindicaciones de los pueblos indígenas, además, de los atropellos, arbitrariedades, y violaciones de derechos, de que son objeto las comunidades indígenas.

En esta medida los medios de comunicación pueden convertirse en un instrumento de diálogo intercultural y de reconocimiento acerca de las diferentes cosmovisiones y sentidos que presenta el hombre frente a la naturaleza. Cosmovisiones que están asociadas con la visión cosmocéntrica y la relación armónica del hombre con la naturaleza y el Universo. No se puede desconocer sin embargo, que dichos medios de comunicación igualmente, pueden incidir de forma desfavorable en las culturas indígenas bombardeándolos a través de pautas de consumo de bienes y servicios de las sociedades de mercado. En este acoso comercial, las sociedades carentes de recursos económicos les resulta imposible acceder, además dichas pautas de consumo en muchas ocasiones conducen a procesos de aculturación y distorsión de su bagaje cognoscitivo y cultural.

La globalización en el caso de la Amazonia Brasileira

Para ilustrar el impacto del fenómeno de la globalización en el ámbito de la ecología en Latinoamérica, conviene hacer referencia al caso brasileño estudiado por Boff en relación con la crisis ecológica presente en el Amazonia. A pesar de ser considerada como un templo de la biodiversidad del planeta a nivel fluvial, de pluriselva, ella puede constituirse en uno de los ejemplos antiecológicos más significativos. Asumiendo de forma crítica su visión sobre la incidencia del capitalismo en esta región Boff plantea:

Allí se manifiesta sin tapujos el gigantismo del espíritu de la modernidad, lo racionalizado de lo irracional y la lógica diáfana del sistema. Allí queda también patente la clara contradicción entre capitalismo y ecología. El que se añada la sílaba eco al capitalismo o al tipo de desarrollo promovido por él – ecocapitalismo y ecodearrollo- solo enmascara la perversidad intrínseca del capitalismo y de su paradigma de desarrollo. Su lógica interna implica la no-existencia de la ecología, caso de que existiera, su negación. (Boff, 1996, p. 113)

Muestra además el autor, que los estrategas mundiales del capitalismo han intentado aplicar las tecnologías más avanzadas a este territorio habitado por colonos, campesinos y pueblos indígenas, de la misma manera, las empresas nacionales y las multinacionales se han convertido en una poderosa fuerza de carácter depredador y una aplicación intensiva de la tecnología contra la naturaleza. En esta acción depredadora, se manifiesta una lucha contra los árboles, en donde se exterminan las poblaciones indígenas y se sobreexplota la fuerza laboral con miras a la exportación y el suministro al mercado mundial, en otras palabras, se ha provocado la destrucción social, cultural y económica de poblaciones nativas sean indígenas.

Después de 1968 en la selva amazónica, se ha generado la introducción de grandes proyectos de industrialización y colonización ocasionando un gran nivel de deforestación de la selva hasta nuestros días, desequilibrando el ecosistema regional. A partir de 1970 el gobierno central en su esfuerzo de realizar una integración nacional a partir de la construcción de vías de comunicación e hidroeléctricas, propuso implantar 33 proyectos en colaboración con empresas privadas nacionales y capitales transnacionales de Estados Unidos, Japón, Alemania, Inglaterra, Italia. De esta manera, se implementó la construcción de seis grandes carreteras que tenía como objetivo una integración/colonización y exportación de productos. Sin embargo, y a juicio de Boff, la construcción de estas vías produjeron una gran afluencia de colonos. Según el autor estos proyectos: Expulsaron a indígenas, deforestaron cuanto quisieron, contaminaron los ríos y produjeron un gran miseria y devastación ecológica (Boff, 1996, p.122)

Se muestra además que en el año 2000, 79 proyectos de hidroeléctricas en la Amazonia, en especial las plantas de Balbina y Tucuruí, constituyeron un ejemplo claro de irracionalidad de la moderna tecnología y falta de conciencia ecológica, dado que no se tomaron en cuenta factores ecológicos ni las poblaciones implicadas. Así se expresa Boff:

Balbina es técnicamente inadecuada, exageradamente cara, ecológicamente desastrosa, profundamente perturbadora de las poblaciones locales entre ellas las de los uaimiris-atroaris que prácticamente se pueden dar por desaparecidos; es un ejemplo de lo que no se puede hacer. (Boff, 1996, p.123)

Otro comportamiento irracional presentado por el autor lo constituye la planta de Tucuruí, en la región de Marabá, quien es la cuarta planta mayor en el mundo con 2430 km. Ella atiende la demanda energética en la producción de aluminio y hierro de la región, también surte electricidad a Belem y a las regiones del norte, la cual genera consecuencias devastadoras para la naturaleza. En esta zona, no se realizó la remoción de vegetación de las áreas inundadas necesaria para evitar la proliferación de hierbas acuáticas perniciosas, trayendo como consecuencia la aparición de la acidez en las aguas y la mortalidad de los peces. El agua embalsamada ha propiciado una proliferación de mosquitos al punto de constatar la imposibilidad de permanencia de ser humano en algunas zonas. El autor se refiere en estos términos:

Una vez más se percibe la misma consecuencia perversa fruto de un paradigma lineal, ciego para la totalidad ecológica e insensible a cualquier dimensión humanística o ética en lo que atañe a la subjetividad de la naturaleza y de las personas que habitan en la región (Boff, 1996, p.124)

Por otra parte, la instalación de la gran industria en la Amazonia obedeció a la demandas del capitalismo internacional. A partir de 1972 el alza del petróleo encareció la energía, la solución fue transferir las industrias a regiones en las que hubiese energía suficiente, y mano de obra barata. Respecto a los proyectos de la agroindustria y agropecuarios no demostraron viabilidad dado que la producción de las grandes cosechas y cría causan daño permanente en el ecosistema amazónico. Todo esto a espaldas de las técnicas tradicionales indígenas que sí tenían en consideración los impactos ambientales, así se expresa Boff.

La maquinaria planificadora del Estado ignoró una vez más el enorme potencial de progreso económico y social ofrecido por las técnicas

tradicionales de los grupos nativos. Estudios realizados sobre la tribu caiapo al sur del Pará demuestra como ellos disponían de una clasificación detallada de las especies y del empleo hábil de la selva. Sabían concretar más de 40 tipos de selvas, campos y suelos con sus respectivas especies, vientos y climas. Lo que a ellos les ha permitido satisfacer sus necesidades y al mismo tiempo preservar el equilibrio del ecosistema regional (Boff, 1996, p.128).

Finalmente, en esta aproximación sobre el problema ambiental en el Amazonas, se quieren mencionar siguiendo este autor, algunos aspectos socioeconómicos presentes en el contexto de la globalización de forma general, ellos serían:

Las formas de interdependencia e interrelación que se generan en la globalización tienden a generar una dependencia de las sociedades del sur hacia grupos o corporaciones económicas transnacionales, en estas circunstancias, la figura de Estado nacional tiene una mínima expresión.

La globalización entendida como una nueva fase del sistema capitalista, está sustentada en el actual desarrollo técnico científico, y requiere de una base natural como la oferta que ofrece el entorno amazónico; de ahí, que se requiera incorporar nuevas materias primas que se hallan en la región amazónica y que se encuentran ausentes en el mercado.

Con respecto a los efectos sociales de la globalización en los pueblos tradicionales amazónicos, se resalta el hecho de que ésta podría crear un ambiente adverso a la reproducción y cosmovisión de las sociedades tradicionales, en donde se tiende a desconocer el conocimiento acumulado de los pueblos indígenas, en relación al manejo de sus respectivos entornos, sobre este aspecto.

Algunas consideraciones generales sobre la ética de la sustentabilidad ambiental

Según Leff, las identidades desde la complejidad se constituyen en diferencias y antagonismos por la apropiación de la naturaleza, ello necesariamente remitirá:

Al discurso sobre la sustentabilidad como marca de una ley límite y cómo la fecundidad que las sinergias de la complejidad ambiental. Ello abre el encuentro de las identificaciones de los sujetos sociales con diferentes discursos de la sustentabilidad, pero también la construcción de actores sociales en las vías de la complejización óptica epistemológica y productiva del ambiente, transgrede el discurso dominante del desarrollo sostenible (Leff, 2003, p.38).

Desde Leff, la ética de la sustentabilidad es considerada una filosofía de vida, el arte de la vida, de la buena vida, de la calidad de vida, y del sentido de la vida. Desde esta visión, se entiende la ética de la vida como la voluntad de vivir con pasión y creatividad, no simplemente desde la reafirmación del instinto vital y animal, la ética de la sustentabilidad es: “la voluntad de poder vivir con gracia, imaginación y pasión la vida en este planeta terreno” (Leff, 2006, p. 289).

Por otra parte, esta ética recrea los sentidos de la vida. En ella se realiza un cuestionamiento acerca de la forma en que la sociedad ha establecido el vínculo con la naturaleza, con la condición humana y el sentido de la vida. Por esta razón, la ética ambiental está referida al ser y los valores del sentido del ser, de la existencia basada en intereses compartidos, más que en acuerdos fundados en el conocimiento. La ética de la sustentabilidad, es una deconstrucción de la concepción del mundo objetivizado, se orienta por el contrario a la construcción de utopías viables, desde racionalidades diferentes y donde se fundan procesos cognitivos que tienen que ver con las vivencias y sentimientos. Desde esta visión se desmonta la objetivación del conocimiento e intenta construir un saber emancipatorio intentando conjugar la sustentabilidad y la solidaridad. Leff plantea: “Esa resedimentación de los sentimientos deberá pasar por la deconstrucción de las lógicas que se han construido nuestros deseos, sueños y compulsiones; nuestros modos de vida y nuestros modos de producción” (Leff, 2002, p. 302).

Se da igualmente un cambio de concepción en el conocimiento, del tránsito de una realidad hecha de objetos a un saber orientado hacia el mundo del ser fundado en valores. Además, los fines éticos de la sustentabilidad, plantean la necesidad de una Praxeología orientada hacia objetivos transformadores basados en valores y acciones.

La ética del conocimiento para el desarrollo sustentable toma conciencia de los límites de la naturaleza y el sin sentido a que ha llegado el modelo de conocimiento centrado en una visión eminentemente economicista. Desde Leff la ética de ambiental se diferencia de la “ética ecológica” dado que esta última está orientada eminentemente, desde el punto de vista sistémico; su problema radica que se cae en una unificación del *ethos* en un acuerdo de mínimos, con diferentes matices morales. La ética así construida es una “ética de mínimos para la supervivencia” en donde el único valor sería la vida; en estas

circunstancias, todos los demás problemas se convertirían en problemas de medios, trayendo como consecuencia el hecho de que cada cual podría utilizar los medios que le parecieran más útiles para sus propósitos. Al afirmar que el vivir es la única finalidad universalmente justificable, se llega a un nivel demasiado bajo, en donde no se asegura ni la propia permanencia, y es en este sentido, que esta ética se torna fraudulenta. La ética de la sustentabilidad ambiental pretende mostrar, por el contrario, cómo los diferentes *ethos* de los pueblos no son fácilmente homologables e integrables en un *ethos* planetario, en otras palabras, es una ética para la diversidad de la vida.

En síntesis, en el campo de la ética ambiental, confluyen diferentes códigos morales en donde no siempre se pueden disolver o suprimir las diferencias, ello significa, que dentro del consenso de principios generales se tiene en consideración del disenso. La ética de la sustentabilidad, según Leff, intenta ir más allá de la crisis ambiental, debido a que pone en cuestión, los cimientos filosóficos, culturales, políticos y sociales de esta civilización hegemónica, homogeizante, jerárquica, despilfarradora, sojuzgadora y excluyente.

Además en la reincorporación del conocimiento en la vida, implica una reinención del mundo, que pasa por la reconfiguración de las identidades a través de la hibridación y el diálogo de saberes sobre la objetividad, esto lleva a asumir que no necesariamente los asuntos cruciales sobre la sustentabilidad se resuelven por medio de la ciencia dado que su capacidad de respuesta se torna restringida. En las decisiones sobre la sustentabilidad ecológica y la justicia ambiental, entran en juego diversos actores sociales, y sus juicios están sustentados desde diferentes visiones y valores frente a la calidad de la vida y la vida misma. Ello lleva a pensar que frente al saber único y universal, se abre un diálogo de saberes conformándose desde una pluralidad de éticas. Es por ello que el saber referido a la complejidad ambiental pretende cambiar la percepción del mundo basada en un pensamiento único y unidimensional, que se encuentra en la raíz de la crisis ambiental, por un pensamiento de la complejidad, según Leff este saber se promueve y orienta hacia :

La construcción de una racionalidad ambiental fundada en una nueva economía – moral, ecológica y cultural– como condición para establecer un nuevo modo de producción que haga viables estilos de vida ecológicamente sostenibles y socialmente justos (Leff, 2002, p.318).

El tema del territorio desde la complejidad ambiental, es definido como un patrimonio cultural que permite al ser permanecer, y es por esta razón que la existencia cultural es una condición necesaria para la conservación y uso sustentable de la biodiversidad, ello conduce a que se generen nuevas alternativas de vida para muchas comunidades rurales y urbanas. Para Leff la sustentabilidad ambiental, será posible solo cuando regeneremos el deseo de vida que sostiene los sentidos de la vida humana, de ahí que la ética de la sustentabilidad se presenta como una ética para la renovación permanente de la vida.

La ética de la sustentabilidad valores humanos y sociales

La ética para la sustentabilidad pretende desarrollar principios valores, razones y sentimientos, orientados hacia la construcción de sociedades sustentables a partir de procedimientos acciones y conductas. En la reapropiación social de la naturaleza desde la ética de la sustentabilidad se plantea la aplicación de principios bioéticos y una ética de los bienes y servicios ambientales. Se asume además, que aunque los bienes públicos no son bienes de libre acceso, y deben ser aprovechados para el bien común, sin embargo en la sociedad se tejen de manera intrincada intereses contrapuestos en donde se confrontan los bienes públicos frente a los privados, así se expresa Leff :

Hoy, los “bienes comunes” están sujetos a las formas de propiedad y normas de uso donde confluyen de manera conflictiva los intereses del Estado, de las empresas transnacionales y de los pueblos en la redefinición de lo propio y de lo ajeno; de lo público y lo privado; del patrimonio de los pueblos, del Estado y de la humanidad. Los bienes ambientales son una intrincada red de bienes comunales y bienes públicos donde se confrontan los principios de la libertad del mercado, la soberanía de los Estados y la autonomía de los pueblos.(Leff, 2002,p.326, 327).

Por otra parte, la ética del bien común se presenta como alternativa para la resolución del conflicto en donde entran en juego los intereses entre lo común y lo universal, lo público y lo privado, o en otras palabras en el espacio de confrontación entre la ética del orden público y los derechos colectivos con la ética derecho privado. En dicha ética se cuestiona la mercantilización de la naturaleza y la privatización y los derechos de propiedad intelectual, como mecanismos que definen legítimamente la posesión, valorización y usufructo de la naturaleza y la apropiación de la biodiversidad por parte de las corporaciones de la industria de la biotecnología. Esto significa que frente a los derechos de propiedad privada emergen hoy los derechos colectivos de los pueblos, los

valores culturales de la naturaleza y las formas colectivas de propiedad y manejo de los bienes comunales.

Desde el punto de vista político se hace necesario hacer realidad los preceptos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. La cultura del diálogo para la paz se hace posible en sociedades que comportan personas libres que llegan a acuerdos, consensos y disensos, teniendo presente que tanto las comunidades como los pobres, subalternos y excluidos del sistema liberal son los más afectados por la crisis ambiental. De ahí la necesidad de plantear acuerdos en el que se vean implicados los diferentes actores y sectores sociales en donde se asumen una pluralidad de intereses, responsabilidades, y demandas, en sus diferentes escalas de intervención: local, nacional, internacional. Todo lo anterior, es fundamental para que tanto las políticas, como las decisiones y los compromisos adquiridos, correspondan a las condiciones específicas de los actores sociales.

De manera general se podría establecer que la ética de la sustentabilidad ambiental apunta hacia la reflexión del ser en el intento de construir valores humanos en donde se hermanan el pensamiento y el sentimiento; la razón, la pasión, la creación y la acción. Desde esta ética se recupera el “conocimiento valorativo” que implica la recuperación del valor de la vida, el reencuentro de nosotros mismos, como seres humanos sociales y naturales y el desarrollo de potencialidades hacia la diversidad y posibilidad.

La ética de la sustentabilidad ambiental basada en un diálogo de saberes, que se orientan hacia la construcción de una racionalidad ambiental, implica la incorporación de una visión holística del mundo y de un pensamiento de la complejidad orientado hacia el futuro equitativo, justo y diverso, en donde tenga cabida la participación, la autodeterminación y la transformación, así se expresa Leff:

La ética para la sustentabilidad apela a la responsabilidad moral de los sujetos, los grupos sociales y el Estado para garantizar la continuidad de la vida y para mejorar la calidad de la vida. Esta responsabilidad se funda en principios de solidaridad entre esferas políticas y sociales, de manera que sean los actores sociales quienes definan y legitimen el orden social, las formas de vida, las prácticas de la sustentabilidad, a través del establecimiento de un nuevo pacto ciudadano y de un debate democrático, basado en el respeto mutuo, el pluralismo político y la diversidad cultural, con la primacía de una opinión pública crítica actuando con autonomía ante los poderes del Estado (Leff, 2002, p.323).

La ética de la sustentabilidad conlleva un proceso de reapropiación social del conocimiento en donde ante los problemas comunes de la especie planetaria se unen los esfuerzos de las diferentes disciplinas y formas culturales de conocimiento a partir de un diálogo abierto de saberes con el objetivo de poder solucionar en mayor medida los problemas más fundamentales de la humanidad como serían: una economía ecológica, fuentes renovables de energía, salud y calidad de vida para todos, erradicación de la pobreza y seguridad alimentaria etc.

Ética de la sustentabilidad ambiental en el contexto glocal.

Desde la complejidad ambiental Leff muestra cómo la sustentabilidad ambiental tiende a revertir este pensamiento único globalizador y cuestionando el dictamen “pensar globalmente y actuar localmente”, dado que dicho precepto lleva en sí el germen del proceso de colonización del conocimiento a través de una geopolítica del saber. Dicho saber viene a reflejar los paradigmas y los métodos de la ciencia moderna y de los países desarrollados. Por esta razón, y desde el punto de vista político según el autor la ética de la sustentabilidad debe inspirarse en:

Nuevos marcos jurídico-institucionales que respondan y se adapten al carácter tanto global y regional como nacional y local de las dinámicas ecológicas, así como la revitalización de las culturas y sus conocimientos asociados. Esta nueva institucionalidad debe contar con el mandato y los medios para hacer frente a las inequidades en la distribución económica y ecológica la concentración del poder de las corporaciones trasnacionales, la corrupción e influencia de los diferentes órganos de gobierno y gestión para avanzar en las formas de gobernabilidad más democráticas y participativas de la sociedad en su conjunto (Leff, 2002, p.324).

Por otra parte, y desde la perspectiva de la sustentabilidad, se debe repensar la globalidad desde la localidad del saber. De la misma forma se debe tener en cuenta el arraigo de la cultura en un territorio, desde la riqueza de su heterogeneidad, diversidad y singularidad; para así mismo, reconstruir el mundo a través de un diálogo intercultural de saberes que involucra la hibridación de conocimientos científicos y saberes locales. Desde esta perspectiva, se hace posible el reconocimiento y revalorización de los saberes subyugados, como también una crítica frente a los efectos de la colonización y biodiversidad y campos de saber.

Como se había planteado anteriormente, La crisis ambiental además de depredar la naturaleza, negar las culturas alternas y subvalorar la diversidad cultural, se ha

convertido en una crisis del conocimiento, de lo moral, de las instituciones políticas, de los aparatos jurídicos de dominación, de las relaciones sociales injustas en donde se excluye al indígena, el negro y la mujer, y se impone una racionalidad que entra en conflicto con la trama de la vida. Por otra parte ha ignorado los límites biofísicos de la naturaleza y ha acelerado el calentamiento global del planeta y los estilos de vida de las diferentes culturas.

Crítica al modelo de desarrollo sostenible desde la ética de la sustentabilidad ambiental

El autor critica el discurso del modelo desarrollista del “desarrollo sostenible” dado que parte de una idea equívoca, aunque busca armonizar el proceso económico con la conservación de la naturaleza, en su intento por establecer un balance entre la satisfacción de necesidades actuales y las de las generaciones, acude a lo que llama Leff la falacia de un crecimiento económico sostenible sobre la naturaleza limitada del planeta. Por otra parte, muestra cómo desde la perspectiva “progresista” se pretende salvar al otro (al indígena, al marginado, al pobre) no dejándolo ser él mismo en su intento por integrarlo a un ser ideal universal, al mercado global ó al Estado nacional.

En este intento de integración forzada se obliga al indígena a que abandone sus tradiciones y sus estilos de vida en aras de convertirlo en un ser “moderno” y “desarrollado”. Más adelante se intentará mostrar como existe una coincidencia de estos planteamientos de Leff, con respecto a lo expresado por R.Kusch en torno al desarrollo. Desde la ética de la sustentabilidad, se critica el enunciado de pensar globalmente y actuar localmente; de forma crítica Leff plantea:

Este precepto lleva a una colonización del conocimiento a través de una geopolítica del saber que legitima el pensamiento y las estrategias formuladas en los centros de poder de los países “desarrollados” dentro de la racionalidad del proceso dominante de globalización económica, para ser reproducidos e implantados (Leff, 2002, p. 321).

Desde la perspectiva de Leff, se asume que el discurso del “desarrollo sostenible” aunque preconiza un futuro común para la humanidad, sin embargo, no incluye las visiones diferenciadas de los grupos sociales involucrados, como serían las poblaciones indígenas que a lo largo de la historia han convivido material y espiritualmente en

armonía con la naturaleza. Se asume entonces que la sustentabilidad debe estar basada en un principio de integridad de los valores humanos e identidades culturales, en donde se generen las condiciones de productividad y regeneración de la naturaleza. Estos principios tienen su sentido desde la relación material y simbólica que tienen las poblaciones con sus territorios, con los recursos naturales y con el ambiente.

Ética de la sustentabilidad ambiental presupuestos ético-políticos

La ética para la sustentabilidad intenta promover la gestión participativa de los bienes y servicios ambientales de la humanidad para el bien común, la coexistencia de derechos colectivos e individuales, las realizaciones personales y aspiraciones culturales desde la pluralidad de los grupos, la satisfacción de necesidades básicas. Intenta además, una reconciliación entre razón y la moralidad basadas en responsabilidades hacia uno mismo, los demás y hacia la naturaleza.

Desde Leff, la ética ambiental se convierte así en un soporte existencial de la conducta humana hacia la naturaleza y de la sustentabilidad de la vida, es una ética social. Es una ética radical porque va hasta la raíz de la crisis ambiental removiendo los cimientos filosóficos, culturales, políticos y sociales. Esto significa que la ética de la sustentabilidad es una ética imaginativa, abarcadora, que interconecta los procesos ecológicos, culturales, tecnológicos, económicos y sociales. Esta ética remite además al concepto de bienestar, e incluye no únicamente a las personas individuales, sino a la gran familia. Esta búsqueda del buen vivir en la comunidad está referido tanto al logro del bienestar cultural, como a la ocupación, permanencia y movilidad territorial, desde esta lógica se entiende que el patrimonio cultural, incluye también las prácticas de uso y manejo sustentable de la biodiversidad.

Además, se asume el derecho inalienable de los pueblos a su ser cultural y debe llevar a una nueva ética de los derechos de los pueblos frente al Estado. Es en este sentido que la ética debe volverse política y la política fundarse en la ética. La ética de la sustentabilidad demanda así una ética global que enfrente a la globalización y homogeneización cultural. Además, se impone la necesidad de establecer las condiciones para que se desarrolle un consenso social sobre acuerdos comunes que aseguren la convivencia en el mundo.

A pesar de que el proceso de globalización económica está llevando a la privatización de los espacios públicos cada vez más alejados, sin embargo algunos movimientos ambientales han generado el surgimiento de una ciudadanía global que de manera individual y global expresan sus derechos para participar en las decisiones que afectan su existencia al margen del poder del Estado y del mercado, de forma crítica Leff se refiere a estas democracias:

El sistema parlamentario de las democracias modernas se encuentra en crisis porque la esfera pública, entendida como el espacio de interrelación dialógica de aspiraciones, voluntades e intereses, ha sido desplazada por la negociación y el cálculo de interés de los partidos que, convertidos en grupos de presión, negocian sus respectivas oportunidades de ocupar el poder por una ética para la sustentabilidad (Leff, 2002, p.322-323).

Frente al proyecto de democracia liberal que legitima el dominio de la racionalidad del mercado, la democracia ambiental reconoce los derechos de las comunidades autogestionarias, la toma de decisiones a partir del ideal de una organización basada en los vínculos personales, las relaciones de trabajo creativo, los grupos de afinidad, y los cabildos comunales y vecinales.

Una posible convergencia el saber referido a la complejidad ambiental con los planteamientos antropológicos culturales de R.Kusch

Con el propósito de avanzar en la investigación y a partir de los planteamientos anteriormente dados sobre complejidad ambiental, en el siguiente capítulo (III), se quiere mostrar algún grado de relación, convergencia coincidencia o semejanza con el pensamiento antropológico cultural de R. Kusch .

En esta parte se planteará cómo desde Kusch el presupuesto de que la transformación y el dominio que ejerce el hombre sobre la naturaleza corresponde a un acto de libertad, sólo en un mito. Además, este mito de la transformación, ha reducido la interacción hombre - necesidad – naturaleza, y responde a una abstracción que corre el riesgo de tornarse falsa.

Al hacer un estudio de sobre las comunidades indígenas y acudiendo a ejemplos concretos, Kusch muestra cómo desde la visión del occidental, el indígena al tratar sus problemas de subsistencia lo hace de forma precaria, rayando con la indigencia. Sin embargo, según este autor, estas prácticas indígenas no invalidan el hecho de que haya encontrado respuestas válidas de solución frente a sus necesidades, de forma diferente a

las que propone el occidental. Dichas prácticas están asociadas a su propia cosmovisión de la naturaleza y son producto del quehacer cotidiano, al margen de los procesos de progreso y desarrollo propios del capitalismo y de la sociedad de consumo. Se plantea además que al querer aplicar las categorías del mundo occidental con el ánimo de comprender el mundo indígena, su entorno y su mundo, se cierra la posibilidad de poder comprender dicho mundo.

El pensamiento sobre la complejidad ambiental comparte con Kusch, la crítica al modelo del desarrollo capitalista en donde se tiende a desconocer el código cultural del indígena. Por su parte este filósofo, intenta resaltar la importancia de este código, mostrando cómo en torno a él, se entabla un enfrentamiento entre el indígena campesino y el agente del desarrollo. Este juego existencial y de enfrentamiento, evidencia el hecho de que para el indígena no existe el yo en forma aislada, sino fundido en su hábitat y explica además, el por qué la actitud existencial del indígena se torna hostil frente al agente del desarrollo; así se expresa Kusch: “ El agente en sí pasa a incorporarse a lo otro, eso que se da ante el yo, que si bien está íntimamente ligado a éste, sin embargo, es visto como algo que no es el yo y que, por eso mismo, se da en términos de hostilidad” (Kusch,2000, pag.126).

Lo que se quiere afirmar, no es que el indígena permanezca aislado totalmente de los procesos de desarrollo; por lo que se aboga es considerar la posibilidad de una integración, no en términos de asimilación entre las dos culturas. En este reconocimiento de culturas, que inicialmente pueden resultar excluyentes, cabe la posibilidad de diseñar un horizonte, un diálogo plural, fructífero de respeto y reconocimiento mutuo entre los diferentes saberes en su interacción con la naturaleza. Por consiguiente, se hace necesaria la comprensión del mundo del indígena no desde los objetos sino desde el contenido ritual, realidad geocultural en la que se entretejen lazos de arraigo y pertenencia.

3. LA INTERCONEXIÓN HOMBRE -NATURALEZA DESDELOS PLANTEAMIENTOS DE RODOLFO KUSCH

Acerca de los manuscritos indígenas

Con el ánimo de establecer la comprensión que tiene el indígena acerca del significado y sentido de la naturaleza, se acudirá a ciertos contenidos culturales que se expresan en su libro *América profunda*, en este texto, se dan a conocer una serie de narraciones descritas por Kusch sustentadas en el manuscrito “*relación de antigüedades deste reyno del Pirú*” en donde aparecen elementos importantes que permiten comprender algunos aspectos presentes en la cosmovisión indígena y que hacen referencia tanto a las luchas presentes en los pueblos indígenas, como las tradiciones, temores y creencias religiosas o éticas más íntimas. En ellas aparecen como denominador común el temor que presenta el indígena frente a los fenómenos de la naturaleza y es a partir de un acto de preparación espiritual, en donde se lleva a cabo la conjuración de la naturaleza.

En estas crónicas, se muestra además cómo para el indígena, la naturaleza, se encuentra personificada en el dios Viracocha, a través de los cuatro signos. Desde la cosmovisión indígena crear el mundo es darle sentido en medio del caos, calificándose a Viracocha como la figura que crea las necesidades de sembrar y cosechar. A continuación se trabajará de una forma más detallada el contenido de la Ira Divina.

La Ira Divina

Kusch nos narra que hacia 1660 el padre Ávila se encontró con el indio Joan Santa Cruz Pachancuti yamqui Salcamayhua a unas cuantas leguas de Cuzco, no muy lejos del templo de Viracocha donde se desarrollaban luchas entre los quechuas y aimaraes. Se narra que el Dios Viracocha quien había creado a los hombres, el sol y la luna a orillas del lago Titicaca fue recibido con hostilidad, entonces: “Levantadas las manos puestas y rostro al cielo, bajó fuego de lo alto (...) y abrasó todo aquel lugar; y ardía la tierra y piedras como paja” (Kusch, 1999, p.31).

Ante el miedo presentado por los habitantes, Viracocha compadecido, fue al lago y con el bordón lo mató, Agrega el relato: “Luego vinieron los incas y construyeron el templo aquel para conmemorar el hecho” (Kusch, 1999, p.31).

Se cuenta además que en aquel entonces, el padre Ávila estaba interesado por reprimir las idolatrías y fue en ese momento en que Salcamayhua redactó un manuscrito sobre las creencias de los incas. El yamqui (indio), traza en su crónica un esquema del templo de Coricancha del Cuzco sin embargo, el padre Ávila le introduce algunas modificaciones. En estas crónicas se manifiesta la actitud del indígena frente a su pasado, sus creencias más íntimas, y sus temores frente a la Inquisición. Kusch muestra cómo la fe indígena apuntaba a algo más que el simple hombre, algo que estaba afuera, lo inhumano la naturaleza o el dios terrible. En este panorama, se desarrolla un juego antagónico entre el hombre y la naturaleza, y es allí donde surgen las raíces religiosas o éticas.

Se muestra además, cómo el yamqui (tomado entre ojos por el padre Ávila por hablar demasiado) en uno de sus himnos se pregunta refiriéndose a Viracocha: ¿dónde estás?. Pregunta que iba más allá de las imágenes del bien y del mal, Según lo expresa Kusch, yamqui era: “solo un pobre indio y sólo se limitaba a tener miedo” (Kusch, 1999, p.34). En contraste con la belleza que representaba la Iglesia, el indígena se sentía pobre, sucio y pardo, desde ese momento yamqui empieza a pensar que: “Su dios tendría vergüenza de ser dios y lloraría ese tiempo en que la gente lo había olvidado: Y se sentía solo porque el templo estaba lleno de cosas que no eran de él” (Kusch, 1999, p. 34). Para el yamqui, todo podía ser dios, menos ese dios de la iglesia. Podría ser el trueno que anuncia la lluvia, según las interpretaciones de Kusch: “Dios tiene que ser como ese mismo mundo que lo rodea y que se expresa a través de la violencia, como la ira divina que se convertía en granizo o, lluvia” (Kusch, 1999, p.34).

Se concluye entonces que para mundo del indígena este Dios era diferente al dios del sacerdote; en el fondo, el yamqui sólo creía en su sembrado porque le daba de comer, en su mujer porque le daba hijos y en su llamita porque le llevaba la carga. No le interesaba rezar padrenuestros.

Los cuatro signos de Viracocha

De acuerdo a estos relatos la ira de dios se refleja en la exposición de las cualidades de Viracocha y están consignadas en el altar de Coricancha. El yamqui transcribió los cinco signos a saber: 1. Viracocha es: 1. el Maestro 2. La Riqueza 3. El Mundo 4. La Dualidad y 5. El Círculo creador. A continuación se hará una descripción de cada uno de estos signos:

El Maestro: Viracocha debía ser el maestro, se necesitaba arar la tierra, encauzar los ríos etc., por tal razón se hace necesario enseñar para salvar la vida. Viracocha más que un maestro es “el artífice del mundo. Frente a ese mundo ajeno y rebelde llamado el “hervidero espantoso” tal como lo nombraban los himnos se hace necesario manejarlo a través de una ciencia con una actitud determinada. Se pregunta Kusch ¿ No es esa actitud la misma por la cual el imperio incaico logró organizar la producción de alimentos de un territorio inmenso?

La Riqueza: El segundo signo se refería a la riqueza de Viracocha. Lo inhumano era la escasez de frutos; por eso el dios debe ser fundamentalmente rico.

Tunupa: El tercer signo que llevaba Viracocha era Tunupa y su fórmula ritual se expresa como: “Tunupa que va siendo en el mundo”. Dado que el Dios Viracocha no puede crear directamente el mundo puesto que se contaminaría de lo amorfo, es necesario crear un dios menos divino, un demiurgo que se manifiesta como el desdoblamiento de Viracocha. Mientras que Viracocha era pura teoría, pensamiento puro, Tunupa era el encargado de materializar esa enseñanza de Viracocha. Tunupa también es el maestro y pertenece a: “la marcha de dios sobre el mundo” (Kusch, 1999, p.39).

La Dualidad: La mención del tercer signo lleva directamente al cuarto. El yamqui vincula con él la esencia del dios y la del mundo. Viracocha es a la vez varón y mujer creándose la dinámica en el mundo: “Todo era monótono hasta que el macho poseía la hembra y luego venía la huahua o niño a modo de fruto” (Kusch, 1999, p.39). Como Viracocha era considerado primero, debía contener a los dos sexos y ser entonces varón y mujer. Esto contrasta con la aureola de maldad en los sexos que le colocaron los misioneros. Orcoraca significa macho valva y simboliza , la autocopulación de Viracocha haciendo referencia a la dualidad Kusch se expresa: “ El yamqui estaba

convencido de que las cosas eran así y por eso equipó a la izquierda del esquema los símbolos masculinos como el rayo el sol etc. y a la derecha los femeninos como la luna el invierno etc” (Kusch, 1999, p. 43).

En Cuzco aparece el tema de la bisexualidad en el pectoral de un sacerdote incaico en forma de un lingam in yoni en el centro de la figura, representado por la nariz y sus bodes.

El Círculo: Los cuatro signos contienen cierta dialéctica interna que apunta directamente al quinto, son momentos de realización de Viracocha, una especie de dialéctica lineal en la que se alternan los signos agrupados en pares. El primer grupo se asocia a Viracocha y a su desdoblamiento, Tunupa, y el segundo a la riqueza y a la bisexualidad. Kusch plantea que: “Este juego apunta a un quinto signo que es como el reposo y conclusión de la realización definitiva de Viracocha y es cuando se da el llamado “círculo creador fundamental” (Kusch, 1999, p.44).

Finalmente todo ello se configura en una flor. Ésta es entendida como flor cósmica hacia los cuatro puntos fundamentales del espacio, donde llegan los cuatro vientos y habitan los cuatro dioses: “Con la flor, Viracocha, llena el espacio cualitativo, el espacio-cosa del indígena y regula de esta manera el cosmos” (Kusch, 1999, p.44).

Desde esta visión crear el mundo es darle sentido en medio del caos. Se califica a Viracocha como el “creador de nuestras necesidades” de sembrar y cosechar.

La marcha de dios sobre el mundo.

Los signos de Viracocha adquieren su sentido cuando se examina la llamada “marcha de dios sobre el mundo” o sea cuando se explica la cosmogonía y la creación, o lo que es lo mismo; la manera como adquiere sentido el mundo. Según los himnos mientras Viracocha es el superior y primero (*caylla*) el grande (*hatun*), el señor (*apu*) además de maestro es inteligente (*yachachiy*) por el contrario, el mundo, es el hervidero espantoso; la distancia entre ambos es grande. Así, el mundo es ajeno y frustrador porque engendra ansiedad constante por la cosecha, el temor al granizo, el desplome de río etc. Como no se sabe que pueda ocurrir, todo parece estar expuesto a las libres fuerzas del agua, del fuego etc, a la indeterminación.

Según la leyenda, es necesario hermanar el agua que inunda un valle con la tierra que da frutos. Para tal fin se debe tener fe, dado que ella misma tiene el papel de mantener la unidad de la existencia a través del acontecer diario y de buscar: “ una conciliación humilde del hombre con un ámbito terrorífico y tremendo, donde se desata la ira divina” (Kusch, 1999, p.46). Así se expresa Kusch:

La cosmogonía del Yamqui quiere conseguir ese fin, siguiendo el antiguo mecanismo de todo mito , según el cual ésta aflora en ese margen en donde el inconsciente pasa sus signos a la conciencia y ésta domina a aquel mediante los ritos” (...) Todo ello no es más que una consecuencia del llevar el inconsciente a flor de piel con una intensidad angustiosa que el ciudadano no conoce” (Kusch, 1999, p. 46).

Por otra parte, afirma Kusch en Occidente el montaje de la cultura de la ciudad responde a esa necesidad de cubrir el inconsciente, encubre la angustia, mediante toda clase de elementos inconscientes. El indígena en cambio, no cuenta con estructuras que puedan evadirlo psíquicamente y está como inmerso en un mundo de angustia. Pero esto mismo constituye una ventaja, porque el indígena toma de ahí mismo la necesidad de una fe y de un mito.

El enfrentamiento con el caos.

Para el yamqui el enfrentamiento de los opuestos se presenta como una agresión de lo malo contra lo bueno. En el contexto del caos, Viracocha es el principio de orden e inteligencia, pero esto implica una lucha. En el plano conceptual es la oposición de la conciencia y la inconsciencia, sin embargo; de lo bueno se puede pasar a lo malo y viceversa con gran facilidad, así un buen sembrado puede sufrir la alternativa de ser destruido por el granizo o ser cosechado, desde esta visión se plantea: “El mundo es puro azar y la labor humana es insignificante” (Kusch, 1999, p.48). Por otra parte se plantea que la marcha del mundo es realizada por los héroes, de allí surge la leyenda de los héroes gemelos que representa una materialización de las andanzas de dios sobre el mundo.

El equilibrio

Aunque los héroes son dos, se habla siempre de Tunupa héroe agrario pobre que llega a los Andes de Carabaya para predicar la “doctrina del Señor”: Se trata de un enviado de Viracocha que construye la cruz cósmica de los Andes y con ella avanza sobre el caos.

El caos aparece en forma de diablo rodeado por sus discípulos. En estas circunstancias, se genera una atroz lucha, triunfando Tunupa. Luego éste es acusado de tener relaciones con la hija del “caudillo” o sea el caos. Sin embargo y por ser hijo de Pachayachachic es liberado en “nombre de la matrona”.

Como Tunupa tiene como aliados al agua y al viento extiende su manto sobre el lago Titicaca. A su vez, el caos intenta destruir el orden cósmico encarnado en la cruz dejada por Tunupa. Éste es el héroe de la humanidad y contiene el orden cósmico, pero encarna también la época de la escasez. Aunque el yamqui no lo mencione nos dice Kusch : “Es natural y probado que Tunupa se convierta en la luna y el otro héroe en el sol una vez concluida su tarea en la tierra” (Kusch, 1999, p.52).

Los héroes gemelos tienen la misión de lograr el equilibrio de las fuerzas cósmicas especialmente entre el orden y el caos. Ello se traduce en el dominio de la flor cósmica, la que por su parte, tiene su origen en una especie de iluminación. Aunque toda la cultura precolombina esté montada sobre la base estética del signo de la cruz, sin embargo, el caos tampoco deja de existir. El indígena creía que en la cruz residía el orden cósmico, se aclara que esta cruz no es la del cristianismo sino era un exorcismo del caos y podía romperse a la menor irritación de los dioses.

Posteriormente, Tunupa desaparece y no sólo se convierte en luna sino que se integra al calendario. El calendario vuelve a fundir lo masculino y lo femenino y todo es como si Viracocha volviera a ser bisexual o semilla. Es una realización en la que participa el hombre, como “círculo fundamental creador”. Según Kusch es una conjuración porque : “Indica el orden de la siembra y la cosecha. Es en verdad, una lección que dios da a la humanidad” (Kusch, 1999, p.56).

El mundo: La verdadera enseñanza del yamqui está en el esquema que hace de su mundo. Es la consecuencia de la marcha del dios sobre el mundo y registra las huellas de las andanzas de los héroes. El yamqui reproduce los elementos de su propio valle y de sus antepasados.

Cielo y tierra: El secreto de todo lo que existe en el cosmos consiste en la dualidad. Ella tiene dos manifestaciones: la que se refiere al orden de la vida y que se traduce como macho(*orco*) y hembra (*china*), y la que separa el mundo en dos grandes capas

horizontales: el mundo de arriba (*hanac -pacha*) donde se sitúa el orden y el mundo de abajo (*hurín -pacha* o *cay -pacha*) o tierra “como suelo de abajo”. La división entre lo masculino y lo femenino parece darse con anterioridad a la decisión de cielo y tierra. La prueba está en que el cielo vienen a vincular la idea de macho y la tierra a la de la hembra, como opuestos dinámicos: “.El primero tiende a tener una actitud más activa frente al segundo y ambos logran explicitar la acción divina en la tierra” (Kusch, 1999, p.57).

Kusch considera que probablemente había dos formas de dualidad: una absoluta, que desembocaba de modo inmediato en la división entre macho y hembra, y una segunda, derivada que es la que se oponía el cielo a la tierra. El cosmos de yamqui surge del entrecruzamiento de dos pares de opuestos: el primero, o sea, el sexual entra en la esencia de Viracocha, puesto que él es como se explicó anteriormente, tanto varón como hembra. El segundo par de opuestos establece ya una diferencia puesto que vincula a Viracocha con el cielo, Kusch anota al respecto: “Se diría que cada uno de los integrantes del par de opuestos cielo-tierra tiene distintas cualidades, porque el segundo posee una mayor contaminación con el caos, ha perdido su pureza” (Kusch, 1999, p. 58).

Por tal razón, no parecen conceptos puros sino elementos más vivos como el *runacay* o humanidad, dibujada como un varón y una mujer en el centro del esquema. La oposición entre los dos suelos, el de arriba y el de abajo, se da entre lo diáfano y lo oscuro, o sea remotamente entre el orden y el caos. Los héroes que crearon el mundo son los rastros que dejaron para luego volver al cielo. Los rastros dejados por Imaymana se vinculan a la “abundancia de las cosas de las cosas”, otro rastro se relaciona con la palabra *mallqui*, que además de árbol, significa plantar y por lo tanto se asocia con la actividad agraria.

Los cuatro elemento

El rastro dejado por los héroes gemelos es una labor de ordenación y creación del cosmos. Tunupa y el demonio son héroes gemelos y mantienen cada uno una estrecha vinculación con los cuatro elementos; así por ejemplo: el demonio hostiga a Tunupa mediante el fuego y la tierra. Persigue a Tunupa en Sica -Sica e incendia la paja sobre

la cual duerme el santo, y acude a la tierra para enterrar la cruz dejada por Tunupa. El yamqui consigna los cuatro elementos que constituyen el cay-pacha, “este suelo” bajo la forma de antiguos símbolos pero de profundo sentido folclórico.

El azar: Con los cuatro elementos se consuma la obra de Viracocha en “este suelo” que luego se convierte en sol y luna. La labor divina se concreta entonces en una conjuración del caos, mediante la imposición del orden; sin embargo, como se dijo, la cosecha podría malograrse, podía darse la alternativa entre maíz o maleza.

Al hablar de las categorías planteadas por el Yamqui, Kusch hace alusión a una descripción gráfica y a un diagrama de la distribución de los elementos teogónicos y calendáricos de la cosmovisión indígena. En él figuran los nombres de los meses incaicos y el sentido de cada uno asociados a los conceptos más importantes de la teogonía indígena. Aparecen elementos como la escasez, abundancia, el héroe solar, lunar, el caos, arriba se encuentra Viracocha alrededor de las fiestas y los rituales etc. Esto se puede apreciar en su libro *América profunda*. En el dibujo a que refiere Kusch, se muestra cómo el yamqui fija (según su sentido práctico y común a todos los indígenas del altiplano) en el centro una cruz formada por cuatro estrellas que se denomina “chacana en general”. Ella está situada sobre la pareja humana y por debajo del círculo de Viracocha.

El Viracochaísmo

Kusch nos muestra cómo los datos aportados por el yamqui permiten inferir la doctrina de los intelectuales del imperio incaico, estos datos no difieren mucho del sentir del pueblo ya que se trataba de formas antiguas que servían para sistematizar lo circundante y los problemas que afectaban la comunidad. Desde este autor, todo ello era la explicitación de lo que se llama “una actitud mesiánica” frente a la ira divina. Por otra parte, en la cerámica se advierte el deseo por intelectualizar y racionalizar las creencias primitivas, así, el hallazgo mismo de la idea de imperio supone un mundo conceptual que explica no sólo el acontecer político sino cósmico.

Kusch considera que la leyenda de Viracocha y Tocado de la que se refiere Cristóbal Molina y que fue recogida en Cuzco, parece tratarse de una leyenda incaica y su importancia estriba en que ha perdido relativamente su contenido folclórico para adquirir una mayor rigidez intelectual.

El secreto de los hermanos gemelos

Al hacer un análisis sobre los gemelos Kusch encuentra que no se trataban de dos héroes, sino de conceptos que se ponían en marcha y estaban referidos a la abundancia antes de ser creado el mundo; como potencia posible. Al darse como simple potencia se necesita un control que ofrece Tocado. Viracocha quien es su hermano, héroe pobre, ligado a la luna pero que debió haber tenido su vinculación con el sol. Por otra parte, Tunupa coincide con la zona lunar y agraria, con el granizo, las nubes y el invierno, y como es un dios vinculado a lo agrario también representa la medida.

Conjuración del mundo

Para el amauta no hubo una creación del mundo sino una conjuración. Desde esta perspectiva, el mundo es el caos y debe ser sometido al orden divino que es el orden de Pachayachachi o sea el calendario. Cuando el amauta crea el calendario ya obtiene un típico mandala o círculo mágico puesto que el orden establecido por Viracocha sobre el caos es precisamente una consecuencia del *Yachachi* o enseñanza que consiste en una conjuración de fuerzas del cosmos para obtener el fruto y el alimento para la comunidad.

¿Maipin Canqui?

Kusch nos muestra cómo aparte de los signos, es preciso examinar los himnos que transcribe el yamqui que reflejan el deseo de controlar la naturaleza mediante la preparación espiritual. Dado que el amauta no creía que Viracocha fuera visible, surge el ¿maipin canqui? (¿dónde estás?) de los poemas referidos a Viracocha, de ahí se desprende la doctrina esotérica del yamqui cuando se refiere a “conocer sólo con el entendimiento”. Según Kusch, la verdadera doctrina debe estar contenida en los himnos quechuas que cita el texto, en donde se muestra cómo la incorporación de dios como teofagia o como mística apuntan a la posibilidad de adquirir la fuerza necesaria para

conseguir el dominio mágico del mundo. Se muestra además, cómo el creyente busca al dios entre las cosas del mundo y no lo encuentra, y las preguntas por el dios son referidas en el “arriba” y en el “abajo”. Según Kusch: “El creyente sospecha que esa dualidad sea regida por el dios o sea que : el sol, la luna , el día, la noche, el verano, el invierno no en balde caminan al lugar señalado, a su término llegan cualquiera que sea doquier su cetro real llevas” (Kusch, 1999, p.76) .

Aunque todo parece referirse a la exterioridad de Viracocha, a la búsqueda de un dios que está fuera, sin embargo, en otra parte del poema se sospecha que la forma de incorporarlo es la vía interior en la intimidad de uno mismo así expresa: “El dios se revelará en la soledad, se realizará dentro de uno mismo cuando se produzca la identificación de dios con el creyente, para que este anticipe en la vida divina” (Kusch, 1999, p.78).

Finalmente se destaca que la visión misma del dios es temible, puesto que está comprometido con esa ira que alienta el mundo. La flor cósmica o sea la cruz, constituye un grave peligro porque significa entrar en el juego de los cuatro elementos creados por Viracocha: el agua, la tierra, el fuego y el aire, ellos son los principales vínculos de su ira.

Se podría concluir siguiendo a Kusch que lo aquí expresado constituye lo que se denomina La Ira Divina, o sea lo que se da en la naturaleza, en este concepto de ira se sobrentiende mejor el efecto psicológico que ocasiona la naturaleza americana. Además el autor cree que es probable que esta manera de pensar responda a un juego de categorías propias de los pueblos protohistóricos y no sea muy ajena a la manera como nosotros encaramos la realidad .Por otra parte, este mecanismo místico se muestra como una forma biológica de pensar: “Como si éste se moviera no por un principio una causalidad mecánica sino por una causalidad germinal” (Kusch, 1999, p. 83).

Viracocha es entonces la semilla en forma de orden cósmico cuadrangular que queda depositada en el mundo o caos y que origina el fruto: el maíz. Esta forma de razonamiento la encontramos en los sacrificios sangrientos, donde: “La víctima es depositada también en el mundo sagrado para obtener el fruto” (Kusch, 1999, P. 83). Las conjuraciones mágicas o la magia en general apunta a que lo seminal y se concreta en fruto.

Se muestra además desde Kusch, como Cuzco, la ciudad sagrada estaba llena de adoratorios, constituyéndose en el “centro del mundo” porque en ella se reintegraba el imperio. Allí residía el inca, quien era el desdoblamiento de Viracocha en la tierra. Era además el centro germinativo, la gran semilla, el corazón del imperio. El centro de ese encuentro estaba dado por el Templo del Sol o Caricancha y de donde partían hileras de auditorios (ceques).

Plantea Kusch que el análisis de los ceques confirma la categoría de cuaternidad o tetrametría que el aborigen utilizaba en todo su quehacer. Todo se dividía en cuatro segmentos, y llevaba a un quinto el último que hacía las veces de fruto. Con respecto al tiempo, todo pasaba por cuatro formas de dispersión, y una quinta de concentración, (la cual iba a ser destruida por un cataclismo de la humanidad). Por otra parte, en el fruto se encontraba el “sí mismo” o sea consigo mismo, en el tiempo o en el espacio o en ambos a la vez. La manera positiva para conseguir el “sí mismo” o la revelación era la fuga del espacio y del tiempo, o sea la fuga del mundo de los objetos naturales, evitando los cerros, los demonios y la muerte.

En este proceso de revelación se hace necesaria la práctica del ayuno porque así evitaba la “gravidez” del mundo que pesaba sobre el hombre. Lo importante era evitar la gravidez del mundo mediante la conjuración mágica. Kusch afirma la necesidad de: “Encontrar la fusión con lo divino, aunque esta fuera una empresa antihumana, como la de los *huan caquilli*, los ascetas que se perdían en los cerros para encontrar el dios del sufrimiento” (Kusch, 1999, p.88).

La defensa ante la ira de dios se encuentra en la gramática quechua: en ella se muestra que ésta es una cultura que tiene un sujeto inmóvil, que recibe pasivamente las cualidades de su mundo, Kusch aclara: “En quechua el verbo copulativo *cay* es el

equivalente a los verbos castellanos ser y estar, pero con una marcada significación al estar” (Kusch, 1999, p.89).

El sujeto no se altera en la acción sino que “cambia de tonalidad o de colorido según la cualidad que lo tiñe” dice Kusch.

Finalmente se muestra que en el tema sobre la sabiduría hay una referencia a la *Tragedia del fin de Atawallpa*; drama quechua traducido al castellano por Jesús Lara. En esta obra, se describe cómo el padre Valverde ofrece la Biblia al indio y éste la rechaza diciendo: “no me dice absolutamente nada”; (el texto emplea el verbo quechua *niy* que significa “expresar o manifestar”). Aunque la intención de Valverde era que tomara conocimiento de la Biblia escuchando mejor, para el indígena, estas expresiones de escuchar podían aparecer como una burla y poniendo en evidencia la mala intención del padre, esta situación lleva a que finalmente Valverde de la orden de apresar y matar al indio.

Además Kusch destaca el hecho de que España era aún un país salvaje y en ese momento se hallaba en la tarea de castigar su propia imperfección en los otros. Además mientras el dios indígena mantenía una expresión física que hablaba a través del trueno, el relámpago y el rayo, el dios de Valverde, se muestra como el dios de la culpa y del pecado original, identifica como un ser intelectual, moral, incomprensible, dado que ejercía su ira en el vacío. En síntesis; la palabra de dios no era más que un vocablo, algo que implicaba un deber para el indio y una obligación dada por la Santa Inquisición.

La interconexión hombre – naturaleza desde los planteamientos de Rodolfo Kusch

Kusch muestra cómo desde el punto de vista social - humano, se tiende a generar un rechazo y desconocimiento por parte del hombre occidental hacia las culturas regionales que conservan la sabiduría ancestral y tradicional, Este desconocimiento y rechazo impide entender la relación que existe entre el indígena y la naturaleza no sólo desde el punto de vista existencial sino también cultural y social.

En su libro *El pensamiento indígena y popular en América*, Kusch analiza la realidad latinoamericana y concretamente Argentina. Encuentra Kusch que existe una contradicción en la forma de estructurar el pensamiento de quienes la integran, así por ejemplo mientras el indio detenta un pensamiento que data de una antigüedad milenaria,

la ciudadanía actual, tiene una filosofía y un modo de pensar siempre renovado, claramente influenciado desde Europa a través de una élite que lo promovía y oficializaba. En el caso del Perú, Kusch muestra cómo el cronista peruano Guaman Poma, sin atenerse a las reglamentaciones dadas por la ciencia, llegó a dibujar un mapa de este país que aunque no concordaba con la realidad, sin embargo, representaba el hábitat real de su comunidad. Frente a estas versiones que parecen contradictorias Kusch piensa que:

América oscila entre esa franca subjetividad que nos afecta a todos , y que desciende a un simple “me parece así “ y la actitud científica : cuya rigidez es esgrimida precisamente para encubrir en cada uno de nosotros una subjetividad que no logramos canalizar (Kusch, 1977, p. 19)

En este sentido, Kusch considera que la cultura debe ser tomada no sólo como acervo de contenidos sino como actitud, en la medida, en que pueden incorporarse en ella, elementos no tradicionales como son las referencias simbólicas, aunque no fueron consideradas anteriormente, adquieren el valor de pautas culturales. El problema de la cultura así enfocado, se orienta a lograr encontrar un domicilio existencial, una zona de habitualidad en la cual la persona se siente segura. En otras palabras, se trata conceder sentido a lo que nos rodea, dándole importancia al hábitat real de un sujeto o un grupo ético.

Por otra parte, el pensamiento popular y el del indígena están cargados de contenidos simbólicos, quehaceres cotidianos y saberes tradicionales acumulados por generaciones que les precedieron y sobre los cuales se desarrollan prácticas y decisiones frente al medio geográfico, en otras palabras, el pensamiento popular indígena, es un saber producto de su geocultura. De esta manera, el concepto de unidad geocultural lleva a cuestionar la posibilidad de un saber absoluto al modo como lo propone el saber occidental.

En su Obra *Geocultura del hombre americano*, Kusch destaca la importancia por descubrir la gravedad del pensar con respecto al suelo, reconociéndose que tanto la ecología de un ámbito, como su hábitat, son recubiertos siempre por el pensamiento del grupo, es decir, están revestidos con un paisaje cultural que corresponde al hábitat en cuestión, esto dignifica que la captación del hábitat por el pensamiento del grupo, acentúa la rigurosidad cultural. Para Kusch esta sobredeterminación tiene consecuencias

importantes, en la medida que desaparece el hábitat natural y se desarrolla un condicionamiento del pensamiento por el lugar, así se expresa:

En primer término desaparece la índole propia de hábitat, por cuanto éste siempre sometido a una cultura. Este constituye una incógnita soterrada bajo las pautas culturales impuestas, no sólo por el grupo sino por la ciencia (...). En segundo término dicha sobredeterminación señala la importancia que el pensamiento del grupo adquiere para comprender todo lo que se refiere al mismo. Se trata de un pensamiento condicionado por el lugar, o sea que hace referencia a un contexto firmemente estructurado mediante la intersección de lo geográfico con lo cultural. (Kusch, 2000, p.253).

Acerca de la lógica occidental y la popular e indígena

Kusch advierte cómo al hacer referencia a la cultura Argentina, generalmente se identifica como aquel punto de fácil acceso en donde predomina la cultura popular que depende de la cultura mediterránea y refleja: “un comportamiento de nacionalidad frente al mar”. Encuentra además, que Buenos Aires constituye un lugar en el que se concentra una gran parte del sector de Argentina cuyo origen se remonta a los virreyes borbónicos convirtiéndose en una empresa aduanera, en este sector, se encuentra una cultura fuertemente impactada por la revolución industrial europea y sometida a intereses internacionales. Desde el contexto descrito se configuran dos ámbitos geoculturales: uno marcado por lo popular, fuertemente arraigado en la tierra y en el mar, que intenta habitar el mundo, domiciliarse con la naturaleza considerando su contorno como motivo de expansión natural, y otro, claramente marcada por el elemento colonizante y de tendencia progresista.

En su intento por mostrar el distanciamiento entre la cultura del occidental y la del indígena, acude Kusch a un ejemplo sucedido en el siglo XVI. Muestra el autor, cómo para esta época, al recaudador de impuestos García Diez visita el reino de Lupacas, situado a las orillas del lago Titicaca desde su cultura y lógica occidental, le resultaba difícil concebir porqué los indígenas no lograban vender sus tejidos directamente al español, sino que preferían seguir la costumbre ceremonial, que consistía en entregárselas al jefe de la comunidad a fin que él arbitre las medidas necesarias para el caso. Además, de considerar el recaudador absurda esta conducta que adoptaba el indígena, le resultaba contraria a sus intereses. El anterior ejemplo, intenta mostrar la diferencia y contradicción entre un comportamiento coherente enraizado en el pueblo,

con una visión de cohesión y un comportamiento ritual y por otro típicamente occidental, caracterizado por su individualidad. Lo anterior viene a significar que en contexto descrito entran a jugar lógicas diferentes simétricamente inversas: la lógica blanca, la lógica de la afirmación (Belgrano, Sarmiento, Rivadaíva), y la lógica negra, la del pueblo, con el pesimismo de la negación, (Rosas, Perón).

Se encuentra además, que las necesidades de un Chipaya, por ejemplo, expresadas a través de un código, no pueden ser entendidas de forma aislada, sino que forman parte de la coherencia cultural del grupo, por tal razón, se debe admitir tanto la necesidad propia del Chipaya, como la del integrante de la clase media. Además en el encuentro entre el agente del desarrollo y el campesino no se comprende, si se le considera a partir del enfrentamiento entre dos sujetos. Kusch asume que es necesario considerar al campesino desde la vinculación de la identidad del yo con la naturaleza, ello significa, que no existe el yo del campesino en forma aislada, sino fundido con su hábitat. Por otra parte, según el autor, en el mundo indígena está presente: “Una concepción prekantiana que no prefiere objetos sino rituales, por el otro un mundo que los estudia, los distingue como objetos y hasta elabora un tiempo y un espacio para ellos” (Kusch, 2000, p.95).

Estas diferentes formas de ver el mundo, incluyen también el ámbito de la política, según el autor, en ella se ha dado un equívoco, debido a que no se ha tenido una comprensión precisa de la misma. Esto significa que la política no es entendida como aquella capacidad de decidir sobre el apoyo popular. En realidad lo que impera es la decisión desde la economía, del gabinete con una total ausencia del pueblo y donde no existe una voluntad popular que avale la situación. Kusch considera, de esta manera, el quehacer económico como otra forma de colonizaje, así se refiere:

Buenos Aires ha reinstaurado un país centrípeto similar al de la colonia. Desde 1953 todo estaba montado sobre esa base: no se trataba de fundar ciudades porque ya estaban fundadas sino fábricas (...) Se reiteraba en territorio argentino un proceso europeo que allá costó muchos siglos de evolución y que aquí había de apresurarse con unos cuantos decretos o con una economía y una tecnología jamás al ritmo biológico del país” (Kusch, 2000, p.96).

A lo anterior se agrega otro problema, manifestado en la intolerancia y la falta de identificación con el pueblo, en estas circunstancias, la situación económica se torna en un problema político, así se expresa Kusch: “Creo que no es un problema económico

aún sino un problema político (...) El problema argentino es un problema de coherencia interna mucho antes que la explotación económica o tecnológica” (Kusch, 2000, p.97).

Por otra parte, al referirse Kusch a la noción de *pueblo*, surgen dos aspectos puntuales: su significado y lo que ocurre al decir esta palabra. Primeramente, desde la connotación sociológica y económica, en virtud de las diversidades de tipo cultural, la palabra pueblo está referida a lo masivo, lo segregado, lo arraigado y opuesto. Sin embargo, al ser un símbolo, se encuentra que uno participa en él desde lo más profundo, pero también y paradójicamente, desde lo que no se quiere ser, se da una especie de contradicción. En todas las palabras, existe el temor de que la referencia al pueblo puede empañar la constitución de nuestro ego, sin embargo y a pesar de todo, existe una irrefutable realidad: todos somos pueblo. Para Kusch esta situación genera contradicción, ambigüedad en el uso del término “Ambigüedad profunda de no ser en el fondo plenos”. Por una parte, el pueblo es un ente que nos informa en el campo pero, por otra, nos muestra una verdad que nos cuesta asumir” (Kusch, 2000, p.25).

La economía seminal basada en la tierra orgánica

Kusch plantea la existencia de dos clases de economía: la indígena y la ciudadana. La una, pensada en términos seminales, la otra desde un pensamiento connotativo y causal. Estos dos tipos de economía generan la diferencia entre los modelos de relaciones sociales. La sociedad indígena tiende a dejarse llevar por la costumbre y está regulada por la comunidad, su régimen es irracional en el sentido de que no cuantifica su trabajo ni su producción. Desde este modelo, el individuo no constituye una unidad económica con la libertad que ello implica. Tal economía está orientada a prestar el trabajo al *mallku*, figura en la que tiende a predominar el grupo sobre el individuo, por esta razón, las decisiones son tomadas de forma grupal, sobre este tipo economía Kusch plantea: “Un pensamiento seminal humaniza el hábitat en que se vive, de modo que asumir en Sudamérica una posición liberal o comunista no es más que prender velas a un mismo santo disfrazado de distinta manera” (Kusch, 1977, p.229)

La economía occidental, por el contrario, está condicionada por una sociedad que permite la autonomía del yo, con capacidad de disponer del dinero y cuantificar científicamente, el trabajo, el intercambio, y está expresada en términos de libertad,

además funciona a partir de inversiones en el mercado de forma cuantificada y consciente. Ella contrasta con el modelo de la economía indígena durante el siglo XVI en donde se ofrendaban las mercancías en el mercado a personas carismáticas, como el mallku en un ritual sagrado.

Haciendo un paralelo entre estos dos tipos de economías, encuentra Kusch que a pesar de que el occidental es libre términos de cosas, sin embargo, está sujeto a leyes matemáticas que se aplican al mercado moderno empresarial, Estas leyes regulan la oferta y la demanda. En el caso de la actividad indígena su libertad está supeditada a normas religiosas y se provee de cualidades que sacralizan su trabajo.

Otro aspecto interesante presente en el ámbito económico es el no condicionamiento del indígena desde estereotipos que marcan su conducta; así, cuando el indígena asciende y se mestiza culturalmente ejerce medianamente su libertad en el ayllu mestizo. En el caso del moderno, ocurre el caso contrario, es decir, desciende dado que su libertad se ejerce a partir del dinero. Así, al asaltarle al hombre moderno el requerimiento de la salvación, no puede referirse a ella, en razón de que está desprovisto de la revelación, de una unidad mágica que le sirva para salvarse, sobre este tema Kusch plantea:

Mientras el indígena asciende desde su salvación hasta la neutralidad del dinero, el moderno desciende de esta neutralidad hasta rozar la salvación, sin embargo tiene una desventaja con respecto al indígena: “termina en el suicidio cuando pierde todo en el mercado, porque no tiene dioses inmortales” (Kusch, 1977, p. 225).

El tema agrario asociado a la cultura estática de la contemplación

Para Kusch, desde el ángulo indígena, el tema agrario se puede catalogar como economía de desamparo, puesto que el margen de vida disponible se torna mínimo, frente a una adversidad (inundación, sequía etc.). La función del inca se orienta entonces, a controlar la producción y trabajar en ella con el fin alcanzar la añorada abundancia y evitar la escasez. De esta manera: La lucha contra el mundo era la lucha contra el oscuro fondeo de la psiquis donde se encontraba la solución mágica (Kusch, 1999, pag.89-90).

Desde esta interpretación, el autor considera que la cultura quechua se manifiesta como estática, respondiendo a la regla de girar en torno del estar en un estar aquí, aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza; en esta economía del desamparo el indígena está “yecto” en medio de los elementos cósmicos.

Por otra parte, se encuentra así mismo en el mandala, afectado por las cuatro zonas del mundo tratando de remediar esa afección mediante la contemplación. En este sentido, la cultura comporta un sujeto inmóvil que recibe pasivamente las cualidades de su mundo, así se refiere Kusch: “En quechua el verbo copulativo cay es el equivalente a los verbos castellanos ser y estar, pero con una marcada significación al estar” (Kusch, 1999, p.89).

Por otra parte, existe una diferencia entre la cultura que recibe pasivamente las cualidades y no se resuelve nada ante ellas, como es el caso de la gramática quechua y la cultura que constituye el predicado como algo esencial. El quechua busca una mayor seguridad frente al mundo exterior y encuentra verdades entre el hombre y lo que él llama la ira divina. La cultura quechua es la consecuencia de una actitud estática de un mero estar, en esto radica la sabiduría de la Vieja América. En el occidental en cambio, se encuentra la cultura dinámica del europeo, la cultura del ser, que significa ser alguien en la vida ya sea a nivel individual o como persona. Además el occidental va en pos de verdades inestables porque suprime la ira divina y crea un mundo material como la ciudad la cual imita la naturaleza. Mientras el quechua se sitúa en el mundo como siendo víctima de él, el occidental se aísla del mundo porque ha creado otro de maquinarias y objetos, plantea Kusch :“Hay en todo ello un escamoteo del occidente que el quechua resuelve en el plano humano con el refugio en el yo y el occidental en el plano opuesto , como es la ciudad” (Kusch, 1999, p.93). Así mismo, en el mundo quechua hay una carencia de individuos, los sujetos son fundidos en una “masa” o en una especie. Encubiertos en un miedo colectivo asumen la estructura del amparo del imperio, de los ceques y el altar de Salcamayhua. Desde Kusch, el mero estar no supone una superación de la realidad sino una conjuración de la misma, así se expresa:“El sujeto continúa teniendo la realidad frente a sí, porque carece de ciencia para atajarla (...) Mientras el mundo del ser, o sea, el occidental aparentemente ha resuelto el problema de la hostilidad del mundo mediante la teoría y la técnica” (Kusch, 1999, p. 94).

Sin embargo, nos dice Kusch, el planteamiento quechua no es totalmente ajeno al occidental, ambos participan del mismo miedo original, para luego distanciarse cuando conjuran la naturaleza. Kusch muestra que mientras Occidente crea la ciudad técnicamente montada como único medio para contrarrestar el miedo, el quechua, por el contrario conjura las fuerzas de la naturaleza así se refiere Kusch:

Se mantiene en su magia conservando frente a la naturaleza el viejo juego del miedo. Es la distancia que media entre la cultura urbana y la cultura agraria. Y si aquella resuelve el miedo con la máquina o sea, con la agresión frente al mundo, ésta sólo se limita a continuar con el cultivo y la magia. En todo esto ocurre que en occidente escamotea las fuerzas de la naturaleza y prescinde de ellas, mientras que el quechua las conjura (Kusch, 1999, p.94) .

Por otra parte, la teoría del mundo que ha hecho un ciudadano occidental es móvil y trasladable, mientras que la del quechua no lo es. El mundo mágico quechua supone una permanencia de fuerzas mágicas que no se altera con el traslado. La cultura quechua se encuentra encuadrada en la meseta y sumergida en la situación denominada por Kusch La Ira de Dios, desde esta situación se genera un comportamiento más espiritual y mágica:

Aunque está “yecta “ en el valle o en el llano se halla por igual comprometida con un mundo sustancial, de cosas que ocupan un lugar en el espacio y en el tiempo pero de manera cualitativa, en un mundo así sólo cabe la conjuración mágica con sus ritos y su red de adoratorios (Kusch, 1999, p.94).

Desarrollo y transformación de la naturaleza

Al abordar el tema de la relación hombre naturaleza visto desde la ecología, se hace necesario destacar el papel de la transformación que realiza el hombre sobre ella. Profundizando en la significación del concepto de desarrollo se encuentra que éste puede ser definido como un movimiento que parte de un estado de cosas para llegar a otro, éste último considerado como meta. Sin embargo, este proceso no puede efectuarse de forma mecánica, ni como resultado de una manipulación externa de los elementos que favorecen el desarrollo, por el contrario, comporta una dinámica de transformación no sólo externa sino también y fundamentalmente interna, predominando lo interno sobre lo externo así se refiere:”Lo que está “arrollado” o “enroscado” debe desarrollarse, en el sentido de desenroscarse. Y esto no debe ser entendido como un proceso mecánico, sino una evolución biológica, la cual confiere al sujeto una marcada autonomía” (Kusch, 2000,113).

Desde estos planteamientos Kusch plantea una crítica a la euforia desarrollista basada en los aspectos exteriores del desarrollo exclusivamente, debido a que ésta realiza una consideración abstracta de las necesidades del indígena, es decir, se presenta una apreciación falsa del concepto, puesto que en ella se afirma la necesidad de “mutar el *ethos*” del pueblo. Por otra parte, la consideración del hombre occidental como portador de reflexión poder y acción frente a la naturaleza, lleva a que se le instale como un “admirador de la naturaleza”, ello implica un alejamiento del hombre frente a la

naturaleza, posición que contrasta con la del indígena, quien se encuentra más cercano y compenetrado con ese mundo natural.

Además, en esta concepción desarrollista de transformación (en donde se genera como se expresó anteriormente una separación entre el hombre y la naturaleza), constituye la base de nuestra cultura occidental que viene a consumarse con el ejercicio de la técnica. Sin embargo para Kusch esta transformación se convierte en un mito, que corresponde a una psicosis colectiva de la burguesía y que conduce a una tremenda sensación de inseguridad, así se expresa:

Esta transformación, en el fondo constituye un mito provocador de acción y de aliento para remediar esa progresiva anomia cual nos va sumiendo la evolución de la civilización occidental. Porque nadie, en el fondo de la ciudad, se siente realmente transformador, las transformaciones se las relegamos a las oficinas especializadas y haríamos muy mal en querer hacer la transformación por nuestra cuenta (Kusch, 2000, p.120-121).

Se aclara además, que el problema del desarrollo no sólo compete al campesino, también concierne al ciudadano sudamericano en la medida en que en él se presenta una urgencia por adoptar el modelo de desarrollo, hecho que: “ lleva a atribuir al campesino el papel de oveja negra del progreso en la ciudad” (Kusch, 2000, p.118). Tal visión desconoce que el desarrollo debe apuntar a recobrar la persona mucho más que al individuo, de ahí que éste no puede ser planeado de forma unilateral desde el referente occidental, por el contrario, se deberá tomar en cuenta el punto de vista del sujeto a desarrollar, en este caso, el campesino. Por otra parte y previa a la acción del desarrollo, es preciso investigar no la acción de desplegarse, sino ante todo la contradicción que esta acción genera en cuanto no se tiene presente la índole propia de la cultura indígena, el no hacerlo, lleva a perpetuar la contradicción sin resolverla , ya que se obra mediante la supresión del sujeto, según esto, para Kusch: “Una acción desarrollista no puede sino derivar en la generación de poblaciones marginadas o en la retracción de comunidades indígenas que prefieren perpetuarse en su miseria antes de perder su estilo de vida “(Kusch, 2000, p.113).

Por otra parte el desarrollo en el altiplano, no puede efectuarse sino sobre la base de que existen dos culturas una ciudadana y otra campesina, lo que hace imprescindible tomar en cuenta el código cultural de esta última. Además, según el autor, toda acción desarrollista debe plantearse sobre la base de una seria crítica de la cultura occidental y

marginada. De esta manera, cabe preguntar, si se puede pensar que una sociedad competitiva como la nuestra pueda servir de modelo para integrantes de otra cultura, o si se hace necesario un verdadero plan de desarrollo que cree un nuevo modelo de sociedad y que pueda reabsorber las contradicciones en que se debate Sudamérica. Concluye Kusch planteando que el problema del campesino no es en el fondo un problema propio de él, sino nuestro, el de una burguesía americana acomplejada, estéril y desubicada

Finalmente se encuentra que aunque al campesino y al agente de desarrollo los unifica una problemática existencial común, los separa el contenido del código cultural, por esta razón, es imposible mutar un código por otro. Lo anterior se podría ilustrar haciendo referencia al comportamiento que tiene un indígena campesino acerca de dios, que es bien diferente a la del sacerdote occidental. Para el indígena creyente, los objetos de su creencia son su sembrado que le proporciona alimentos para su supervivencia, su mujer porque le procrea hijos y su llamita porque le llevaba la carga. De manera general todo podría ser dios: la lluvia, el fuego etc. Kusch muestra como Dios tiene que ser como ese mismo mundo que lo rodea y que se expresa a través de la violencia, como la ira divina que se convertía en granizo o, lluvia.

El desarrollo en relación con los mitos y los objetos

Ante el significado de los contenidos culturales tanto materiales, rituales y simbólicos, resulta interesante analizarlos a partir de un caso concreto planteado por Kusch en relación con el conocimiento, y que se concreta en el papel de la medicina occidental frente a los saberes ancestrales indígenas. Resulta curioso, entender el por qué el campesino frente a un caso de enfermedad, habitualmente no acude a los saberes basados en los principios de causalidad propios de la medicina occidental, sino al principio de sincronicidad con la naturaleza, asumiendo fórmulas mágicas o rituales como reunir tres palos para que los gusanos se retiren en procesión.

Kusch de forma crítica muestra cómo frente a una realidad, el campesino “ve” de otra manera, y desde esta perspectiva prefiere colocar tres palos para ahuyentar los gusanos, en claro rechazo frente a las alternativas de solución que le ofrece el occidental, que se concretan en proveerlo de una serie de productos químicos. El autor muestra además,

cómo la mentalidad desarrollista desde ese “ver la naturaleza” pretende “mutar el *ethos*” inculcando en el campesino, el indígena o el pueblo, el mito ciudadano de la transformación. Para Kusch “Una mutación real sólo se podría llevar a cabo sustituyendo los sujetos y eso es inhumano” (Kusch, 2000, p.122).

Para Kusch este mito de la transformación, ha reducido la interacción entre hombre necesidad y naturaleza, imposibilitando su comprensión. Dicha transformación responde a una abstracción que corre el riesgo de ser falsa. Desde esta perspectiva, se plantea, que si bien, los indígenas tienen necesidades, no siempre están dispuestos a aceptar las soluciones que los agentes del desarrollo proponen. Esto significa que, para bien o para mal, el indígena tendrá plena comprensión de la solución de sus problemas cotidianos. Kusch coloca el ejemplo de la alimentación; en donde, si bien ésta no logra cubrir las calorías que exige el organismo humano (según el criterio de los occidentales), sin embargo, el indígena encuentra su propia fórmula para cubrir estas necesidades.

Kusch acude a otros casos practicados por la comunidad Aymara o Ayllu, para mostrarnos cómo opera el conocimiento en el pueblo indígena. Relata el caso de la sequía, por ejemplo; mostrando cómo al ofrecérsele a un anciano indígena la posibilidad de comprar una bomba hidráulica para proveerse de agua, su respuesta es una negativa. En este caso se muestra el rechazo por parte del anciano ante cualquier tipo de cambio, permaneciendo fijo en su idea de realizar un rito acuñado por su propia cultura, llamado la Gloria Misa o la hailancha. Este rito tiene como propósito la mejora de la tierra y su ganado.

A partir de estos ejemplos, Kusch pretende mostrar, que la cuestión fundamental radica en el enfrentamiento de saberes diferentes: el del occidental y el del indígena campesino. Desde la perspectiva del occidental, una buena alfabetización llevaría al abuelo a tomar un correcto conocimiento de la realidad y lo obligaría a comprar la bomba.

De la misma forma y en referencia al ejemplo mencionado por Kusch se muestra cómo desde los parámetros occidentales, el abuelo no cumple con las cuatro etapas del conocimiento occidental que serían: 1. una realidad que se da afuera. 2. Un

conocimiento de esa realidad 3. Un saber que resulta de la administración de los conocimientos o de la ciencia 4. Una acción que vuelve sobre la realidad para modificarla. Estos cuatro momentos, encierran el ideal de que en el afuera se da todo y que nosotros debemos recurrir al mundo exterior para resolver nuestros problemas. Sin embargo, desde la mentalidad del indígena no existen las cosas propiamente dichas, sino que ellas cobran existencia en la medida que adquieren un aspecto favorable o desfavorable, en otras palabras, no existe interés por los objetos sino por los aspectos fastos o nefastos que ellos puedan prodigar.

En síntesis, la crítica del autor, se encamina a mostrar cómo la concepción de desarrollo lleva en sí un error, dado que pretende mutar los códigos de una cultura, por consiguiente, habrá que emprender otro camino que consiste en ver no sólo el hombre, sino también la cultura constituida. Esto quiere decir que la cultura que forma el indígena habrá que tomarla, al menos, como el código que brinda un sentido existencial. Según Kusch si la cultura no se acepta como entidad biológica (totalidad orgánica supraindividual): Habrá que tomarla, al menos, como código que brinda al individuo una coherencia de sentido en su existir (Kusch, 2000, p.125).

Todo ello lleva a pensar que, las necesidades deben ser tenidas en cuenta de acuerdo a la coherencia cultural del grupo y es a partir de este código cultural, donde pueden ser entendidas, e interpretadas no de forma aislada sino dentro de la coherencia cultural del mismo.

Kusch toma otro ejemplo para ilustrar el tema del código cultural indígena campesino, acudiendo al caso de los Chipayas, situación que desde el punto de vista occidental, rayaría con la indigencia. En este caso se muestra cómo algunas comunidades indígenas han encontrado una fórmula lógica para poder sobrevivir, alimentándose con una pequeña raíz que crece en la zona. Este código cultural indígena estaría en franca contradicción con el código cultural occidental, en donde los objetos o las cosas, estarían justificados por una racionalidad de la necesidad, hasta el punto de considerarlos naturales. Refiriéndose a esta problemática Kusch plantea:

Es evidente que desde este ámbito lógico cabe destacar una necesidad, pero también una respuesta que se correlaciona con aquella” Agrega luego: “ la abstracción analítica que hace el europeo de la necesidad tiende a ir acompañada por el prejuicio de que lo abstraído, es apenas un componente de una totalidad, de

tal modo, que concibe esta totalidad como constituida por acumulación y no por una especie de coherencia orgánica.(Kusch, 2000, p.123, 124).

A partir de los ejemplos anteriores se puede llegar a concluir que en la concepción del mundo del indígena campesino, existe una especial preferencia por los acontecimientos más que por los objetos, su cultura se da en términos seminales de crecimiento, en donde el hombre, las plantas y el ayll , se vinculan con conceptos que hacen referencia a dicha seminalidad.

En su intención por destacar el papel que desempeñan los ritos y símbolos en el código cultural campesino, Kusch acude al caso de la sacralización de un camión por parte de una comunidad indígena colocado a éste entre el calvario y el Anchanchu (acto de sacralización en donde se prepara un ritual junto con un corazón obtenido durante un sacrificio). Frente a este acto, se muestra cómo la aculturación del camión es sacralizada mediante este ritual

Todos estos hechos llevan a establecer que la supervivencia del código cultural del indígena campesino se da a partir de rituales que se expresan en términos seminales, originados posiblemente en el mundo agrícola y donde en algunos casos, se incluye un pensar asociado con los utensilios que provienen de la cultura occidental. De esta manera, se configura un sincretismo religioso y cultural en donde se plasman ambas experiencias.

Este código cultural por otra parte, brinda al campesino un domicilio en el mundo, con proyectos habituales en donde el existir se torna viable y no se deshace en angustias. Situación que contrasta con el agente del desarrollo quien siente su domicilio bajo el amparo de una institución creada por la cultura occidental. En este sentido, afirma Kusch, el campesino y el agente se equiparan; aunque la problemática existencial los uniforma, se da una separación con respecto al contenido ritual.

El problema del conocimiento y la administración del conocimiento y de las cosas

Después 400 años de dominación colonial y de un gobierno republicano, Kusch muestra el hecho de que los indígenas podrían preguntar al occidental: ¿Qué han logrado Uds. después de 400 años? ¿Acaso dominan realmente la realidad? Para este autor habría que darle la razón al indígena, puesto que nosotros tampoco hemos resuelto el

problema del conocimiento, puesto que ha quedado reducido únicamente a un problema de administración. Es decir, se han administrado los conocimientos europeos convirtiéndolos en un plus exterior, con este objetivo se han construido oficinas, objetos y profesionales que crean la posibilidad de encontrar un equilibrio.

Se encuentra además, que mientras la referencia del occidental hacia el mundo es más impersonal y depende de algo puramente técnico, una oficina por ejemplo, la del abuelo indígena es personal y se da a partir de rituales que lo comprometen de una forma más profunda. Frente a estas posturas surgen desde Kusch algunos cuestionamientos: ¿Respecto a justificar la vida que es lo mejor?, ¿usar formas que comprometen mi yo u otras?. Se podría responder que, dada la tendencia del hombre contemporáneo occidental, a valorar al ser humano a partir de la adquisición de las cosas y objetos ello lo obliga a asumir un estado convulsivo de consumismo cuya consecuencia se traduce en una total insatisfacción, de acuerdo a esto se podría pensar que lo que se ve vislumbrada no es la crisis del indio sino la nuestra.

Código cultural y vida: conocimientos antes que objetos

Al destacar Kusch el código cultural campesino y su relación con la vida existencial enumera los siguientes aspectos:

1. Una descripción de la vida cotidiana del campesino, en especial haciendo notar el enfrentamiento con una naturaleza demasiado fuerte.
2. La concepción del hombre entre los campesinos, que pareciera consistir en hacer espacial hincapié en el corazón (chuyma) como centro de la personalidad, desde donde se promueven los juicios y los valores.
3. La ausencia del sentido del cuerpo, ya que especialmente en quechua aquel es denominado uk'u o sea calidad interior.
4. La denominación antigua que tenía el ayllu (o comunidad) y que era hatha término que significaba también "semilla de las cosas"
5. Las vinculaciones entre los términos hila (hermano) , hilarata (el que se destaca) hilakata (jefe del ayllu) e hilaña crecer.

6. La ausencia de un tiempo uniforme y eterno, ya que en quechua, huiñay (eternidad) también significa crecimiento.

Al querer enfatizar este código cultural indígena campesino se quiere mostrar como muestra especial preferencia por los acontecimientos más que por los objetos que se dan afuera del sujeto (lo que es propio del pensamiento occidental) Así, el hombre, el ayllu y las plantas se vinculan a conceptos que hacen referencia a la seminalidad y al crecimiento.

Kusch muestra cómo el mecanismo místico adoptado por los pueblos americanos explica la naturaleza de estos pueblos. Su forma biológica de pensar obedece a una causalidad no mecánica. Por esta razón según Kusch para el quechua: “Viracocha, es entonces la semilla en forma de orden cósmico cuadrangular que depositada en el mundo o caos da el fruto, el cual por su parte es el maíz” (Kusch, 1999, p. 83).

Igualmente, esta forma de razonamiento está presente en los sacrificios sangrientos, donde la víctima es depositada en el mundo sagrado para obtener el fruto. Las conjuraciones mágicas o la magia en general apuntan a que lo seminal se concreta en fruto.

Acerca del miedo en las culturas y el mundo de la permanencia

Kusch considera que a pesar de que la presencia del miedo en ambas constituye algo en común, en la medida en que se conjura la naturaleza, sin embargo, las estrategias de solución frente a un problema se tornan diferentes. Desde Occidente el miedo es asumido desde la creación de la ciudad técnicamente montada como único medio para contrarrestarlo, mientras que el quechua se mantiene en su magia conservando frente a la naturaleza el viejo juego del miedo. Esta diferencia constituye la distancia que media entre la cultura urbana y la cultura agraria; mientras la primera, resuelve el miedo con la máquina, con la agresión frente al mundo, la segunda se limita a continuar con el cultivo y la magia.

Acerca de las palabras comunes y las grandes

Por otra parte y haciendo referencia a la cultura popular, se encuentra que existen palabras comunes y palabras grandes. La palabra común se hace para determinar, para

decir esto es, aquello es, o para señalar causas, ella exige una verificación y para ello sirve la lógica aristotélica. Sin embargo, Kusch encuentra que la palabra grande trasciende la palabra común, dice más que lo que expresa un área mayor; constituye una meta-lógica, porque abarca también la verdad de la existencia. Esta palabra grande, presenta algunas características: dice pero no determina y reitera lo mismo en todos los hablantes, por tanto, no informa sino que se le cree escuchar, es una palabra que se desempeña en el silencio.

Además, mientras que la palabra común termina en la ciencia, la palabra grande lo hace en la poética y ambas son variantes, o aspectos de la única palabra que habría que pronunciar. Para Kusch el silencio de lo inexpresable se prolonga en el gesto, en la ceremonia del rito o en la costumbre; sin embargo, encierra una culpa que nos afecta negativamente así se expresa:

Es la culpa de haber escamoteado el saber que dice la gran palabra, por la palabra común. Pero como el decir culto también es silencio, aunque vacío, se diferencia del decir popular, es decir, donde se ha perdido hace tiempo la posibilidad de decir algo. Por eso el saber culto es la paradoja del saber general. Y es inútil que el saber se acumule para llegar al algo del saber, porque la indagación por algo concluye en un silencio vacío y escéptico, a diferencia del pueblo que se mantiene en el silencio pleno que pesa, aunque esconde, lo que todo hombre se pregunta y donde nadie recibe respuestas (Kusch, 2000, p.245)

De la misma forma, un silencio vacío ronda nuestro saber y aunque el saber del mundo moderno es un saber acumulado, no se sabe que es el hombre, en este sentido hay un exceso de teoría, de soluciones al lado de una violencia desatada. Nuestro saber culto ha perdido contacto con su contenido, Kusch advierte que:

Detrás del silencio popular y de su decir cualquier cosa, hay una verdad que rige su combinatoria y que nosotros perdimos(...) Saber lo que hay que hacer desde el punto de vista del saber culto apunta hacia la confusión. No se sabe que hacer. Pero el pueblo sí lo sabe aunque no quiera hacer nada (Kusch, 2000, p.245-246).

Para Kusch, existe una imperiosa necesidad de retomar la base de América, y es en el dejarse estar donde se reserva la posibilidad de hacer lo propio, por ello, ve en el crecimiento popular la promesa de un quehacer que surge del silencio, sin embargo en este saber no interviene ni la economía, ni la sociología ni la compartimentación del saber científico en general, y sólo aquel que se ubica en el fondo de América ve la importancia del crecimiento.

Siguiendo a Kusch, resulta necesario destacar la importancia de abogar por una antropología filosófica estudiada a partir del silencio lleno del discurso popular. Este discurso está ausente de la preocupación por la definición del hombre y toma en cuenta la afirmación de la humanidad. Desde estos planteamientos se aclara que el problema de América se concreta en que se debe recuperar toda la potencialidad del pensamiento y saber apostar al futuro. De ahí la importancia de reflexionar sobre el pensamiento popular; en la medida en que si se mantiene el diálogo con el pueblo, en palabras de Kusch, se hace juego al imperio.

Al abordar el tema de las palabras en relación con los diálogos, se puede establecer que éste es ante todo un problema de interculturalidad, queriendo decir con ello, que dicho problema, no sólo se reduce al mensaje, involucra necesariamente los interlocutores que comportan diferencias, en cuanto a los códigos culturales. Se plantea que existe un distanciamiento entre los que intervienen en el diálogo; es en ese sentido, que todo diálogo participa de la problemática de la interculturalidad, o lo que es lo mismo: el problema del diálogo no se reduce sólo al mensaje sino a los interlocutores.

Acerca de la cultura indígena campesina en general se podrían concluir los siguientes aspectos: para el indígena existe una significación en la que se privilegia el “modo que se hace algo” y no “al hacer mismo” como concepto abstracto. Ello indica que predomina el sentir emocional sobre el ver mismo, es decir; se ve para sentir, Kusch plantea:

La emoción daría la tónica a seguir frente a la realidad. Así el indígena Aymara toma la realidad no como algo estable y habitada por objetos, sino como una pantalla de cosas a partir de las cuales, él saca apreciaciones fastas o nefastas así: según el autor: “el registro que el indígena hace de la realidad es el de la afección que esta ejerce sobre él, antes que la simple connotación perceptiva (Kusch, 1977, p. 30).

Por otra parte, Kusch se muestra cómo el indígena quechua registra en su vocabulario el término *riccini*, referido generalmente al conocimiento de las personas (comunidad) antes que un conocimiento de las cosas. Como se expresó anteriormente, su saber no es el de una realidad constituida por objetos sino llena de conocimientos y acontecimientos. Estas razones justifican el porqué para el indígena, la solución al problema que se le presenta en su cotidianidad, no está allá afuera en el mundo de los objetos.

Perspectiva fenomenológica desde Kusch hacia la problemática del indígena latinoamericano y el hombre contemporáneo: La encrucijada del estar no más

Kusch al realizar un estudio gramatical desde el código cultural indígena muestra cómo el verbo estar se intercala entre el sujeto, yo, y el verbo, produciéndose un alejamiento o traslado de lo connotado a una esfera ajena al yo, surge entonces la pregunta:

¿ se debe esto a que el sujeto se mantiene en un plano pasivo como si adoptara una actitud contemplativa dado que todo lo ve a nivel de circunstancia?: “como si aquello en que se anda fuera el producto momentáneo de una gran inestabilidad que se cierne en un trasfondo que no se ve” (Kusch,1977, p.250) .

Lo anterior se podría ilustrar mostrando cómo, cuando por ejemplo, se dice soy bueno, se piensa “estoy en el ser bueno, sin embargo, no existe tal ser bueno, dado que sólo será bueno si las circunstancias así lo requieren. Lo que significa que el enunciado de lo que es, lleva a una pronta posibilidad de ya no ser, en estas circunstancias, se circunstancializa el ser, como si todo lo que se da, no pasa de estar no más, en la medida en que se sustituye el “es” por el “estar” en el ser.

Desde esta interpretación se instaura así el mundo de inestabilidad. Desde la gramática el estar (el verbo estar aparece en el idioma castellano y no en otros), viene a ser utilizado cuando se trata de circunstancias, mientras que el verbo ser se utiliza para designar estados permanentes. Además el verbo estar indica ubicación (estar en la casa, estar alegre, estar bien, ya está, estar de paso, estar para eso etc.) y en todos estos casos, se advierte que tiene funciones señalativas y no compromete al sujeto, no dice nada de él, señala al mundo sin que el sujeto anónimo intervenga. Frente a esto surge una cuestión: ¿ se puede atribuir que esta sea la consecuencia de “ver el así de la realidad?, en su intento por formular una respuesta, Kusch considera que entre los hablantes que crearon el idioma debieron crear una división entre el estar y el ser, así se expresa:“ Debió haber una concepción implícita que apuntaba a escindir entre un sector de la existencia, regido por el verbo estar, y otro por el verbo ser, de tal modo que repartían al mundo entre lo definible y lo indefinible” (Kusch, 1977, p.252).

Siguiendo los planteamientos de Kusch se encuentra que el verbo estar significa falta de esencias, transitoria, pero efectivamente hace caer al sujeto al nivel de la circunstancia y al accidente, o al menos a la delimitación de una realidad inesencial. Se considera

entonces, que como el estar corresponde al ámbito de la antidefinición quedando segregado y responde a un pensamiento que era implícito al cuerpo cultural que lo había creado. Mientras que el mundo definible es un mundo sin miedo, el mundo sometido al vaivén de las circunstancias es un mundo temible; así la oposición entre estar de pie y estar sentado implica una referencia a la oposición entre inquietud y reposo. Visto de esta manera para Kusch: “El verbo adquiere una riqueza inusitada, proviene del stare, latino, estar de pié, lo cual implica una inquietud. El ser en cambio en cuanto proviene de sedere, estar sentado, connota un punto de apoyo que conduce a la posibilidad de definir “(Kusch, 1977, p.252).

Prosiguiendo esta argumentación Kusch plantea: ¿en qué consiste la inquietud del estar no más?, ¿será que ese orden de vida se comprende en la zona en donde se entrecruzan el pensar lúcido y causal con otro que no lo es, y que es el caso del seminal?, está claro que éste último está caracterizado como el pensar en donde no existe la definición y donde irrumpe verticalmente lo innombrable.

Kusch muestra además, cómo el problema existencial no es únicamente del hombre americano, sino del hombre del siglo XX en general. Para ello se remite a Heidegger en su libro “Ser y Tiempo”, en donde una gran parte de la obra refleja una filosofía del estar. Pero como este estar es tomado como existencia, o sea como estar fuera del ser, el pensamiento de este autor apunta más bien a pensar que pasa con el ser y no que pasa con el estar. Es natural entonces, según Kusch, que se desarrolle la secuencia convencional que va de la existencia al ser, porque al fin de cuentas es lo tradicional.

Por otra parte, plantea que el tema del ser, tan obsesivo para el europeo, no es otra cosa que una simple herencia griega, acuñada filosóficamente por el pensamiento occidental, y transmitida a nuestro siglo XX, como algo absolutamente vacío según lo demuestra Heidegger (Kusch, 1977, p. 254).

Este proceso que gestó el tema sobre el ser fue dado por influencia de la revolución industrial, sin embargo, en el caso de Latinoamérica esta revolución no estuvo presente, se ubica en los “confines de occidente” al margen de la historia, de ahí que el quehacer es una obsesión de una minoría, desde Kusch: “Esto explica el divorcio entre este mero estar en que todo lo nuestro se desplaza y el quehacer” (Kusch, 1977, p. 254).

El quehacer se manifiesta como un hacer, un qué definido para un simple estar bien, como si fuera nada más una manera de movilizar el estar: es decir, desde esta lógica, uno se moviliza y se hace cuando se quiere estar bien y se está bien en tanto se tiene. Este estar bien con los objetos adquiridos mediante el quehacer, es una forma cómoda de alcanzar la plenitud. Además, dicho quehacer es una salida del mero estar hacia el ámbito de los objetos que se tienen. Por otra parte, como el tener se da en el ámbito visual, entra en contradicción con lo que hay de profundo en esa conciencia del estar. Es en este sentido que para Kusch el tener:

No satisface totalmente tener cosas, sino que es preciso estar, aunque sea “tranquilo o “lejos” o “sólo” para lograr la verdad : “el tener lleva a la novedad de tener más cosas que no llevan a la plenitud no llevan a nada.(...) El estar se limita a que cada uno se sienta en ese límite de no ser más que algo que está y que puede llamarse hombre (Kusch, 1977, p.256)

Sin embargo, se aclara siguiendo el autor, que este hombre que se menciona, no es el creado por la burguesía europea, sino otro, el que está asediado por la policía y el ejército, susceptible de ser computado estadísticamente y obligado a emitir votos. Por otra parte el estar así concebido constituye el punto de partida para cualquier análisis del existir, reducido al habitar, al aquí y ahora. Esto requiere una plenitud, porque como ocurre con el pacha indígena, se abre el mundo de los innumbrables, en este sentido el estar y el pacha parecieran la misma cosa plantea Kusch.

Finalmente se plantea desde esta perspectiva que el así tiene como concreción conceptual el estar con las simples posibilidades de lo que puedo vivir, “del no más que vivir” y esto lo lleva al desgarramiento. Para Kusch, el estar viene a consistirse como una unidad biológica que apenas tiene los rudimentos necesarios para enfrentar el ambiente . El tema del estar en ese “no más que vivir “ así se expresa: “se trata de la sensación de despojo que acompaña la supuesta riqueza potencial de nuestra América, esa a la cual nos sentimos reducidos , aun cuando seamos ejecutivos”(Kusch, 1977, p. 257).

Finaliza el autor diciendo que el estar implica la actitud de estar trabajando, y está referenciado a una circunstancia que no se comprende desde una forma pública, sólo se da a nivel de un mero me parece a mí, o sea, en términos de un pensar seminal y reducido a una etapa infantil. Además este estar tiene la necesidad de estar con, es decir

con un requerimiento de comunidad. En resumen; estar es, ubicarse en esa encrucijada que se abre en el así. Concluye el autor diciendo: “Desde ahí se piensa en la actitud que el americano habrá de adoptar frente al quehacer. Es la ventaja de ser subdesarrollados: Por este lado podemos jugar el chance de nuestra propia historia (Kusch, 1977, p.258).

CONCLUSIONES

El saber desde la complejidad ambiental surge a partir de una crítica a la cultura del poder basada fundamentalmente en la racionalidad tecnológica y económica, la producción en masa, la congestión y contaminación de las grandes urbes y la homogeneización de la cultura y del consumo. Desde el plano del conocimiento dicha crítica va dirigida hacia la fragmentación y descontextualización del conocimiento heredero de la modernidad, intentando superar la escisión entre la cultura científica y la humanística. En este sentido, se interesa por establecer una nueva cultura conciliadora, que posibilite la formación de puentes entre la ciencia, la sociedad, lo humano y lo cultural.

Desde el punto de vista del método, en esta investigación se adopta el método de transdisciplinariedad permitiendo establecer un diálogo abierto con otras disciplinas: la física en el caso de los planteamientos de Prigogine, las ciencias humanas desde la fenomenología y la filosofía de Heidegger, y desde la antropología cultural con Kusch y Leff. En este proceso de apertura, se pretende realizar un intercambio y enriquecimiento mutuo de saberes en torno a un tema común la posición y relación del hombre- naturaleza.

En el saber referido a la complejidad ambiental, se toman algunos aspectos de las ciencias de la complejidad, aunque se dejan claros los reparos que sobre ellas se centran, cuando se tiende a emplear exclusivamente modelos sistémicos cerrados. De la misma forma, se asumen algunos principios presentes en la física, como es el de la incertidumbre. En este principio se trata de mostrar cómo las descripciones de onda o de partícula son excluyentes en sí mismas, esto significa que únicamente una de ellas se encuentra accesible para su estudio en un momento dado es decir: o bien, se puede medir la posición exacta de un electrón, o bien, su momento de impulso; de ahí se desprende, que resulta imposible determinar ambos comportamientos al mismo tiempo, a lo sumo se puede obtener una lectura aproximada, de la posición (partícula), o del movimiento (onda). Elusividad que se constituyó en uno de los mayores problemas que trataron los físicos cuánticos.

Posteriormente desde la física se vino a determinar que el nexo insoluble entre el espacio dinámico y el espacio temporal del fenómeno microfísico, se manifestaba en la complementariedad de las dos representaciones (ondulatoria y corpuscular). Es así, que en el siglo XX Broglie desarrolla la noción de partícula y corpúsculo con su “teoría de la doble solución”; desarrollando el principio de complementariedad, que en términos abreviados según L. Broglie; plantea el hecho de que toda representación estadística aunque exacta era incompleta, por cuanto dejaba escapar lo individual describiendo sólo los promedios. De esta forma, se vió la necesidad de encontrar una solución que: Incluyera una singularidad y que representara la unión verdadera de la onda y el corpúsculo en la realidad física profunda. De ahí el nombre de la “doble solución” (Broglie, 1962, p.98).

Este principio de complementariedad trabajado en la física puede ser igualmente trasladado a otros campos como la antropología cultural, en donde se llega a considerar por ejemplo, la posibilidad de asumir la riqueza y complejidad de la diversidad de saberes ancestrales elaborados a partir de tradiciones milenarias, de forma complementaria con los conocimientos disciplinares o científicos. Esta manera de concebir la ciencia desde la complementariedad, genera en el campo de lo ambiental una nueva mentalidad, un modelo cognoscitivo o paradigma. En la emergencia del nuevo paradigma se toman en cuenta los factores que tienen que ver con asuntos extrínsecos, extradiscursivos a la ciencia misma, como son los factores psicosociales e históricos que intervienen en el proceso de formación renovación y cambio de la ciencia, el problema de la objetividad y validez, todo ello, con la finalidad de comprender de forma más compleja y profunda el significado y sentido que para el ser humano tiene la ciencia.

Desde el campo ambiental, se trata de mostrar además, en que medida los valores y procesos ambientales son irreductibles a los precios del mercado y códigos del capital, asumiéndose una posición crítica frente a las disimetrías y desigualdades ocasionadas por el factor económico, por esta razón, y ante el problema generalizado de la injusticia y la explotación se proponen paradigmas alternativos de desarrollo. Por otra parte, la reflexión que se hace sobre la complejidad ambiental, va encaminada a mostrar cómo la crisis ambiental ha generado relaciones de apropiación de la naturaleza en donde

median relaciones de poder. Dicha apropiación, conlleva la aplicación de la racionalidad tecnológica que ha generado un rompimiento del equilibrio de la naturaleza, ejerciendo su influencia en la significación y productividad de las culturas particulares y locales.

Por otra parte, las ciencias de la complejidad abordan el estudio de los sistemas dinámicos complejos alejados del equilibrio, cuyo ejemplo más cercano podría ser la célula viva, en ellos se encuentra que existe una ruptura de la simetría del tiempo, hecho que favorece la emergencia de bifurcaciones, fluctuaciones, inestabilidades dando lugar a procesos de autoorganización. Es de reconocer, que la aparición de estas bifurcaciones y fluctuaciones, no se presenta como casos excepcionales, sino por el contrario, se manifiestan de forma regular.

Se asume además, que desde las ciencias de la complejidad el factor tiempo interviene en formación de procesos de forma creativa, dado que la presencia de pequeñas causas iniciales pueden afectar considerablemente los efectos que se puedan presentar en el futuro, un ejemplo conocido de este fenómeno es “el efecto mariposa”. Además, uno de los temas abordados por estas ciencias hace referencia a la comprensión de las transiciones orden=desorden. Desde estos planteamientos, se entiende que la complejidad viene a ser el resultado de la evolución hacia el desorden, o la producción de un orden nuevo, teniendo en consideración la flecha del tiempo. Evolución que está presente en medio de y en contraste con las estabilidades, dando lugar a nuevas posibilidades creativas. Desde esta perspectiva, aquello que aparece a primera vista como desorden y caos, es en realidad, fluctuaciones generadoras de orden, y es allí donde se puede llegar a convergencia y complementación entre el ser y el devenir.

Asociando el tema del orden y el caos presente en las ciencias de la complejidad, se puede relacionar desde la antropología cultural de Kusch. Concretamente, Kusch hace referencia a los cuatro signos del Viracocha mencionados por el yanqui, y que están explicados anteriormente, allí se menciona un tercer signo que corresponde a la dualidad de contrarios dentro de la Unidad. Así, siguiendo esta dualidad de contrarios dentro de la unidad, se encuentra que la identidad del Viracocha es a la vez varón y hembra, y desde allí parte la dinámica del mundo. Viracocha viene a contener los dos sexos, así, al mencionarse “la marcha de dios sobre el mundo”, lo que se quiere

explicar es la manera en que el mundo adquiere sentido en medio del caos dentro de la dinámica de un marcha temporal.

Así mismo y siguiendo el relato yanqui, la dualidad está igualmente presente cuando se advierte que el secreto de todo lo que existe en el cosmos, está dado a partir de esa dualidad: la del orden de la vida traducida como macho y hembra. Además existe una separación del mundo en dos capas horizontales; el mundo de arriba y el de abajo, que se podría interpretar como dos formas de ver la realidad: una absoluta que desembocaba en la división del macho y la hembra y una segunda derivada de la primera en la que opone el cielo y la tierra. Estas dos formas de ver la realidad no se excluyen se complementan.

Por otra parte, tanto en el saber referido al saber ambiental como en los planteamientos de Kusch parece haber una coincidencia en torno al principio de incertidumbre asumido por la complejidad y que tiene relación con el temor que el indígena experimenta en esta marcha del mundo, dado que nunca sabe lo que pueda ocurrir; todo parece estar expuesto a las libres y violentas fuerzas naturales como el agua, el fuego etc.

De igual manera, tanto en el saber referido al saber ambiental como en los planteamientos de Kusch, parece haber una coincidencia desde la crítica que se hace al rumbo que ha tomado la ciencia en donde el desarrollo debe asegurar el progreso, el cual a su vez debe asegurar el desarrollo; E. Morin se expresa en los siguientes términos:

La concepción desarrollista fue y es ciega a las riquezas culturales de las sociedades arcaicas o tradicionales, que no son vistas sino a través de anteojos economicistas y cuantitativistas. En sus culturas no ha señalado más que ideas falsas, ignorancia, supersticiones, sin imaginar que contenían intuiciones profundas, saberes acumulados en milenios, sabiduría de vida y valores éticos atrofiados entre nosotros (Morin, 1993, p.89).

Esta la crítica también es asumida por Kusch al desarrollismo en cuanto pretende mutar el *ethos* del indígena, el autor muestra, como en estas culturas existe un desarrollo de las prácticas cotidianas que se estructuran con miras a la solución de problemas vitales y que corresponden a lógicas particulares o pluralidad de lógicas. Así por ejemplo el tema agrario para el indígena, es concebido desde una “economía seminal orgánica” libre de cualquier connotación económica y es a partir de su estar estático

“yecto”, donde afloran las soluciones mágicas. El indígena se halla en medio de los elementos del cosmos encontrándose a sí mismo con el mandala, por esta razón, el miedo frente a la adversidad de la naturaleza, es lo que lo hace controlar la producción y el consumo con miras a lograr la abundancia y evitar la escasez, más no la ganancia personal.

Por otra parte, y en fuerte oposición la cultura del ciudadano, se encuentra fuertemente referenciada desde Europa, desde una actitud dinámica, en donde pretende “ser alguien en la vida”, desde el punto de vista individual o como persona. Desde esta lógica, el occidental se orienta hacia la búsqueda de verdades absolutas y racionales encaminadas a la solución de problemas eminentemente prácticos. Esto explica el por qué, el occidental encamina su energía a la creación de un mundo material que imita la naturaleza, creando mundos artificiales como la ciudad que le proporciona refugio y constituye su habitar o su forma de habitar. En esta medida, el ciudadano se da a la tarea de crear objetos valiéndose de sofisticadas teorías y técnicas con el propósito de apaciguar y resolver el problema de la hostilidad presente la naturaleza.

Este tema del habitar ya había sido planteado por Heidegger, Vallejo refiriéndose a los planteamientos heideggerianos sobre el habitar, muestra cómo a pesar de que el construir y el habitar siempre ha sido lo “habitual”, el sentido propio del construir (a saber el habitar) ha caído en el olvido, en el sentido de que no se ha pensado como un rasgo fundamental del ser del hombre. Relacionando el tema del habitar desde la filosofía heideggeriana con el ambiente Vallejo plantea:

Nos es imposible aprehender el significado completo del ambiente, si nos limitamos a considerarlo en términos de orientación o de estructuras espaciales abstractas que muchas veces inspiran las construcciones. Así, estar en un lugar significa algo más que ubicarnos espacialmente, tiene que ver en mayor grado, con la identificación de los significados existenciales específicos (Vallejo, 2012, p.61)

Por otra parte, el acto de habitar es bien diferente a la relación de dominio y transformación que establece el hombre frente a la naturaleza al construir, en el habitar van implícitas necesidades existenciales como el apego, arraigo, pertenencia, y contenidos de significación humana y social. Norberg estudioso de la arquitectura desde la fenomenología, muestra cómo estos significados se manifiestan como caracteres y pueden referirse a objetos físicos sociales y culturales, en este sentido, el

hombre conquista un equilibrio existencial si consigue dar a su lugar un carácter concreto y significativo.

Continuando con los planteamientos heideggerianos en relación con la interacción que el hombre establece con el medio, en particular, con los objetos o las cosas, se encuentra que éstos, antes de ser consideradas realidades provistas de existencias objetivas, se caracterizan por ser instrumentos utilizables, como un modo primario que se presenta a nuestra existencia cargado de significación con respecto a nuestra vida y fines. En síntesis, el hombre se presenta como un ser que está en el mundo, desde esta condición de ser intramundano se encuentra abierto a múltiples posibilidades, como ser proyectivo, abierto y trascendente, esta designación de mundo no significa únicamente estar en medio de la totalidad de instrumentos, sino estar familiarizados con la riqueza de la totalidad de significados. De la misma manera, el saber referido a la complejidad ambiental asume la importancia de otorgar un valor utilitario a la naturaleza que va más allá de lo meramente instrumental o económico, valoración más profunda y existencial que está en íntima relación con las diferentes cosmovisiones, creencias, sentimientos y prácticas compartidas por los grupos. En este reconocimiento del valor de la naturaleza que trasciende lo puramente práctico o económico, se está atento frente a cualquier tipo de intervención económica o tecnológica que ponga en peligro su equilibrio de ella. Aunque conscientes de los beneficios y progresos que han aportado las ciencias en el manejo y transformación de las energías de la naturaleza en pos de una mejor calidad de vida, por igual, se tienen en cuenta los inconvenientes y consecuencias negativas que han generado algunos procedimientos tecnológicos en el campo natural y sociocultural.

Ahondando en el problema de la significación y el problema de la crisis ambiental Escanlate considera que ésta última consiste en una crisis de significación, en la medida, en que para la mayoría de la población del mundo no existen condiciones que permitan la construcción de un sentido significativo del habitar humano, en consecuencia según este autor:

Se hace explícito que una propuesta frente a la crisis requiera de una nueva racionalidad ambiental, que implique transformaciones en la manera de pensar, cambio en la manera de entender las nociones y conceptos ya existentes y la necesidad de construir nuevas nociones, conceptos y lógicas (Escanlate, 2007,p.9)

Desde este autor , se evidencia además la problemática asociada al lenguaje del habitar expresada en la relación significativa que pueden tener los hombres en el mundo. Escalante afirma que es precisamente en ese punto donde Leff recurre a un concepto aún sin explicar así se refiere:

Existe una gran dificultad para traducir en observable las percepciones subjetivas y los sistemas de valores que inciden en la calidad de vida a partir de las cuales se pueden elaborar indicadores instrumentales para proyectos de gestión ambiental desde una racionalidad ambiental distinta(Leff, 2004, p.26,27).

Por otra parte, al querer elaborar, Leff una comprensión de lo ambiental que va más allá de los límites puramente físicos o biológicos, establece una relación entre las nociones ambiente y proyecto. A partir de ella, se concibe la realidad ambiental como un proceso integrador de múltiples factores en constante cambio espacio-temporal. El autor muestra cómo en los pueblos prehispánicos esta integración armónica entre el hombre y la naturaleza, se presenta desde : “una percepción de la naturaleza , de los ecosistemas y los territorios étnicos como un espacio tiempo constituido por un conjunto de procesos sinérgicos e integrados y no como un acervo (stock) de recursos discretos” (Leff, 2004, p. 78).

Desde esta perspectiva, el ambiente es entendido como el medio en donde convergen de forma abierta las diferentes ciencias y saberes teniendo como propósito común la reflexión sobre el problema de la sustentabilidad de los ciclos vitales. Desde este estudio, el ambiente no es entendido simplemente como una entidad material independiente y autónoma, sino como una realidad sujeta a un cambio sustentable, en construcción en el tiempo y en el espacio. Desde la complejidad ambiental se considera que en el saber científico median formas simbólicas de significación y apropiación de la naturaleza. En esta apropiación Escalante muestra cómo en la palabra apropiación se reconoce una connotación de dominio o imposición, dominio que adquiere una dimensión planetaria a través de un macroproceso que opera por encima de las culturas particulares y destruye el hábitat local. En este sentido, la crisis ambiental no es sólo una crisis ecológica como se explicó anteriormente sino de pensamiento y de habitualidad, así se expresa :

La connotación de dominio o imposición permite entender, en primera instancia que el habitar que se plantea en la crisis ambiental se muestra ante todo como una forma de dominio si se quiere de “colonización del mundo”, este fenómeno por

una parte niega los procesos significativos culturales de los seres humanos , y por otra , deja una marca o registro en el entorno físico en el que acontece (Leff, 2004, p.19).

Bajo las estrategias de poder que son producto de los dictámenes de la globalización económica, se ha generado una acelerada apropiación de los recursos naturales, con sus consecuentes efectos en el campo teórico e ideológico. Leff muestra cómo bajo este sistema persisten, nuevas formas de explotación económica, degradación ambiental, desigualdad en la distribución social de los costos ecológica, marginación, colonización de los procesos productivos y capitalización de la naturaleza:

El ambiente fue quedando atrapado en las mallas del poder del discurso de crecimiento sostenible. Empero, el concepto de ambiente cobra un sentido estratégico en el proceso político de supresión de las “externalidades del desarrollo”. La explotación económica de la naturaleza, la degradación ambiental, la desigual distribución social de los costos ecológicos y la marginación que persisten a pesar de la colonización de los procesos productos y la capitalización de la naturaleza” (Leff, 2004,p. 20).

Frente a esta problemática se hace necesario desarrollar en el hombre procesos cognitivos, sociales y de significación que den cuenta de las formas compleja de aprehensión y transformación de la naturaleza. Se trata del reconocimiento de los diferentes saberes y tradiciones simbólicas que oscilan entre el saber de los pueblos (tradiciones simbólicas) y los conocimientos etnobotánicos e implicaría según Leff un proceso de refundación científica así se expresa :

El encuentro de saberes sobre la cultura naturaleza se trata de codificaciones diferentes entre el saber de los pueblos, los conocimientos etnobotánicos y la reflexión epistemológica sobre las reglas de constitución de esos saberes y de los objetos teóricos de las etnociencias.(Leff, 2004, p.94).

Desde estos planteamientos se pretende rescatar las prácticas productivas fundadas en la simbolización cultural del ambiente , las creencias religiosas y significados sociales que se asignan a la naturaleza y que generan diferentes formas de apropiación, reglas sociales de acceso y uso, prácticas de gestión de ecosistemas y patrones de producción y consumo de recursos. Todo ello, con miras a posibilitar la reafirmación y conservación de las ideologías agrícolas tradicionales y las estrategias productivas mesoamericanas basadas en el uso múltiple y sustentable de los ecosistemas-recursos.

Leef realiza una crítica frente al discurso de la sostenibilidad en el que se fundamenta el modelo del desarrollo, dicho modelo pretende lograr un crecimiento económico sostenible, a través de los mecanismos del mercado, incapaz de internalizar las condiciones de sustentabilidad económica. Desde este discurso, se deja sin resolverlos problemas que comportan los diversos procesos del medio ambiente, como son: los tiempos ecológicos de productividad y regeneración de la naturaleza, y los valores culturales y humanos. Estos procesos vienen a constituirse en criterios cualitativos que definen la calidad de la vida. Además, se elaboran una serie de cuestionamientos sobre la ambivalencia que presenta el término de sostenibilidad mismo, así se refiere Leff:

La polisemia *sustainably*; intenta integrar dos significados, uno, traducible como sustentable y que implica la internacionalización de las condiciones ecológicas de soporte del proceso económico, otro, que aduce a la durabilidad del proceso económico mismo. En este sentido, la sostenibilidad ecológica se constituye en una condición de sostenibilidad del proceso económico (Leff, 2004, p.21).

Estos planteamientos críticos sobre el desarrollo también aparecen en Kusch, quien advierte que en este dinamismo de transformación y poder frente a la naturaleza, propio de occidental, se yergue el imperativo de la lucha por la necesidad. Desde este autor, se asume que la cultura indígena no sólo debe ser considerada como un acervo en el que se incluye el progreso, constituye primordialmente una actitud que comporta elementos no tradicionales en los que se interiorizan referencias simbólicas de significación y de sentido. Estas valoraciones de carácter cualitativo y cobra sentido en la medida que genera seguridad y permanencia a nivel existencial. De ahí que desarrollo y cultura no necesariamente se implican.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Boff, L. (2002). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta.

Brogie, L. (1962). *Mi ansiedad frente al problema de la quanta*, en *Revista Eco*, Vo5, no 3 julio. (314-325), Bogotá.

Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo.

Dussel E, (1979). *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.

Dussel E, (1996). Ponencia: “La ética de la liberación ante la ética de discurso” (en línea), disponible en: <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/taylor/cap7.pdf>

Escalante, G. (2007). *Lecturas y escrituras del habitar construido*, Bogotá, Punto Aparte Universidad Nacional.

Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta.

Heidegger, M. (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta.

Khun T. (1996). *Estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de la cultura económica.

Kusch, R. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires. Hachette.

Kusch, R. (1999). *América Profunda*, Buenos Aires, Biblos.

Kusch, R. (2000). *Geocultura del hombre americano*, en: *Obras completas tomo III*, Rosario, Fundación Ross.

Kusch, R. (2000). *Esbozo de una antropología filosófica americana*, en: *Obras completas tomo III*, Rosario, Fundación Ross.

Leff, E. (2002). *Ética, vida y sustentabilidad. Pensamiento ambiental latinoamericano*, México, Programa de Naciones Unidas y medio ambiente, red de formación ambiental para América Latina y el Caribe.

- Leff, E. (2006). “*Ética por la vida elogio a la voluntad de poder*”, en: revista universidad Bolivariana, vol.v, núm. 013.
- Leff, E. (2004). *La complejidad ambiental*, México, Siglo Veintiuno editores.
- Leff, E. (2006). “*Ética por la Vida. Elogio de la Voluntad de Poder*” (en línea), disponible en: <http://www.revistapolis.cl/13/leff.htm>, recuperado el 7 de noviembre.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme.
- Lévinas, E (2008). *Ética e infinito*, Madrid, La bolsa de Medusa.
- Maldonado, E. (2005). *Termodinámica y complejidad*, Bogotá, Universidad externado de Colombia.
- Mardones, J. (1999). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Barcelona, Antropos.
- Morin, E. (1993). *Tierra patria*, Buenos Aires, Ediciones nueva visión.
- Morin, E. (2004). *introduccion al pensamiento complejo*, España, Gedisa.
- Morin y Otros. (1972). *Ecología y revolución*, Chile, Universitaria.
- Norberg, C. (1983). *La arquitectura de occidente*, Barcelona, Gustavo Gil.
- Nicholis G.y Prigogine I. (1987). *Estructura de lo complejo en el camino hacia la comprensión de las ciencias*, Madrid, Alianza.
- Prigogine, I. (1977). *El fin de las incertidumbres*, Madrid, Taurus.
- Prigogine, I. (1983). *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza.
- Sousa Santos, B. *La caída del angelus novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Vallejo, A. (2012, julio- diciembre). *Pensar el construir, el habitar y la técnica*, en: *Revista Hallazgos*, numero 18 pp. 42-65, Bogotá.
- Vallejo, A. (2009). *Lo humano del espacio urbano en: revista Análisis*, numero 74, enero, Bogotá.

Vallejo, A y Gómez, J. (20011). *Pensar y sentir desde la diversidad y el movimiento. Interconexión mente-cerebro-universo ¿un dialogo posible entre occidente y oriente?*, Bogotá, Usta.

Vattimo, G. (2009). *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gediza.