

ANEXOS FILOSOFÍA INDÍGENA

María Fernanda Rojas Ruiz

A). FORMATO SEGUIMIENTO A HORAS DE TRABAJO

(Anexo en otro documento Word)

B). ESTADO DEL ARTE

Sobre la bibliografía identificada por el grupo de investigación TLAMATINIME sólo se presentarán los textos fundamentales que, el entonces, Director Juan Cepeda H. propuso para que la asistente de investigación María Fernanda Rojas Ruiz realizará el estado del arte.

En el (anexo D) se encontrarán las *hermeneuticas textuales* de las demás lecturas realizadas a lo largo de la investigación *Fundamentacion de la Filosofía Indígena*.

Es de interés del grupo de investigación que se construya un estado del arte, no en términos genéricos, sino adecuado al enfoque temático que el grupo ha venido desarrollando desde su fundación. En este sentido, valorará los aportes filosóficos que se ofrezcan para consolidar la comprensión de la sabiduría ancestral indígena dentro de los límites que propone la llamada Filosofía Latinoamericana, por lo que se tendrán en cuenta, para iniciar, las siguientes fuentes bibliográficas: *El hombre primitivo como filósofo*, *La filosofía nahuatl*, *América profunda*, *Filosofía andina*, *Los amautas de la filosofía*, y *Búsquedas actuales de la filosofía andina*. La lectura de dichas obras permite obtener un panorama de las distintas concepciones del pensamiento indígena que conforman la base de la investigación en curso¹.

Como primer acercamiento, se propone la lectura de *El hombre primitivo como filósofo* de Paul Radin, etnólogo polaco que hace un estudio de los pueblos aborígenes. Allí se evidencia el despojamiento previo que tiene que hacer un historiador moderno cuando se propone estudiar la civilización de un pueblo, ya que puede caer en un error cuando tiene prejuicios desde los cuales lee la realidad de culturas diferentes a la propia; por ejemplo, comprender como filosófico solamente aquello que una cultura como la occidental determina como tal: debemos abrirnos a otras posibilidades de ser de la filosofía. Paul Radin nos dice que los

¹ Según Joseph Estermann estos son algunos autores latinoamericanos a tener en cuenta: Miguel León-León Portilla (México), María Luisa Rivara de Tuesta (Perú), Mario Mejía Humán (Perú) y Fausto Reinaga (Bolivia), de la segunda vertiente “liberacionista”, a Rodolfo Kusch (Argentina), Enrique Dussel (México), Pablo Guadarrama (Cuba), Javier Medina (Bolivia), Jorge Miranda Luizaga (Bolivia) y Josef Estermann (Perú/Bolivia/Suiza). Pero como se verá en el artículo nos dedicaremos solamente a algunos de estos autores, por ahora.

pueblos aborígenes poseen capacidades filosóficas para discernir lo que los rodea. Este polaco habla de una filosofía que muestra la complejidad de una cultura. A partir de una conversación entre hombres primitivos se puede comprender lo que significa para ellos reflexionar, pues son sujetos que se enfrentan con la realidad desde una vida concreta.

“aquí solo deseamos señalar que el hombre primitivo está dotado de un superdominante sentido de la realidad y posee una manera de encararla que, para un occidental, implica una falta de sensibilidad casi completa. Y esto es más cierto aun respecto de a lo que entre ellos son más manifiestamente intelectuales, como los conductores del ceremonial o mago” (Radin, 1960, p. 51).

En segunda instancia, se hace un acercamiento a la obra de Miguel León León Portilla: *La Filosofía náhuatl*, esta obra muestra que la arquitectura, la organización social, religiosa y militar de los náhuatl, puestas en evidencia, en primer momento, por los frailes “principalmente por Olmos, Motolinia, Sahagún, Duran y Mendieta” (León Portilla, 1956, p. 2). Dichos frailes también ayudaron a precisar las visiones cosmológicas del mundo náhuatl, pues interrogaban a los indios, para así escribir sobre dichos pueblos y mantener sus costumbres. “Especialmente fray Bernardino de Sahagún, logró reunir en centenares de folios, información abundantísima recibida de labios de los indios y en lengua náhuatl” (León Portilla, 1956: 2); es decir, este fraile pudo escribir sobre los saberes de dicha cultura gracias a los datos recogidos durante la experiencia del viaje por la nueva España. “Hay, sin embargo, dos puntos en la cultura náhuatl que por mucho tiempo quedaron del todo olvidados, no obstante, su fundamental importancia. Nos referimos a la existencia de una literatura y de un pensamiento filosófico entre los nahuas” (León Portilla, 1956, p. 3).

El antropólogo mexicano dice que, en la poesía, los nahuas evidenciaban una preocupación por la vida, pues los nahuas tomaron conciencia del mundo, a partir de las ideas del universo y de las divinidades, ya que su enseñanza se basaba en los cantares y en los discursos aprendidos de memoria; a partir de esos saberes ancestrales se puede decir que para los nahuas sí existía una filosofía indígena, ya que existían varias clases de sabios que defendían las diferentes maneras de ver el mundo, un ejemplo de ello son las pláticas de los viejos de Huehuetlatolli, que “son pláticas didácticas o exhortaciones dirigidas a incluir ideas y principios morales, tanto en los niños de Calmécaco del Telpochalli, como en los adultos, con ocasión del matrimonio, del nacimiento o la muerte del alguien” (León Portilla, 1956, p. 18).

En dichos discursos se ve claramente la posición ética que tenían los nahuas ante las acciones del hombre frente al mundo, es decir que en algunos textos escritos por los frailes se presenta la filosofía moral de la cultura náhuatl; “hay también allí material abundante para formarse una idea sobre el mundo náhuatl para concebir el más allá, el libre albedrío, la persona humana, el bien y el mal, así como las obligaciones y compromisos sociales” (León Portilla, 1956, p. 19). Lo que León León León Portilla muestra en el primer capítulo de su libro es que evidentemente hay filosofía en la cultura náhuatl, pues muestra los acercamientos filosóficos en su cosmovisión del mundo, en su manera de comprender al ser humano y los valores sociales.

En el acercamiento al discurso *En Sudamérica es preciso asumir lo indígena* de Rodolfo Kusch, toma como punto de partida el pensamiento de las raíces indígenas. A partir del hombre aborígen, el filósofo hace referencia al hombre como un individuo concreto que constituye la inteligencia, la vida, la razón, y la fe. Agrega que desde dichos conceptos se constituye el pensamiento de los pueblos indígenas, ya que, al dar razón de la vida misma, cada indígena asume una vida concreta. Asimismo, este filósofo pone en evidencia que el hombre no es sólo un ser racional, sino que también tiene sentimientos y afectos que entran en la unidad del espíritu, en otras palabras, todo ser cuenta hechos vivenciales que han marcado la vida misma.

“Como ven es posible hacer filosofía folk o indígena. Si asumiéramos todas sus posibilidades seríamos mucho más que el yanqui que deja sus dólares. Estos con su filosofía del tener, no han ganado la eternidad, la nuestra, aún está disponible, pero, para lograrla es preciso pensar. Veremos quien lo hace” (Kusch, 200, p. 317).

Gustavo Flores Quelopana Quelopana, miembro de la *Sociedad Peruana de Filosofía* hace un estudio de Los amautas filósofos, abordando el tema de la filosofía incaica, tratando de responder por qué el inca Garcilaso llamó a los amautas, precisamente, filósofos. Además, muestra cuáles son las recuperaciones filosóficas de dicho pueblo. En efecto, dice el filósofo peruano que lo decisivo en el debate de la filosofía ancestral y prehispánica no es el método que se adopte, ni las fuentes que se dispongan, sino que más bien se trata de del criterio categorial con que se cuente para dar explicaciones de otra forma de hacer filosofía, distinta a la del modelo occidental. Ahora bien, Gustavo Flores Quelopana Quelopana, en su obra *Búsquedas actuales de la filosofía andina*, expone los desarrollos de la filosofía andina. El libro muestra la trayectoria que se ha realizado de la filosofía andina. La presencia de lo andino como algo filosófico, en esta obra, indica que es una de las tantas vías en las cuales se puede mostrar lo que esencialmente puede entenderse por filosofía.

“La filosofía andina es una reacción de la filosofía peruana contra los excesos imitativos, las insuficiencias y debilidades de nuestra filosofía que no sabe revalorar el espíritu de nuestra propia cultura antigua y que va siempre a remolque trasplantando arbitrariamente criterios occidentales a estos lares (...). Hay que recuperar los gérmenes intrahistóricos de América, y esto significa romper con la conceptolatría de la razón instrumental moderna y abrirnos hacia el lenguaje de lo analógico, participativo y metafórico, es decir, establecer el olvido lenguaje del ser” (Quelopana, 2011, p. 5).

Filosofía intercultural de Fernet Betancourt rescata la pluralidad y la diversidad de las culturas a partir del tiempo y el contexto como base fundamental del diálogo, “pues cada filosofía, justo por nacer en la articulación de las experiencias y esperanzas concretas de comunidad humana específica, tiene que decir cosas que ninguna otra filosofía puede decir por ella” (Fernet Betancourt, 2001, p. 114), es decir que esta filosofía busca un diálogo intercultural a partir de las diferentes comunidades que se enfrentan con la realidad, y con

una vida concreta que solo hace a un hombre que sea hombre, aquello que compone su cuerpo y sus experiencias como fundamento de la vida de cada sujeto.

“Y es que entendemos que el proyecto de elaborar un modelo de filosofía intercultural a partir de la tradición pluralista del pensamiento iberoamericano, es una empresa que debe estar no solo flanqueada sino incluso sostenida por la interdisciplinaridad” (Fornet, 2001, p. 112). El filósofo cubano se refiere a la filosofía como un camino de interculturalidad entre la interdisciplinaridad, es decir, que la interdisciplinaridad es un asunto de los diferentes saberes, ya que implica la integración de la pluralidad de voces disciplinarias, puesto que se trata de un diálogo que intercambia los modos de comprensión y explicación de cada disciplina desde los diversas formas de racionalidad.

La filosofía “tendría que aprender a cooperar con la antropología, la etnología la historia cultural, la afroamericanología, para mejor leer las potencialidades y/o variantes filosóficas en, por ejemplo, la mitología, las leyendas o tradiciones religiosas orales; así como para aportar, por su parte, a dichas disciplinas lo específico de la consideración del material en cuestión de su propia perspectiva (Fornet Betancourt, 2001, p. 113).

En el artículo de Joseph Estermann *Las filosofías indígenas y el pensamiento afroamericano* se muestra el recorrido histórico de las diversas academias que se han preocupado por estudiar el pensamiento indígena, a partir de la “visibilización” de filosofías indígenas. Estermann afirma que dichas elaboraciones se inscriben en un interés antropológico e histórico y en la diversificación de la filosofía de la liberación latinoamericana. Aunque esta polémica se refiere en primer lugar a la cuestión de si existía o no una filosofía precolonial (náhuatl, incaica, maya), influyó fuertemente la cuestión sobre si existe en América Latina en la actualidad una filosofía indígena.

Otro estudio no menos importante es la *Filosofía andina* de Joseph Estermann, obra extensa que define y delimita lo que significa “pensamiento filosófico” en la sabiduría indígena. Este filósofo, realiza una reflexión desde la interculturalidad para poner en diálogo las diferentes culturas y así mostrar desde su riqueza humana, filosófica y cultural.

Luis Eduardo León, estudiante de la Maestría en Filosofía Latinoamericana nos ilustra en su libro *El camino de Bochica, la ruta del sol* los alcances obtenidos en la investigación de algunas culturas indígenas en relación con algunas categorías filosóficas. Desde un principio en esta investigación se intenta poner en diálogo los saberes tradicionales con los saberes filosóficos que develan una realidad suramericana que está marcada por una historia llena de abusos de poder; sin el conocimiento de los mitos, cuentos, poemas, gritos, independentistas, movimientos, anhelos comunales de polis, sueños de Zipas y Zagues, de chiquis T’guas, etc., no podríamos conocer la realidad de cada cultura (León, 2016, p. 84), se trata, entonces, de un reconocimiento ancestral que muestra la comprensión de una cosmogonía que durante siglos estuvo bajo el dominio de otros, es decir que se trata de reafirmación de la palabra negada de estos aborígenes.

Lo Mhuysqa como tejido mítico, “requiere y se devela en su raíz como una filosofía que por ejemplo históricamente se muestra similar a la perenne doctrina pitagórica en la que se hallaba el doble sello de las escuelas en que se había formado: la elevación, el espíritu místico y simbólico de los orientales, y el carácter, el canto, la poesía, la armonía de las esferas celestes, las matemáticas, la trasmigración de las almas etc., lo que quiere hacer notar Luis Romero es que, los saberes ancestrales han estado enmarcados por una realidad que se han ido desintegrando con el paso del tiempo, sin embargo, lo que se busca es hacer una reflexión que sobrepase los límites de la descripción estructural de una determinada cultura. Se quiere lograr una filosofía que muestre la cosmogonía y la ancestralidad como fundamento de las vivencias que se interiorizaron y se desarrollaron en la cultura Mhuysqa, es decir que se quiere mostrar la esencia misma del saber indígena como una posibilidad racional.

Otro gran aporte es la tesis *Fundamentos ontológicos de la Filosofía Andina de Joseph Estermann* de Jasser Sandoval, estudiante de la Maestría en Filosofía Latinoamérica de la Universidad Santo Tomás, quien hace un aporte significativo a la ontología y la metafísica desde una perspectiva geo-cultural situada en Latinoamérica, más precisamente en los Andes. A través de un examen hermenéutico textual de la Filosofía Andina de Josef Estermann se pretende hallar una forma de decir el ser, de aportar más elementos a la búsqueda por lo que es y el sentido de ser (Sandoval, 2018, p. 5). Apoyado en algunos estudios sobre ontología en América Latina, en el estudio de *pachasofía* como alternativa andina de la filosofía en la que se le da prioridad a la relacionalidad ontológica de la pacha y la chakana como fundamentos que constituyen el ser desde la situación andina.

Naturalmente, si se dan estos estudios sobre cosmología, antropología, ética y teología andinas, deviene la pregunta por la ontología propia de estos saberes propios del pensamiento amerindio de los Andes: ¿acaso en las sabidurías quechua y aimara se develan unos fundamentos ontológicos de ese su pensar?, ¿inclusive nos podemos preguntar por su concepción de ser de las cosas?, o sencillamente ¿en qué términos se pueden hallar los fundamentos ontológicos de la filosofía andina, para nuestro caso, según la propuesta que de ella hace Joseph Estermann? (Sandoval, 2018, p. 8).

A partir de las preguntas rectoras se buscar encontrar respuesta a la concepción andina su cosmovisión, por ningún motivo se considera que el indígena andino tenga una teoría del ser, más bien se quiere indagar en la obra de Joseph Estermann de *Filosofía Andina* cuales son los aportes ontológicos que se pueden ofrecer desde el pensamiento andino como una de las formas de la filosofía latinoamericana.

C). IDENTIFICACIÓN DE LOS CONCEPTOS FILOSÓFICOS DEL PENSAMIENTO INDÍGENA

CONCEPTOS DE JOSEPH ESTERMANN

En el texto *Filosofía Andina*, Josef Estermann propone la categoría de *relacionalidad del todo*, esta categoría tiene como rasgo fundamental el (arjé) de la racionalidad andina. El

principio de relacionanlidad afirma que todo en cuanto existe está relacionado de alguna manera, pues se trata de un todo integral explícito y concreto que implica una variedad de formas no-lógicas como *la complementariedad y la correspondencia* en los aspectos afectivos, ecológicos éticos, estéticos y productivos, se trata entonces de ciertas relaciones de convivencia cósmica.

Un ejemplo de esta categoría *relacionalidad*, es rendirle tributo a alguna deidad, cada uno de estos momentos supone un rito especial, realizado en un tiempo y un espacio concreto, por ciertos mentores los cuales actúan como puente de conexión de los elementos de la relación.

Ahora bien, Cabe aclarar que el principio de la relacionalidad no sólo se refiere a relaciones inmanentes o reflexivas, pues hay que pensar en relaciones trascendentes, ya que este principio dice que cada ente, estado de conciencia, sentimientos etc. se halla inmerso en múltiples relaciones con otros entes, “la relacionalidad andina es (...) ‘esencial’ pero no necesaria. Es decir: aunque cada ente en su ‘ser’ es esencialmente relacionado con todos los demás ‘entes’, esto no implica que los nexos relacionales concretos sean de naturaleza necesaria” (Estermann, 2006, p. 130), es decir que la mayoría de tipos de relacionalidad son no-causales, pues es un modo de relacionalidad que se expresa en los simbólico, ya sea en las prácticas místicas en sus creencias.

Además, la *relacionalidad* tiene que ver con lo gnoseológico, pues la relación con la capacidad cognoscitiva es lo que Josef Estermann llama claramente una conciliación entre realidades, es decir que el conocimiento no se da únicamente como un fenómeno que sólo reconoce el sujeto, sino que más bien se trata de una realidad que “nos conoce en ella y nosotros conocemos la realidad”, se trata de un correspondencia entres ujeto y objeto.

La complementariedad, en Occidente, el principio de no contradicción muestra que una proposición es verdadera o falsa, pero no existe la posibilidad de que sea verdadera y falsa en el mismo sentido; estos principios son la base de la racionalidad occidental. Sin embargo, en el principio *de complementariedad* se enfatiza en la inclusión de los opuestos, pues el pensamiento andino considera la contradicción como una contraposición de dos posiciones incluidas e integradas en un todo, esto quiere decir que la complementariedad es el principio fundamental de la realidad, y esto se evidencia en “una mediación celebrativa, es decir: las posiciones complementarias llegan a realmente a complementarse (integrarse) en y a atraves del ritual celebrativo , mediante un proceso ‘pragmático’ (acción)de integración simbólica” (Estermann, 2006, p. 142).esto quiere decir que el principio de complementariedad se manifiesta en todos los ámbitos de la vida, como el antropológicos, cosmológicos ético, etc.

El principio de *correspondencia* dice, en forma general, muestra que los distintos aspectos, regiones o campos de la ‘realidad’ se corresponden de una manera armoniosa, ‘correspondencia’ no es lo mismo que ‘connaturalidad’ o ‘equivalencia’, ni ‘identidad’ o ‘mediación’ (...) (Estermann, 2006, p. 136). La *correspondencia* equivale a una relación mutua, con este principio el filósofo afirma que el *runa* es un individuo vacío; es por ello

que un ente en la racionalidad andina no se contrapone a otro, sino que más bien se articula, pues su complemento debe ser imprescindible.

El principio de *reciprocidad* es universalmente válido, pues en él se refleja el deber cósmico del hombre del que cada ser forma parte. Es evidente que en este principio se debe tener en cuenta la ‘ética cósmica’ que “en el fondo, se trata de una justicia (meta-ética) del ‘intercambio’ de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos” (Estermann, 2006, p. 145). Estermann, hace énfasis en la restitución recíproca que hace la *pachamama*, pues se trata de una ética que entra en *correspondencia* con el orden cósmico, ya que se establece una justicia como normativa a las diversas relaciones existentes; se trata, entonces, de un sistema armonioso y equilibrado de relaciones.

CONCEPTOS MARÍO MEJÍA HUAMÁN

Mario Huamán realiza un análisis desde conceptos propios del quechua con los cuales se puede construir un filosofar, como: *kay*, *kashay*, *yuyay*, *reqsiy*, *yachay*, *rikuy*, *pacha*, *munay*.

“Kay es el término quechua que equivale a: *einai* griego, *esse* latino y al ser castellano. En el idioma quechua como en griego y latín, *ser* involucra al mismo tiempo a ser y haber; a diferencia de estos idiomas, en castellano ser y haber son términos y conceptos distintos (Mejía, 2011, p. 209); el filósofo peruano ha abordado primero el concepto de *kay* como expresión de ser y de haber como algo concreto; pero unas líneas más adelante afirma que también se puede traducir como ser y esencia de las cosas. Por lo tanto, lo que es necesariamente tiene que haber, en otras palabras, el ser de las cosas corresponde a lo que hay en el mundo y en los seres en tanto que son, pues a cada cosa le corresponde un ser en sí mismo. Es por ello que necesariamente lo que hay en el mundo andino, lo que es, tiene necesariamente que haber.

Una vez que hemos visto el concepto de *kay* como ser y haber, pasamos al concepto *kashay* que, como muestra el filósofo peruano, “es el gerundio del verbo *kay* (estar siendo, existiendo, y habiendo), y que a su vez “expresa el ser dinámico y continuo de una persona; dinámico porque siempre va cambiando, sigue siendo porque a pesar de estar cambiando es el mismo sujeto a través del tiempo” (Mejía, 2011, 229), la categoría *siendo* o *existiendo* se refiere a la continuidad del tiempo y el espacio, pues el hombre andino es consciente que es un ser histórico que está existiendo en el tiempo-espacio y en la naturaleza que a su vez devela un cambio que, aunque no deja ser, siempre está en constante cambio.

Ahora bien, “los términos equivalentes a *razón* y *recuerdo* provienen de la misma raíz: *yuyai*. Con el término *yuyayniyoq* se califica a quien tiene uso de razón; a quien es racional. Esta palabra deriva del verbo *yuyay* que significa recordar” (Mejía, 2011, p. 249). Teniendo en cuenta la idea de que, en el mundo andino, la persona *racional* es aquella persona que tiene muchos recuerdos, entendemos que la persona con mayor cantidad de recuerdos es la más razonable y por ende es la que más tiene capacidad para comprender y conocer por medio de la experiencia. Mejía Huamán afirma que es lo que sostiene Aristóteles en el libro

IV de la metafísica “*el arte comienza cuando de una gran suma de nociones experimentales se desprende un solo juicio universal que se aplica a todas las cosas semejantes*” (Mejía, 2011, p. 251). El razonamiento también posee otros elementos, además de lo que implica el *yuyay*, pues el autor explica que en el idioma quechua el problema del conocimiento se apalabra de forma diferente, aparece entonces *Reqsiy* (conocer), *reqsiq* (cognosecente), *reqsidqa* (lo que se conoce) (Mejía, 2011, p. 263). Para el hombre andino *Reqsiy* (conocer) es poder asimilar las cualidades y las situaciones de la pacha, pues a partir del conocimiento de la naturaleza los runasimi pudieron convivir con ella y dentro de ella.

Por otro lado, la relación entre la teoría y la práctica en el mundo andino habría estado dada por el *yachay* que significa: saber y vida, o saber de vida. *Yachay*: hace mención a cómo hacer o decir las cosas, saber hacer, por ejemplo: *yo sé cultivar*. Esto es saber obrar algo, hacer algo (Mejía, 2011, p. 265). Mario Mejía Huamán menciona que, dentro de los aborígenes prehispánicos, o sea Tawantinsuyos el saber se daba desde la experiencia, por ejemplo: los *yachaywasi* (casas del saber) eran centros de transmisión del conocimiento por medio de la práctica, estos eran especialmente para quienes quería ser sabios, es decir por medio de la experiencia, el entendimiento y la razón.

Según Mario Mejía Huamán, *rikuy* en castellano es ver distinguir, saber de experiencia, de ubicación, conocer, lo que significa si alguna persona ha conocido algo por medio de la experiencia, pues dentro de los runasimi la preguntas son para ver si alguno de ellos ha tenido contacto directo con algo o alguien, “aquí el conocimiento debe haber sido de otros conocimientos”, es decir que *rikuy* se refiere al conocimiento por visión, o sea por ubicación en la pacha.

Unas líneas arriba habíamos visto que *pacha* es el concepto que sintetiza mundo y tiempo. “En primer lugar, llamamos *pacha* al lugar en que vivimos, al lugar en que se encuentran las cosas. En segundo lugar, *pacha* sirve para mencionar el *tiempo*; aquello por lo cual se suceden el día y la noche” (Mejía, 2011, p. 269). La pacha como espacio *ukhu pacha* (el mundo adentro) más que el interior del cosmos o del planeta, es ante todo, el interior del hombre, de su conciencia y de su ser en sí, es decir que la pacha vendría siendo lo que en quechua es *ukhu* (lo interno), pues está es la armonización de todos los seres vivos.

Respecto a la concepción del tiempo, parece que en todas las otras culturas primigenias los hombres concibieron el tiempo como lo hacían los quechuas, esto es, lo antiguo, lo primario, se ve como lo anterior, lo que está delante de los ojos; en cambio lo posterior es considerado como lo ignoto, lo que recién va a ocurrir y que no puede saberse (Mejía, 2011, p. 277).

Mario Mejía Huamán sostiene que los andinos siempre tienen presente lo vivido y ubican al hombre caminando de espaldas al futuro, es decir que esta cultura buscaba darle

trascendencia al pasado mediante los ritos, mitos, ceremonias y demás, en resumidas cuentas, el tiempo es el rector del futuro en tanto tradición e historia.

Consideramos que es importante también tratar en torno a las categorías derecha (*paña*), e izquierda (*lloq' e*), puesto que en el mundo andino tienen connotaciones mágicas: “la derecha es el camino de la normalidad, de la generalidad, y deseable. En cambio, izquierda, tiene connotaciones de excepcional, extraordinario, mágico, poderoso” (Mejía, 2011, p. 279), la pacha vista desde diferentes dimensiones, involucra toda la realidad de lo que existe en un plano material y espiritual.

Finalmente, lo bello y hermoso en quechua tiene que ver con la moralidad, esto con el *munay kawsay*: vivir moralmente, o en *sumaq kawsay*: vivir en óptima relación con la naturaleza, los hombres y los dioses. Así como no existe el término malo en quechua, tampoco existe immoral; por ello, para expresar una conducta moralmente mala se dice *millay kawsay*; *esto es vivir feo, o qhanra kawsay* (vivir asquerosamente) (Mejía, 2011, p. 283), es decir que la fealdad para el hombre andino más que algo estético era la deficiente realización de lo moral. Es por ello que Mario Mejía Huamán afirma que “los seres y fenómenos son *allin* (buenos) si cumplen su esencia y finalidad, en caso contrario son *mana allin* (no buenos)”. En este sentido, comprendemos que lo bello y hermoso es lo bueno o deseable, o sea lo moralmente aceptado, y que lo no bello o no hermoso es lo immoralmente permitido.

.D).HERMENEUTICA TEXTUAL DE LOS TEXTOS INDICADOS POR TLAMATINIME.

PERSPECTIVAS PARA PENSAR Y PROBLEMATIZAR UN FILOSOFAR INDÍGENA DESDE AMÉRICA LATINA

DUSSEL, BEORLEGUI RIVARA DE TUESTA: EL LUGAR DEL PENSAMIENTO INDÍGENA EN EL MARCO DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA En 1994, el filósofo argentino Enrique Dussel publicó *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, allí aclara que los habitantes de nuestro continente antes de la llegada de los conquistadores poseían una visión del mundo y una producción simbólica con mayor o menor coherencia de acuerdo con su desarrollo cultural, pero lo que no poseían era una filosofía en el sentido técnico, entendida como el discurso metódico iniciado históricamente con la cultura griega (Chicuzaque, 2018, p. 11). Y a pesar de que Enrique Dussel, diga que los indígenas no tuvieran una filosofía propiamente dicha, el filósofo argentino si afirma que el pensamiento amerindio representa una etapa previa de nuestra filosofía, es pues, el comienzo de una estructura racional y objeto de descripción filosófica, sin cerrarse a las posibilidad de seguir debatiendo sobre este aspecto en trabajos futuros, es decir que se trata del primer paso (pre-filosófico) en donde los pueblos aborígenes tienen núcleos problemáticos que responden a preguntas fundamentales u ontológicas.

En la obra *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y Llatino*, Enrique Dussel empieza con una de las preguntas ¿Qué son y cómo se comportan las cosas reales en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial de una piedra

o la producción artificial de fuego? ¿En qué consiste el misterio de su propia subjetividad, el yo la interioridad humana? ¿cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el mundo ético y social? Y, al final ¿cómo puede interpretarse el fundamento último de todo lo real, del universo? - lo que levanta la pregunta sobre lo ontológico en aquello de que: ¿por qué el ser y no más bien la nada?. Estos “núcleos problemáticos” debieron de hacerse inevitablemente presentes cuestionando a todos los grupos humanos desde el más antiguo paleolítico. Son “núcleos problemáticos” racionales o preguntas, entre muchas otras, de los “por qué” universales que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición (Dussel, 2009, p. 15). Estas preguntas resuenan de alguna manera en los pueblos aborígenes, pues van desde del *ser* hasta el *quehacer*, sus núcleos problemáticos no se alejan de lo que son las preguntas fundamentales de la filosofía occidental, es decir que estas culturas tartan de comprender su realidad, a partir los primeros acercamientos con lo más próximo a lo que es su cosmovisión. Dan razón de las cosas a partir de los fenómenos que se presentaban ante ellos. Una de las más grandes fuente de su pensamiento es el proceso de creación de los mitos, en los que el entorno de lo real de cada pueblo es posible gracias a su representación simbólica que como dice el argentino requiere de un proceso hermenéutico para develar las razones y los significados universales.

Además, Viana Chicazuque, resalta que Dussel contempla a autores como Raúl Fornet Betancourt o Placide Temple, ya que estos defienden la tesis de que se practicó una filosofía amerindia o africana respectivamente, lo que significa retomar nuevamente la comprensión de ¿qué es filosofía?. Por otra parte, Viviana Chiquazuque, resalta algunas consideraciones que Enrique Dussel realizó en primer principio “de ahí que a diferencia de 1994 cuando expresó que el pensamiento amerindio no puede ser filosófico, de paso en el 2009 a las contribuciones que se realizaron sobre esta temática a través del apartado “La filosofía de algunos pueblos originarios”. Las consideraciones que Enrique Dussel propuso en el 2009 sobre la filosofía indígena se relaciona con anteriores anteceden de la filosofía de Carlos Beorlegui, pues éste ubica el pensamiento indígena como un periodo inicial y anterior al colonialismo como una filosofía latinoamericana, que es entendida como un ejercicio que aborda la “identidad” en sentido estricto de las cosmovisiones indígenas.

“Sí para Beorlegui realizar una historia del pensamiento filosófico latinoamericano implica preguntar por la existencia y las características de dicho filosofar indígena, o defender que tales cosmovisiones vivieron un salto epistemológico a un pensamiento filosófico en un sentido técnico: “no podremos, pues, hablar de filosofía, pero sí de una sabiduría, apoyada en la estructura mítico-religiosa y no tanto racional, pero digna de recordar y ser tenida en cuenta” (Chicazuque, 2018, p. 14). A pesar de estas consideraciones, no se debe comprender la filosofía en un sentido meramente griego, ya que esto sería en primer lugar un error, pues como dice el mismo Raúl Fornet Betancourt se trata de abrir un diálogo entre nuevas posibilidades de saberes, y, es precisamente, lo que se debe realizar en este campo del saber. Aunque no se hable de una filosofía propiamente dicha, se debe tener en cuenta que Carlos Beorlegui abre un campo para indicar que los sociedades indígenas poseen una sabiduría y un pensamiento, es decir que es el comienzo de una nuestra filosofía.

Por otra parte, Chicazuque, también le da preponderancia a una mujer, que en este caso es María Luisa Rivara, quien dice que “la filosofía que se gestó en el continente tuvo ciertas raíces en el pensamiento prehispánico en la medida en que se profundiza en el estudio de este, más se afirma que nuestra secuencia filosófica tiene sus gérmenes primigenios de meditación en el enfrentamiento de

estructuras culturales y valorativas de índole diferente” (Chiquazuque, 2018, p. 15). La filosa Maria Rivara, afirma que se puede hablar de una filosofía prehispánica, pues es un acierto cuando dice que no se ha revisado a occidente hacia América, pero no se ha revisado de manera suficiente lo que “el viejo mundo” le proporcionó a occidente, esto implica que la apertura a las sabidurías prehispánicas que han definido las academias filosóficas de este continente, pues gracias a ellas dan la posibilidad de hacer un trato filosófico en el cual no solo queda como un trato meramente sociológico o etnológico sino que abre la posibilidad de tratar las problemáticas propias del pensamiento indígena.

Otra razón por la cual no conviene hablar de una filosofía prehispánica, es que en algunas culturas como los amautas o quipucamayos, se abrió un diálogo en el cual mostraban sus diferentes producciones simbólicas, pues los cronistas se encontraron con hombres dedicados a cultivar los saberes de su comunidad, y gracias a esto los denominaron filósofos. Incluso, Rivara Tuesta, afirma que el hecho de que los llamaran filósofos provocó que los historiadores indigenistas hablaran de filósofos antes de la llegada de los españoles.

Como dice Viviana Chiquazuque, los tres autores abordados hasta el momento abordan el pensamiento indígena con un objeto de descripción filosófica. Cada autor aborda el problema desde diferentes perspectivas, sin embargo, todo se relaciona entre sí, pues la pregunta por el principio y las causas se basan en Dios, mundo, hombre, aspectos religiosos, filosóficos, o éticos los cuales se relacionan entre sí y muestran las cosmovisiones que configuran el modo de comprender la realidad y actuar ante ella. El filósofo argentino Enrique Dussel, tiene la necesidad de hablar de un diálogo interfilosófico en el cual en pleno siglo XXI sea posible para abordar los problemas filosóficos más urgentes de los pueblos que han sido vistos como la periferia de Europa, es decir que se quiere se trata de recuperar el sentido de aquellas filosofías que fueron sepultadas en el proceso de colonización.

Ubicar el pensamiento indígena dentro del marco del desarrollo filosófico latinoamericano es uno de los pasos que realizan los autores trabajados en pro del diálogo con otras culturas que hacen parte del continente; sin embargo, tal diálogo se dio con lentes aun empañados por concepciones clásicas de la filosofía que, además, tenían la necesidad de legitimar –al menos pre o proto filosóficamente– cosmovisiones indígenas precolombinas para demostrar que en América también había una tradición filosófica, que no se partía de la nada (Chiquazuque, 2018, p. 18). La tradición filosófica latinoamericana ha mostrado que el diálogo es una propuesta fundamental para que se pueda dar de manera concisa la filosofía indígena, pues los diferentes campos del saber complementan de forma directa la comprensión del mundo de los pueblos indígenas, esto implica una interculturalidad de disciplinas que, aunque, estén aisladas del campo del saber, ayudan a conformar las exigencias filosóficas que requieren las culturas indígenas.

HERMENÉUTICA DIATÓPICA Y FILOSOFÍA ANDINA: ESBOZO DE UNA METODOLOGÍA DEL FILOSOFAR INTERCULTURAL.

La Filosofía intercultural, como bien se sabe, tuvo sus inicios en el contexto de un diálogo entre Este-Oeste que fue llamada filosofía intercultural. Diferentes debates sobre esta filosofía intercultural han centrado su mirada en el pensamiento occidental y el oriental, pero como dice el filósofo suizo,

de modo muy restringido con la tradición latinoamericana. Así mismo, dice que muchos de los representantes de la filosofía intercultural son indiferentes ante sus colegas de las otras regiones lingüísticas; esto implica, entonces, que no se han preocupado por una concepción innovadora de la filosofía en el contexto de las tradiciones indígenas *abya Yala*.

EL “OBJETO” DEL FILOSOFAR INTERCULTURAL

La controversia sobre un enfoque genuinamente intercultural del filosofar, y, por lo tanto, de una metodología correspondiente, empieza ya con la determinación del “objeto” de tal enfoque. ¿Se trata de una nueva corriente, de un nuevo paradigma, de una nueva “disciplina”, de una “filosofía de genitivo”, o más bien de una nueva manera de filosofar, o sea de un nuevo método filosófico (Estermann, 2017, p. 2).

Josef Estermann, dice que la filosofía intercultural surgió a finales de 1980 en el contexto de la filosofía intercultural, en el marco de una de una formación de raigambre occidental, en donde la cuestión por “el objeto” auténtico es de la filosofía intercultural. Es por ello que este argentino, distingue cinco tipos de objeto de esta filosofía.

1. El filosofar intercultural tiene su propio objeto (material), es decir: la “interculturalidad”. Esto significa que la Filosofía Intercultural (en el sentido de una filosofía adjetiva) es, en el fondo, una filosofía del genitivo y puede desarrollarse allegar a ser una (nueva) “disciplina” filosófica (Estermann, 2017, p. 3). Esta filosofía puede ser interpretada a partir de una posición o como una extensión de la filosofía creativa de la filosofía de la cultura, es decir que parte del análisis del culturalismo

2. En esta postura, el objeto “material” del esfuerzo filosófico serían las manifestaciones culturales y reflexivas, en pasado y presente, de distintos espacios civilizatorios humanos, y no de un cierto “tema” del esfuerzo filosófico o de un “segmento” del universo filosófico (en el sentido de una ontología real) (Estermann, 2017, p. 3). La filosofía intercultural no tiene un objeto en sí, sino que más bien se dedica a comparar distintas tradiciones filosóficas.

3. El filosofar intercultural se dirige, en primer lugar, en forma reflexiva al filosofar como tal, en el sentido de una “deconstrucción intercultural” del concepto mismo de la filosofía, del anclaje institucional de la filosofía (“¿quién hace filosofía dónde, con qué interés y bajo qué condiciones?”) y de la condicionalidad contextual (“centrismo”) (Estermann, 2017: 3). La condición posibilitaste de la filosofía intercultural surge como con algunos temas de postura crítica entre algunos temas y objetos, como al eurocentrismo, antropocentrismo, al debate de descolonización y demás.

4. El filosofar intercultural se entiende como contribución a la pluralización de las tradiciones filosóficas, de los tipos de racionalidad y de los proyectos civilizatorios de cosmovisión y de vida (Estermann, 2017, p. 4). La filosofía intercultural construye una filosofía sui generis mediante un dialogo que se caracteriza por el respeto y la reciprocidad por las tradiciones dominantes.

5. Finalmente, el filosofar intercultural se define desde la idea heurística de una globalidad en la convivencia pacífica y respetuosa de la humanidad, lo que implican necesariamente al diálogo interreligioso y la dimensión política de una “sociedad mundial” (Estermann, 2017, p. 4). Además de una reflexión entre las diferentes tradiciones la filosofía intercultural también se preocupa por las relaciones de poder, la política, etc.,. *el telos* es entonces, la posibilidad de la convivencia donde se incluye la naturaleza, mundo, espíritu, cosmovisión

Con todo esto América Latina, reclama los modelos de “filosofía como deconstrucción intercultural” y las “filosofías indígenas”, debido a la tradición de la Filosofía de la Liberación y la irrupción de los pueblos indígenas originarios (Estermann, 2017, p. 4). Es decir que los distintos autores reclaman una filosofía genitivo en donde se dé evidencia de una nueva filosofía, en donde no haya necesidad de concebir nuevamente los métodos de algunas filosofías dominantes.

CRÍTICA DEL MONOPOLIO METODOLÓGICO DE OCCIDENTE

La Filosofía Andina se inserta sobre todo en las mencionadas posiciones 3 y 4, es decir que se entiende en la relación con la tradición occidental y su implementación colonial como “otra filosofía”, como expresión de la alteridad filosófica, pero también como interpelación y cuestionamiento crítico de la pretensión de universalidad y del supuesto monopolio definitorio y metodológico de la filosofía de Occidente. (Estermann, 2017, p. 4). La filosofía Andina se entiende como una variante indigenista, como una construcción crítica de alteridad, en donde se evidencia los diferentes centrismos que hoy en día se siguen determinados en la filosofía occidental. La crítica que Josef Estermann, determina desde lo andino, lo hace desde la misma “filosofía” en donde se cuestiona diferentes legitimidades de lo occidental. No obstante, este filósofo concuerda con que la filosofía proviene de la definición y canonización de Occidente, pues explícitamente proviene de una civilización y una contextualización que no es universalmente válida en donde se puede definir como una pretensión de verdad.

Josef Estermann, dice que la definición de la “filosofía” es el objeto del filosofar intercultural, y, por lo tanto, una cuestión abierta y no concluida, es decir que la filosofía Andina tiene una particularidad, y es que, se fundamenta en la oralidad, pues la escritura representa una “concesión de verbocentrismo europeo” que es forzado por la colonización.

“Si la “filosofía” se define (monoculturalmente) por la escrituralidad y textualidad como condiciones metodológicas imprescindibles, la mayoría de las tradiciones indígenas (con la excepción de la filosofía maya que se apoya en el Popol Vuh) quedan fuera” (Estermann, 2017, p. 5). La escritura y la textualidad del pensamiento filosófico se define culturalmente e históricamente contingente a varias tradiciones filosóficas, pero el filósofo Josef Estermann, dice que de ninguna manera globalizable o universal.

La Filosofía Andina es un esfuerzo de un colectivo y no de un individuo particular. Se trata de una sabiduría de los pueblos andinos que está conservada en lo subconsciente colectivo y que fue transmitida por las generaciones, en donde el individuo sólo es receptor y correa de transmisión, pero no “productor” o “autor” (Estermann, 2017, p. 6). Como afirma el filósofo, a diferencia de la cultura occidental la filosofía se sustenta individualmente, pues la gran mayoría sustenta las ideas a partir de

recepciones y referencias de grandes filósofos o filosofas, es decir que “inflan” el aparato crítico y se vuelve un pensamiento de segunda mano. Es por ello que la filosofía Andina se vuelve anónima, pues no tiene autoría individual, aunque si quiera exaltar la individualidad en un sentido más culto. “En el ámbito andino, la filosofía es considerada una expresión del “alma popular”, y se desenvuelve en la transmisión oral de sabidurías, espiritualidades y rituales que manifiestan a su manera una racionalidad filosófica propia” (Estermann, 2017, p. 5). La lógica Andina constituye una forma más incluyente y polivalente, es decir que se trata de una racionalidad holística en la cual Josef Estermann sustenta que el quechua y el aimara por su estructura constituyen un principio de relacionalidad que se sustenta en el principio de sustancia e individualidad. Además, la filosofía Andina se entiende como pensamiento espiritual y religioso que es capaz de integrar el mito con sus rituales; lo que indica que el pensamiento Andino se complementa de varias maneras.

HERMENÉUTICA DIATÓPICA

“Como se trata en el caso de la Filosofía Andina de un pensamiento colonizado por la tradición filosófica occidental, no se sobrentiende en absoluto un enfoque intercultural en la “construcción” del pensamiento andino” (Estermann, 2017, p. 7). Se trata entonces, de recuperar las posturas filosóficas precoloniales y reafirmar las bases de una filosofía indígena pura, es decir que se trata de construir una filosofía india india.

Por otro lado, la “hibridez filosófica” (o el “sincretismo filosófico”) de la región andina es un hecho histórico que no puede ser ignorado ni mediante un recurso a una época precolonial “pura” ni por una “limpieza” del pensamiento contemporáneo de elementos alóctonos (“foráneos”). No se puede negar que todas las fuentes que se refieren a Filosofía Andina, ya están “contaminadas” occidental y cristianamente, pues parte de una concepción esencialista y ahistórica de la cultura y filosofía.

El concepto de la “hermenéutica diatópica” fue acuñado por Raimon Panikkar en el contexto de la determinación de la relación entre las tradiciones filosóficas índicas y la filosofía occidental moderna (Estermann, 2017, p. 8). El mismo Raimon Panikkar, afirma que esta metodológicamente histórico y pertenece al mismo tipo cultural y fundamenta una hermenéutica intercultural que está enraizada en diferentes culturas. Este presupuesto temático concibe que es imprescindible entender al otro y a la otra, es decir que no presupone un ideal racional.

Si supongamos en forma preliminar y para simplificar el asunto que en el greco-occidental *on* y el andino *pacha* se trata de dos “equivalente homeomórficos”, significa que el concepto *panandino pacha* ejerce en la cosmovisión y concepción filosófica andina una función parecida a la que el concepto griego *on* ejerce en la cosmovisión helénica-occidental (Estermann, 2017, p 9).

Esto quiere decir que la filosofía Andina al igual que la occidental se fundamenta en la cosmovisión que en este caso es *pacha*, esto significa que todo depende de su diatopia que es traducida desde la hermenéutica intercultural en conceptos y contextualidad cultural y civilizatoria. El entendimiento intercultural es visto como un esfuerzo holístico de la filosofía latinoamericana.

Ahora bien, Josef Estermann dice que hablar de una racionalidad múltiple permite hablar de diferentes culturas y civilizaciones, por lo tanto, diversas manifestaciones filosóficas. La Filosofía Andina corresponde a un tipo de racionalidad propio que se distingue en muchos aspectos del tipo de racionalidad dominante de Occidente. Una hermenéutica diatópica es, por tanto, en el fondo una hermenéutica intercultural de distintas racionalidades que están enraizadas a su vez en “lugares” (*topoi*) culturales distintos (Estermann, 2017, p. 10).

PACHA EN EL CONTEXTO ANDINO

Antes que todo hay que remarcar que pacha es una noción panandina y que como expresión lingüística está presente del mismo modo en todos los idiomas nativos (quechua, aimara, quichua, uru, etc.). Parece, entonces, ser de origen preincaico. En segundo lugar, es interesante ver que pacha aparece en el lenguaje coloquial en la mayoría de las veces no en forma aislada, sino en distintas combinaciones de palabras y sufijos: pachamama; pachakuti; pachakamaq; pachayachachiq; akapacha; hanaqpacha; etc., (Estermann, 2017, p. 11).

Se trata de una filosofía concreta que muestra algunas diferencias entre la filosofía occidental. El pensamiento Andino es no-conceptual, esto quiere decir que más bien se trata de un pensamiento relacional que tiene una orientación holística, y aquellos elementos que corresponden homeomórficamente a conceptos occidentales que tienen un significado simbólico y representativo. Se trata de un mundo vivencial, la cual tiene que ver con la racionalidad del *topos*.

El prefijo pa- constituye una deformación de la palabra aimara paya que representa el número dos (2), y que probablemente proviene de una raíz lingüística que precede al quechua y aimara. El sufijo -cha, por otro lado, tiene el significado de una actividad dinamizadora y energizadora, y se encuentra “diatópicamente” con las sabidurías del Este asiático correspondiente (chi). Tanto en aimara como en quechua, el sufijo -cha es conocido como “verbalizador” (es decir: convierte a un sustantivo en verbo); además, se lo usa también como “pronosticador” (es decir: convierte a un hecho en un pronóstico o suposición), en lo que en aimara, -pacha- se usa como sufijo (y nunca como terminación).

El filósofo suizo, dice que cada sufijo corresponde a una palabra relacionadora, por ejemplo, *cha* significa restitución de la estructura dinámica originaria de la realidad, se podría traducir *pacha* como la “paridad dinámica”, la energía polar o la plenitud complementaria. La cosmovisión andina representa la realidad andina en tres esferas, por una parte, la noción de *pacha* “estrato de arriba” “este estrato” “estrato de abajo/adentro” que significa un espacio estructurado y ordenado en el cual se determina cualitativa y simbólicamente por una *toposofía*.

Pacha, significa universo ordenado en cuanto a todo lo existente y se caracteriza por los principios de filosofía andina (complementariedad, relacionalidad, reciprocidad, correspondencia, ciclicidad e inclusividad), es decir que la *pacha* es una totalidad espacio-temporal en la cual se evidencia la relacionalidad entre los diferentes polos, pues es una dualidad entre la diferencia de dos polos opuestos.

ON EN EL CONTEXTO OCCIDENTAL

Para el pensamiento andino, la relacionalidad es *transcendentale* y la sustancialidad del ente individual recién –en un segundo paso– se constituye en base a la relacionalidad. Para el paradigma filosófico occidental, en contraste, la relacionalidad es un *accidentale* y se constituye –en un segundo paso– recién por medio de la sustancialidad (Estermann, 2017, p. 14). Pacha es si la relacionalidad, pus encierra todo, engloba el espacio- tiempo y universo, es decir que la cosmovisión de los andinos se compone a partir de la autorrealización y la autoconciencia

Para el pensamiento andino la individualidad es una consecuencia de la relacionalidad, es decir que estos indígenas se basan en múltiples relaciones en donde sus cosmovisiones son esencialmente normas que son formadas por la comunidad que permite una gran variedad de concretizaciones.

CONCLUSIÓN: ¿EXISTE UN “MÉTODO INTERCULTURAL”?

Aunque la Filosofía Intercultural –en oposición a muchas vertientes de la filosofía posmoderna– sigue defendiendo la concepción de la “universalidad”, no se lo hace en el sentido de un *depositum intellectus*, es decir de un depósito filosófico supra-cultural a priori, como es el caso de la Philosophis Perennis, sino como el resultado aún pendiente del polílogo intercultural a llevar a cabo en forma real (Estermann, 2017, p. 15).

No solo algunos paradigmas que entran en dialogo con otros contextos son interculturales, sino que también la filosofía intercultural lo es. Además, es un proceso vivo y abierto en el cual se encuentran distintas tradiciones filosóficas. En conclusión, sólo si soltamos la supuesta seguridad de la racionalidad occidental, podemos lograr a experimentar y sentir lo que mueve y caracteriza a la Filosofía Andina.

BÚSQUEDAS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA ANDINA

La filosofía andina es una reacción de la filosofía peruana contra los excesos imitativos, las suficiencias y debilidades de nuestra filosofía que no sabe revalorar el espíritu de nuestra propia cultura antigua y que va siempre a remolques trasplantando arbitrariamente criterios occidentales a nuestros lares (Flores Quelopana, 2011, p.5), esta filosofía recupera los gérmenes históricos de la América Latina, es decir que rompe con lo que denomina conceptualotria de la razón instrumental moderna, pues se trata de adentrarse a un lenguaje analógico que sea capaz de comprender lo participativo y lo metafórico. Se trata entonces, de buscar una autonomía de la propia historia y del latinoamericana, para que así, se retome una verdadera metafísica andina.

“El replanteamiento de la filosofía andina acontece en 1965, en el marco del coloquio sobre cultura y filosofía Inka celebrado en el cusco, su desarrollo deviene en 1991; a raíz del impulso que dio al tema IV Congreso Nacional de Filosofía Arequipa” (Flores Quelopana, 2001, p. 6), gracias a éste congreso de filosofía se concibieron algunos temas como: la concepción no occidental de la filosofía, el rechazo de la proposición no cultural, la introducción del criterio mitocrático como alternativo al logocrático etc., es decir que se dio paso a la reconceptualización de lo Andino como una realidad autentica nacional.

Gustavo Flores Quelopana, dice que es erróneo creer que la filosofía andina deba a la idea aristotélica el reconocimiento en los hombres de un ánimo racional, pues la existencia de una filosofía precolombina, va más allá de los presupuestos aristotélicos. La filosofía hace una recoceptualización de lo Andino, el mito y el logos humano

A continuación, se exponen las corrientes nativistas, culturalistas y comunitaristas del filosofar Andino.

EL NATIVISMO DIALECTICO DE JUVENAL PACHECO FARFÁN

“Juvenal Pacheco Farfán representa la culminación tardía del abordamiento ideológico marxista de la filosofía prehispánica. Está convencido que sigue la ruta señalada por el filósofo Mariátegui, quien afirmaba que: el pasado incaico ha entrado a nuestra historia, reivindicando, no por los tradicionalistas, sino por los revolucionarios” (Flores Quelopana, 2011 ,p. 6), gracias a algunos escritos de este filósofo, se muestra que sí hubo filosofía Inka en una vertiente materialista e idealista. Gracias al examen racional de los problemas universales en India, China, Egipto, Grecia, etc., la filosofía ha sido posible; por ello, Pacheco Farfán, “sostiene que la colectividad andino-inca permite afirmar la existencia en ellos de una filosofía sistemática. Sobre ella puede deducirse su existencia, a partir, de las manifestaciones culturales que se mantienen vigentes” (Flores Quelopana, 2011, p. 16). La filosofía, es en todos sus sentidos, el resultado de la actitud racional de las comunidades; por lo tanto, se puede concluir con lo que dice Émile Brehier y Víctor Afanasiev: “la filosofía encuentra su origen exclusivamente en el hombre considerado como ser social. Además, la filosofía necesariamente no se expresa en forma escrita; hay vidas, conductas, dichos, pensamientos y enseñanzas de hombres notables que así lo demuestran” (Flores Quelopana, 2011, p. 17). Todos los seres humanos tienden a buscar entre la misma vida la totalidad de su naturaleza, llevando a cabo su existencia a partir de conductas, pensamientos y demás, es decir que la filosofía andina muestra todo ello que compone la naturaleza del hombre, en tanto, ser social.

En el segundo capítulo Pacheco Farfán, sostiene que las categorías histórico culturales que permiten sistematizar la filosofía inka, son la ciencia y la técnica, debido a que son expresiones culturales prehispánicas que permiten afirmar la existencia de cultura y civilización.

Asumiendo la definición de filosofía planteada por el materialismo dialéctico, como conocimiento de las leyes más generales del mundo material, afirma que los incásicos tuvieron filosofía porque lograron conocer las leyes universales de la naturaleza, sin depredar lograron alcanzar el bien común (Flores Quelopana: 2011, p. 18).

Se dice que las culturas indígenas fueron los primeros ecólogos de la humanidad, ellos encontraron en la naturaleza la convivencia y la armonía con lo otro y por ello adaptaron su cultura y su conducta al medio ambiente. Además, se dice que la ciencia, fue considerada como una de las formas de la conciencia social, ya que desarrollaron un lenguaje formalizado con escritura ideográfica.

Finalmente, en el último capítulo el filósofo peruano, sostiene que:

1. En la filosofía Inka se dieron las corrientes idealistas y materialistas

2. Destacaron en la filosofía moral y en la filosofía política
3. A la filosofía inka es posible aplicar la Dialéctica.

“los inkas al considerar al hombre como parte integrante de la tierra presentan una corriente materialista, pero al creer en la existencia de un ser supremo que gobernaba el Universo presentaban una corriente idealista” (Flores Quelopana, 2011, p. 19). Es decir que la filosofía andina-inka representa una de las formas más altas de la vida de un pueblo, pues sus diversas manifestaciones culturales hicieron posible la fundamentación de una filosofía autóctona.

“dentro de una concepción unitaria del universo se conceptualizó la existencia del espacio como categoría filosófica... el observatorio astronómico de scsayhuaman indica que los incas tenían una concepción precisa de la división del día en horas...” (Flores Quelopana, 2011, p. 20). El método dialéctico es evidente en la cultura inka, se encuentra todo tipo de concepciones que resultan bastante sustanciales para la comprensión de toda su cosmovisión.

Es evidente que detrás de estos aporte, Aristóteles y Karl Marx hacen parte de la concepción que tiene el filósofo peruano, ya que su idea del reconocimiento del hombre se basa en los hombres con ánimo racional.

EL NATIVISMO INDIVIDUALIZADO DE VICTOR MAZZI HUAYCUCHO

Victor Mazzi Huaycucho, representa la tendencia indianista de la filosofía precolombina.

“su principal fuente inspiradora son las crónicas de Guamán Poma de Ayala, el historiador Pablo Macera, que señaló el amauta Juan Yunpa, su colega Luis Guillén Ramírez y los recientes estudios astronómicos realizados por Milla, Illescas y Bejarano” (Flores Quelopana, 2011, p. 21). A partir de estos autores Victor Mazzi empieza a tener un interés por la racionalidad de los andes, sin embargo, no se puede dejar de lado el IV congreso Nacional de filosofía, sirvió para seguir con la investigación de la existencia de una filosofía precolombina “Mazzi tiene el mérito principal de haber identificado por primera vez a un personaje filosófico precolombino, aspecto tan reclamado por quienes desde un punto de vista eurocéntrico negaban la existencia de filosofía en el antiguo Perú” (Flores Quelopana, 2011, p. 22). Gracias a la Nueva Crónica de Felipe Guaman Poma, se le da un reconocimiento a la filosofía y a la ciencia en Tawantinsuyo, pues Juan Yunpa, un reconocido sabio Amauta Runa expresa la amplitud de su conocimiento médico, astronómico y matemático de la siguiente manera:

conoce las matemáticas en sistemas contables de grandes cifras aritméticas, obtenidas mediante la Yupana (ábaco andino) ...como astrónomo era muy sistemático, organizaba los ciclos productivos agrícolas mediante las observaciones de los astros, estudiando el movimiento de los cuerpos celestes entiende y predice el fenómeno de los eclipses... era médico de calificada experiencia, realizando cirugía de alto riesgo mediante trepanaciones craneanas... es reconocido como trashumante, que prefería las altas llanuras para sus observaciones astronómicas... (Flores Quelopana, 2011, p. 22). El sabio como Juan Yunpa, es uno de los filósofos más singulares de la comunidad andina, sus conocimientos hicieron posible su nombramiento como filósofo. Gustavo Flores Quelopana, dice que Mazzi subraya la existencia de una ciencia y una filosofía del antiguo Perú.

Ahora bien, surge la siguiente ¿podrían haber existido una filosofía y una ciencia con caracteres propios y singulares del periodo autónomo? Emilio Medizábal, dice que la invasión española destruyó con la antigua estructura económica, social y política del Tawantinsuyo, es decir que no se puede negar la vieja polémica que se ha dado en los centros académicos:

El sabio Juan Yumpa es llamado por Guamán Poma, filósofo, sabio, conocedor de las estrellas. Este es un punto de partida para plantearnos una primera aproximación al discernimiento de tal filosofar y práctica de la ciencia...[los]monumentos aportan pruebas que la ciencia el pensamiento datan aproximadamente 5 mil años... desde allí hay datos precisos de una ciencia sistemática y rígida (Flores Quelopana, 2011, p. 25).

A pesar de que los Amautas runas, implementaron todo tipo de esquemas mentales, los colonialistas españoles eliminaron todo lo que la cultura andina había construido. Y no menos importante el Amauta runa “sabio” desapareció como personaje vital de las culturas.

En el siguiente capítulo, dos (Iskay), hace evidente que los indios no fueron barbaros, a pesar de que los europeos en pleno siglo XV estaban con algunos atisbos del maquinismo y la pólvora, afirma Mazzi que los indios se encontraban en la Edad de Bronce con un sistema material y social más desarrollado. se desconocía la rueda se mantuvo un buen sistema de caminos. No se fraguó el hierro. pero un desarrollo de la metalurgia.

No había técnica del arado de bueyes, pero se obtuvo producción agrícola de alta calidad. Hubo avances de mejoramiento genético de las especies botánicas...conocieron de aritmética y realizaban cálculos en cifras altas... esta es pues la ciencia que no se ha querido aceptar, pero sin embargo existe (Flores Quelopana, 2011, p. 26). A pesar de que algunos autores muestran que en la cultura andina no hubo ciencia ni filosofía, es evidente que estos peruanos tenían un gran desarrollo cultural, pues el conocimiento del hombre Andino trasciende las esferas de lo que hoy conocemos como “civilización”.

En el tercer capítulo (Quimsa), rechaza el carácter mítico de la cultura andina y hace énfasis en un animismo de conocimiento de las interrelaciones con el cosmos, se conoce que lo mítico refiere verdades transitorias sustituyendo a la ciencia, pero no caracteriza ni reemplaza la totalidad del proceso. Quienes tratan de explicarse el pensamiento andino únicamente a través de del mito, en realidad están proponiéndose la explicación de las causas del atraso y primitividad de nuestro antiguo pensadores (Flores Quelopana, 2001, p. 26). Tal como muestra Mazzi, la categoría del pensar Tawantinsuyo deben tomarse desde la misma cultura, es decir que las diversas creencias de conocimiento están interrelacionadas con el cosmos; no se deben tomar categorías como “mito” o nociones materialistas e idealistas porque se estaría cayendo en una falacia. La realidad de los Tawantinsuyo depende de la existencia y la experiencia auténtica.

Además, Mazzi muestra que la comprensión del mundo también depende de un Dios tutelar que preside un esquema metafísico monista: se nota la evidencia de un pensamiento monista al explicarse los orígenes y las causas de la existencia. Los datos hallados indican que se afirmaban en una causa única de lo existente, a través del Pachayachachi Wiracohan, como suma existencia tutelar (Flores

Quelopana, 2011, p. 27). Este pensamiento hace parte de la coexistencia con los dioses regionales de los Tawantinsuyo.

El cuarto capítulo (Tawa) hace explícita la fitogenética, medicina, astronomía y la cuantificación del universo a través de la Yupana. Gracias a dichas prácticas sirven para caracterizar la filosofía andina en cuanto a individuos dotados de conocimiento, basado en un método inductivo y deductivo.

La filosofía es fuente de la sabiduría (Yachaq) para el vivir, tiene una característica eminentemente práctica, filosofar significa actuar. Lo filosófico engloba un todo único a la ideología, la política, literatura, ciencia, magia, religión; estos no son los elementos aislados del pensar, sino que forman la totalidad en el actuar (Flores Quelopana, 2011, p.28). Gracias a las nociones nombradas se puede decir que el filósofo o amauta constituye una serie de conocimientos que no solo se evidencian en la práctica, sino que también son evidentes al vivir con la naturaleza.

Finalmente, Gustavo Flores Quelopana, muestra que Mazzi termina su texto con veintidós tesis sobre las características de la filosofía de la indianidad, la presencia final que la filosofía de la indianidad más que un sistema de creencias es ante todo una filosofía de vivencia comunitaria; por eso, es ante todo una filosofía de convivencia, ni racionalista, ni irracionalista, ni antropocéntrica, ni terrocéntrica, ni empirista, ni pragmática, es más de vivirse que explicarse mediante conceptos rígidos (Flores Quelopana, 2011, p. 28).

Como es evidente, Maazzi trata de mostrar de todas las formas posibles la comprensión de la cultura Tawantinsuyo desde un filosofar auténtico que evidentemente se da en la práctica, muestra el filosofar desde una perspectiva reflexivo-crítica como vivencia o saber de la vida que se da a partir de la naturaleza como algo animado que es por sí mismo viviente. Además, es evidente el rasgo ecológico se pone como fundamento para comprender el pensar Andino, es decir que existe una relación recíproca entre el hombre y el medio ambiente.

EL COMUNITARIO ANTIOCCIDENTAL DE LUIS E. ALVIZURI

Luis E. Alvizuri nace en Lima en 1955, estudió psicología en la universidad de Ricardo Palma, en el 2004 fundó la sociedad internacional de filosofía andina y ha tenido varias publicaciones acerca de la filosofía andina. “su obra principal, tiene el propósito de exponer que la civilización andina no es una utopía, ni un desiderátum sino una realidad viva dinámica y en desarrollo, que nos envuelve y modela hacia un destino superior (Flores Quelopana, 2011, p. 41).

En un primer momento se empieza con la pregunta rectora ¿existe una filosofía andina?, a lo que Luis Alvizuri contesta que si se entiende la filosofía como una manera de facilitarle la vida al hombre en el medio que se encuentra, la civilización andina tuvo y tiene una filosofía andina que necesariamente le han permitido llegar donde están, es decir, que la idea errónea de decir que donde no hay escritura no hay sabiduría; invalida esa concepción, ya que hay otras formas de transmitir ideas.

Gustavo Flores Quelopana dice que, el segundo ensayo de la obra Andinia, tiene tres puntos que se deben tener en cuenta.

1. debate de la identidad nacional
2. el comunitario andino
3. el modelo de racionalidad que implica su planteamiento

En el primer punto el filósofo peruano clasifica la identidad nacional en tres corrientes: La indigenista, la hispánica, y la mesticista “ de este modo, un blanco de Caracas, un negro de Bogotá un quechua de Lima, un aymara de La Paz, un mestizo de Santiago no oriundo de Córdova, puede auto identificarse como andino sin tener que ser indio ” (Flores Quelopana, 2011, p. 43), es decir que lo andino sobrepasa el concepto de lo indígena y muestra que hay una superación de la dialéctica, a diferencia de los autores nombrados una líneas arriba.

Por su parte la llamada escuela hispanista encabezada por José Riva Arguero, Víctor, Andrés Belaunde y Raúl Porras Barrenechea pone el acento en la presencia de elementos hispánicos que modelan el hecho de mestizaje pero que subrayan la importancia decisiva del factor religioso y culmina en tesis del Perú como “síntesis viviente”, cuya organicidad es la expresión de un relieve axiológico y funcional (Flores Quelopana, 2011, p 44).

Lo andino no necesariamente se refiere a lo étnico, sino que más bien hace parte de un proceso civilizaciones, sin embargo, la religión como punto cardina no puede ser evitado, ya que es un factor necesario en el hombre andino.

La tercera posición llamada mesticista, representada por Uriel García, José Carlos Mariátegui, Arguedas y demás, hace énfasis en el cholo, el mestizo o el de “todas las sangres, sin embargo, el peruano no se muestra tan convencido con esta tesis, ya que su interés por la idea de mestizaje no es eminentemente racial sino cultural.

El ser de lo latinoamericano, es entonces, lo andino, pues la circunstancia andina debe entenderse como una realidad intrahistórica fundamental, es decir que debe comprenderse el ser en cuanto ser, pues es una realidad ontológica.

Gustavo Flores Quelopana, dice que lo andino se resuelve como una tensión entre polos “el andino y el occidental, es en el fondo real y concreto que condiciona el desenvolvimiento profundo de una historia y de un continente entero” (Flores Quelopana, 2011, p. 45).

Más que una oposición entre estos dos polos, se trata de ver cómo se puede hacer una fundamentación de lo Andino, a partir de un propio estar y de un propio vivir, se trata entonces de buscar la propia esencia de la identidad nacional entendido como un pluralismo ontológico y cultural armónico con los otros y con la naturaleza.

“lo primero que habría que hacer es determinar los lineamientos básicos que conforman la sociedad andina... a nuestro entender son: la religiosidad, la organización familiar, el sistema de trabajo y las manifestaciones culturales” (Flores Quelopana, 201, p. 46).

Se trata de buscar una identidad nacional a partir de las conductas y las costumbres que integran el ser andino en su totalidad, pues Luis Alvizuri afirma que el tema de la identidad no se agota; todo lo

contrario, se trata de un enfoque histórico en un sentido universal, que tenga en cuenta otras civilizaciones como la andina. El peruano Gustavo Flores Quelopana, muestra que el “Alvizuraismo” es una de las síntesis más completas del neoindigenismo, puesto que demuestra que lo andino no es étnico sino cultural. “en definitiva, para Alvizuri lo decisivo no es que existió una filosofía precolombina- aunque amita su existencia-. Sino que podamos edificar una sociedad andina, donde pueda brotar una filosofía nacional andina” (Flores Quelopana, 2011, p. 56).

EL CULTURALISMO PREFILOSÓFICO DE GUSTAVO FLORES QUELOPANA

Gustavo Flores Quelopana, es un filósofo peruano, fundador del Instituto de Investigación para la Paz Cultural e integración de América Latina. Además, ha escrito diversas obras donde se evidencia un despojamiento de las interpretaciones eurocéntricas, su primera obra Eurocentrismo y Filosofía Prehispánica muestra que “no es necesario tomar partido por Aristóteles, Descartes o Husserl para reconocer la existencia de un filosofar que no comparte toda pretensión de validez del pensamiento racional... Se incurre en *petitio principii* al no demostrar por qué toda filosofía para ser tal tiene que compartir las características del pensar occidental” (Flores Quelopana, 2011, p. 72), he aquí una refutación de la filosofía occidental como una filosofía universal. La filosofía varía de acuerdo a sus necesidades, objeto y verdad, como lo es lo andino que se va explicitando a través de la historia, es decir que la filosofía no solo existe como una razón conceptual, sino que también se muestra de forma práctica y poetizante.

Para evitar la unilateralidad de la filosofía es necesario reconocer la totalidad de la experiencia humana, la cual no solo comprende la intuición intelectual y la intuición sensible sino también la intuición emocional y volitiva. Una nos descubre el mundo formal, la otra el mundo empírico, acción (Flores Quelopana, 201, p. 74).

Ni la razón práctica, ni la teórica caracterizan la filosofía andina, sino su relación con el pensar teológico, el peruano dice que para repensar la filosofía se debe acabar con el menosprecio del nativismo y dar paso a nuevos criterios, es decir que se debe dejar de lado algunas nociones occidentales, ya que el primer sentido de la filosofía “no radica en los filosofemas, los conceptos de dios, ser, hombre o mundo, sino en construirse en discurso explicativo, crítico y problematizado que hace irrumpir la duda y la pregunta en el seno tanto del mundo mítico como del mundo racional ” (Flores Quelopana, 2011, p. 77). Durante siglos se ha debatido si la filosofía es estrictamente algo riguroso y estricto o si es un pensar intuitivo poético, y esto se resume en lo que el peruano llama filosofía multiforme, pues la filosofía no solo es una forma lógica racional, sino que también contiene una visión preformada que no solo sustenta el orden teórico sino formal.

De esta manera el problema de la filosofía prehispánica es un problema legítimamente filosófico que debe interesar no solo al filósofo historiador, sino también al filósofo universalista que podría hacer enormes contribuciones a su rigor conceptual (Flores Quelopana, 2011, p. 80).

Gustavo Flores Quelopana, no está de acuerdo en que solo con la historia se puede resolver la problemática de si existe una filosofía en América Latina, más que una preocupación histórica se necesita de una colaboración de todos los filósofos que puedan realizar aportes valiosos para la construcción de rigurosos conceptos propios.

En buena cuenta lo andino es en primer lugar un Ethos y un phatos, para ser solo en segundo lugar un Geos... Lo andino no es un nuevo proyecto de la sociedad indígena, al contrario, es el último llamado de la nacionalidad continental de América (Flores Quelopana, 2011, p. 81).

LOS AMAUTAS FILÓSOFOS

Significado y sentido de la filosofía de los amautas en el inca Garcilaso

Gustavo Flores Quelopana Quelopana, comienza con algunas preguntas dirigidas a Garcilaso de la Vega: ¿Por qué llamó a los amautas “filósofos”? ¿Qué vio en ellos para que les aplicase tal término nacido en la cultura occidental? ¿Cuál fue su comprensión de la filosofía para que una mentalidad como la suya conocedora del neoplatonismo y de la tradición filosófico- teológica occidental llamase a los amautas filósofos?

El filósofo peruano muestra que Garcilaso llamó a los Incas filósofos porque la historia muestra que entre estos amautas se razonaba lógicamente, pues tenían la capacidad de expresar razonamientos perspicaces sobre realidades naturales y sobrenaturales. Es decir que los incas profundizaron en todo aquello que hacía parte de su misma naturaleza; empezaron a preguntarse sobre su existencia y si devenir en el mundo e implementaron el diálogo como una expresión filosófica. Esta práctica les permitió ejercitar su pensamiento y también les ayudó a que siempre hubiese un respeto filosófico y religioso entre todos los hombres, accedieron a discutir, preguntar y conversar sobre su estar en el mundo.

“Garcilaso habla de estos amautas que filosofaron cuando aborda la astrología, la filosofía moral, la filosofía natural, el pronóstico de eclipses de sol y de luna, medicina, teología, geometría, aritmética y música” (Flores Quelopana, 2006, p. 16). La filosofía de la cual habla Garcilaso, es una filosofía teórica y práctica, pues todos estos saberes eran evidentes en sus vidas cotidianas, Gustavo Flores Quelopana Quelopana muestra que, Garcilaso distingue dos formas de filosofar, algunos incas filosofan sobre las causas primeras, es decir que hay una preocupación por comprender su naturaleza a partir de lo teórico; y por otra parte, están los incas que se preocuparon por las causas segundas en el sentido práctico.

La sabiduría mística llevo a conocer el aspecto intelectual y práctico en el sentido de la sabiduría inca, es decir que gracias a la divinidad solar incaica se pudo tener un acercamiento a la noción de sabiduría en cuanto a conocimiento perfecto de lo divino “la teología incaica está transida por una metafísica pagana de la Luz que sirvió de hilo conductor a Garcilaso para compenetrarse con la teología de la Luz del cristianismo católico” (Flores Quelopana, 2006, p. 20). A diferencia de la revelación como en los hebreos, el peruano dice que hay una aproximación al uno de Plotino ya que concibe la sabiduría como el conocimiento de lo supremo y de sus hipóstasis.

Además, los amautas reconocen que hay una sabiduría superior que permite reconocer el principio del universo y rendirle veneración. Es decir que la sabiduría de lo divino se convierte en la totalidad

como un conjunto de ley metafísica de la unidad, hay una razón en el cosmos la cual sobrepasa los límites de la humanidad.

De la siguiente manera entendieron los amautas la filosofía:

1. Por sabiduría entendieron los amautas preponderantemente el conocimiento de lo divino
2. esta sabiduría divina absorbe y subordina a los otros saberes (incluso arquitectura del Cusco imperial en forma de puma revela este proceso).
3. permite reconocer el principio del mundo, así como el destino del alma.

“Garcilaso de la Vega resulta ser así el primer pensador de la filosofía peruana que admite la existencia de la filosofía en el Perú prehispánico, y que lo admite solitariamente por un larguísimo periodo de tiempo” (Flores Quelopana, 2006, p. 25). A pesar de que muchos filósofos hayan fundamentado el pensamiento indígena como algo filosófico, racional y discursivo, aún se sigue discutiendo si en verdad existe o no una filosofía indígena, sin embargo, el peruano Gustavo Flores Quelopana, dice que no se trata de discutir si es o no es, más bien se trata de comprender el sentido de la filosofía “en una realidad cultural sin escritura fonética y con esquemas mentales distintos a la occidental, incluso vinculado al mito y a la religión” (Flores Quelopana, 2006:,p. 26), es decir que la filosofía se presenta como una necesidad espiritual entre estas culturas, ya que la búsqueda de estos no se trata de vacilaciones conceptuales ni objetivas, se trata de la búsqueda del mismo ser en tato sus vivencias personales o colectivas en la realidad en la que están puestos.

La realidad Emanantista del incario

El quechua es un idioma que tiende a desaparecer, sin embargo, el filósofo peruano dice que este es apto para la creación filosófica, a pesar de no poseer pronombres, ni artículos.

El simple hecho de que no poseyeran un término similar al de “filosofía” no significa que esta actividad del pensamiento y existencia humana estuviese ausente entre ello. Por lo demás, ni siquiera era indispensable que la especulación filosófica en el mundo incaico reprodujera su separación occidental respecto a la religión, ni sus características como discursiva, racional y explicativa (Flores Quelopana, 2006, p. 52).

Debido a los cambios históricos, todos los saberes de los incas se fueron perdiendo con el paso del tiempo, pues su filosofía, su ciencia y demás se iba desvaneciendo con la imposición del pensamiento occidental. A pesar de lo sucedió Garcilaso de la Vega se da cuenta que los incas creían en la existencia de dos cosas “de una religión natural y de una metafísica. Religión natral donde el conocimiento de Dios y de sus obras puede ser obtenido gracias a la razón humana y por la observación de la naturaleza sin necesidad de recurrir a una “revelación” divina (...). Pero por la razón deduce metafísicamente la adoración como señor Supremo a Pachacamac ” (Flores Quelopana, 2006, p. 55). A pesar de que no haya una revelación de una divinidad, los incas creían en la existencia de un ser supremo que regía la existencia de la naturaleza en su totalidad. Pachacamac es una verdadera metafísica que además de ser creadora pasa a ser un universo trascendente y sagrado en el cual pasa a ser algo místico, pues sólo los que creen en él, encuentran un universo espiritual. En este sentido, como fuerza de vida o luz procreadora, Pachacamac no sólo es principio metafísico sino también camino de salvación, que implica toda una fenomenología de la experiencia mística, una

subjetiva conciencia cósmica, una experiencia de luz como epifanía de la divinidad (Flores Quelopana, 2006, p. 57).

El conocimiento de Pachacamac hace parte de una comprensión mística que, corresponde a una forma inmaterial e inconcebible, que sólo se puede apreciar por la fe de los incas, pues es uno de los misterios divinos cuya realidad es ser un “vivificador del universo”, “sería el primer elemento de los misterios incaicos, que están fuera del alcance de la observación natural, y que la razón sólo puede colegir, pero cuyo contenido está más allá de su alcance” (Flores Quelopana, 2006, p. 56). Sin embargo, Gustavo Flores Quelopana Quelopana, dice que sería erróneo ver en esta teología inca un tipo de monismo metafísico, pues se considera que Pachacamac es de gran relevancia para los incas, pero no significa la totalidad de la creación. Esta sustancia vivificadora actúa sobre la sustancia materia preexistente.

La teología incaica se fundamenta en el dador de la vida Pachacamac y por consiguiente es necesario nombrar algunas proposiciones:

- 1.El mundo-universo está fundado en Pachacamac como Dios de la vida, pero no es Pachacamac mismo;
- 2.El mundo-universo tampoco es un momento parcial de la vida eterna;
- 3.La divinidad de la vida continúa siendo para el mundo el eterno misterio;
- 4.Su voluntad de vida no se agota en su producto temporal.

Además de la creación y de un dador de vida, también se habla de una armonía en los contrarios en la filosofía mitocrática de los incas “el hombre prehispánico no es un hombre que se plantease sólo vivir con el uso de la pura inteligencia, instaurando – como en los griegos- una pura fe en la razón, sino que, por el contrario, no pierde contacto con lo numinoso y desrealizador del pensamiento metafísico” (Flores Quelopana, 2006, p. 79), esta filosofía incaica no se centra en el logocentrismo, sino que más bien se ocupa de lo mitocrático como una forma de ver la forma y la intuición, se trata de un arte de vivir que va más allá de la razón occidental, es decir que se trata de una postura experimental y espiritual que hace parte de la vida de los amautas incaicos.

La razón discursiva y experimental o la razón instrumental para dominar a la naturaleza sólo es útil y necesaria hasta determinado límite, más allá de esta frontera se impone la razón trascendental o intuitiva, la cual tiene que ver con el conocimiento del mundo espiritual, al cual no se le domina por el contrario se le implora (Flores Quelopana, 2006, p. 81).

El conocimiento por lo trascendental no se agota, pues los amautas incluyen su experiencia sensible en el mundo material y en el mundo anímico, el acceso al conocimiento no se limita a lo que está en el mundo sensible, sino que también incluye el conocimiento introspectivo de a mente y de intuitivo-místico en el mundo de lo trascendental. El sabio peruano, dice que el amauta, aunque diga que es un profesor, encarna la figura de sabio taumaturgo (ser que puede hablar con los dioses).

“En la idea de Pachacamac se revela que el punto central del espíritu filosófico inca ha sido la búsqueda del “principio vivificante” o Camac con una acentuada preocupación socio-moral” (Flores Quelopana, 2006, p. 82). La figura de Pachacamac es una sustancia pensada para ser sagrada, el peruano dice que muestra una actitud filosófica que no vive sujeta al principio lógico de identidad,

es decir que no expresa una verdad en sí mismo y más bien pasaría a ser el principio una no-identidad que se trata de una razón no conmovida.

“la noción del mito enseña la primacía de lo vivido y que la filosofía antes de ser ordenación de conceptos fue comprensión de la existencia real de la humanidad, cuyos mitos encierran una metafísica vital” (Flores Quelopana, 2006, p. 84). Es decir que el filósofo peruano ve la mitología como una metafísica primera, pues en ella se encuentra la unidad de la existencia concreta. El mito es la base de en la cual el hombre inca tenía puesta su concepción del mundo, sin embargo, no se debe olvidar que el cambio del mito al logos entre los incas fue interrumpido por los conquistadores, debido a esos cambios que se dieron se perdió gran parte de su comprensión del mundo.

Finalmente, se puede concluir que “la filosofía mitocrática es la que pone el acento en el plurisigno de la metáfora que desrealiza lo real y, vive en la no-identidad, reside en la armonía de los contrarios, su lenguaje – en el que están tanto el logos y el mythos ¿-prioriza en grado superior a las metáforas en vez que las conceptualizaciones” (Flores Quelopana, 2006, p. 94).

FILOSOFÍA INTERCULTURAL

En el presente documento se recoge el contenido principal de la primera parte del capítulo III y de la segunda parte el capítulo I del texto Transformación intercultural de la filosofía. Allí Raúl Fonet Fonet Betancourt rescata la pluralidad y la diversidad de las culturas a partir del tiempo y el contexto como base fundamental del diálogo, “pues cada filosofía, justo por nacer en la articulación de las experiencias y esperanzas concretas de comunidad humana específica, tiene que decir cosas que ninguna otra filosofía puede decir por ella”(Fonet Betancourt, 2001, p. 114), es decir que esta filosofía busca un diálogo intercultural a partir de las diferentes comunidades que se enfrentan con la realidad desde una vida concreta es decir, lo que hace a un hombre que sea un hombre, aquello que compone su cuerpo y sus experiencias como fundamento de un diálogo intercultural

Ahora bien, el capítulo III consta de cuatro apartados. En el primero se hace una introducción a la filosofía iberoamericana, en el segundo se muestra el problema de la interdisciplinariedad de la filosofía, el tercero el filósofo nos muestra la necesidad interdisciplinar con la teología latinoamericana, después se hace una observación final de lo dicho en los cuatro apartados. Finalmente en el II capítulo nos muestra cómo aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas. En las siguientes líneas se verán las ideas principales que nos entrega Raúl Fonet Betancourt a lo largo de su texto.

1. FILOSOFÍA IBEROAMERICANA INTERCULTURAL

“Y es que entendemos que el proyecto de elaborar un modelo de filosofía intercultural a partir de la tradición pluralista del pensamiento iberoamericano, es una empresa que debe estar no solo flanqueada sino incluso sostenida por la interdisciplinariedad” (Fonet, 2001:112). El filósofo cubano se refiere a la filosofía como un camino de interculturalidad entre la interdisciplinariedad, es decir, que la interdisciplinariedad es un asunto de los diferentes saberes, ya que implica la integración de la

pluralidad de voces disciplinarias, ya que se trata de un diálogo que intercambia los modos de comprensión y explicación de cada disciplina desde los diversas formas de racionalidad.

“La filosofía “tendría que aprender a cooperar con la antropología, la etnología la historia cultural, la afroamericanología, para mejor leer las potencialidades y/o variantes filosóficas en, por ejemplo, la mitología, las leyendas o tradiciones religiosas orales; así como para aportar, por su parte, a dichas disciplinas lo específico de la consideración del material en cuestión de su propia perspectiva”(Fornet Betancourt, 2001, p. 113)

Para ello es necesario una filosofía que en cada uno de los lugares se realice por y para la verdad de los seres humanos como condición de posibilidad para la reflexión filosófica desde determinados contextos, sin embargo, se debe tener en cuenta que la interdisciplinariedad a la

que se refiere Fornet Betancourt es la necesidad de construir una teoría de la interdisciplinariedad desde una perspectiva filosófica, es decir, que se le debe dar oportunidad a las otras disciplinas a partir del diálogo de las interrelaciones culturales y tradiciones del pensamiento filosófico. Además, “la interdisciplinariedad le facilita de este modo el acceso a los diversos ámbitos de las otras culturas con las que trata y le ayuda a descifrar sus mensajes” (Fornet, 2001, p. 114), Entonces depende de la filosofía un diálogo intercultural que asuma en sentido estricto las exigencias que se presentan en el contextos de las culturas, desde las diferentes disciplinas.... con la finalidad de articular los conocimientos desde un diálogo que pueda expresarse con igualdad de condiciones para fortalecer las metodologías de cada saber como transformación académica que promueve la pluralidad de conocimientos desde la posibilidad de concebir la verdad de cada ser humano.

1.2. EL DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR COMO PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA

Raúl Fornet Betancourt, inicia mostrando el problema de la filosofía como un trabajo “monodisciplinar, dice: “tenemos efectivamente, dificultad para consultar comprensivamente los métodos y los procesos de constitución y de sistematización de conocimientos en otras disciplinas”(Fornet Betancourt,2001, p. 115) es precisamente el problema de la comprensión el que determina si se puede salir del límite de la formación monodisciplinar para pasar un diálogo intercultural,pues la filosofía no se debe reducir a un campo académico, sino que más bien debe tener un criterio, es decir una “reflexión crítica sobre su autonomía, desde un interés social y cultural a través de la comunicación y de la comprensión del intercambio disciplinar de sus saberes. “Con esta visión excluimos lógicamente y conviene advertirlo de manera expresa, dos posibles comprensiones o,a nuestro modo de ver malentendidos de la interdisciplinariedad”(Fornet Betancourt,2001:pág.117).

1 “desde nuestra manera de esbozar la interdisciplinariedad no debería ser entendida, primero, como un programa para la organización del recurso instrumentalizaste de una ciencia a otras u otras”(Fornet Betancourt,2001, p. 118),por consiguiente no se trata de trabajar con los métodos de otros campos disciplinarios para implementarlos en cada disciplina como un saber que actualice el desarrollo de dicha disciplina, más bien se trata de vincular el diálogo con otras disciplinas a partir de las practicas u teorías desde los abordajes específicos de casa disciplina, a partir de propuestas que pueden ser completarias.

2 “como un programa para la sistematización aparente de saberes, que, sin haberse interpelado antes mutuamente, se suman desde una perspectiva externa de acumulación”(Fornet Betancourt, 2001, p. 118), pues el diálogo interdisciplinar no busca un proceso de repetición o de actualización de los saberes, todo lo contrario, se trata de conocer y reconocer las propuestas y las metodologías trabajadas por las otras disciplinas, a través del ejercicio de razonamientos que revelen el verdadero valor de la interdisciplinaridad.

Y finalmente en este apartado aparece la razón de la razonabilidad como componente necesario para entender la filosofía intercultural “porque estaría marcando el momento en que las racionalidades se encuentran y se reconocen como componentes de una razón en transfiguración”(Fornet Betancourt, 2001, p. 121), es decir que se trata de un proceso que contenga distintas racionalidades de la pluralidad de saberes, sin embargo, es necesario mencionar la racionalidad disciplinar y disciplinante, pues se distinguen de la razón de la razonabilidad precisamente por admitir la razón inter-discursiva de los distintos saberes. Además, es necesario que la filosofía asuma el diálogo como exigencia intercultural, ya que no sólo se debe dar razón de transformación de los saberes, sino que también se debe asumir esa exigencia como el cambio de paradigma de la filosofía latinoamericana.

1.3 LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En importante la teología de la liberación como transformación de la cultura latinoamericana, ya que es un saber contextual que se articula con los procesos de experiencia, sentido, contexto y práctica de la filosofía iberoamericana, en otras palabras, es la base fundamental para entender el proceso de del ser humano desde las “periferias “del mundo.

“hemos de aclarar, por otro lado, que cuando hablamos aquí de teología latinoamericana estamos reservando este título para aquella forma de teología que, bajo el impulso decisivo en Medellín en 1968, empieza a desarrollarse explícitamente desde esa fecha en la forma específica de una reflexión teológica contextualizada y que pronto se condensara en un estilo propio que, aun diverso en opciones teóricas y prácticas, se conocerá por el nombre común de teología latinoamericana de la liberación” (Fornet Betancourt, 2001, p. 126), desde entonces surge un análisis de la experiencias culturales-religiosas de los distintos pueblos, a partir de la transformación metodológica y epistemológica desde la racionalidad disciplinar de los saberes, es decir que la teología rompe con el paradigma del momento y se asume como una disciplina en dialogo, “habría que mostrar, por ejemplo, como la historia de la iglesia se inscribe hoy en un modo distinto precisamente porque su metodología se ha dejado y se deja co-modelar por las disciplinas como la historia social o la antropología cultural” (Fornet Betancourt, 2001, p. 129), incluso se puede decir que la teología opera en un sentido de orden histórico político , social y hasta económico de la realidad, es decir que la teología de la liberación parte de la problemática de la realidad de las culturas, pues interviene en la historia como praxis concreta del hombre de carne y hueso, debido a que asume el sentido de la vida conjuntamente con la realidad.

Además, se destaca “la relevancia de la transformación que fomenta la poesía y la literatura en el tipo de racionalidad que va perfilando la teología latinoamericana gracias al dialogo interdisciplinar no nos parece, en efecto menor que la motivada por el impacto de las ciencias sociales” (Fornet Betancourt, 2001, p.131) porque no solo se puede dar razón de la filosofía con las disciplinas de corte-lógico conceptual sino que también la poesía y la literatura ayudan a reflexionar sobre la

teología, debido a que se aprende a apreciar la tradición propia de la cultura latinoamericana, desde una perspectiva histórico-cultural que es representada por las narrativas, las tradiciones orales, los cuentos, las leyendas, etc., es decir que se puede dar razón de la cultura desde una herencia cultural que hace parte de un contexto mítico y simbólico propios del ser humano.

Por otra parte, es necesario decir que la teología latinoamericana busca nuevas perspectivas desde la inculturación, es decir desde una renovación teológica que resignifique la tradición latinoamericana como parte de un diálogo desde las múltiples culturas que resignifican la creencia.

“Nos referimos al paso de la idea de la inculturación al programa del diálogo interreligioso; pues con ello la teología latinoamericana empieza a hacerse cargo de que en América Latina no solamente hay diversas culturas que deben ser representadas por su posible semina verbi (en sentido cristiano), sino que hay igualmente una variedad de religiones que son también lugar originario e irreductible de la revelación de Dios, y que pueden, por consiguiente, ser potencial experiencial para otras tantas diversas formas de reflexión teológica” (Fornet Betancourt, 2001, p. 138), es decir que la teología de la liberación busca un diálogo interreligioso en el cual se puedan manifestar las diversas maneras de practicar una creencia; de ahí que se pueda decir que la teología latinoamericana exprese en una realidad vivencial que contiene un eje de transformación intercultural desde la pluralidad de religiones.

Ahora bien, hay dos momentos de la teología que el filósofo cubano determina como el camino más apropiado para ver la auto-diferenciación de una teología latinoamericana, a partir del ejercicio práctico de las culturas indias y de las culturas afroamericanas, por ejemplo “la articulación explícita de la teología india señala entonces el momento de la irrupción de la interculturalidad en la teología latinoamericana” (Fornet Betancourt, 2001: p. 134) desde entonces que el mexicano defensor de los derechos del pueblo indígena “reclamaba, frente a las exigencias de los indígenas la necesidad de crear una pastoral evangelizadora basada realmente en “una metodología de promoción que parta de ellos y de sus propios valores culturales” (Fornet Betancourt, 2001: p. 135) a partir de aquella reclamación se implemente una “evangelización” desde ellos y a partir de ellos, dado que la realidad de las culturas indias hace parte de una cosmovisión del mundo diferente a la de las otras culturas, pues no se puede pretender llegar al conocimiento de la cultura sin ser reconocidos por sus propios intereses, ya que se estaría cayendo en una realidad aparente, más no real, es decir que el conocimiento no se transmite a partir de lo Raúl Fornet Betancourt determina como “monopolio de ciertas culturas” sino que se trata de recuperar la importancia de las culturas indias desde las experiencias y creencias fundamentales de su cultura.

“Aclarando lo anterior, digamos primero que la teología india se distingue por ser una reflexión teológica que sabe que su experiencia de Dios no empieza con la llegada de la Biblia cristiana a las tierras de América” (Fornet Betancourt, 2001, p. 140), por lo tanto, la comunidad indígena reivindica la idea de Dios, buscando la experiencia de un Dios de una manera diferente a la de la Biblia cristiana, desde una verdad que es auténtica e irremplazable, es decir que cada cultura necesita ver a Dios desde su contexto histórico, pues la teología india-india procede desde la libertad de la comunidad, porque inscribe su pensamiento de acuerdo al contexto e historia de su tradición.

También el cubano escribe que “la teología india surge con la conciencia de ser teología regional, es decir, de saber de sí misma como saber que solamente sabe decir o transmitir una parte de la grandeza de Dios.” (Fornet Betancourt, 2001, p. 140), claro está, como manifestación de un Dios que hace parte de las experiencias de cada individuo y de las creencias que componen sus tradiciones como fundamento de la existencia de ellos. Por ello es necesario un diálogo que se presente con las otras cultural en condiciones de igualdad, es decir, que se pueda cumplir las mismas oportunidades de diálogo con las otras religiones.

otro aspecto importante para entender la teología india es que no se cae en un error, ya que “toda etnia tiene una tradición religiosa, llamémosla o no teología. Tratemos el aspecto religioso del pueblo indio, conversemos, estudiémoslo, que allí está la teología” (Fornet (Betancourt, 2001, p. 140. En: Teología india) cuando se habla de “teología”, hay una implicación de las experiencias religiosas indias, pues hace parte de un proceso reflexivo de la vida misma del hombre indio como ser que siente y que tiene experiencias autóctonas de su cultura, a partir de saberes ancestrales, como por ejemplo, la tradición oral, los ritos y los símbolos, es decir que la teología india es un momento en el cual se encuentra la práctica cultural y la reflexión entre la naturaleza y el ser humano, pues se trata de una teología de la liberación en la que esta como base la relación entre la vida humana y la tierra.

Por otra parte, aparece la teología afroamericana que se distingue de la teología india, ya que el Dios es el mismo al del evangelio cristiano, pero desde las reflexiones propias de las culturas afroamericanas “en resumen, pues, se estaba exigiendo una teología afroamericana hecha por afroamericanos con base en sus propias culturas y religiones” (Fornet Betancourt, 2001, p. 149) se trata, pues de una teología pensando desde los sujetos afroamericanos, que corresponda a las comunidades negras como culturas que expresan la vida concreta del negro, a partir de esas experiencias que algunas veces padecieron con dolor, pero que en algún momento fueron suprimidas, gracias a las transformaciones de la cultura. Además, es evidente que el concepto de “negro” hace referencia a una cultura que posee rasgos auténticos e incomparables, porque al igual que las demás culturas posee diferencias antropológicas, que no deben ser comparadas, porque lo que busca la filosofía intercultural es partir de las diferencias de los sujetos humanos para abrir un discurso de todas las culturas.

De lo anterior, el afroamericano pronuncia algunas palabras respecto a su cultura “nosotros como afroamericanos, que nos hemos dedicado a interpretar nuestra propia realidad cultural, debemos despojarnos del discurso “folklórico” para iniciar un proceso de desfolklorización que nos conduzca a una reivindicación de la validez en todos los aspectos que caracterizan los aportes afroamericanos a la actual sociedad donde nos desenvolvemos” (Fornet Betancourt, 2001, p. 151) En: La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas) es decir que cuando Jesús Alberto García se refiere a la desfolklorización pone de antemano romper con aquellas percepciones raciales de agresión moral y física, pues se debe ver como una propuesta que aporta pluralismo cultural en las otras culturas como una religión, es decir como una creencia única de los afroamericanos, y dice “rechazamos así toda interpretación externa de las mismas que quiera rebajarla a “magia”, “hechicería” o “brujería”. (Fornet Betancourt, 2001, p. 152), pues no se debe ver como una propuesta aislada de la religión porque tiene un fundamento al igual que la teología india, y ese fundamento es el de la praxis de resistencia social y religiosa ya que se manifiesta de una manera propia de los afroamericanos.

Por ello se debe mostrar un breve bosquejo de lo que la teología afroamericana significa para la raza negra, “con todo, sin embargo, pensamos que es preferible leer esa historia de resistencia desde sus efectos liberadores; y decir, sentido más positivo, que la primera característica común de la teología afroamericana es la de ser un discurso liberador de la palabra negra de Dios y sobre Dios” (Fornet Betancourt, 2001, p. 151) desde la racionalidad propia de los afroamericanos, el discurso liberador hace parte de la historia y de la fe africana que pudo dar razón de los valores morales y culturales de su tradición que pudo transformarse en lo posible como teología afroamericana frente a esas experiencias pesimistas que alguna vez hicieron parte de su historia, pero que hoy hacen parte de una transformación del nuevo discurso, que ha sido actualizado después del concilio del vaticano II, es decir que se pudo hacer una renovación de la vida afroamericana respecto a las vivencias de Dios “Dios es vivenciado como ser supremo y fuente absoluta de referencias del sentido; más no es percibido como objeto de una referencia teológica, ritual o cúltica directa y concreta” (Fornet Betancourt, 2001, p. 157) más bien se trata de un Dios único que se puede vivenciar desde el sentido de la vida que le dan los afroamericanos, es ese ser supremo que es creador y fuente de la vida.

“O sea, que subrayando la experiencia histórica del exilio en el sentido de forma de existencia o sentimiento de vida influyente en el afroamericano, quiere la teología afroamericana resaltar su cualidad como discurso de un ser humano que lucha por su derecho a ser distinto en un medio extraño.” (Fornet Betancourt, 2001, p. 156) como bien lo dice el africano João Manoel lima “nuestra historia debe ser recuperada para que pueda emerger nuestro verdadero rostro. Esto significa que nosotros tenemos que matar los ídolos de la blancura que asumen delante de la comunidad negra en el exilio el papel del Dios-otros” (Fornet Betancourt, 200, 1p. 156), es decir que la teología afroamericana al igual que la teología india busca una participación en el pensamiento filosófico latinoamericano, pues es necesario reconocer el “verdadero rostro” de los afroamericanos desde sus posibles perspectiva de la realidad, además se puede decir que la teología afroamericana hace parte de filosofía intercultural como un dialogo tolerante frente a las otras religiones, pues es fundamental para ellos conocer los diferentes “cultos”, es decir que la teología afroamericana significa la articulación con las vivencias místicas de las demás religiones, pues es el soporte de las vivencias y expresiones religiosas.

También, se habla de las ceremonias en momento decisivo del cuerpo del ser humano, es decir que la muerte es un acontecimiento el cual enmarca la vida misma como acceso a la nueva dimensión del hombre, pues se pensaría que la vida termina con la muerte, pero la cultura afroamericana nos muestra que “la muerte vuelve a ser el momento del salto en el cual se descubre no solo un momento de la vida, sino un momento benéfico, fuente de una vida más auténtica y rica” (Fornet Betancourt, 2001, p. 161) En: la resistencia cultural del negro en américa latina. Lógica ancestral y celebración de la vida), después de la muerte se sigue buscando un sentido frente a aquellos infortunios de la vida, pues la cultura afroamericana es una comunidad que expresa sus sentimientos a partir de la tradición oral. “se trata de una teología que no solamente recurre a la literatura oral como material de reflexión o fuente de sabiduría, sino que además hace de la tradición oral un medio de articulación y de trasmisión de sí misma” (Fornet Betancourt, 2001, p. 163) se entiende su tradición como desarrollo de la cultura afroamericana a partir de cuentos e historias que hacen parte de una práctica cultural que ha sido vivenciada desde el hombre afro, pues no sólo dan razón de sus creencias sino que también sienten su religión y su cultura como una teología de la experiencia.

Así pues, se reclama un programa de transformación metodológica desde diferentes tradiciones “y en ese contexto se ha subrayado concretamente la necesidad de liberar a la filosofía de los límites que le ha impuesto su propia historia oficial, esto es, la necesidad de abrir la filosofía a otras fuentes, referencias y tradiciones; para re-hacerla, haciéndola más universal: o re-escribir su historia, por primera vez, desde una perspectiva ecuménica, tensa por la búsqueda de nueva e inédita calidad ” (Fornet Betancourt, 2001, p.165), es decir que la filosofía intercultural desde la teología de la liberación busca un nuevo quehacer filosófico, desde las culturas latinoamericanas, a partir de las tradiciones propias de unos saberes que requieren de mucha atención para la implementación de la interculturalidad de todas las culturas que hacen parte de Latinoamérica. También se debe tener en cuenta que la universalización a la que se refiere el filósofo es al intercambio del dialogo de todos los razonamientos de la humanidad respecto a la historia y las tradiciones culturales, es decir desde las experiencias contextuales de los seres que sienten.

2 EL DIALOGO DE LAS CULTURAS DESDE LA FILOSOFÍA

“El congreso internacional de filosofía intercultural, celebrado en México del 6 al 10 de marzo de 1999, señalaba la idea de que con esta iniciativa se intenta consolidar una plataforma internacional para el fomento de una nueva forma de filosofar cuya práctica, superando el horizonte de la filosofía comparada, vaya realizando la transformación de la filosofía que nos exige hoy el dialogo de las culturas” (Fornet Betancourt, 2001, p. 173). y Con la ayuda del II congreso es necesario una transformación intercultural de la filosofía desde el diálogo de las diversas culturas existentes, a partir de nuevas dimensiones experienciales, pues hay un camino arduo por recorrer, pues hasta hora se está empezando por la construcción de un saber que requiere de un conocimiento previo, las experiencias culturales, porque no se puede pretender llegar al conocimiento sin previa experiencia y sin transformación. De ahí que Raúl Fornet Betancourt hable de las transformaciones que se deben hacer en la medida de lo posible en los próximos años.

Para precisar mejor cómo se debe entender la filosofía intercultural, es necesario decir que la filosofía debe estar al nivel de un dialogo con las culturas “si hablamos de transformación intercultural de la filosofía es porque queremos una filosofía mejor, una filosofía más “colorida, pluricultural y plurivisional; pero si queremos operar en ella esta transformación es para que este mejor preparada y equipada para cumplir función como factor de cambio de nuestro presente histórico” (Fornet Betancourt, 2001, p. 174). Es decir que no se puede hacer un dialogo de la filosofía intercultural si no se tiene en cuenta la historia, pues hace parte de las culturas latinoamericanas aquellos

acontecimientos que han marcado sus tradiciones, prácticas y cosmovisiones del mundo.

Además, se debe entender el dialogo desde el contexto actual, es decir que ese proceso económico, político, y cultural debe estar presente en el dialogo de la filosofía, “Al menos a este nivel de impacto cultural, el contexto del proceso de globalización nos confronta así con una ideología totalitaria que roba a las culturas de la humanidad el eje estructural básico para cualquier desarrollo ulterior propio, a saber, el derecho a determinar las formas de dominio sobre su tiempo y espacio” (Fornet Betancourt, 2001, p. 175) ya que la “globalización” es un proceso de “civilización” que se impone como procesos económicos, regulación del mercado, y demás. Es decir que hay una presencia de

“neoliberal” en el mundo que exige una revisión del diálogo desde la filosofía, específicamente en Latinoamérica, pues se debe tener en cuenta esa “globalización” desde el contexto cultural y experiencial, porque al dar cuenta de las culturas es necesario sentir e interiorizar aquello que puede ser un hecho para la vida de cada uno, pues no se puede dar una existencia aparente de las experiencias sino que más bien se debe dar lugar al adjetivo que el hombre contemporáneo no está acostumbrado a buscar... el sentido.

“ya que tomar una cultura en serio implica necesariamente reconocerle y respetarle su derecho a tener mundo propio, y también, por consiguiente, su derecho a no ser impedida por coerción en sus posibilidades de desarrollo real” (Fornet Betancourt, 2001, p. 179) desde la filosofía latinoamericana, específicamente de la intercultural, se busca una crítica del monoculturalismo, se busca que las prácticas de cada cultura también tengan voz en el proceso histórico del mundo, pues es necesario partir del contexto en el que está cada cultura para ver las diversas formas de vida que hacen parte de la humanidad, pues es, necesario rescatar el sentido de lo real desde lo propio de cada cultura, por ello “la interculturalidad, o mejor dicho, la práctica de la filosofía desde el contexto y las exigencias reales del diálogo de las culturas se presenta de este modo como la gran oportunidad para que la filosofía logre una verdadera universalidad” (Fornet Betancourt, 2001, p. 182).

“Por otro lado debemos explicitar que nuestra concepción de la cultura, precisamente por ser histórica, supone además que las culturas no deben considerarse como bloques monolíticos; como manifestaciones del desarrollo de una tradición única que crece sin conflictos ni contradicciones” (Fornet Betancourt, 2001, p. 185). Detrás de todas las formas de vida, códigos y símbolos también se presentan disputas por entre las mismas culturas, ya que sus creencias van a ser diferentes, y precisamente de eso se trata la interculturalidad, de ver la diferencia de diálogos a partir de cada cultura, para así tener una universalización de voces que fomentan sus tradiciones, desde procesos de interacción. “porque la forma de estar y ser una persona humana en eso que llama su cultura, es la de ser sujeto en y de esa cultura” (Fornet Betancourt, 2001, p. 187) es decir que el humano se apropia de la vida como aquel que padece, siente y experimenta desde la vida misma, ya que cada sujeto se apropia de esas vivencias existenciales desde su forma de pensar, es por ellos que Raúl hace referencia a la “desobediencia cultural” como apropiación de la práctica de la cultura, pues se busca una transformación de las culturas a través de procesos de interacción. Aunque este expuesto teóricamente la transformación de la filosofía intercultural se apunta más al quehacer filosófico desde las diferentes culturas de América Latina, puesto que todo apunta a la vida del humano como manifestación de una realidad vivencial, por lo tanto, es importante que se comprenda la realidad profunda de cada uno, pues la realidad de cada uno se manifiesta en los sentimientos y en el sentido que le damos a ello debido a que las vivencias de cada uno de los seres humanos son concretas y sólo hacen parte “del hombre de carne y hueso”, se trata de una vida real que implica desde aquellos lugares que parecen “no” tener un puesto en el mundo, pero que hacen parte de una polifonía de voces que manifiestan desde verdad periférica que hasta ahora es poco reconocido pero que hace parte de una filosofía que dialoga con las otras tradiciones.

LAS TRES ECOLOGÍAS

En el presente escrito se pretende hacer un acercamiento a las tres ecologías de Félix Guattari. Allí el filósofo, hace un acercamiento a la ecología social, la ecología mental y la ecología medioambiental con la ayuda de una ética-estética que consiste una reintegración de la política, la complejidad de los sujetos y los deseos de éstos que él llamará una ecosofía. Por ello es necesario ver las valoraciones que hace Guattari del medio ambiente

“EL PLANETA TIERRA vive en un periodo de intensas transformaciones técnico-científicas como contrapartida de las cuales se han engendrado fenómenos de desequilibrio ecológico que amenazan, a corto plazo, si no se le pone remedio, la implantación de la vida sobre su superficie (Guattari, 1996, p.7). La tragedia ecológica en la que se ha visto inmerso el planeta ha sido a lo largo del tiempo un tema que considerado por los políticos, por los tecnócratas, por los industriales, etc., pero como lo dice Félix Guattari, el problema no solo radica en las problemáticas ambientales, sino que va más allá de los discursos de concientización, se trata, entonces de reinvidicar el puesto de las subjetividades individuales y colectivas

“Las sociedades se caracterizan por: “la relación de subjetividad con su exterioridad ya sea social, animal, vegetal, cósmica se ve así comprometida en una especie de movimiento general de implosión y de infantilización regresiva” (Guattari, 1996, p.7).

Conviene entonces reexaminar la relación del individuo con su subjetividad, y poner en cuestión esos discursos que a lo largo del tiempo han subjetivado al individuo de acuerdo a las necesidades del capitalismo. Sin embargo, “las formaciones políticas y las instancias ejecutivas se muestran totalmente incapaces de aprehender esta problemática en el conjunto de sus implicaciones” (Guattari, 1996, p, 8), pues como dice Guattari sólo se limitan a abordar el campo de la contaminación industrial, es decir, que el sistema político fomenta una economía al beneficio de quienes poseen resultados y métodos, o sea, los tecnócratas (basado en el supuesto de quien está capacitado para gobernar. ¿Pero hay otra manera de abordar el análisis ecológico? Guattari propone como punto de partida la articulación ético-política que él llama ecosofía: “entre los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales, y el de la subjetividad humana, sería susceptible clarificar convenientemente estas cuestiones” (Guattari, 1996, p.8).

El problema Radica entonces en “¿saber de qué forma se va a vivir de aquí en adelante sobre este planeta?, en el contexto de la aceleración de las mutaciones técnico-científicas y del considerable crecimiento demográfico” (Guattari, 1996, p. 9).

Probablemente el análisis ecológico que hace Guattari es lograr transformar una dimensión social y mental para impulsar una transformación de la visión del mundo y lograr conformar una base para asimilar nuestra realidad.

“la verdadera respuesta a la crisis ecológica sólo podrá hacerse a escala planetaria y a condición de que se realice una auténtica revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de la producción de los bienes materiales e inmateriales” (Guattari,pág:9), pues se trata de desarrollar una “producción subjetiva”, es decir, singularizar-nos individual y colectivamente, se trata de explorar otras formas de relacionar-nos, a partir de nuevos “campos moleculares de sensibilidad, de inteligencias y de deseo ” (Guattari, 1996, p. 10).

“es igualmente evidente es países como Francia donde la proliferación de centrales nucleares hace que una gran parte de Europa tenga que soportar el riesgo que conllevan posibles accidentes de tipo Chernóbil. Por no hablar del carácter casi delirante que, al menos fallo técnico o humano, podrían conducir de forma mecánica a una exterminación colectiva” (Guattari, 1996, p. 10)

Como lo dice Guattari la toma de conciencia de los peligros más llamativos como en el caso de Chernóbil solo se limita a bordar el campo de la contaminación ambiental, pero el problema reside en una política que sólo vela por los bienes económicos, a saber:

1) “el del imperio de un mercado mundial que lamina los sistemas particulares de valor, que sitúa en un mismo plano de equivalencia: los bienes materiales, los bienes culturales los espacios naturales, etc.

2) El que sitúa el conjunto de las relaciones sociales y de las relaciones internacionales bajo el dominio de las maquinas policiales y militares” (Guattari, 1996, p. 12).

Es decir, que el Capitalismo Mundial Integrado, vive una gran paradoja: por un lado el potencial técnico-científico de la sociedad mundial puede ser suficiente como para superar las diferencias sociales y económicas entre regiones y también localmente, por otro. Además, hay una imposibilidad de operar sobre las construcciones inequitativas que han estado a lo largo de los siglo en el mundo, pues hay antagonismos que presuponen lo que diferencia a los unos de los otros: “Este-Oeste, proyección ampliamente imaginaria de las oposiciones clase obrera-burguesía” (Guattari, 1996, p.11), sin embargo lo que Guattari se pretende es sustituir las antiguas luchas de clases y sus mitos de referencia por las tres ecologías.

“Los antagonismos de clase heredados del siglo XIX han contribuido inicialmente a forjar campos homogéneos bipolarizados de subjetividad” (Guattari, 1996, p. 12), es decir que el capitalismo ha generado nuevos sistemas de “estimulación”, pues se ha creado la idea de que hay una subjetividad homogénea que interpela a los individuos. Pero sería un error decir que es así, pues como lo dice el mismo Guattari las segregaciones y las jerarquías recubren el conjunto de las posiciones subjetivas. Además “la instauración a largo plazo de inmensas zonas de miseria, de hambre, y de muerte parece desde ahora formar parte integrante del monstruoso sistema de «estimulación»del capitalismo mundial integrado” (Guattari,1996, p. 13). Pero no se debe olvidar que en los mismos países desarrollados también se encuentra ese tipo de angustia social y de “estimulación” que en los países tercermundistas, pues poseen “la implantación de las nuevas potencias industriales de hiperexplotación, como Hong Kong, Taiwan, Corea del sur, etc. ” (Guattari,1996, p. 13) y la marginalización de una parte cada vez mayor de los jóvenes, de los viejos, de los trabajadores «parcializados»(...)”(Guattari, 1996, p. 14), es decir que el capitalismo cada vez continua desarrollándose en los medios técnico-científicos para resolver problemáticas ecológicas y actividades socialmente útiles. Es entonces cuando se debe poner como punto central la ecosofía social, es decir que se debe “desarrollar prácticas específicas que tiendan a modificar y a reinventar formas de ser en el seno de la pareja, en el seno de la familia, del contexto urbano, del trabajo, etcétera”

“Otro antagonismo transversal al de las luchas de clases sigue siendo el de las relaciones hombre/mujer” (Guattari, 1996, p. 16). Ese tipo de antagonismo que al parecer no ha mejorado se ve sumergido en la revolución subjetiva que hace dos decenios ha estado presente, pues la reivindicación de diferencia de género hace parte de una construcción social que ciertos individuos han realizado en la medida de lo posible para ser reconocidos ante un estatuto jurídico

Por otra parte, Guattari pone en evidencia “el carácter transicional de la cultura rock es totalmente significativo, al desempeñar el papel de una especie de culto iniciativo que confiere una pseudoidentidad cultural a masas considerables de jóvenes y les permite crearse un mínimo de territorios existenciales” (Guattari, 1996, p. 17). A partir de ciertas relaciones entre humanos, las cosas, y las instituciones que producen dominación sobre los flujos de deseo, se ve claramente individuos dotados de subjetividad, pues se trata de un sistema de sometimiento mecánico que crea automatismos de repetición.

“Ahora bien, ya no se trata de interesarse por lo que podrían ser dispositivos de producción de subjetividad que van en el sentido de una resingularización individual o colectiva más bien que en el de una fabricación «mas-mediática» sinónimo de angustia y de desesperación” (Guattari, 1996, p. 18). La propuesta de Guattari es establecer una ético-política que atravesase los problemas de subjetividad individual y colectiva en sus deseos, iniciativas, movimientos, etc, se trata entonces de la producción de existencia humana en cuanto a sus movimientos en los nuevos contextos históricos.

A partir de lo anterior, Guattari hace referencia a esas nuevas formas de producciones subjetividad, es decir singularizar-nos como individuos con diferentes formas de relacionarnos con los otros y con lo otro; la primera exploración como se había mencionado unos párrafos arriba es “la ecosofía social que consiste en modificar las prácticas entre parientes, amigos, etc. Se trata de la primera modalidad que pone en evidencia el claro enfoque de Guattari, pues conviene reinventar esas prácticas de ser-en-grupo, a partir de nuevos tipos de subjetividad, tanto en los niveles micro-sociales como en las instituciones, es decir, que se trata de crear nuevas formas de relaciones, formas de trabajo y nuevas instituciones.

Por otra parte, “la ecosofía mental se verá obligada a reinventar la relación del sujeto con el cuerpo, el fantasma, la finitud del tiempo, los «misterios» de la vida y de la muerte”(Guattari, 1996, p.20). Se verá obligada a buscar antídotos a la uniformización «mass-mediática» y telemática, al conformismo de las modas, a las manipulaciones de la opinión por la publicidad, los sondeos, etc. En ésta nueva forma de singularización se pone en evidencia la inspiración ético-estética, pues se trata de una práctica ecológica que reclama otros elementos que en la lógica de la ecología tecnológica no entrarían a jugar. A fin de componer otras configuraciones existenciales.

Con respecto a lo anterior, el filósofo dice: “Sí no se produce una rearticulación de los tres registros fundamentales de la ecología, desgraciadamente se puede presagiar el ascenso de todos los peligros: los del racismo, del fanatismo religioso, de los cismas nacionalitarios que tienden hacia nuevas posturas reaccionarias, los de la explotación de trabajo de los niños, de la opresión de las mujeres” (Guattari, 1996, p. 21). Por ello es necesario entrar a ver la construcción que Félix Guattari hace a partir de lo que él llama ecosofía, pues “el sujeto no es evidente; no basta pensar para ser, como lo proclamaba Descartes, puesto que muchas formas de existir se instauran fuera de la conciencia (...),

más bien que de sujeto, quizá convendría hablar de componentes de subjetivación” (Guattari, 1996, p. 21-22), ya no se trata de la pregunta ontológica, sino que más bien se trata de reexaminar “la relación entre el individuo y la subjetividad” (Guattari, 1996, p. 22), pues la subjetividad implica un proceso de comprensión a partir de lo social, lo económico, y lo informático, etc., es decir que esa subjetividad en la que el sujeto está inmerso afecta cada vez más el conjunto de la vida, pues la subjetividad se debe rehacer a partir de la construcción de otras formas de vida.

Además, “el estructuralismo, más tarde el postmodernismo, nos ha acostumbrado a una visión del mundo que evacúa la pertinencia de las intervenciones humanas que se encarnan en políticas y micropolíticas concretas” (Guattari, 1996, p. 31). Es decir que los sujetos “actúan” de forma pasiva, pues los medios de comunicación, etc. han hecho que se tenga un desconocimiento de lo que nos rodea, pues llega a ser una cuestión meramente técnico-científica, ya que hay “una ceguera sobre el carácter engañoso de la compartimentación de un cierto número de dominios de lo real” (Guattari, 1996, p.31).

Chernóbil y el sida nos han revelado brutalmente los límites de los poderes técnico-científicos de la humanidad y las «sorpresas» que puede reservarnos la «naturaleza» (Guattari, 1996, p. 32), pero no es debido que sólo los poderes técnico-científicos se encarguen de los aparatos de Estado, pues son aparatos que dejan de ser verosímiles y pasan a ser peligrosos desastrosos. “En cierto sentido, hay que admitir que habrá que aceptar ese estado de hecho. Pero ese aceptar implica una recomposición de los objetos y de los métodos del conjunto del movimiento social en las condiciones actuales” (Guattari, 1996, p.33). Aceptar, es para Guattari, un re-flexionar sobre esas condiciones actuales en las que se ve inmerso el sujeto a partir de otro tipo de planteamientos que no sólo sean técnico-científicos, sino que también tengan acceso los grupos sociales, pues el medio ambiente implica un pensamiento crítico e innovador que puede ser posible en configuraciones políticas.

Un ejemplo que pone Guattari es lo que una vez Alain Bombard hizo en televisión, puso dos peceras y un pulpo “una llena de agua polucionada, como la que puede recogerse en el puerto de Marshall, y en la que se movía un pulpo bien vivo, como animado de movimientos de danza, la otra llena de agua de mar pura de toda polución. Cuando él atrapó el pulpo para volver a meterlo en el agua «normal», al cabo de algunos segundos se vio que el animal se replegaba, se apagaba y moría” (Guattari, 1996, p. 33).

Del anterior ejemplo, se puede decir que el filósofo francés, muestra y cuestiona el escenario que actualmente se está viviendo, pues los sujetos se ven “sumergidos” en esos procesos de adaptación y de cambio que pasan a convertirse en “una infantilización” del hábitat natural, pues en vez de desarrollo científico-tecnológico lo que se hace es un retroceso del medio ambiente, pues se rompe con ese vínculo de «naturaleza» y cultura. Sin embargo, hay que asumir esa desterritorialización del sujeto en la naturaleza y poner en marcha un cambio en las mentalidades de cada individuo.

“otro desastre de la ecología social: es el trabajo de los niños, ¿que hoy día es más importante que en el siglo XIX? ¿Cómo recuperar el control de esta situación que hace que constantemente estemos al borde de catástrofes de autodestrucción?” (Guattari, 1996, p. 34). Como dice el filósofo, le corresponde a los protagonistas de la liberación social volver a forjar referencias teóricas, es decir que se trata de defender de la naturaleza, a partir de la ‘creación’ de nuevos grupos para que se encarguen de reconstruir las palabras, las frases, los gestos y la solidaridad, etc. Se necesitan

agenciamientos y dispositivos institucionales, para que se efectuó una política focalizada en el destino de la humanidad

Guattari, también observa un deterioro en los modos humanos, en las redes entre colectivos e individuos, un consumo mediático patrocinado por el “gran” capitalismo, “la lógica de las intensidades, o ecológica, solo tiene en cuenta el movimiento, la intensidad de los procesos evolutivos. El proceso que yo opongo aquí al sistema o a la estructura, tiene por objeto la existencia, a la vez constituyéndose, definiéndose y desterritorializándose” (Guattari, 1996, p. 36). Se trata, entonces, de configurar otras posibilidades existenciales, a partir de otra praxis, también se trata hallar esos vectores potenciales de subjetividad y singularidad, deshaciendo esos tipos de enunciación capitalista.

Finalmente Guattari dice que: “la reaparición de lo que podríamos llamar un conservadurismo subjetivo no sólo es imputable al reforzamiento del a represión social; se debe igualmente a una especie de crispación existencial que implica al conjunto de los actores sociales” (Guattari, 1996, p.41), es decir que el (CMI) capitalismo mundial integrado tiende a desviar los núcleos de poder, pues la actividad humana no escapa de “esas estructuras productoras de signos, de sintaxis y de subjetividad” (Guattari, 1996, p. 41), debido a que el CMI recompone los sistemas sociales y productivos desde su propia base, es decir que, a partir de un sistema maquínico se produce deseo y consumo, pues dicha maquina posee profundos modos de control que no sólo coexisten en los países desarrollados sino que también hace parte de los países del tercer mundo. En conclusión es la producción de vidas a través del dispositivo del deseo. Sin embargo Guattari dice que se puede transformar ese dispositivo del capitalismo, ya que se puede hacer una revolución molecular, a partir de líneas de fuga reales en virtud de modificar la sensibilidad, la inteligencia y el deseo.

EL CAMINO DE BOCHICA, LA RUTA DEL SOL

Luis Eduardo Romero, propone en un primer momento la siguiente pregunta: ¿Es posible una filosofía indígena y consecuente con ella una ciencia del mismo orden? ¿hay una filosofía indígena y por lo tanto se le puede llamar filosofía al pensamiento, cosmogonía y folclor aborigen?

El saber humano como devenir filosófico ha estado siempre inmerso en el hombre, los antepasados han demostrado que gracias a su sabiduría se puede reconocer una filosofía ancestral, que no solo sirve para demostrar que en Suramérica se hace desde y para todos los sujetos una verdadera filosofía, sino que sirve para demostrarnos a nosotros mismos que participamos y aceptamos lo ancestral como hijos y nietos de este saber.

“El hombre que no honra la tierra donde están enterrados sus ancestros vivirán equivocados para siempre. El hombre que no honra su tierra no se honra a sí mismo” Daniel Maestre, indígena Cancuamo (2009), (León, 2006, p. 11).

Para los pueblos indígenas de América, los abuelos son reconocidos como los sabios dentro de cada cultura, pues son los que guían a los demás individuos y le muestran el camino de los elementos materiales y espirituales que conforman el orden del universo, se ha vuelto una necesidad del alma

volver la mirada de esos ancestros de tabaco, thiqui y maíz a la conciencia de esa palabra negada que reconoce desde las malocas(casas ceremoniales) de Bacatá y Sogamoso el pensamiento bonito (dulce) de los abuelos indígenas, una sabiduría que se asume como filosofía perenne y trascendente, es decir, como saber que interpela y trasciende a la razón misma en una también razón, sólo que más vibrante y emergente (León, 2006, p. 14). Más que una necesidad de los pueblos indígenas, se trata de un reconocimiento ancestral que muestra la comprensión de una cosmogonía que durante siglos estuvo bajo el dominio de otros, es decir que se trata de reafirmar la palabra negada de estos indios civilizados.

El reconocimiento de los diferentes lugares ancestrales de los Mhuysqas, reafirma una parte de la existencia de una verdadera filosofía, esto quiere decir que, gracias a la posibilidad de una ontología, en tanto, ser pueblo, ser gente, volver a la raíz, se puede comprender la responsabilidad con lo otro y con los otros, es decir que lo Mhuysqa como tejido mítico, “requiere y se devela en su raíz como una filosofía que por ejemplo históricamente se muestra similar a la perenne doctrina pitagórica en la que se hallaba el doble sello de las escuelas en que se había formado: la elevación, el espíritu místico y simbólico de los orientales, y el carácter, el canto, la poesía, la armonía de las esferas celestes, las matemáticas, la trasmigración de las almas etc.,

Se aclara que el presente ejercicio de filosofía natural, tan solo expresivo y exploratorio en esta forma de saber, parte de una formulación de concepciones epistemológicas que aunque de una u otra forma ya se han investigado y estudiado desde diferentes ópticas y en variados momentos por diferentes visiones, se considera no se han concebido con la lógica y la analógica y perspectiva filosófica, psíquica e identitaria que se debiera proponer desde una conciencia indígena propia (León, 2006, p. 21).

En este sentido, el colombiano insiste en la comprensión identitaria del ser suramericano. Con su investigación se quiere fundamentar el problema epistemológico de una construcción alternativa donde se dé evidencia de una forma propia de vida. Además, se intenta dar a conocer algunos elementos propios de los Mhuysqas para mostrar el camino libertario, existencial, social y personal del conocimiento indígena.

Esta reflexión tiene como finalidad, una filosofía auténticamente suramericana que se aleja de los egos occidentales, y que muestra el valor de su pensamiento y su cosmogonía como posibilidad racional netamente latinoamericana. Sin embargo, el miedo cultivado históricamente a las posibilidades míticas, animistas y trascendentes de ser ha impedido una mirada humana y más aún filosófica del sentido más real y perenne de nuestros conocimientos ancestrales (León, 2006, p. 23), es decir que los saberes ancestrales han estado enmarcados por una realidad que se han ido desintegrando con el paso del tiempo, sin embargo, lo que se busca es hacer una reflexión que sobrepase los límites de la descripción estructural de una determinada cultura. Se quiere lograr una filosofía que muestre la cosmogonía y la ancestralidad como fundamento de las vivencias que se interiorizaron y se desarrollaron en la cultura Mhuysqa, es decir que se quiere mostrar la esencia misma del saber indígena como una posibilidad racional.

Una de los más importantes obras de Silva Celis *Estudios sobre la cultura Chibcha*, muestra el sentido profundo de la cultura Mhuysqa, y el valor ancestral del tejido reconstructivo del templo solar de

Sogamoso, pero sobre todo la experiencia fenomenológica y trascendental en donde se encuentra la sensación del trabajo manifestado en las prácticas y rituales desarrollados en este lugar.

Además de mostrar algunas fuentes importantes de los Mhuysqas, también se realiza una metodología fenomenológica a partir de las lecturas Junguianas y para complementar se rescata el valor estético fenomenológico del cuerpo de Alexander Lowen, se rescatan estas fuentes para dar evidencia que existe una verdadera filosofía ancestral, reconociendo la fe, el origen del ser y del todo desde diferentes perspectivas que complementan la investigación, como el propósito de esta investigación es “proponer una visión que posibilite el crecimiento y el desarrollo de la conciencia, entendida como esa totalidad, una visión que integre al hombre americano y universal en todos sus niveles y le otorgue por fin validez de certeza a la experiencia de sabiduría indígena americana como expresión filosófica y psicológica propia” (León, 2006, p. 27).

En términos generales, la presente investigación devela dos mitologías posibles para la fundamentación filosófica: la primera, es el hecho de pertenecer a la filosofía perenne, el misticismo y el estar, sin dejar de lado la comprensión ontológica y metodológica de lo ancestral como un saber perenne perteneciente al todo; y la segunda se trata de asumir y comprender la consolidación de un cuerpo mítico y ritualístico de conocimientos y estrategias indígenas que puedan perpetrar el saber y recrear el conocimiento.

Luis Eduardo León, también hace explícito el estudio antro-filosófico realizado desde una perspectiva etnológica, esto atendiendo a un estratégico anhelo de sentido fenomenológico de comprensión de una realidad que, aunque propia y enajenada por circunstancias históricas, se asume desde la experiencia desde mismidad e intimidad como el camino filosófico y psicológico que desde el mito Mhuysqa posibilita el encuentro con las formas sagradas del ser (León, 2006: 30).

UNA APROXIMACIÓN AL PUEBLO INDÍGENA MHUYSQA

Desde el descubrimiento de América, el pueblo indígena ha sido denominado como pueblo primitivo, pues el territorio americano no tenía lugar alguno en el mapa y se empezó a conocer por la suerte de situación historiográfica eurocéntrica, sin embargo, no se puede olvidar que los indígenas de este viejo continente poseían la palabra Maya “propia de las montañas Amerrique en Centroamérica, para más allá en la real historia, la de los vencidos, entender que, América proviene de verdad de Amerrique, voz de un dialecto nativo de las cordilleras centrales de Nicaragua perteneciente al tronco lingüístico lenca-maya” (León, 2006, p. 38), es decir que a pesar de la colonización, los indígenas Mhuysqas siempre han tenido una lengua y un saber propio, pues hay una memoria viva de esa tradición que se ha logrado mantener a pesar de los egoísmos históricos.

Se trata de comprender que el saber está en la tradición, nuestros mitos y rituales, pero aún más allá, en la vivencia y el sentido, en el gran mito cosmogónico de saber filosófico, la forma hierofánica contenida en la madre tierra y en sus plantas sagradas de conocimiento como saber posible para el hombre que realiza el asunto contenido en su creación (León, 2006: 40). El filósofo colombiano, dice que para comprender la civilización Mhuysqa hay que tener en cuenta dos aspectos arqueológicos importantes: el primero, es la referencia más

importante de las deidades (Bochica), y la segunda es el hallazgo de unos granos de maíz calcinados encontrados en Sogamoso

Según el cronista Fray Pedro Simón al respecto de la existencia y origen de Bochica la fecha señalada es veinte edades y cuentan en cada edad setenta años. En la versión recogida por Vargas Machuca, señala dicha cronología, la cual data: ...de más de mil y quinientos años, conforme a la cuenta que daban por lunas. Piedrahita, por su parte, calcula en dos mil años la desaparición del legendario civilizador (León, 2006, p. 41).

A pesar de las diferentes fechas que se dan de la existencia de Bochica, es evidente que en diferentes lugares de Colombia se encuentra la memoria del paso de dicha deidad, pues algunos cronistas muestran que el paso de Bochica por lugares como Bosa, Suba, Sogamoso, Tunja, etc., enseñó el principio cosmogónico de su pueblo.

Además, algunos analistas de laboratorio dieron evidencia de que el maíz calcinado era de hace 1640 años, lo que significa que los muiscas tenían la práctica religiosa del maíz, por consiguiente, Eduardo León dice que esta civilización se encontraba en un estado de desarrollo considerable, esto quiere decir que la antigüedad de esta cultura es mucho mayor que la señalada por algunos analistas; a pesar de que el reconocimiento de esta civilización tan solo date desde el año 600d.c, es evidente que este pueblo tiene una gran tradición histórica, pues hay evidencia de un largo recorrido cultural y filosófico latinoamericano.

Es preciso aceptar que, los grupos de mayor densidad de población y mayor complejidad social, fueron los Muiscas, de la zona cundiboyacense y los Taironas de la sierra nevada de Santa Marta. María Victoria Uribe, muestra que las populosas aldeas de arquitectura lítica, construidas sobre terrazas artificiales y escalonadas sobre las cuchillas y las laderas de los cerros, una red de caminos de piedra conectó los diferentes asentamientos entre sí... la organización social parece haber sido teocrática, centrada alrededor de caciques y chamanes; hay indicios acerca de la importancia del control de comercio a mediana distancia por parte de los caciques, lo que redundó en consolidación de su prestigio y poder. En tal sentido se mencionó la sal, el pescado, las conchas de mar, el algodón y la coca (León, 2006, p. 47)

Los muiscas tenían un complejo mundo en donde se presentaban diferentes niveles de desarrollo que implicaban creaciones netamente estéticas, hasta la relación con el otro, pues todo su pensamiento se centraba en las diferentes comprensiones existenciales y vivenciales, más que una pura teoría, los muiscas lograban grandes creaciones debido a sus prácticas religiosas.

El filósofo colombiano Luis Eduardo León, también muestra que los muiscas tenían conformados cuatro confederaciones, señoríos o jefaturas que los cronistas denominaban *cuatro reinos*. Estos eran en Bogotá, al sur del altiplano, *Hunza*, al centro y *Tundama* e Iraca al norte. Para Correa, las más importantes eran las confederaciones de Bogotá por un gran señor o *Zipa* y la de Hunza, gobernada por un gran Zaque, quienes sostenían un enfrentamiento militar por el predominio territorial (León, 2006: 48), estos reinos conformados por los muiscas, se conformaron por lo de inestabilidad económica, social y política que se dio por la conquista, además con la llegada de los españoles se acentúa la jerarquización social soportada en la desigualdad: se consolida la institución del señorío

con consecuentes sistemas matrilineales y grupos de familia de alto linaje con control sobre lo económico y lo religioso (León. 2006, p. 48).

Según cuenta Eduardo León, la organización de estas estructuras sociales se jerarquiaba por la existencia de estos capitanes que estructuraban las partes o capitanías que podían ser mayores Sybyntuva y menores Utativa, según la jerarquización de cada pueblo.

En cuanto a su agricultura Wisner, dice que estos muiscas eran agricultores de maíz y turmas, consumían bollos y chicha, se dedicaban a la cacería de venados, confeccionaban textiles en algodón de variada calidad, empleaban vasijas de cerámica y hachas de piedra, tenían objetos de oro y esmeraldas de carácter botijo, enterraban en tumbas sus muertos acompañados de ajuar funerario y tenían sitios ceremoniales (León, 2006, p. 50).

Se buscaba de todas las formas agrupar a los indios y cacicazgos para preservar la fuera de trabajo y reproducción natural de los mismos. Esto quiere decir que la historia mucho más compleja de lo que algunos cronistas muestran, pues la riqueza filosófica de esta civilización ha mostrado que la sabiduría, la espiritualidad, la dignidad y la identidad van más allá de la comprensión histórica en la que han estado enmarcados por siglos.

Tan es así, que en palabras del abuelo muisca Don Fernando de Cota, se recuerda que incluso hasta el año 1950 en la hacienda denominada noviciado existía la representante de este sistema colonial de la encomienda para su pueblo, doña Manuela, de quien el padre del abuelo era su cochero y de quien recuerda siendo niño, solo los tratos de injusticia y arrogancia de su parte para con los indígenas y campesinos de la zona (León, 2006, p. 54).

Por ello, Luis Eduardo León, afirma que la historia colonial ha sido un desarrollo urbanístico y salarial, es decir que ha sido un ejercicio en encubierto de orden estatal que se expone de manera refinada la degradación de un pueblo en el cual se ha expuesto durante siglos el crimen orquestado y ejecutado por siglos.

Hoy día, los sobrevivientes sabedores espirituales del pueblo Muisca, reconocen más allá de los limitados prejuicios e ignorancias de los conquistadores y a pesar del efecto vergonzante sobre la identidad del pueblo que en su palabra Muisca esta la grandeza de una civilización y el sentido cosmogónico del ser gente (León, 2006, p. 56).

El concepto de ser gente, implica el sentido radical estar en unidad con la tierra, con los otro y consigo mismo, es decir que los Muiscas alcanzaban un gran nivel de conciencia debido a que no recurrieron a nombres de lugares, objetos o animales para denominar lo que tenían a su alrededor, más bien se preocuparon por “concebirse como seres humanos sin más, creemos, implica todo un desarrollo intelectual. Tal desenvolvimiento antropológico les permitió emerger de medio natural diferenciándose de él y, a la vez, asumir la tarea humanizadora” (León, 2006, p. 57).

Además, se dice que el pueblo muisca presentaba como lengua propia el chibcha, sin embargo, se dice que esta lengua dejó de usarse masivamente al interior de Colombia a comienzos del siglo XVIII como consecuencia de la conquista de los españoles y los procesos de aculturación.

Según Beltrán, en algunas partes de Colombia se sigue hablando esta lengua, como por ejemplo en la Sierra nevada de Santa Marta, entre los Arhuacos, los Kagaba (Koguis) e ijca e indígenas como lo Andiques o el gran pueblo U'wa, este último, conservado entre las montañas de la sierra nevada del Cocuy en Boyacá, Santander y Arauca.

Como todas las lenguas, la chibcha se divide en diversas variantes dialectales

En el altiplano central, la lengua de los muisca se diferencia en dos variantes principales separadas geopolíticamente: una al norte, en el departamento de Boyacá, y otra al sur, en el departamento de Cundinamarca. El muisca del sur fuera de las diferencias mayores o menores a que hacen referencia a los cronistas, se caracteriza por la presencia en los fitonimos del rasgo dialectológico *ch*; mientras en el del norte alteraba el rasgo *r*. (León, 2006, p. 58).

Gracias a esos rasgos se pudieron reconocer los dialectos de cada parte del país, sin embargo, al día de hoy no existen hablantes naturales de la lengua Muisca, debido a la imposición de la lengua castellana como el idioma oficial.

La importancia teológica y filosófica de *chyminigagua*, de las casas de pensamiento o *chaunsuas*, de los lugares de los sabedores, *chyquis*, en sus universidades de sabiduría, Chiquinquirá o Facatativá, de las posibilidades del ser, *as guv o* de montones y centenares de tradicionales palabras y lógismos Muiscas existentes en el mestizo andino (León, 2006, p. 59).

En la lengua muisca hay una armonía lingüística que, aunque se trate de obviar la raíz muisca en el castellano, no se puede omitir su valor netamente estructural. No obstante, se pueden notar algunas categorías y actitudes filosóficas que los Muiscas denotaron en su lengua “a pesar de la dificultad logocéntrica en su comprensión, lo propuesto es la complejidad y universalidad de una lengua que más allá de solo referir maneras expresivas del pensamiento lineal implican la naturaleza radical cosmogónica de un saber ideogramático tan complejo como el Chino, y en su esencia simbólica, estética, circular, vibracionalmente cuántico, címico y por lo mismo naturalmente filosófico, enunciador y transformador (León, 2006, p. 60).

Es por ello que, al dar cuenta del estar suramericano muestra el develamiento en lo contemplativo con lo otro, es decir con la naturaleza misma, pues se trata de un logro trascendental que tiene no solo se muestra en la comunicación oral y escrita, sino que también se da en los elementos netamente naturales; va más allá una racionalización, requiere de un orden espiritual y ritualístico. Es por ello que, la tierra de los Mhyusqas en sentido geográfico floreció en zonas telúricas del altiplano “y en específico del gran altiplano andino de la cordillera oriental en Colombia. Al igual que para las culturas Mayas, Aztecas e Incas, las muiscas en cuanto a su conformación geológica encontró en el altiplano las condiciones favorables de asentamiento humano, clima, abundancia de aguas, fertilidades de las tierras, prolifera vegetación, armonía estética contemplativa y riqueza de recursos naturales” (León, 2006, p. 62).

Es evidente que en la condición climatológica, se daba garantía de asentamiento humano; había primavera en donde se podía contemplar la naturaleza, se podía trabajar y había tranquilidad, es decir que en estas tierras se resume la profunda cosmogonía en la que predomina la madre tierra “capaz de formar en el corazón del indio una religiosidad pomposa y sensual, que cumple el reflejo místico de la laguna en la tardes serenas del drama eterno de los cielos que satura las profundidades del infinito con la más excelsa sublimidad de las pasiones: los amores del sol y la luna ” (León, 2006, p. 63). Según, algunos expertos dicen que el contexto indígena regional, se considera el origen de los habitantes del altiplano central colombiano (los Arawak), además se dice que los Mhyusqa procedían de algunos pueblos que ocuparon el pueblo mexicano, y desde allí caminaron hacia estas tierras suramericanas. }

Miguel Triana dice que, los elementos fundamentales para la comprensión de esta cultura, requieren de “la disciplina de pacientes labores que se debió desarrollar en el chibcha, la ecuanimidad en el genio, la dulzura en el carácter y el metodismo en las costumbres” (León, 2006, p. 76), según estas condiciones se puede formar un carácter filosófico y cosmológico que requiere de la practica constante de toda la civilización Mhuysqa.

El alcance pretendido es el de la sensibilidad y la crítica como provocaciones de alternativas políticas, filosóficas y ancestrales de reivindicación, así como la construcción formativa de la formación de los elementos reflexivos categoriales sobre los asuntos filosóficos fundantes de una construcción nacional, negada y traicionada lamentablemente en su origen popular por la ceguera por un ego intelectualista y eurocéntrico (...) (León, 2016, p 83) .

Luis León Romero, ilustra los alcances obtenidos en la investigación de algunas culturas indígenas en relación con categorías filosóficas, se intenta poner en dialogo los saberes tradicionales con los saberes filosóficos que develan una realidad suramericana que está marcada por una historia llena de abusos de poder. Es por ello, que se insiste desde un comienzo en comprender el origen cosmogónico de cada pueblo indígena pues el sentido y la fundación de cada pueblo no se puede perder de vista, ya que “sin el conocimiento de los mitos, cuentos, poemas, gritos, independentistas, movimientos, anhelos comunales de polis, sueños de Zipas y Zaques, de chiquis T’guas, etc.,”(León, 2016, p. 84), es decir que se necesita comprender los símbolos de las culturas indígenas, pues interpelan como signos de la historia, por consiguiente conviene pensar como sujeto, la tarea una búsqueda de categorías filosóficas dentro de estos pueblos, que más que culturas reflexivas eran filósofos.

LA EXPRESIÓN FILOSOFÍA MHYUSQA

El intento es el de poner a conversar los saberes tradicionales con los saberes filosóficos en el develamiento de una realidad ancestral que como constante que la cruza siempre ha implicado la trama histórica de abusos y contradicciones del poder (León, 2006, p. 83).

Se pretende hacer una filosofía que alcance la sensibilidad y la crítica como alternativas que muestren lo político, lo filosófico y lo ancestral, a partir de la reflexión y la realización de algunas categorías sobre los asuntos filosófico fundantes de una construcción negada y por el ego intelectualista. Se intenta poner en diálogo los saberes tradicionales con los saberes filosóficos que develan una realidad suramericana que está marcada por una historia llena de abusos de poder. Es por ello, que se insiste

desde un comienzo en comprender el origen cosmogónico de cada pueblo indígena pues el sentido y la fundación de cada pueblo no se puede perder de vista, ya que “sin el conocimiento de los mitos, cuentos, poemas, gritos, independentistas, movimientos, anhelos comunales de polis, sueños de Zipas y Zaques, de chiquis T’guas, etc.”(León, 2016, p. 84), es decir que se necesita comprender los símbolos de las culturas indígenas, pues interpelan como signos de la historia, por consiguiente conviene pensar como sujeto, la tarea una búsqueda de categorías filosóficas dentro de estos pueblos, que más que, culturas reflexivas eran filósofos.

Se centra la mirada hacia una filosofía hierofánica telúrica como una práctica que acierta en la comprensión de una cultura civilizada, que como dice Leopoldo Zea, deberíamos estar orgullosos de esta realidad indígena que durante siglos no fue más que una civilización intelectualista que contenía la tradición y los principios de un mito, una ética, una filosofía y una cultura espiritual y religiosa tan propia que solo los pueblos fundantes contaban con ello.

Si se permite un análisis que se retomara más adelante, no hay que olvidar que la civilización es un inevitable curso de desarrollo desde el grupo de la familia hasta el grupo de la humanidad como conjunto, una insatisfacción de sentido de culpa (León, 2006, p. 88). Es decir que las civilizaciones son aquellos pueblos que cuentan con academia propia, cada comunidad cuenta con un origen, y a partir de ello surgen las categorías suramericanas y diferentes maneras lógicas y epistemológicas de filosofía puramente andina como la es la Mhuysqa. “Solo así se va a entender, tal y como propone Dussel que: ahora es necesario cambiarse de piel, tener nuevos ojos. No son ya la piel y los ojos del *ego conquiro* que culminara en el *ego cogito* o en la voluntad de poder... tomemos como propio los ojos del pueblo oprimido (...) (León, 2006, p. 90). No es casualidad que el filósofo latinoamericano, quiera reconstruir las figuras del proceso histórico, dejando atrás la base del pensamiento occidental, para volver la mirada a un pueblo aminorado y poco comprendido. Así lo quiso mostrar Evo Morales, en su discurso de la posesión como presidente.

Para nosotros el pueblo boliviano volver a volver a vivir bien es nuestro primer gran objetivo y vivir bien no significa vivir mejor pues si alguien vive mejor quiere decir que otro vive peor... mentir no es vivir bien ...dentro de las democracias se da el sometimiento a unas minorías, hasta ahora hemos sido gobernados por leyes hechas por los hombres, queremos gobernar cuando hayamos recuperado las leyes naturales (León, 2006, p. 93).

Este primer presidente indígena de América, plantea una verdadera filosofía suramericana que muestra la posibilidad de una cosmogonía ancestral, que muestra la actitud comunal que representa la armonía con el otro y lo otro empezando con la madre tierra. Se integra una filosofía práctica, en cuanto al querer vivir bien integrando al hombre y no menos importante la naturaleza

Entonces, porque no proponer una ruta del sol, un camino de Bochica, un intento de recuperación y construcción de la sabiduría mhuysqa en su suerte narrativa tan etnográfica como mística, algo así como una analógica y vibrante filosofía perenne (León, 2006, p. 95), es decir que se intenta mostrar una comprensión meramente vivencial que se haga desde y para los pueblos suramericanos que nos urge una filosofía que reafirme las vivencias y el conocimiento ancestral indígena.

3La propuesta reflexiva es hacia la emergencia psicológica y creativa de ese sentido que implica la divinidad humana del ser, el sí mismo, que sin dejar lo humano reconoce y se apropia de la totalidad, una postura indígena que integra dicho conocimiento a su cosmogónica y lingüística manera, proponiendo así desde su perspectiva de comprensión del ser (de lo total) también una filosofía y cosmovisión hacia la construcción y afirmación de un saber propio (León, 2006, p. 97).

Se trata de recuperar las más perennes cosmovisiones indígenas que integran al ser en su totalidad, bien sean las vivencias místico religiosas o las prácticas del estar, específicamente del estar Mhuysqa “por esto, la intención de concluir una expresión cosmogónica de la psique en clave Mhuysqa como alma esencial de sentido mítica y psiquismo amplio (...)” (León, 2006, p. 98), es decir que se quiere comprender el conocimiento de estas montañas, ríos y lagunas que como evidencia mística de un ser para sí más allá de lo humano y en el sí, la conciencia de la tierra propone un saber filosófico trascendente y cosmogónico.

Es cierto que par Aristóteles, la primera ciencia es de esa naturaleza superior sobre los otros saberes científicos, pues la sabiduría versa sobre los primeros principios y causas; esto quiere decir que el saber de los abuelos hace parte de una reflexión que mientras la vida y el saber del universo hagan parte de la interrelación entre los sabios hombres de conocimiento y la memoria, en este sentido, se puede llegar a conciliar con Juan Cepeda al concluir que la pregunta no es por el sentido latinoamericano del ser, el problema es la misma pregunta universal del ser .

Como se ha visto, esta dimensión profunda americana implica una actitud activa de contemplación del cosmos, de la madre tierra como instancia de aquí y ahora, la conciencia de lo inestable, la amenaza constante de lo nefasto (ira divina) o intercambio del mundo, un ethos telúrico sobre el propio yo (arraigo identitario) por esto los rituales, el pensar seminal y la trascendencia de la casualidad (León, 2006, p. 110)

Se rescata el sentido antropológico en relación con la totalidad del cosmos, es decir que se intenta proponer algunos elementos teóricos que integran la totalidad del saber vital a partir de la cosmogonía muisca, de las prácticas perennes o las prácticas del estar que den cuenta de una esencia ontológica o místicamente espiritual de la sabiduría propia. En este sentido, se deben encontrar las primeras causas y principios, a partir del propio lenguaje y/o lógica Mhuysqa. “Es decir, una conciencia de los saberes que puede ir mas allá, no solo en la filosofía sino en la ciencia, una mirada dulce y crítica que las ubica en sus formas de universalización u occidentalización de la realidad” (León, 2006, p.112).

Luis Eduardo León, dice que la comprensión del saber suramericano surge de la necesidad de comprensión de estas relaciones y no nos podemos permitir ignorarlos, por ello Rodolfo Kusch, dice que la fe tiene el papel de mantener la unidad de la existencia a través del acontecer diario y de buscar una conciliación humilde del hombre con un ámbito terrorífico y tremendo, donde se destaca la ira divina. Se trata de que el cerro imponente sea el hermano y lo sea el río y la tierra y también el cielo y sus relámpagos y sus truenos. Se trata, en fin, de que humanice el mundo con la plegaria y con el rito que el mundo sea un organismo viviente que ampara y protege (León, 2006, p. 116).

En relación con la experiencia religiosa se debe comprender el significado del hombre con su origen y en relación a ello sus prácticas del estar, dice el abuelo Fernando del resguardo Mhuysqa de cota en Colombia, la respuesta a la propia sabiduría que ya no se ve claramente está en el mito y este no es solo Guatavita, Tequendama o Bochica, u otros, si ya no están, hay que recuperarlos, pero el mito, este está en mí, pues yo soy el mi-todo, yo soy la totalidad, el mito y el espíritu (León, 2006, p. 119). Este indígena se reafirma, a partir de la construcción del mito, pues es necesario tener una ley de origen que compone el conocimiento, sin ese tejido simbólico, espiritual, mítico o filosófico se estaría negando el origen del universo y lo que ello contiene

Luis Eduardo León, propone el mito como la luz de la vela que alumbra cuando no se sabe del fuego interno del espíritu, es decir que el mito es la ley y el origen de los Mhuysqas, en él se encuentra la ley de los abuelos espirituales, es el camino de identidad donde se da la experiencia de ser, “y esa integración con la totalidad trasciende el cuerpo físico y la mente racional, para ingresar el debate de lo humano y sus ciencias en los terrenos eternos (sin tiempo) de lo cosmogónico”(León, 2006, p 120). Es decir que, se da una trascendencia, se trata una experiencia psíquica que muestra la capacidad de ir más allá de su propia existencia.

El filósofo Juan Carlos Scannone, pronuncia con lo siguiente:

Sujeto de una historia común, de un sentido y un estilo comunitario y común de vida (es decir, una cultura), y de esperanzas y de proyectos comunes, centrados en la justicia. Son los pobres quienes mejor guardan los valores nucleares de esa cultura y la memoria de esa historia, constituyendo no solo la mayor parte, sino el núcleo del pueblo en su conjunto (...) se trata de una relación que no es meramente económica, sino también religiosa y ético-comunitaria. “Tierra” no es por tanto reductible a la idea Griega de Physis ni a la moderna de “naturaleza” (comprendida según la relación sujeto-objeto); sino que podría denominarse “Pacha mama”, si a esta la entendemos como realidad congregante y fructífera, don (de Dios) para el trabajo humano y símbolo (León, 2006, p. 122).

Esto significa que todas las culturas, incluyendo la mhuysqa contienen un origen mítico, el cual hace parte una construcción ontológica de transformación e integración de cada sujeto, pues se trata de poner en armonía y en contexto a la pacha mama, para que se muestre una filosofía indígena como argumento vivencial que exprese lo que significa el sol (sue) y la luna (chía), es desde lo propio lo que permite aprehender que desde el mito se da un reconocimiento, la aceptación, el perdón, lo sagrado, la esencia y demás el núcleo fundante del ser, es decir que la pacha mama junto al mito cuenta una verdad que esta ligada a una existencia meramente vivencial.

Por esto, se presenta al estar como concepto relevante, proyección fundamental de la dimensión metafísica muy relacionada con el horizonte metafísico occidental del pensamiento filosófico griego por el ser y el acontecer histórico de la tradición judeocristiana. Es real, el hombre es tan universal como diverso, tan lógico como ilógico, entonces vitalmente emocional (León, 2006, p. 125).

La forma de entender al indio esta ligada a la comprensión del sentir afectivo, por ello Juan Cepeda H. dice que los términos ontológicos (ser, esencia, estar) dan cuenta de ello. Es decir que el horizonte

de comprensión con los cuales son aprendidos los saberes no se ha manifestado de una forma afectiva, pues en occidente no se ha desarrollado una ontología de la afectividad.

Al sentir el ser, se estaría dando razón del horizonte de comprensión del pueblo Mhuysqa, pues se estaría dando paso a nuevas formas del ser, en cuanto a sus aspectos afectivo-sentimentales, por fin el reconocimiento a sentir como forma de sabiduría, sentir la vida y la tierra, “sentir el hedor que es la inconsciente libertad, sentir lo divino, como ira o amor, o ira y amor, en fin, es el amor de una madre con el hijo, sentir nuestra América más allá del miedo, aceptar nuestro profundo corazón indio y esa libertad transracional que tanto le hiede a Europa, pero que tanto anhelamos hoy día, desesperados los hombres, en universal (León, 2006, p.126).

Es decir que el sentir está ligado con la realidad propia y con la percepción que se tiene de lo que compone al ser humano en su totalidad, es decir con el hombre que vive y que siente. Es por ello que Juan Cepeda H. afirma que el estar es propio de la cultura indígena: los indios están ahí, sin más, sin preocupaciones, sin afán proyectándose en unidad con la naturaleza, con el cosmos total. Cabe hablar de la concepción kuschiana del estar sobre el ser, pues se insiste en llamado del ser que está en relación con “el sentido vegetal de la vida” y la perpetuación real con la raíz autóctona que hace parte de la historia y de las danzas, experiencias místicas, estas experiencias se deben entender como el rastreo hierofánico del espíritu de gente que como estado espiritual de y esta vivencial intuitivo corresponden a una cadena mística del ser, es decir que el ser refiere también a “una realidad transobjetiva transfactual de lo posible en lo humano, del humano inteligible a lo contemplativo que puede trascender hacia lo divino a través de sus prácticas sagradas” (León, 2006, p. 128).

El ser es entendido, entonces, como el ser natural, ser divino y ser del universo, es decir que es la unión de elementos cósmicos y/o trascendentales que es entendido como una realidad no fragmentada, sino que es una unidad.

Mientras que para Daniel Mestre, del pueblo Knkuamo de la sierra nevada “la espiritualidad es una práctica,- así como estamos somos incapaces en gran espíritu, no es pensando, tan solo somos humanos y gracia a Dios somos imperfectos y nos podemos equivocar, por eso, tranquilo, practique, eso es lo espiritual, caminar y caminar la tierra como unidad, lo que se camina es el espíritu; si es comiendo es comiendo, si es cultivando es cultivando, si es espiritual es mambeando, pensando bonito, confesando, trasnochando, esos son nuestros usos y costumbres, nuestras vivencias ancestrales” (León, 200, p. 131).

La práctica ancestral de los Mhuyskas se ocupa de la realidad y de la inherente al múltiple mundo de las cosas, pues se trata de una filosofía que no se queda en lo meramente especulativo, sino que va más allá del lenguaje, y de lo comprendo. Las vivencias pasan a convertirse en prácticas contemplativas meditativas o religiosas que se alcanzan en el estado del ser. “Entonces, las prácticas ancestrales Mhuyskas son evidentemente horizontes cosmogónicos dispuestos por linajes de sabiduría que, centrados en los usos y costumbres como prácticas, vivencias o experimentaciones también filosóficas, antropológicas, psicológicas, teológicas y espirituales, develan el misterio de penetración intuitiva, sensitiva y sagrada hacia lo más profundo y total” (León, 2006, p. 133).

Es por ello que la práctica de los Mhyusqas se da desde un horizonte desde el ser y mediante los elementos de la naturaleza como lo son: el agua, el fuego, el aire, la tierra que están intervenidos de manera respetuosa por los jefes o espíritus mayores que se acercan a las primeras causas y principios para que se acerquen a la ley de origen, es decir a la ley de Dios.

Heidegger se pronuncia con lo siguiente: “la palabra filosofía es habla ahora en griego. La palabra griega es, en cuanto palabra griega, un camino” (León, 2006, p 135), es decir que la filosofía en los Mhuysqas es lo que Daniel Maestre dijo unas líneas arriba, es lo que se camina, la filosofía es lo que va a develar el ser en su totalidad, pues es la sabiduría con la que se camina la vida, es decir que se hace que la vida se pueda vivir al *ser gente* en cuanto a sus usos y costumbres.

Entonces, en lo muisca, el filosofo por llamarlo así es el que quiere sergente y escucha, aprende y practica la ley de origen, el sabedor es el que quiere ser gente, dice el abuelo a este camino uno es llamado por la madre espiritual, la madre tierra y la ley de origen y los usos y costumbres son necesarios, porque estamos muy enfermos de Razón y ego, muy del espíritu (León, 2006, p. 136).

La filosofía traducida en término perennes, se establece a partir de la comprensión singular de lo ancestral y de lo comprendido en los caminos de trascendencia que ontológicamente develan las mayores tradiciones, es este caso la de la civilización Mhuysqa, es decir que se debe buscar una filosofía que de respuesta a l ser y busque las primeras causas y principios dentro de lo que le corresponde al estar suramericano. “Se trata de una filosofía que de una palabra que en el fondo es silenciosa esencia y que desde el corazón humano y espiritual piensa y siente como y por el sentido total de la vida” (León, 2006, p. 138).

Es de esperar que, la experiencia religiosa y la experiencia estética se develen en los pueblos indígenas para comprender sus experiencias místicas que van más allá de la comprensión y aparece como una experiencia religiosa para los pueblos y su realidad de lo divino

Es posible considerar que la exigencia de fe del discurso religioso implica en gran proporción una apertura de sensibilidad simbólica que al ser fe es intraducible en las formas como se da la comprensión más racionalista o en términos del autor naturalmente humana, e implica la entrega, compromiso y aceptación libre y total al texto religioso o mitológico para solo después de la entrega poder ser significado, comprendido e interpretado (León, 2006, p 144).

La exigencia de fe que tenía la civilización Mhuysqa comprende la simbolización porque en él se conoce y se reconoce el signo que, como dice Gadamer algo que solo puede ser dado a quien esté en condiciones de tomarlo como tal, es decir que los Mhuysqas posibilitan la forma de mediación simbólica, a través de los signos que son dados en su espiritualidad. Y si es cierto que vale lo otro, vale entonces el camino a las montañas de conocimiento de nuestros ancestros, la subida a Tensaca (Monserrate) y a Chigua chia (Guadalupe), el camino de conocimiento en el ritual Mhyusqa de *andar la tierra*, recorrer itinerante y disciplinado de contemplación meta ontica del estar y al trascender, perplejamente un método del otro que enmudece el logos dialectico o fenomenológico y solo visto por lo tanto en el mas alla meta-fisico de lo analectico se hace posible (León, 2006, p. 148).

El camino a las montañas vale más que una forma de pensar o de hacer filosofía, pues lo único que interesa aquí, es mostrar que en Latinoamérica verdaderamente existe una filosofía que más allá de un *yo pienso* y de un *yo soy*, está ligada un estar vivencial que muestra sus prácticas mediante la pacha mama, “y mediante un pensar como “muerte de la cotidianidad” implica morir al modo obvio e ingenuo de vivir el mundo, en mi mundo, para solo por esta vía poder empezar a pensar” (León, 2006, p. 149). Es decir que se trata de una filosofía que evidencia el camino real de lo que es para los Mhuysqas se traduciría en una exhortación o hasta en una trascendencia que implica una proximidad intelectual, emocional y hasta ética del propio estar Americano, “ se requiere mirar de frente a nuestro rostro, reconocernos tal y como somos, negros, indígenas, mulatos, etc., dice Enrique Dussel “ está el pueblo; anterior al ser esta realidad del otro; anterior a toda anterioridad esta la responsabilidad por el débil, por el que todavía no es, que tiene el que procrea hombres nuevos (los padres) sistemas nuevos (los héroes y los maestros liberadores)” (León, 2006, p. 150).

La tarea es, buscar la esencia humana de *ser gente* en América, y tener la suficiente madurez para comprendernos como pensadores críticos, padres y maestros de sí mismos para enlazar las fueras del estar en tierras suramericanas.

Pensar es entonces una búsqueda del fundamento, esclarecimiento de lo cotidiano, que en Dussel va a manifestar dos caminos, según él, el largo y el corto: El primero, referenciado en Ricoeur, como simbólica de mediaciones desde la cual se asimila la obra humana de la época o del mundo por develar. Es así que América latina, por ejemplo, el descubrimiento del ser nacional (del fundamento) exige conocer el Martin Fierro, el popol Vuh, el chilam Balam Maya, el calendario Muisca, nuestras raíces, nuestro rostro, montañas, lagunas, y sitios sagrados, pues sólo se llegará así al fundamento (León, 2006, p. 150-151).

El ejercicio es emprender una ruta en la cual se siempre hayan preguntas y búsquedas de lo que somos, comprender la mediación simbólica y mediacional del ser ancestral en cuanto ser estético, folclórico, telúrico y espiritual, es decir buscar nuestro ser en el mundo desde la propia metafísica hasta la propia ontología. Se trata de una proximidad por el sentido de la vida sin dejar de lado que asumir ese ser ancestral está dotado de mística y de contemplación.

El camino corto se pregunta por lo esencial, por esto es camino ontológico y no de otra naturaleza, el método tiene que entender esto, pues cuando un griego expresa “esto es una isla”, esta lo es, porque está siendo de alguna manera y siempre en lo divino y eternamente resonante (León, 2006, p. 153). El método debe tener un fundamento, en el cual se pueda caminar, pues no se puede caminar sobre pisos inestables donde no haya un sentido y un entender que comprometa al hombre latino, es decir que se debe ir a la cosa misma, eso significa reafirmar la civilización Mhuysqa como una filosofía.

Nosotros somos fundamento primero, esta es la naturaleza ontológica del otro de exterioridad que nos implica, una ontológica tan originaria y universal como la propia indígena para nosotros y el mundo, tan propia y universal como la propia griega para los griegos y para el mundo (León, 2006, p. 154). Es decir que se debe insistir en la formulación ontológica muisca del chyminigagua como origen móvil del todo, es decir como punto de partida y de encuentro del hombre con la naturaleza, pues es el ser de las cosas lo que hace que haya una dialéctica de las cosas, es decir que implica

conocer en lo cotidiano la relacion dialéctica en la que lo ontico de la praxis humana se puede esclarecer en en la esencia del ser.

Entonces, la filosofía como interpretación ontológica de la cotidianidad es un pensamiento que parte de la realidad, *una mediación* de proximidad esencial de praxis, de proxemia esencial de poiesis, la dotación de sentido desde la acción humana y su transformación, una mediación valoradamente cotidiana (León, 2006, p. 157), lo que importa es la cotidianidad latinoamericana, es decir, la comprensión del hombre Mhuysqa se debe hacer desde una interpretación existencial como fundamento del pensamiento de sentido. Se trata de un yo pienso como un nuevo reflejarse sobre la cotidianidad estando en el mundo.

El aborígen americano, en nuestro caso muisca, es el real origen, pues l vuelta al otro es desde él, en él, volviendo a él y con él, debe acceder a su capacidad ontológica sobre las mediaciones, pues éste es su camino de libertad, de realización y construcción histórica, sin ella, no hay humanidad, ni ente, ni sentido, ni mundo, solo técnicas, cosas y estímulos (León, 2006, p. 159).

Es decir que la construcción histórica y la realización ontológica de lo propio hace parte de la comprensión propia de lo suramericano, es decir que se trata de darle un sentido a lo que se ha entendido por origen en los Mhuysqas, pues la única manera de comprensión, es a partir de la expresión de la vida, de la historia y desde la mismidad, lo auténtico del estar de la civilización Mhuysqa.

Ana-léctico quiere significar que el logos viene de más allá; es decir que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al roden nuevo. Este movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el otro como oprimido el punto de partida... surge desde el otro y avanza dialécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del otro (León, 2006, p. 163).

Enrique Dussel, dice que el método ana-léctico insiste en la noción del más allá de la lógica, es decir que se hacen cuestionamientos de las categorías ideológicas y filosóficas desde ese *silencio* como respuesta es el indio muisca, y el cómo ser, es translógico, libertad sin miedo a sentir, vivir, filosofar y ontologizar.

El mito no se trata de recitar las historias y las leyendas, y recrea solo pautas subculturas de identificación, es una búsqueda más profunda, para el abuelo es el valor de permitir en Mi lo total, de allí mi-to., el sí mismo de la identidad es el sí al mito y en este sentido se justifica la necesidad de caminar epistémico sobre este territorio sagrado de los Mhyuqas (León, 2006, p. 166).

El mito es unas construcciones epistémicas en el cual se puede hacer un recorrido anacrónico de los saberes y prácticas ancestrales, sin embargo, es importante recordar que el mito no es solo una manera de demostrar lo que fue la historia, sino que es la forma de mostrar una sociedad y al ser humano en su integridad; así lo proclaman los abuelos Makunas del Vaupés, *sin el mito y sin el ritual la vida humana desaparecería* .

Luis Eduardo León Romero citando a Santos dice que, desde el uso lingüístico y etimológico del propio vocablo ancestral muisca, el mito como palabra contiene desde una comprensión más propia la raíz *mi*, que refiere de memoria, junto a la raíz *to*, que proviene de *teo* como sagrado, por lo tanto implica en su voz ancestral “la existencia de un mito como memoria de lo sagrado es nuestro pueblo”, el mito en los Mhuysqas es una forma de mostrar lo sagrado a partir de las experiencias y lo más profundo del ser, además tiene una connotación filosófica que más allá de un ser para sí y un ser en sí, lo que se busca es la conciencia cosmogónica de una inteligencia y una racionalidad que muestra lo otro, como una forma más de comprensión filosófica que muestra la existencia de la conciencia cosmogónica, en este sentido dicen los abuelos Mhuysqas:

Hay un saber superior y es el de la hitcha guaia (madre tierra), pero también dicen, el río sabe, el árbol sabe, la planta tiene su inteligencia, el aire limpia con su saber, el fuego es conocimiento del espíritu, la montaña es la muestra los animales nos dan consejos, hasta las piedras son elementales seres de sabiduría (León, 2006, p. 169).

Esto quiere decir que la naturaleza está en un constante movimiento, pues todo aquello que hace parte de la naturaleza son cosas vivientes que rodean al hombre Mhuysqa y hacen parte de una estructura que mantiene todo lo que está como un ser vivo, es decir que el hombre forma parte de las fuerzas naturales, en ellas se encuentra el propio ser de las cosas.

En este sentido, el mito indígena implica lo que gradualmente el hombre occidental reemplazó en casi todo el mundo, el paso de la primera gran sabiduría de supervivencia, la cultura agraria, a su gran obra de modernidad, la cosa otra (León, 2006, p. 175), es decir que el cambio del pensamiento subjetivo al objetivo quebrantó el poder sobre la naturaleza y esto lo llevó a cambiar su forma de pensar para empezar a formar conceptos y funciones de la voluntad donde solo se podía realizar a través del rito y la magia. Se insiste en el mito como una voz que exclama la verdad propia a través de un tiempo, es decir que el mito es el reconocimiento epistemológico de un filosofar ancestral indígena que, requiere de un esfuerzo integrativo de lo emocional, lo corporal y lo sensorial “solo en este sentido nos hará *regresar de nuestro exilio y despertar de nuestra alienación, para ingresar de nuevo a la casa que habíamos abandonado*, la gran Maloca, el sagrado Chunsua, el maravilloso Cusmuy, el propio corazón del hombre (León, 2006, p. 182)”. La relación espiritual con la madre tierra, conlleva a amarla, y como dice Leonardo Boff lo que amamos no lo explotamos, sino que lo respetamos y lo amamos, es decir que la tarea es devolver la mirada que como en las grandes tradiciones indígenas, se insiste en el ser y en la naturaleza total de un gran espíritu.

El mamo Roberto Nacoguí de la Sierra Nevada de Santa Marta dice lo siguiente:

Ve usted el río, el anda y sigue su camino, hasta llegar al mar, allí se hace nube que el viento mueve al nevado o al paramo, para llover o nacer en la montaña y de nuevo ser río. Ve que hay un orden, si ve que ellos son ordenados y cada cual hace la tarea...el único que se salió del orden fue el hombre (León, 2006, p. 183).

Se plantea entonces, lo mítico como una urgente expresión de sabiduría como el camino hermenéutico, fenomenológico y ancestral y sus prácticas rituales como fundamento perenne de una

filosofía primera que valida una posibilidad de pensamiento para lo humano, para la vida...para la tranquilidad.

Además de mostrar algunos argumentos a favor de lo cultural, ontológico y epistemológico de la cultura Mhuysqa, el colombiano Luis Eduardo León hace énfasis en la interpretación bioética en lo ancestral. Es por ello que se propone una necesidad de una ética mundial en sentido 'planetario: la crisis social, el sistema de trabajo y la ecología

Frente a la primera, lo evidente es el problema social contemporáneo, lo que se presenta en una lamentable certeza de indicadores soportados en cambio de naturaleza fundamentado en la actividad tecnológica de robotización e información (...) (León, 2006, p.186), en la dinámica del capitalismo se juegan las grandes corporaciones que ahondando en la brecha entre ricos y pobres que, han llevado a una necesidad insaciable el al olvido de la tradición indígena, es decir que el mecanismo de la tecnología funciona como un señuelo que atrae , pues “EL PLANETA TIERRA vive en un periodo de intensas transformaciones técnico-científicas como contrapartida de las cuales se han engendrado fenómenos de equilibrio ecológico que amenazan, a corto plazo, sino se le pone remedio, la implantación de la vidas obre su superficie (Guattari,1996, p. 7). La tragedia ecológica en la que se ha visto inmerso el planeta ha sido a lo largo del tiempo un tema que ha sido tratado por los políticos, por los tecnócratas, por los industriales, etc., pero como lo dice Felix Guattari, el problema no solo radica en las problemáticas ambientales, sino que va más allá de los discursos de concientización, se trata, entonces de reinvidicar el puesto de las subjetividades individuales y colectivas.

Conviene entonces reexaminar la relación del individuo con su subjetividad, y poner en cuestión esos discursos que a lo largo del tiempo han subjetivado al individuo de acuerdo a las necesidades del capitalismo. Sin embargo, “las formaciones políticas y las instancias ejecutivas se muestran totalmente incapaces de aprehender esta problemática en el conjunto de sus implicaciones” (Guattari, 1996, p. 8), pues como dice Guattari sólo se limitan a abordar el campo de la contaminación industrial, es decir, que el sistema político fomenta una economía al beneficio de quienes poseen resultados y métodos, es decir que se deber reafirmar lo social a partir de la compresión de los pueblos ancestrales, pues se trata de comprender la naturaleza en relación con lo social, para que así se vuelva a esa armonía espiritual con lo otro y consigo mismo.

El segundo problema, es el sistema de trabajo, que como dice el psicólogo y filósofo colombiano es la nueva producción automatizada que prescinde de lo humano postergándolo como masa excluida que exige un nuevo patrón *civilizatorio de desarrollo sin trabajo*- que, en el futuro, podrá ser el lujo de algunos-, sino el ocio (León, 2006, p. 187).

El problema consiste en la imposición salarial de la sociedad productivista moderna, es decir que el problema radica ¿saber de qué forma se va a vivir de aquí en adelante sobre este planeta? en la aceleración de las formas productivas técnico—científicas, para dar respuesta a la pregunta es necesario velar por una dimensión social y mental en la que se de evidencia de que la civilización Mhuysqa, más que una cultura fue una verdadera sociedad en donde primaba lo ético y lo esencial era la virtud del respeto hacia lo otro.

Y finalmente como tercer problema, frente a la crisis ecológica de la configuración moderna y postmoderna contemporánea de la construcción del principio de autodestrucción, entender a la actividad humana como irresponsable ante la máquina de muerte que ha creado, y la consecuente ocasión de daños irreparables en la biosfera, entonces, la destrucción de las condiciones de vida para la especie humana, las demás especies y para el planeta (León, 2006: 188).

la verdadera respuesta a la crisis ecológica sólo podrá hacerse a escala planetaria y a condición de que se realice una auténtica revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de la producción de los bienes materiales e inmateriales” (Guattari, 1996: 9), pues se trata de desarrollar una “producción subjetiva”, es decir, singularizar-nos individual y colectivamente, se trata de explorar otras formas de relacionar-nos. Se trata entonces de desarrollar prácticas específicas que tiendan a modificar y a reinventar formas de vivir en el seno de la pareja, en el seno de la familia, del contexto urbano, del trabajo, etcetera

Dicen los mayores Mhuysqas al respecto, *por más amor que la madre tierra tenga por sus hijos, si este no cambia, ella con todo el dolor y antes de que pudiera suceder su muerte, tendrá que darse la vuelta, sacudirse de la enfermedad de sus hijos. ¿Y si así es la cosa, será que sus hijos no reaccionan, no cambian? el llamado mhuysqa es a esta conciencia de volver a la madre con respeto para curarse y para curarla.* (León, 2006, p. 188).

Razón tiene el sabio Mhuysqa al decir que solo la conciencia y la voz ecológica pueden salvaguardar a la madre tierra, pues en ella se encuentra el presente y el futuro de los individuos, por ello se debe proteger la evolución del hombre en lo terrenal y en lo cósmico, es decir que el asunto categorial y ético de ser gente no puede perder su valor espiritual y práctico.

Por esto aquí se insiste en lo Mhuysqa como urgente filosofía indígena para la vida, para salvarnos como especie en el planeta, la urgencia de una revolución global, algunos dicen más allá de las historias locales y las revoluciones tipo Estados nación, (¿más allá de las identidades?), una ideología revolucionaria global, planetaria, con un liderazgo global articulado y capaz de imposición. Un verdadero fundamento como razón primaria para el cambio propuesto (León, 2006, p. 191).

Se parte de la hipótesis de que el cambio puede ser ético, en tanto *ser gente* para abrir la posibilidad de salvar la humanidad y la naturaleza, para que así se fundamente un pacto ético que pueda sensibilizar a las personas y se pueda completar la búsqueda de una ética que no traspase los límites de lo que se ha entendido por valores humanos.

Leonardo Boff, dice que toda ética nace de una nueva óptica. Y toda nueva óptica irrumpe de una profunda inmersión en la experiencia del ser, de una nueva percepción del todo ligado, religado en sus partes y conectado con la fuente originaria de donde dimanan todos los entes (León, 2006, p. 192), es decir que la creación de una ética, requiere de una transformación a nivel conceptual y práctica, pues se requiere de otro tipo de dinámica que implica unas configuraciones institucionales y jurídicas, sin embargo, Luis Eduardo León dice que para los Mhuysqas se requiere de una visión ecocéntrica como macrosistema orgánico al que todas las instancias están subordinadas y deberían servir, es decir que se debe pensar en una humanidad articulada con la tierra, con la visión clara de cuidar a hicha guai (madre tierra) en donde se evidencie un ethos ancestral que muestre la capacidad

ético-practica de América.

La pregunta rectora sería ¿cómo fijarse en el ethos universal si el ojo propio de reflexión como moral regional sigue estando tan fracturado?, lo que se pretende lograr es un ethos histórico que, más allá de pretensiones dominantes, muestre que, a pesar de las fracturas del pasado, se ha podido mantener el sentido de la unidad y la totalidad de un mismo ethos que esté conectado en todas las direcciones posibles con el entendimiento de la tierra.

En resumidas cuentas, lo que los Mhuysqas quieren es superar el paradigma de la modernidad, para que así esta morada de construcción humana una obra de la cultura que siempre debe ser hecha, rehecha

y cuidada. Ethos se traduce entonces por ética, y se entiende como una realidad en el orden de los fines: vivir bien, habitar bien o buen vivir (León, 2006, p. 199), como bien se sabe para los filósofos antiguos, como por ejemplo platón decía que el ethos es el bien y solo se encuentra en el fin, mientras que para Aristóteles

Este intento bioético exige un pacto social universal de parar *la máquina de muerte* y su destrucción frente a la tierra y empezar un proceso de dialogo entre todos los pueblos, naciones, etnias, religiones y filosofías por la garantía de la vida a cada ciudadano planetario, una apertura a las voces excluidas de millones y millones de personas y en esta a las nacientes formas de convivencia (León, 2006: 204), más que un ser de razón, se necesita un ser de cuidado, y los Mhuysqas insisten en la protección de la madre tierra como un elemento fundamental de la ética-practica, e necesita reafirmar los valores que los ancestros dejaron como muestra de su amor por lo otro, “por esto, en términos perennes y bioéticos solo desde el pathos como método puede emerger la dimensión espiritual como profundidad humana y universal y en ella la mística como saber” (León, 2006, p. 208).

Con todo lo anterior, se da paso a la pregunta central y es ¿existe o no una filosofía indígena?, el filósofo colombiano reafirma la existencia de la filosofía indígena, pero dice que más allá de una respuesta a la razón, es una sabiduría hecha desde el sur, que en su logos trascendente y en su pathos y su espiritualidad como mística de la vida como ethos universal de vida muestra la comprensión de la naturaleza desde América para el mundo Lógico y racional en el cual prevalece el eurocentrismo.

ALGUNAS INTRODUCTORIAS REFLEXIONES DE POSIBILIDAD Y ALCANCE GENEALÓGICO

Según los métodos propuestos de Michel Foucault se dividen en tres momentos, el primero corresponde a la arqueología, el segundo al empleo del método genealógico y el tercero al método de las problematizaciones y las técnicas de sí. Los dos primeros momentos tienen en común que el filósofo caracteriza un sujeto que es absolutamente pasivo en cuanto a su proceso de constitución. El sujeto está imbricado en una red de relaciones de poder, de formaciones discursivas, de tecnologías y técnicas de normalización, es decir que las experiencias en las prácticas de poder se devela el dispositivo de alienación que pareciera determinante y naturalmente histórico.

En Colombia el método genealógico” implica un ejercicio problematizador, pues se debe realizar un orden que movilice lo inmutable, la construcción de sentido sobre un ser propio distintamente más

real” (León, 2006, p. 212), he aquí la tesis central de lo que implica realizar un método genealógico desde Colombia, pues se necesita ser des-sujetado del dispositivo de la consecuencia de la colonialidad moderna y, además realizar una mirada histórica para hacer un acercamiento a las prácticas de la vida, la estética y la ética ancestral indígena.

Es claro que la naturaleza del método difiere de este sentido de subjetivación y ontologización y se centra sobre los operadores de dominación en las relaciones de poder, asunto que se está tratando de aclarar en la presente sentido como posible investigativa (León, 2006, p. 215), por ello se debe pasar la consideración genealógica de la practicas indígenas que se mueven en lo místico y en lo mítico, a partir del poder hacer desde lo cosmogónico, es decir que se debe plantear una recuperación del poder a partir de los mecanismos técnicas y usos propios “en este sentido, lo que devela la mirada de los ancestros en sus prácticas de ritualidad, es como la historia, los rituales, los funerales, las consagraciones los relatos legendarios son un operado, un intensificador de poder” (León, 2006, p. 216).

Se trata entonces, de empezar por el reconocimiento del pensamiento ancestral, en sentido histórico y sensibilatorio con posibilidades ontológicas, se trata de un reencuentro con lo chamánico y con lo bioético con lo otro y en especial consigo mismo, es decir que Eduardo León propone crear una forma de subjetivación completamente alejada de la imposición del colonialismo, un *filosofar genealógico desde lo que somos hoy y desde lo que hemos devenido*.

El aspecto más general en el que se inscribe este anteproyecto de grado es la filosofía práctica. Foucault gracias a su preocupación por indagar en las prácticas que trazan la vida del individuo en la sociedad, propició diversas investigaciones alrededor de este asunto, enseñándonos, entre otras cosas, que el trabajo filosófico acerca de la manera como nos desenvolvemos en el mundo se puede entender desde otros puntos de vista.

DIALOGAS EXPLORATORIOS, CONCLUSIÓN

Por esto, cuando se observa sobre la forma indígena de entender, su luz profunda de telúrico y sagrado sentido, su claridad de arraigo, el mensaje emergente de la madre tierra y de estos denominados hermanos mayores, lo que emprende es la moral de pueblo que como constructora de ética universal puede contener en su pensamiento las respuestas que la occidentalidad negó (León, 2006, p. 231).

Lo que se busca en la civilización Mhuysqa es perpetrar la raíz de lo propio que incluya las reflexiones y los pensamientos, a partir de una racionalidad hermenéutica desde el poder de lo simbólico de lo chamánico, en términos trascendentes se trata de la búsqueda del ser para sí de la madre tierra.

Leopoldo Zea dice que: “no hay que olvidar que el término indio impuesto por el colonialismo español, nunca determino una calidad étnica sino una condición social; la del vencido la del sujeto a servidumbre por un sistema que lo califico permanentemente rustico y de menor de edad” (León, 2006, p. 238). A pesar de la tragedia sucedida en estas tierras llamadas por los europeos el viejo mundo, se debe rechazar y transformar la manera como se ha comprendido la historia, razón tiene

León al decir que esta tierra no se dio un descubrimiento, sino que más bien fueron conquistadas y saqueadas. Al respecto habla un ancestro Mhuysqa

Entonces, hermano indígena, negro, mestizo, o mulato, víctima como sea y donde sea de la invasión, de la condena a la diversidad, ¡donde se encuentre! Se que le duele todo el, pero no puede negar su magia, su esencia aborígen. Solo recuerda la tierra, la madre, la que vio ser y amar; solo considere, prado o arrodillado sobre su lecho, hablando con el corazón y el alma abierta, hablando con sus oídos para escuchar con valentía y responsabilidad: la fuerza, la mariposa y el sapo, la laguna, el río, el árbol, el susurro del espíritu que siempre lo llamará a volver su origen digno (León, 2006, p. 240).

Más que unas palabras para reconfortar el alma, el ancestro Mhuysqa dice que toda cultura que haya sido conquistada, cualquiera que sea no debe quedarse en el pasado derramando lágrimas, sino que más bien debe seguir adelante con la frente en alto, pues la madre tierra sigue en pie y por ella se debe emprender la búsqueda de la esencia y el ser de lo suramericano. No solo se trata de un problema ético de la dignidad del hombre indígena, se trata del valor filosófico que hay detrás de su concepción religiosa. Se debe emprender un debate juicioso y de altura que muestre una filosofía que es hecha desde el sur.

En el Perú no existió filosofía desde tiempos prehispánicos, esto considerado a la filosofía “como forma de conocimiento teórico, racional, y crítico, que explica las primeras causas, el sentido, y el destino final del cosmos, del hombre, la sociedad y su pensamiento” (León, 2006, p. 244), sin embargo se dice que si poseían un pensamiento el cual explicaba las diferentes formas del hombre respecto al mundo, la naturaleza y Dios; es decir que el debate se centra en torno a la idea de una filosofía puramente racional o pensamiento que supone algunos alcances que a pesar de ser fundamentados tienen un incapacidad teórica y lógica, pues es evidente que desde siempre se ha mostrado que la filosofía solo se puede hacer desde Europa y que , por ejemplo, la filosofía Andina es tan solo una cosmovisión.

Sin embargo, volviendo al planteamiento de lo filosófico, no es este un sentido filosófico más bien superior en racionalidad y en finalidad misma del saber para el hombre y el mundo de la vida desde el hombre, pero también en sí mismo (León, 2006, p. 246).

La filosofía se realiza desde el contexto de cada sociedad, comunidad, civilización etc., pues el punto de partida siempre será el puesto del hombre en el cosmos. Gracias a filósofos latinoamericanos, hoy se puede decir que existe una filosofía andina y una filosofía inka y hasta una Mhuysqa, pues sus investigaciones han sido de gran aporte para evidenciar que hay una conciencia de maduración en el ethos de lo indio

Por esto, para Victor Mazzi, lo que hay no es una filosofía tal como la occidental, tiene distinta significación y un propio modelo de entendimiento del universo, esto implica comprender que está pensada sobre una cosmovisión del todo y sobre unas categorías que a pesar de la crítica de aparente debilidad sistemática no implica realmente que se hayan generado (León, 2006, p. 251).

Es decir que la filosofía indígena tiene una distinta significación frente a la filosofía occidental, pues tiene un singular modelo de entendimiento del universo, pues más que categorizar y hacer un proceso de intelectualización, lo que hacen es vivenciar tu existencia junto a la madre tierra.

Para Mario Mejía Huamán, la racionalidad Andina, el espacio, el tiempo y la naturaleza se soportan en una razón que no es absolutamente teórica, sino que se centra en la experiencia práctica, pues obedece a una naturaleza de tipo espiritual que obedece a una filosofía en la cual el conocimiento se va sembrando en la medida de lo posible, como dice Mario Huamán, hacer historia en el más serio sentido de la palabra, no consiste en registrar y describir las obras culturales a nuestro alcance, sino en penetrar en su significación y tratar de descubrir la concepción de vida que define la personalidad de un pueblo o una época. O sea, es intentar hallar esa estructura de convicciones, principios y juicios valorativos que animan la vida concreta de los hombres de carne y hueso y que encuentran expresión en sus creaciones (León, 2006, p. 260).

El ejercicio filosófico implica una manera de ser con lo otro, esto significa transformar la naturaleza, haciendo una reflexión desde la pacha mama (espacio, tiempo y naturalezas andinas), es decir que se necesita la comprensión de las prácticas ancestrales que permiten ver de manera clara la expresión de la voz Mhuysqa.

En este sentido de lo filosófico perenne implica concluyendo desde el pensamiento de autores como Ken Wilber, una superación de la negación que, de la concepción ampliada y bioética del mundo y las realidades como gran nido del ser, opto como entramado exacerbado del poder avaricio por una visión chata de su reducido todo absoluto de la modernidad y su materialismo científico a manera de impositiva de filosofía de la oficialidad occidental (León, 2006, p. 263).

El problema no radica en cómo se ha venido realizando la filosofía en occidente, va más allá de una mera crítica, se trata de esa superación de la negación la cual muestre un progreso de la humanidad junto a las expresiones filosóficas como los mitos, rituales etc., como posibilidad integral desde los aportes bioéticos y chamanicos y no menos importante volver a la palabra propia. *No es un capricho por la palabra, es el derecho entender que si se tiene nombre propio, el reconocimiento por unas lenguas y pueblos originales, la comprensión e que en nuestra forma, color, pasión, sentido y palabra, también se sabe, que tenemos abuelos y que sabíamos vivir en armonía y medida con la vida. Saber de lo propio para despertar e integrar al histórico excluido es lo que se propone* (León, 2006, p. 266).

Aquí, lo implícito es el valor de mirar a las propias formas del saber y otorgar nivel de juicio, reflexión y verdad a lo hallado. Lo fundamental es la comprensión Mhuysqa de entender que el tamaño del árbol, *tammy* indígena de soporte, es proporcional a la profundidad de la raíz (León, 1966, p. 269). podríamos decir que sin el conocimiento de la ciudad el hombre no.

Podríamos decir que sin el conocimiento de la ciudad el hombre no puede desarrollarse, la ciudad al igual que un árbol es la raíz que sostiene todas las partes, sin la raíz no se puede concebir el árbol, pues no se desarrollara sin su base. Primero se tiene que conocer la naturaleza de la raíz, es decir la ciudad, pues el hombre está en un movimiento constante que se va mostrando en la medida de lo

posible es sus facultades. No basta conocer la naturaleza de sí mismo, pues el conocimiento del todo (la ciudad) es necesario para comprender la naturaleza, de lo contrario el conocimiento quedaría reducido a un conocimiento inmóvil, no se pueden separar las partes del conocimiento, al igual que el surgimiento de una semilla se debe tener en cuenta el origen de dicha naturaleza, sin su origen no convertiría en árbol y dejaría de estar en su naturaleza. El hombre va encontrando su fundamento cuando conoce la esencia de la naturaleza. La tarea es la de sembrarnos en nuestros principios y tradiciones, ley de origen y usos costumbres, aquí no sobra decir advertidos de no querer ser opresores, en el respeto a la diversidad de los otros pueblos, incluido los occidentales, pero radicalmente (Raíz) en el fundamento y equilibrio armónico y comprender que lo Mhuysqa es una paleotregria (lengua originaria) como conocimiento epistemológico, una escritura antigua que los conecta como herederos de sus ancestros de Mhu (...) (León, 2006, p.271).

Se vuelve a centrar la mirada en las raíces propias del pueblo Mhuysqa y esto evidencia que, además de incluir todas las concepciones cosmogónicas también se busca la palabra Mhuysqa como una forma de reflexión propia de la concepción cosmogónica, esta intención también permite, de alguna manera, redefinir el sentido místico de los diferentes procesos que se han venido realizando, por ello “esta intención permite redefinir el sentido místico de nuestros procesos debido a la necesidad de trascender las limitaciones culturales y conceptuales del termino y permear desde la experiencia del estar místico Mhuysqa (...)” (León, 2006, p. 276).

En palabras de Luis Eduardo León, se trata de buscar un camino que evidencie el trabajo sanador de las cosmogonías y del saber Mhuysqa es nuestra mismidad, es decir, se debe buscar una ruta liberadora en la cual se comprenda las vivencias y la conciencia.

Para José Antonio Suarez, en la obra *German Marquinez, la filosofía en América Latina (2001)*, los Mhuysqas se explican el origen del mundo desde el mito de chyminigagua, el cual parte de principios fundamentales, entre ellos: el reconocimiento de un Dios como principio de todas las cosas con atributos muy bien definidos, omnipotencia, poder creativo, bondad; todo lo bueno que hay en el mundo es manifestación de esta divinidad(...) (León, 2006, p. 283), se trata de una vida de contrastes , que tiene un recorrido filosófico el cual debe ser consiente de del conocimiento contemplativo y sagrado. Se trata de buscar un ser que integre a su madre originaria Gua-ia (camino de la madre tierra) en el cual se encuentre la esencia mística, la vivencia del silencio que solo es posible en la contemplación del estar.

Para María Escribano la palabra chyminigagua, no es una simple palabra que forma un cadena de sintagmas, sino una semilla que como vibrante ontológico tiene como componentes dos fuerzas cósmicas: “una audible representada por las vocales que son música, y las consonantes que son vibraciones de energía y se manifiestan a través de sonidos” (León, 2006, p. 286). La lengua Mhuysqa, este compuesto por una cadena de sonidos, o cuales emiten ideas complejas, es decir que esta filosofía Mhuysqa muestra la “posibilidad de cuatro soles (dimensiones), desde la esencialidad, la transformación, la materia y lo simbólico, el primer contiene el invisible, el segundo de lo invisible a lo visible representado por las geometrías, tal ves una transformación mini) de lo esencial de las formas de substancia, el tercero, los principios físicos, y el cuarto en lo simbólico en la relación de oposición como funcion de correspondencia entre contrarios que se integran; inmaterial- material, espíritu-materia, invisible-visible.

Se reafirma la posibilidad filosófica en la lengua Mhuysqa como una forma de conexión espiritual, es decir que el verbo ser es una condición posibilitante para poder mostrar el yo existo de manera MHU, se trata entonces, de tres formas de comprender la vida de esta civilización, alma Bio, alma Puyky y alma Gua-Chy. Esencias que trascienden y que encarnar en otra vida para aprender todo lo que esta contiene.

Ser alma para estar en la vida, y venir a vivir para ser alma, una cosmogonía de la psique repleta de usos y costumbres como camino de evolución (León, 2006, p. 290). Todas las practicas del alma son un posible camino hacia el telos que se cultiva en cuerpo y espíritu, *mediante el camino de la vida Mhuysqa que se inscribe en un pathos Mhuysqa de amor y corazón puyky*.

Pues parece que la tarea trascendente de e aceptar, ver, escuchar, estar, ser de ser (ontos de contemplación mística) y solo despues ser (otologizar), pensar, reflexionar y comunicar lo esencia. Lo filosófico perenne como psicología es pensar, sentir, amar, trascender, tal cual lo humano, solo que en lo inconmesurabilidad de la manera propia, la expresión filosófica perenne Mhuysqa es comprender que no hay mundo sin divinidad (León, 2006, p. 292).

LA FILOSOFÍA NÁHUATL

La Filosofía náhuatl, esta obra muestra que la arquitectura, la organización social, religiosa y militar de los náhuatl, puestas en evidencia, en primer momento, por los frailes “principalmente por Olmos, Motolinia, Sahagún, Duran y Mendieta” (León Portilla, 1956, p. 2). Dichos frailes también ayudaron a precisar las visiones cosmológicas del mundo náhuatl, pues interrogaban a los indios, para así escribir sobre dichos pueblos y mantener sus costumbres. “Especialmente fray Bernardino de Sahagún, logró reunir en centenares de folios, información abundantísima recibida de labios de los indios y en lengua náhuatl” (León Portilla, 1956, p. 2); es decir, este fraile pudo escribir sobre los saberes de dicha cultura gracias a los datos recogidos durante la experiencia del viaje por la nueva España. “Hay, sin embargo, dos puntos en la cultura náhuatl que por mucho tiempo quedaron del todo olvidados, no obstante, su fundamental importancia. Nos referimos a la existencia de una literatura y de un pensamiento filosófico entre los nahuas” (León Portilla, 1956, p. 3).

El antropólogo mexicano dice que, en la poesía, los nahuas evidenciaban una preocupación por la vida, pues los nahuas tomaron conciencia del mundo, a partir de las ideas del universo y de las divinidades, ya que su enseñanza se basaba en los cantares y en los discursos aprendidos de memoria; a partir de esos saberes ancestrales se puede decir que para los nahuas sí existía una filosofía indígena, ya que existían varias clases de sabios que defendían las diferentes maneras de ver el mundo, un ejemplo de ello son las pláticas de los viejos de Huehuetlatolli, que “son platicas didácticas o exhortaciones dirigidas a incluir ideas y principios morales, tanto en los niños de Calmécaco del Telpochalli, como en los adultos, con ocasión del matrimonio, del nacimiento o la muerte del alguien” (León Portilla, 1956, p. 18).

En dichos discursos se ve claramente la posición ética que tenían los nahuas ante las acciones del hombre frente al mundo, es decir que en algunos textos escritos por los frailes se presenta la filosofía

moral de la cultura náhuatl; “hay también allí material abundante para formarse una idea sobre el mundo náhuatl para concebir el más allá, el libre albedrío, la persona humana, el bien y el mal, así como las obligaciones y compromisos sociales” (León Portilla, 1956, p. 19). Lo que León Portilla muestra en el primer capítulo de su libro es que evidentemente hay filosofía en la cultura náhuatl, pues muestra los acercamientos filosóficos en su cosmovisión del mundo, en su manera de comprender al ser humano y los valores sociales.

PRIMER CAPITULO (EL SABER).

El sabio para los náhuatl “*tlamatini* se deriva del verbo *mati* (*él sabe*), el sufijo – *ni*, que le da el carácter substantivado o participial de “el que sabe”. Finalmente, el prefijo *tla* es un correlato que antepuesto al sustantivo o verbo significa *cosas o algo*. De todo lo cual se concluye que la palabra *tla-mati-ni* etimológicamente significa “el que sabe cosas” o “el que sabe algo” (León Portilla, 1974: 66). Para los nahuas el sabio es el poseedor de la verdad, pues es quien posee las funciones de pedagogo y psicológico, en él está la calidad moral, ya que es quien guía a los demás individuos hacia una humanización, es decir que es el poseedor de todo conocimiento. Los nahuas lo ven como un sujeto que sobrepasa los límites de las realidades concretas, éste sobrepasa la región de los muertos.

Toda la información recopilada de esta cultura “apunta a que eran precisamente los *tlamatinime*, o filósofos nahuas quienes tenían a su cargo componer, pintar, saber y enseñar poemas donde conservaban sus ciencias. No es, por consiguiente, arbitrario buscar allí sus problemas filosóficos, como ya lo hemos hecho y continuaremos haciéndolo” (León Portilla, 1956, p. 72), y es que en los pueblos nahuas se expresaban por medio de los poemas para poder mantener la memoria y la tradición, en comparación con los *amo qualli tlamatini*, “sabio no bueno” “así del falso sabio se afirma que ahora es quien “a-los-otros--hace-perder su-rostro (...) “misteriosamente acaba con todo” *tlanhualpoloa*. Término interesante que literalmente quiere decir: “a-las-cosas-misteriosamente-destruye” ” (León Portilla, 1956, p. 74). Los dos “sabios” pretenden influir de alguna manera, uno mostrando lo necesario y verdadero y el otro lo no necesariamente lo verdadero, pues encubre las cosas que verdaderamente le sirve a los nahuas.

Se pone de manifiesto que las investigaciones que realizaron los teólogos como Sahagún y Bernardino son la comprobación de la existencia de un saber filosófico náhuatl; su importancia está en el hecho de que se menciona en él la existencia de sabios al lado de sacerdotes, asignándose a ambos grupos diversas funciones. En otras palabras, se pone de manifiesto que la conciencia que se tenía del saber estrictamente religioso. Es evidente que Sahagún los llamó filósofos porque los *conocedores de las cosas* le atribuyen

on el origen último a su filosofía con el siguiente poema:

“llevaba consigo
La tinta negra y roja
Los códices y pinturas
La sabiduría (*tlamatiliztli*)

Llevaban todo consigo
Los libros de canto y la música de las flautas” (León Portilla, 1956, p. 81)

La misión del filósofo náhuatl es enseñar a los hombres a “hacer que aparezca y desarrolle en ellos un rostro”, así como “poner delante de sus semejantes un espejo”, es decir que la tarea del filósofo náhuatl es hacer que los demás tengan un cuidado de sí, a partir del descubrimiento interior para que se haga cuerdo y cuidadoso.

CAPITULO II (COSMOLOGÍA)

Era pues precisa la verdad del mundo y de su destino salir bien, lo que preocupaba a los *tlamatinime* que se plantearon esas preguntas “juzgando sin duda que este mundo en el que hasta hora “el oro y el jade se quiebran”, más bien parece un sueño, y no tiene en sí mismo el buscado fundamento, inquirieron acerca de su verdad, en el plano metafísico: *tapan*, en el mundo de lo “que está por encima de nosotros” (León Portilla, 1956, p. 89). La orientación metafísica es tomada desde un principio por la cosmología náhuatl, caracterizada por cierto sesgo de religiosidad del mundo implícito en los mitos, como ilustra Miguel León León Portilla en los *Anales de cuauhtitlán*, se le atribuye simbólicamente a *Quetzalcóatl* (dios héroe de la cultura tolteca) como el motor de la vida a las cosas; al igual que la historia del pensamiento griego es evidente que desde Tales hasta Aristóteles sostiene que hay una divinidad y que en el caso de Aristóteles dice que hay un motor inmóvil que es precisamente la divinidad.

se ilustra la imagen de *Quetzalcóatl* con el siguiente mito:

“Y se refiere, se dice

Que *Quetzalcóatl*, invocaba, hacía su dios a algo (que está) en el interior del cielo

A la del faldellín de estrellas, al que hace lucir las cosas;

Señora de nuestra carne, señor de nuestra carne;

La que está vestida de negro, el que está vestido de rojo;

La que ofrece suelo (o sostiene en pie) a la tierra, el que la cubre de algodón.

Y hacia allá dirigía sus voces, así se sabía, hacía el lugar de la dualidad, el de los nueve travesaños con que consiste el cielo...” (León Portilla, 1956, p. 90).

El mito náhuatl muestra que es una deidad conocida tradicionalmente por la cultura, pues *Quetzalcóatl* busca algo para sí, es decir que buscaba para sí ese Dios que vivía en el interior del cielo. Además, es evidente que también se hace énfasis en las dualidades. Como negro, rojo, etc. Estos colores indican la interacción que hay entre sí, pues no se oponen, más bien se contrastan, ya que muestran la combinación de la sabiduría, a partir de “oposiciones “que se contrastan entre sí. El pensamiento cosmológico náhuatl “había llegado a distinguir claramente entre lo que era la explicación verdadera-sobre bases firmes- y lo que no rebasaba aun el estadio de la mera credulidad mágica religiosa” (Flores Quelopana, 1974: 84), los nahuas tenían claro que la exigencia de una fundamentación del mundo se basaba en que la verdad del mundo y su destino partían de un binarismo constante.

Así como la idea de la era antigua en la concepción náhuatl, se desprende de ciertas categorías mitológicas “la primera y más importante es la exigencia lógica de fundamentación de los mundos, idea que responde a la pregunta concebida por los *tlamatinime* sobre ¿Qué es lo que hace estar a las cosas “en pie?”” (León Portilla, 1956, p. 119). El pensamiento de los nahuas muestra que todo aquello que es verdadero tiene que estar cimentado sobre algo, pues se trata de algo firme que contenga el todo, y lo únicamente cimentado por sí mismo es *Ometéotl*, éste da sustento a la vida y por ende éste da sustento al mundo, pues es el ombligo y el centro. También, es evidente que la idea de los ciclos del mundo está ligada con la concepción de los cuatro elementos simbolizada en la *Historia de los mexicanos*. Así señaló Seler.

Estas cuatro diferentes edades prehistóricas o precósmicas de los mexicanos, orientadas cada una hacia un distinto rumbo del cielo, se hallan maravillosamente ligadas con los cuatro elementos conocidos por la antigüedad clásica y que constituyen hasta hora la base del modo de ver la naturaleza de los pueblos cultos del oriente asiático, o sea, agua, tierra, aire y fuego (León Portilla, 1956, p. 111).

Según Miguel León León Portilla, éstos principios no son estáticos, sino no que aparecen por sí mismos como las fuerzas cósmicas fundamentales que irrumpen violentamente desde los cuatro rumbos del universo. En el pensamiento náhuatl se encuentran dos categorías fundamentales de la imagen del universo: la de los rumbos del universo y la de la lucha. El universo está dividido en cuatro rumbos bien definidos, que, coincidiendo con los puntos cardinales, abarcan mucho más que estos, ya que incluyen todo un cuadrante del espacio universal:

El oriente, país del color rojo, región de la luz, su símbolo es una caña que representa la fertilidad y la vida; el norte, región de los muertos y del color negro, lugar frío y desierto que se simboliza por un pedernal el poniente, región de color blanco, país de las mujeres, su signo es la casa del sol; y por fin el sur designado como la región azul, a la izquierda del sol, rumbo de carácter incierto que tiene por símbolo al conejo, que como decían los nahuas, “nadie sabe por dónde salta”(León Portilla, 1956, p. 111).

El universo está dividido en cuadrantes en los cuales se desarrollan ciertas luchas, que al parecer es interminable entre las cuatro fuerzas cósmicas. Cada uno de los hijos de *Ometéotl* tiene que prevalecer necesariamente en el universo, de acuerdo con los cuatro rumbos del mundo, se va desenvolviendo los ciclos la historia del cosmos.

Como bien lo muestra el filósofo mexicano, las principales categorías cosmológicas que se implican en la narración del sol, son las siguientes:

- 1) Necesidad lógica de fundamentación universal
- 2) Temporalización del mundo en edades o ciclos
- 3) Idea de elementos primordiales
- 4) Especialización del universo por rumbos o cuadrantes
- 5) Concepto de lucha como molde para pensar el acaecer cósmico

¿Cuál era para los *tlamatinime* la naturaleza del movimiento? Para responde a la pregunta el mexicano hace un análisis de la idea relativa del quinto sol o *Edad en que vivimos* “así ahora esta quinta edad-resultado, como dice el mito de una cierta armonía entre los dioses que aceptaron sacrificarse en *Teothihuacán*- es la época del ombligo o centro del universo, la del sol del movimiento” (León Portilla, 1956, p. 120), se puede decir que el movimiento y la vida para los nahuas era el resultado de la energía cósmica para la orientación de los años y los días, Miguel León Portilla, dice que mientras en cada siglo hayan cuatro grupos de trece años dominados por el influjo de uno de los rumbos del espacio, el quinto Sol seguirá moviéndose.

Los nahuas describían los cuatro rumbos del sol de la siguiente manera: Se colocaban frente al poniente y contemplando la marcha del sol éste se pone, se halla su casa, es el país de color rojo; luego a la izquierda del camino del sol, está el sur, el rumbo de color azul; frente a la región de la casa del sol, está el rumbo de la luz, de la fertilidad y de la vida, simbolizados por el color blanco; finalmente a la derecha de la ruta del sol se extiende el cuadrante negro del universo, el rumbo del país de los muertos (León Portilla, 1956, p. 124).

De acuerdo con lo establecido por los nahuas ésta cosmología del universo *Ometéotl* es el que le da sustento al principio dual que está en los más alto de los cielos, pues actúa en el ombligo del mundo para dar fundamento a la tierra, sin embargo, cuando se la lucha entre los hijos de *Ometéotl*, en un afán por prevalecer y dominar, cada elemento trata de dirigir la acción vivificadora del sol y comienzan las edades de cataclismos, evolución y orientación de los tiempos.

CAPITULO III (IDEAS METAFÍCAS)

¿Se puede conocer “sobre la tierra lo que nos sobrepasa: el más allá” ?,

existió también entre los nahuas la otra forma de saber esotérico, o mejor filosófico, que buscando racionalmente, llegó a descubrir problemas en aquello mismo que el pueblo aceptaba y creía. Varios textos nahuas expresan, sirviéndose de la forma poética, algunas de las primera dificultades y cuestiones que racionalmente se plantearon los *tlamatinime* (León Portilla, 1956, p. 138).

“acaso algo de verdad hablamos aquí...?

Sólo es como un sueño, sólo nos levantamos de dormir,

Sólo lo decimos aquí sobre la tierra” (León Portilla, 1956, p. 138).

Los nahuas expresan en lo anterior, la duda acerca de todo saber terrenal, que se escapa de este mundo que parece ser un sueño, pues hay algo que sobre pasa a los humanos que está más allá, que escapa de los sentidos. Desde un comienzo se muestra el sesgo negativo que se tiene de la tierra, al parecer sólo se vive un instante ¿y de qué sirve vivir tan poco?

“(si) en un día nos vamos,
En una noche bajo uno a la región del misterio,
Aquí solo venimos a conocernos,
Sólo estamos de paso sobre la tierra.

En paz y placer pasemos la vida: venid y gocemos.
Que no lo hagan los que viven airado: ¡la tierra es muy ancha!
¡ojalá siempre se viviera, ojalá no hubiera uno de morir!” (León Portilla, 1956, p. 141).

Según los nahuas, la vida es un deleite que hay que disfrutar como si fuese el último momento, es decir que hay un afán por ver que hay más allá de las experiencias sensibles, “porque acosados por el problema, se empeñaron en la búsqueda de una nueva forma de saber, capaz de llevar al hombre al conocimiento seguro del punto de apoyo inmutable, cimentado en sí mismo” (León Portilla, 1956, p. 141), los nahuas llegaron a un conocimiento verdadero que se podía fundamentar como la base lo universal, esto es aquello es cuanto puede existir y ser conocido, es decir el “Dador de la vida”, sin embargo, éste deidad suprema queda en la nada, parece ser que los nahuas pensaban que éste no abre el camino a la verdad.

A pesar de que se muestren diferentes nombres del principio supremos, es evidente que *Ometéotl*, *Ometecuhtli*, *Omecíhuatl*, *Tonacatecuhtli*, *Tonacacíhuatl*, entre otros, es el mismo principio dual, se dice que de acuerdo con la concepción metafísica-poética de los nahuas; éstos quisieron nombrar a la deidad suprema de distintas formas para revivir una nueva fuerza de inspiración. “porque, las denominaciones de *Ometéotl* a que nos estamos refiriendo, tienen de particular ser precisamente un intento de expresar las peculiares relaciones del señor de la dualidad con todo lo que existe en *tlatícpac* (sobre la tierra)” (León Portilla, 1956, p.164), es decir que *Ometéotl*: Yohualli-ehécatl, que significa “noche-viento”, tiene una particularidad y es que al analizar las dos palabras, es evidente que se trata de una metáfora, como lo indica Sahagún “invisible” como la noche y no palpable (como el viento), es resumidas cuentas es la deidad trascendente.

No se puede olvidar que *Omeyotización* (cualificación), en el pensamiento náhuatl se da a partir de dos rostros, uno masculino que actúa y uno femenino que concibe, es decir que todos los dioses simbolizan todos los campos de la actividad de *Ometéotl*, éste hace posible su propia existencia, es causa de sí “con Flores Quelopana y cantos trataron de aprisionar en una metáfora el más hondo sentimiento del manantial eterno e potencia creadora que es Dios” (León Portilla, 1956, p. 177), con Flores Quelopana y cantos dan cuenta de que *Ometéotl* actúa como madre y padre, donde está el ser de todas las cosas.

CAPITULO IV (ACERCA DEL HOMBRE)

Las principales ideas de los *Tlamatinime*, acerca del origen, la personalidad y el albedrio del hombre, reflejan los rasgos más sobresalientes de ésta cultura primitiva. Gracias a las más antiguas versiones de en *La Historia de los Mexicanos*, se muestra la creación de “nos referimos a la mencionada historia que los cuatro primeros dioses, hijos de Omerecuhtli, *Omecíhuatl*, habiendo hecho ya el fuego y el sol” (León Portilla, 1956, p.181).

“luego hicieron a un hombre y a una mujer: el hombre dijeron Uxumuco y a ella Cipastonal (Cipactónal), y mandaronles que labrasen la tierra y que ella hilase y tejese y que dellos nacerían los *macehuales* (*la gente*)y que no holgasen sino que siempre trabajasen” (León Portilla, 1956, p. 181).En éste mito, se puede alude la explicación del origen del mundo, a partir de la creación de los

dioses, dan vida al hombre y a la mujer. Según Miguel León León Portilla, al haber relacionado el origen del hombre con *Ometéotl* se encontró la raíz fundamentadora de la verdad e los seres humanos. El problema de la existencia del ser humano, tiene una comprensión netamente filosófica dentro del pensamiento náhuatl, además de la creación, el hombre tiene una esencia que determina de cierta manera, las características de lo que es la persona en su totalidad. El siguiente poema lo ilustra.

“Daré pena a vuestros rostros, a vuestros corazones....

Hago reverencia a vuestros rostros, a vuestros corazones...” (León Portilla, 1956, p. 191).

El filósofo mexicano, dice que es una manera de designar los “yo’s” de los interlocutores, es decir que hay un filósofo náhuatl que enseña a la gente a adquirir un rostro, pues es una manera de ir adquiriendo la manifestación del “yo” mediante la existencia de cada persona. El yo, no solo hace parte del desarrollo de los rostros, sino que también muestra “la mirada viviente, que atreves del rostro, apunta a la fisonomía interna del hombre y que en el palpitar del corazón descubre simbólicamente el material del dinamismo y el querer humanos” (León Portilla, 1956:, p. 192). Y siendo para los nahuas la realidad de esta vida como un sueño, han meditado sobre la transitoriedad del hombre en la tierra. El siguiente poema ilustra el tema del más allá:

“Por prestadas tengamos las cosas, oh amigos,
Sólo de paso aquí en la tierra:
Mañana o pasado” (León Portilla, 1956, p. 203).

La vida para los nahuas es un viaje que termina siendo una ilusión, pero la muerte para ellos termina con “Ximoayan, que significa “lugar donde están los descarnados”, o sea, donde existen los hombres libres ya de su cuerpo(...). El segundo lugar al que iban algunos de los muertos era *Tlalocan*, (lugar *Tláloc*), descrito por Sahagún como el “paraíso terrenal” ” (León Portilla, 1956: 206), es decir que estos lugares son otras posibilidades para la transformación de lo que es el yo, se pasa a una existencia que está más allá del cuerpo material. Como bien muestra Sahagún, a cada lugar iban diferentes hombres, por ejemplo en Tlalocan: “las personas que morían ahogadas, fulminados por el rayo, los hidrópicos y gotosos. A estos escogidos por el dios de la lluvia no se les incineraba, sino que sus cuerpos recibían sepultura” (León Portilla, 1956, p. 207).

El tercer lugar adonde iba las almas de los difuntos- dice Sahagún- es el cielo, donde vive el sol: “los que iban al cielo son los que mataban en las guerras, y los cautivos que habían muerto en poder de sus enemigos (sacrificados)...”

Estos lugares, Tlalocan y el Sol, eran para los nahuas la casa del deleite más allá de esta vida, “y conviene anotar que en su pensamiento religioso el destino final está determinado, no precisamente por la conducta moral desarrollada en la vida, sino por el género de muerte con el que se abandona este mundo” (León Portilla, 1956, p. 209). Gracias a esta concepción ética de los nahuas, los que muere en los tres lugares o en otro modo cualquiera implica la exigencia de una forma de vida. Como se bien se ha visto, para los nahuas lo fundamental es el más allá. Porque en la tierra lo único verdadero es son sus *Flores Quelopana* y *cantos*, pues bien, movido por el afán de encontrar una respuesta que mostrara el camino cierto para superar la destrucción, el pensamiento náhuatl, que en

plano religioso ideó resolver el problema conservando con sangre la vida del Sol, en el orden filosófico de la persona, buscó por la vía de *las Flores Quelopana y el canto* una solución de auténtico sentido humano (León Portilla, 1956, p.211).

CAPÍTULO V (LO CULTURAL)

¿La cultura náhuatl puedo crear un sistema ético, jurídico y social?

Tlacahuapahualiztli o “arte de criar y educar a los hombres”, desde un principio los nahuas se interesaron por la educación, los sabios desempeñaban un papel especial. Desde la primera infancia se les enseñaba a los niños a comer poco, para que desde pequeños pudieran controlar su apetito.

“1-El padre de gentes : raíz y principio de linaje de hombres.

2- Bueno es su corazón, recibe las cosas compasivo, se preocupa, de él es la previsión, es apoyo, con sus manos protege

2- Cría, educa a los niños, los enseña, los amonesta, les enseña a vivir.

4- les pone delante un gran espejo, un espejo agujerado por ambos

Lados, una gruesa tea que no ahuma” (León Portilla, 1956, p. 223).

El padre se convierte en un guía para su hijo, pues es quien enseña a su hijo a conocerse a sí mismo. Enseña a tener autocontrol, por medio de una serie de privaciones que deben acostumbrarse lo niños, a los 15 años se llevaban a los niños a diferentes centros de educación, es decir que los niños se acoplaban a los moldes de vida.

La educación se daba en *Telpochacalli* y en los *Calmécac*, éstos dos tipos de escuela se diferenciaban solo por su educación, “la educación dada en los *Calmécac* era superior porque, ya que se fijaba en el aspecto de la formación intelectual del estudiante”(León Portilla, 1956, p. 225), mientras que en *Telpochacalli*, saldrían convertidos en guerreros. A pesar de la diferencia entre éstos lugares de enseñanza, Miguel León León Portilla, muestra que cualquiera podía entrar a los dos lugares, pues no había restricción social.

Entre las enseñanzas más importantes que se les daban a los nahuas era: Seguir paso a paso una serie de actos que iban dirigidos a la formación del auto-control del propio yo y cuando no obedecían se les imponía castigos como el ayuno. *El códice florentino*, dice que “se les enseñaba un buen lenguaje. Por lo que hoy llamamos, siguiendo la terminología clásica, estudios de retórica” (León Portilla, 1956, p. 227) y no menos importante se le enseñaba los cantares. Toda esta educación se daba para que los nahuas se fijaran en lo más elevado del hombre, su persona: “su corazón bueno, humano, y firme.

Los sabios nahuas enseñaban a construir una vida digna, pues tenían por principio respetar todo aquello que los rodeaba. La *tlamanitiliztli* era el concepto que utilizaban los nahuas para juzgar la bondad o la maldad, lo conveniente o lo recto para esta comunidad indígena es entonces, aquello que “lo que puede ser asimilado por el yo, es conveniente”, mientras que lo malo es aquello que hace perder en la cara y el corazón, es decir que depende de la acción realizada. “se mencionan dos formas concretas de encaminarse hacia el mal: por la perversión (*tlahuelilocáyotl*) y la avidez (*tlacazólyotl*)” (León Portilla, 1956, p. 236), la primera se refiere al mal porque priva de rectitud el obrar humano y

la segunda se refiere a al exceso de la posesión de lo que es bueno en sí. Es conveniente la bondad y una vida libre de excesos y de desviaciones. “el náhuatl del obrar rectamente parece estar situado en un doble plano personal y social. En primer lugar buscar “lo conveniente, lo recto” porque solo así se logrará poseer un “rostro y un corazón verdadero”” (León Portilla, 1956, p. 242).

La *historia de Durán* describe por primera vez, pues muestra que los mexicas se vieron en la obligación de aceptar las continuas vejaciones de que los hacia objeto del tirano Maxtla de Azcapotzalco, reaccionando contra él, iniciando la guerra, “fue entonces cuando el joven Tlacaélel por primera vez en público, incitando a los mexicas a una lucha, que iba a ser el principio de la grandeza de Tenochtitlan. He aquí las palabras de Tlacaélel” (León Portilla, 1956, p. 250).

¿Qué es esto mexicanos? ¿qué hacéis? Vosotros estáis sin juicio: aguardad, estaos quedaos, dejadnos tomar más acuerdo sobre este negocio: ¿tanta cobardía ha de haber que nos habemos de ir a entretener con los de Azcapotzalco? Y llegando al rey, le dijo: señor, ¿qué es esto? ¿cómo permites tal cosa? Hablada ese pueblo; búsquese un medio para nuestra defensa y honor, y no nos ofrezcamos astan afrentosamente entre nuestros enemigos (León Portilla, 1956, p. 251).

Éste dios, introdujo la idea de mantener la vida del sol con el agua preciosa de los sacrificios “la explicación de esto es tal vez que Tlacaélel supo inculcar a los varios reyes mexicanos, de quienes fue consejero, la idea de que su misión era extender los dominios sobre Huitzilopochtli, para obtener victimas con cuya sangre pudiera preservarse la vida del sol” (León Portilla, 1956, p. 253).Lo anterior, es un breve recorrido por la cosmovisión mítico-guerra de *Tlacaelele*, pues

se han mostrado los aspectos más llamativos de esta cosmovisión, sin deja de lado que hay mucha más información que revela la historia de éstos pueblos. Sin embargo, se ha puesto de manifiesto la importancia que tiene *Tlacaelele*, pues presenta una de las funciones más importantes que podría llegarse a comprender como lo dijo Alfonso Caso “filosofía del pueblo sol” , es decir de la cosmovisión específicamente azteca.

Como se ha mostrado, la cultura náhuatl, creó toda una filosofía de vida, que incluía, educación, historia, cosmovisión y arte. En las siguientes líneas se mostrará la concepción náhuatl del arte. El filósofo Miguel León León Portilla, muestra que el arte netamente azteca, fue inspirado en el pueblo del Sol, llegó a ser extraordinario, especialmente en la escultura.

Los informantes indígenas de Sahagún hacen un recorrido histórico de las creaciones artísticas de los nahuas:

“Los toltecas eran gente experimentada,
Todas sus obras eran buenas, todas rectas,
Todas bien hechas, todas admirables.
“Sus casas eran hermosas,
Sus casas con incrustaciones de mosaicos de turquesa,
Pulidas, cubiertas de estuco, maravillosas.
Lo que se dice una casa tolteca,

Muy bien hecha, obra en todos sus aspectos hermosa...
Pintores, escultores y labradores de piedra,
Artistas de la pluma, alfareros, hilanderos, tejedores,
Profundamente experimentados en todo,
Descubrieron, se hicieron capaces
De trabajar las piedras verdes, las turquesas.
Conocían las turquesas, sus minas,
Encontraron las minas y el monte de la plata,
Del oro, del cobre, del estaño, del metal de la luna..." (León Portilla, 1956: 260).

La descripción de la cultura, descrita por los informantes de Sahagún resalta las extraordinarias creaciones de éstas culturas; "en todos los textos en los que se describe la figura y los rasgos característicos de los cantores, pintores, orfebres, etc., se dice siempre de ellos que son "toltecas" que obran como toltecas, que sus creaciones son fruto de la *Toltecátotl* " (León Portillas, 1956: 261), gracias a las diferentes creaciones de los toltecas, la palabra *Toltécatl* significó en la lengua náhuatl "artista".

EL HOMBRE PRIMITIVO COMO FILÓSOFO

En el *hombre primitivo como filósofo*, Paul Radin, nos muestra en principio lo que se debe hacer o no cuando se quiere comprender una cultura indígena, pues pone unos principios metodológicos que consisten en darle la voz a los pueblos a conocer, cada individuo comprende el mundo de diferentes maneras y le da un sentido de acuerdo a su existencia, ya que es una cuestión subjetiva que incluye la comprensión de la existencia del ser humano como vivencias y sensaciones que van ligadas a ese sentir desde diferentes determinantes que constituyen las representaciones entre lo subjetivo, lo objetivo, la realidad externa y acontecimientos pasados que determinan en un momento dado la concepción de la vida misma.

En un principio el etnólogo habla del "despojamiento previo que tiene que hacer un historiador moderno cuando se propone estudiar la civilización de un pueblo" (Radin, 1960, p.

9), ya que, como él dice, se debe renunciar a los prejuicios que se tienen como individuo, pues es importante que el investigador abandone los juicios y conceptos previos, ya que "la opinión" sobre alguna cultura que se va a estudiar puede ser equivocada.

De ahí, que si ciertas diferencias entre pueblos reconocidamente civilizados suscitan a menudo juicios desfavorables y hasta provocan estallidos de horror, es de esperar que así ocurra aún en mayor medida cuando las diferencias son de naturaleza tan fundamental como las que nos separan de los hombres a quienes es costumbre llamar incivilizados (Radin, 1960, p. 9).

Se puede decir que aquel investigador que quiera adentrarse en una cultura, debe despojarse de sus propios conceptos para estudiar lo que tiene dicha "civilización", pues los juicios pueden provocar concepciones erróneas, debido a que las diferentes opiniones de los investigadores causarían distorsiones entre las mismas culturas.

“Poca duda cabe de que todo grupo humano desde tiempo inmemorial y por pequeño que fuera, incluía individuos obligados por su temperamento o intereses a ocuparse en los problemas fundamentales que acostumbramos a llamar filosofía”, (Radin, 1960, p. 23). A pesar de que algunos especialistas definieran a los individuos como seres pensantes capaces de racionalizar, lo que no se tenía claro es que “el lenguaje que éstos disponían fuera adecuado, tanto en vocabulario como en estructura, para la formulación de ideas generales y abstractas y de conceptos filosóficos” (Radin, 1960: 23), es decir que no se sabía si el lenguaje de estos era adecuado para clasificarlo como lenguaje filosófico, sin embargo el etnólogo dice que el lenguaje de los pueblos aborígenes, puede llegar a ser más abstracto

más complejo de lo que se cree, pues cada cultura posee ciertos términos que puede llegar a ser construcciones filosóficas de sus propias costumbres, por ejemplo, la etimología de las palabras que en la lengua winnébago significa sacrificio (literalmente seccionar una falange) y morder (juntar-dos-superficies-horizontales-por-acción-de-la-boca), es decir, dichas etimologías de la cultura winnébago hacen parte de un recorrido histórico, social y cultural que ha perdurado como lengua que en cierta medida determina lo que significa para ellos su historia y sus creencias.

En suma, el lenguaje que fundamentalmente se requiere para la exposición de ideas filosóficas existe en civilizaciones aborígenes. Para este hecho, según hemos señalado, poco significa en sí mismo: no ha conducido necesariamente al desarrollo de sustanciales formulaciones filosóficas, no a filosofía sistemáticas (Radin, 1960:, p. 25).

Tal lenguaje “filosófico” depende de ciertos factores que las comunidades aborígenes y/o civilizaciones han establecido a lo largo de su historia y de sus necesidades culturales. Sin embargo, no hay que caer en formalismos filosóficos, cuando Paul Radin se refiere a filosofía, no se debe entender la filosofía de dichas culturas como algo sistemático, más bien, se trata de comprender el lenguaje de las civilizaciones aborígenes como la condición de posibilidad de hacer filosofía de acuerdo a sus necesidades existenciales y experienciales. Ahora bien, “lo que las produce no es la estructura de la lengua, sino la superestructura intelectual que acompaña en ciertas condiciones político-sociales” (Radin, 1960, p. 25), se trata, entonces, de rescatar el valor subjetivo de los hechos culturales de las civilizaciones aborígenes a partir de su contexto cultural, “por ejemplo un proverbio como el siguiente, originario de África occidental, ¿es una formulación filosófica?”

“se fue muy lejos
Se fue hace mucho
Se fue antes que nadie viniera
¿cuál de ellos es el de más edad?” (Radin, 1960, p. 25)

A partir de la pregunta formulada unas líneas arriba, se puede decir que el proverbio es una formulación filosófica, pero ¿lo es para aquellos que entienden la filosofía como algo sistemático, es decir con la filosofía occidental? A lo largo de la historia muchos sujetos se han preocupado por argumentar lo que puede ser filosofía o no, “nada hay en las civilizaciones primitivas que impida las tentativas de formulaciones filosóficas” (Radin, 1960, p. 28), es preciso, entonces, ir a los hechos que establecieron en gran medida el método con el cual Paul Radin obtuvo.

Es a partir de ciertas cuestiones metodológicas que se empieza a trabajar, pues sin un acercamiento previo a los conocimientos de la cultura por “estudiar” no se hubiese podido tener información de los oglala-dakota:

“Dado que los pueblos aborígenes no conocían la escritura, toda la información hubo de recogerse oralmente. Esto significa que personas extrañas- administradores, misioneros, viajeros, etnógrafos- tuvieron que inducir a los indígenas a proporcionarlo” (Radin, 1960, p 28). El diálogo que les proporcionaba los pueblos aborígenes era establecido por ellos mismos, es decir, a partir de las explicaciones dadas por el sujeto de la comunidad, no se debe proponer conceptos metodológicos del investigador, pues se caería en error al dar cuenta de dicha cultura con conceptos ya establecidos en nuestro lenguaje. Para indicar cuán valioso y revelador puede resultar este método, citaré en detalle uno de esos diálogos entre un observador de suma competencia, aunque no especialmente adiestrado, y un sacerdote indio de la tribu norteamericana de los oglala-dakota (Radin, 1960: 30).

“-hay en todo lakota algo que sea wakán

-Sí: el espíritu el anima y el schichún

-¿mueren estos?

-No; son wakán

-¿Qué se hace de ellos una vez que el cuerpo se muere? ”

- El espíritu va al mundo de los espíritus, el ánima va allí de donde shkan la tomó; y el schuchún ternorna al wakán al cual pertenece (...)” (Radin, 1960, p. 34).

De lo anterior, podemos decir que la creencia de dicha cultura aborígen, hace parte de las creencias propias de sus ancestros, pues existen diferentes opiniones que dan evidencia de un pensamiento filosófico propio “pero, en el mejor de los casos, el de preguntas y respuestas no constituye un método ideal” (Radin, 1960, p. 35). Es preferible que los investigadores se atengan a irrumpir con las explicaciones que el filósofo nativo está dando. También se debe tener en cuenta que las formulaciones filosóficas y la capacidad de construir prácticas y discursos posibilitan la comprensión de su vida.

Tales colecciones contienen no solo narraciones de imaginación tradicionales-mitos, cuentos breves, sucesos históricos, proverbios, acertijos, poesías- sino también especulaciones filosóficas, tanto tradicionales como nuevas, sobre todo los temas concebibles, desde la naturaleza de Dios y del hombre hasta el significado del círculo y el porqué las piedras tienden a ser redondas en la costumbre de las montañas (Radin, 1960:, p. 36).

En cierta medida todas esas recopilaciones que Paul Radin recoge del pueblo oglala-dakota hacen parte de construcciones racionales que durante siglos han permanecido vigentes en su cultura, pero no debemos olvidar lo que dice el antropólogo: algunas de esas especulaciones escritas son nuevas, ya que algunas civilizaciones han experimentado cambios y dificultades, “pero la especulación filosófica florece con mayor exuberancia en épocas de crisis y de cambio” (Radin, 1960, p.36), es decir, el conocimiento de dichas culturas sigue siendo móvil, pues, en tiempos difíciles, las civilizaciones aborígenes son capaces de comprender las dificultades y reencontrarse consigo mismas y con la naturaleza, pues conciben esos cambios como una filosofía. Solo a partir de una conversación entre individuos “civilizados” y “primitivos” se puede comprender lo que significa para ellos

reflexionar, pues son sujetos que se enfrentan con la realidad desde una vida concreta. Para ello es necesaria una comprensión sin prejuicios, para que en cada uno de los lugares se realice por y para la verdad de los seres humanos como condición de posibilidad para la reflexión filosófica desde determinados contextos, a partir de ciertos datos obtenidos por aborígenes de la misma cultura. “el primer requisito de toda prueba es, desde luego, que los datos sean exactos y estén sujetos a control” (Radin, 1960, p. 28)

Paul Radin, indica que los pueblos aborígenes no conocían la escritura, toda la información que recogieron fue oralmente. Esto significa que personas extrañas- administradores, misioneros, viajeros, etnógrafos- tuvieron que inducir a los indígenas a proporcionarlo, por lo tanto, el diálogo que les proporcionaba los pueblos aborígenes era establecido por ellos mismos, “está, pues, muy en lo cierto el profesor Miar, al insistir en que (no) se justifica que el antropólogo atribuya a los pueblos estudiados, explicaciones sobre sus creencias que no hayan proporcionado ellos mismo” (Radin, 1960, p. 29). No se debe proponer conceptos metodológicos del investigador, pues se caería en error al dar cuenta de dicha cultura con conceptos ya establecidos en nuestro lenguaje.

El etnólogo dice que no es posible esperar una respuesta completa o reveladora de un nativo de alguna cultura, pues no es posible darnos cuenta si esa pregunta lleva un verdadero problema “toda pregunta en la cual se presuponga, consciente o inconscientemente, que una parte de esta serie de actividades es más importante que la otra o que existe entre ella una relación causal es engañosa y suscita una respuesta engañosa también” (Radin, 1960, p. 43), es decir, las respuestas de los nativos no necesariamente están encaminadas a realizar un análisis complejo de las preguntas; la respuesta tiene un significado restrictivo. Además, debemos averiguar con cuidado desde el punto de vista de quien está dando la respuesta.

“El mago, el pensador o, en otras palabras, el hombre que se complace en el análisis y que posee un enfoque intelectual de la vida, puede ciertamente decir al hombre práctico que su concentración en el fin propuesto le permitirá alcanzarlo de modo más cabal y efectivo (...)” (Radin, 1960, p. 49). Esto significa que ese hombre que realiza un análisis, ha formulado en términos intelectuales o simbólicos una descripción general de lo que se realiza en su cultura. Además, nos damos cuenta con claridad que en términos intelectuales explica toda la cosmología de su vivir y de su existir, pues le atribuye un significado a la naturaleza.

LA COERCIÓN (COSMOVISIÓN DEL MUNDO)

Hasta el momento hemos visto que el hombre como ser práctico lleva a pensar en diferentes tipos de realidades. “Aquí solo deseamos señalar que el hombre primitivo está dotado de un superdominante sentido de la realidad y posee una manera de encararla que, para un occidental, implica una falta de sensibilidad casi completa” (Radin, 1960, p. 51). El sentido de una comunidad primitiva está cobijado por rituales que hacen parte de las creencias que rigen el sentido de dichos pueblos aborígenes, sin embargo, no debemos caer en errores cuando se habla de un “todos” pues los pueblos aborígenes no necesariamente deben creer en dichos rituales que hacen parte de su cultura, así como lo afirma Radin. Aunque el hombre primitivo pueda describir la vida en terminología religiosa, no ha de inferirse que la inmensa mayoría de los casos considere un suceso puramente mundano referido a agentes sobrenaturales. ¿Es decir, que los ritos sirven para forzar la voluntad de los nativos?, el

etnólogo nos dirá que no es así, ya que las deidades o los ritos sirven como ayuda para el funcionamiento de los diferentes acontecimientos, son estímulos para alcanzar el fin propuesto por la vida misma.

“Aquí sólo deseamos señalar que el hombre primitivo está dotado de un superdominante sentido de la realidad y posee una manera de encararla que, para un occidental, implica una falta de sensibilidad casi completa” (Radin, 1960, p. 51). El hombre primitivo, se ve inmerso en diferentes hechos de la vida cotidiana que lo hacen asumirse de alguna manera como un hombre de carne y hueso que posee sentimientos. Aunque no esté explícito en Paul Radin, éste nos habla del hombre como aquél que siente, es decir, el individuo que se enfrenta con su propia realidad de acuerdo con las experiencias de su vida y de los afectos que esta produce, ya que el reconocimiento desde el propio sentir valida la existencia.

El hombre primitivo puede describir la vida en términos religiosos, tal como lo muestra su cultura. Parte del sentido que ellos van adquiriendo mediante la experiencia y la realidad, pero no todos lo realizan; “tanto la deidad como el rito son auxilios para el apropiado funcionamiento de series de acontecimientos individuales o sociales que se presentan habitualmente conexos” (Radin, 1960, p. 54). Así como lo muestra el etnólogo, las deidades o los ritos son simples auxilios, pues en ello no se ve inmersa la vida de los primitivos, significa entonces que, la vida en sí misma para el hombre primitivo hace parte de ciertos funcionamientos que cumplen con un objetivo, pues están siempre en la búsqueda de un fin, pero ese fin no necesariamente tienen que ser los ritos. A partir de ciertos funcionamientos como los ritos, las creencias, las actividades motrices, etc., el primitivo puede comprender lo que debe aplicar a su vida, Paul Radin dice que aplica todas sus energías internas y externas para asegurar los sucesos de un buen mañana. El primitivo se apropia de su vida como si fuera en último instante de su vida, realiza todo tipo de acciones que lo llevan a ser reconocido en su tribu.

Teniendo en cuenta el sentido que le da el hombre primitivo a la vida, nos damos cuenta que los primitivos alcanzan por completo el fin al cual deben llegar, pues el hombre visualiza lo que quiere realizar a futuro, lo preejecuta y lo alcanza a partir de ciertas estrategias que han de realizarse con antelación y con la ayuda de los ritos que ha de tener su comunidad. Sin embargo “(...) cuando vemos su vida a todas luces penetrada de creencias religiosas, con ritos y rituales a cada paso, presumimos que esta intensidad afectiva se debe al trasfondo religioso y mágico en que se halla envuelto” (Radin, 1960, p. 57), pero lo que nos dicen diferentes investigadores, es que no se debe caer en un error al decir que las culturas primitivas consiguen lo que quieren por sus ritos, no es una relación natural entre causa y efecto, tampoco se trata de asegurar la secuencia de actos y creencias determinadas por el hábito. Todo lo contrario, se trata de la comprensión del mundo a partir de su existencia.

Paul Radin le hace una crítica a Levy Bruhl (sociólogo y antropólogo) famoso por su libro *Las funciones mentales de las sociedades inferiores*, ya que da a entender que ningún primitivo es capaz de diferenciación o de selección lógica de datos, pero esto es falso, ya que se equivoca al decir que todo análisis es producto de las facultades racionales. Esto es un error para Radin, ya que las emociones y los sentidos en el hombre primitivo hacen parte de su existencia y de su vida y ello da razón de sus actos.

Tampoco debemos olvidar que “la selección está a su vez determinada por su orientación hacia un fin social o individual bien definido (...). Se sigue de ello que la realidad se hace en gran medida pragmática: lo verdadero es lo que ocurre” (Radin, 1960, p. 58). No significa que el hombre primitivo no tenga un pensamiento lógico, todo lo contrario, el hombre primitivo cumple con una racionalización a partir de sus experiencias, como un individuo con capacidades de distinguir lo que es adecuado para su existencia y lo que no, ya que hace parte de una sociedad:

Si encaramos ahora el más vivo deseo del primitivo: longevidad, felicidad, buen éxito, ese sentido de un mundo objetivo, distinto de una causación sobrenatural, resalta más vigorosamente todavía. Las deidades no controlan el éxito o el fracaso de los sucesos y acontecimientos normales de la existencia. Sólo en los momentos críticos en que se necesita (Radin, 1960, p. 59).

El etnólogo Paul Radin, nos pone un ejemplo de un indio que dice: “ayúdate a ti mismo mientras andas por el camino de la vida. La tierra está sembrada de pasajes estrechos. Algún día viajaras por una ruta colmada de obstáculos. Si entonces posees los medios de fortalecerte, atravesaras sano y salvo esos pasajes. En verdad, si actúas en la vida como se debe (es decir, con circunspección), nunca te sorprenderán desprevénido” (Radin, 1960, p 59)

Del anterior ejemplo, nos muestra que el conocimiento se busca por los méritos de cada individuo. No se debe ignorar el autoconocimiento de sí, pues nos damos cuenta que el hombre primitivo no deja a la deriva su vida, sino que más bien trata de buscarle un sentido, pues el conocimiento de sí se debe dar por la autorreflexión, como dice Platón para que se pueda enseñar la filosofía hay una búsqueda y esa búsqueda la hace el sujeto en su propia reflexión; al igual que la filosofía el individuo primitivo está en una constante búsqueda de su propia vida, pues a partir de sus reflexiones es capaz de concebir su vida como algo práctico que se adquiere por medio del conocimiento de la realidad de la vida y de la experiencia.

Cuando el hombre primitivo se puede sentir a sí mismo con sus propios pensamientos, es porque está visualizando lo que pretende hacer con el entendimiento de su conocimiento, dado que no sólo debe darse razón de las cosas sino también hay que sentir las de alguna manera, como lo es la experiencia de la filosofía.

Este aspecto de la percepción de la realidad externa de la vida por el primitivo es un rasgo muy saliente de su visión del mundo (...). Ese modo de encarar la vida y el mundo social se arraiga firmemente en dos hechos básicos: la concepción de las relaciones entre individuo y grupo, y el conocimiento y la intuición, profundos, completos y despojados de sentimentalismo de la naturaleza humana (Radin, 1960, p 59).

Es decir, el hombre primitivo está en una constante búsqueda en su individualidad como ser social, como dice Radin la naturaleza humana es lo que es, y a cada acto, emoción creencia, explícita o implícita, debe dejarse libre juego para bien o para mal del individuo.

Cuando un hombre entra en conflicto consigo mismo, entra en conflicto con su tribu, pues, en esa constante búsqueda, el primitivo tiene que buscarse a sí mismo y buscar al otro. Esa búsqueda de la autoafirmación no sólo hace parte de sí, sino que también le pertenece a los demás primitivos, ellos

reafirman lo que significa el primitivo en la tribu. Por ejemplo “si entre los Winnébagos, un hombre en su insaciable anhelo de prestigio, sobreestima por completo sus propios poderes y pierde todo sentido de las proporciones, se lo considera estrictamente responsable de cualquier perjuicio que su acción pueda acarrear a los demás” (Radin, 1960, p. 60).

Las tribus poseen ciertas comprensiones de la realidad que aunque no sean entendidas racionalmente, como diríamos en occidente, hacen parte de una vida relacionada con el bien y el mal que rodea al individuo primitivo, esto es una ética establecida por las tribus que además de comprender la diferencia entre lo que significa ese binarismo entre el bien y el mal, se deben llevar ciertas normas dentro de la tribu que deben ser cumplidas a cabalidad. Aunque no se formulen juicios éticos sobre la personalidad humana en el hombre primitivo, se da evidencia de la desaprobación o aprobación que tienen ciertos comportamientos de los individuos.

Además Paul Radin, nos muestra que la búsqueda del prestigio representa un realismo inexorable, pues se ve como un hecho fundamental en la vida primitiva. Esto significa que el tipo de prestigio que busca un primitivo en una tribu puede distinguirse por diferentes aspectos y puede encontrarse en la religión o en la magia “la búsqueda de la gloria y respeto entre los semejantes es literalmente avasalladora” (Radin, 1960, p. 61). El hombre primitivo hace todo lo posible para ser recordado por ser un indio que posea grandes poderes, es decir aquel que puede curar y sobresalir de los demás, sin embargo el hombre primitivo a diferencia de nosotros los hombres “civilizados” reconoce el poderío, pues es un elemento fundamental del alma humana. No se puede formular un juicio moral, si es buena o mala esa búsqueda de prestigio.

Cada hombre o cada mujer busca la individualización- externa o interna-y ésta es la búsqueda psicológica de esa tolerancia para la plena expresión de la personalidad (...). Naturalmente, la autoexpresión tiene sus límites, pero estos, como veremos, surgen directamente de una intensa y nítida aparición de las realidades de la vida y de una aguda sensibilidad para las reacciones del grupo (Radin, 1960, p. 61).

Las culturas primitivas se expresan de acuerdo con la personalidad de cada uno, y aceptan las consecuencias de sus actos a partir de sus acciones, en otras palabras, la realidad del hombre primitivo constituye una imposición de la realidad social, pues el carácter religioso mágico es un carácter secundario “a veces mero aditamento inerte que solo representa su ropaje externo de una voluntad de acción-, se nos hace evidente la verdadera interacción entre grupo e individuo” (Radin, 1960, p. 63). Se trata más bien de buscar el prestigio entre la cultura primitiva para darle a la existencia un sentido.

Esa anarquía afectiva de la que habla Paul Radin es el desequilibrio que nos hace ausentes de todo sentimentalismo verdadero, pues nos hemos reprimido tanto que buscamos por todos los medios lo más eficaz para nosotros mismos, la expresión de la personalidad se queda en la nada y no logramos lo que los pueblos aborígenes han mantenido y es... la integración auténtica en una sociedad.

CONSERVADORISMO Y PLASTICIDAD

El etnólogo nos ha dicho que el individuo primitivo es el principal interés en el estudio etnológico. Hemos visto cómo se comporta cada individuo en las actividades grupales. Gracias a los diferentes estudios etnológicos, podemos inferir que hasta el momento se ha presentado una filosofía en las tribus nombradas unos párrafos arriba, pues Paul Radin, nos permite ver las diferentes capacidades que tienen los pueblos aborígenes como seres pensantes dentro de sus comunidades. Además, es importante decir que lo que deseamos descubrir en la naturaleza del primitivo es su actitud frente a su tribu, pues “en la sociedad primitiva, individuo y grupo son unidades estrictamente inconmensurables, cada una con su existencia independiente y separada. “No tenemos nada ni remotamente comparable con el sentido que el primitivo posee de su mundo social y objetivo, mundo tan real como externo y concebido como no menos independiente del individuo” (Radin, 1960, p. 67). Esto quiere decir que el individuo se expresa de diferentes formas, pues su concepción del mundo no se aparta de la realidad social, tal como ellos ven la realidad es percibida todo el tiempo. Sin embargo, no se puede caer en un error al decir que esa realidad y esa cosmovisión del mundo es estática.

Al conocer los ritos de las tribus, nos damos cuenta que los etnólogos pueden caer en un error, debido a que tienen presupuestos o preconceptos que determinan el estudio de una cultura, “el cambio y la desviación ocurren en abundancia y se los reconoce por tales, pero también existe entre ciertos individuos muy importantes de cada tribu, una tácita teoría de inmutabilidad” (Radin, 1960, p. 71). Esa teoría de inmutabilidad se da en el sacerdote y en el pensador, sin embargo, no se puede creer que para cada rito hay una sola versión de sus creencias, pues las actividades intelectuales de cada individuo primitivo pertenecen a una inercia motriz o a un vago temor consecuencias indeseables. El hombre primitivo hace parte de una red de actividades que ejecuta en presencia de otros, por ejemplo: el miedo y el horror al ridículo.

“En cierto sentido, el temor al ridículo es simplemente el reverso de la búsqueda de prestigio, y esta búsqueda, es en el fondo, solo un mecanismo de defensa contra el ridículo” (Radin, 1960, p. 72). Dicho fenómeno se da, debido a la sensibilidad del primitivo, pues todo error o desviación que se cometa dentro de la tribu tendrá repercusiones individuales que lo puede hacer llegar a cualquier extremo. Esto significa que entre más restrictivas las actividades del individuo dentro de la tribu, más coerción habrá en su individualidad. “Los dos tipos de realidad social siempre presentes a la conciencia del hombre primitivo: el individual y el del grupo” (Radin, 1960, p. 73). El individuo y el grupo son unidades completamente inconmensurables que no se establecen, en sociedad, sino que más bien se dan en determinadas circunstancias.

LIBERTAD DE PENSAMIENTO (ASPECTO POLÍTICO)

Podría sostenerse, con visos de razón, que el individualismo, la verdadera libertad exenta de las cadenas que impone la tiranía del grupo del pensamiento colectivo, solo podría demostrarse si se lograra probar claramente la existencia de libertad de pensamiento (Radin, 1960, p.74). Las diversas interpretaciones del pensamiento primitivo parten de la comprensión de las aptitudes y de los intereses, la realidad de cada primitivo se manifiesta de diversas maneras, cada primitivo posee una actitud.

A menudo se ha afirmado que el primitivo es incapaz de una formulación objetiva de su propia cultura. Creo que se trata de una presunción hartamente injustificada y errónea. Ciertamente es que han obtenido pocos sistemas coherentes de creencias (Radin, 1960, p. 77).

Un claro ejemplo que nos ofrece el etnólogo es un grupo particular de los Winnebago que existía entre ellos un sistema doctrinal bien formulado. Pero se lo consideraba simplemente una especie de código que realzaba los consejos con que los ancianos enseñaban a los jóvenes a no correr riesgos innecesarios y a ir por el camino de la vida perfectamente pertrechado y protegido.

Del anterior ejemplo, nos damos cuenta que la libertad del pensamiento está relacionada con la significación del pensamiento mismo, para Paul Radin el pensamiento tiene diferentes funciones de las que posee entre nosotros.

No se trata de que no posean las mismas funciones del pensamiento al igual que la civilización, sino que más bien se trata de otro orden de percepción con el mundo exterior. Pues tienen un orden especial de realidad, es decir la realidad de la vida subjetiva “pienso, por lo tanto, lo que pienso existe”. Es decir que el pensar se pone en relación directa con la realidad y con la libertad de cada individuo, a partir de su libre expresión se expresa la interioridad de cada cual, pues se empiezan a percibir personalidades a partir de la tolerancia.

En los primitivos hay una preocupación por conocer el mundo fenoménico y el mundo social, pues en ello se encuentra el medio para descubrir la naturaleza de esas dos realidades que se presentan ante ellos como verdaderas. En ello se descubren todos los pensamientos, sentimientos, intuiciones y demás “pueden acrecentar y coaccionar cualquier realidad existente, y en efecto lo hacen; en tal papel debe reconocérseles carácter de importante accesorio” (Radin, 1960, p. 79). Es entonces esa caracterización del pensamiento, lo que de la emoción, cosa bastante común entre los primitivos.

No se puede pensar que el mundo de los hombres primitivos hace parte de una comprensión objetiva y subjetiva, tal como la ve el hombre occidental, pues los primitivos no hacen una distinción de lo que es: “el pensamiento y la palabra se reconocían como elementos integrantes y conocimientos de todo acto, sin que su importancia se borrara ni olvidara” (Radin, 1960, p. 80), es decir que el primitivo ve el mundo según su perspectiva, no nos podemos olvidar que esto no es un pensamiento irracional, todo lo contrario hace parte de una perspectiva verdadera que parte de una relación con lo otro.

EL BIEN Y EL MAL (ASPECTO ÉTICO)

“El ideal que subsiste el comportamiento entre la mayoría de las tribus primitivas es la autodisciplina, el autocontrol y la resolución de observar en todas las cosas la debida proporción y medida” (Radin, 1960, p. 82), representa diversas comunidades que poseen varias cosmovisiones, pero se asumen como una cultura que respeta la sabiduría, las prácticas, las creencias, los ritos religiosos y las costumbres. Por lo tanto, es relevante que la cultura indígena tenga un espacio de encuentro con la filosofía intercultural, para que se pueda tener un acceso al modo indígena de pensar y abordar los problemas de su historia, organización, cultura, religión y todo lo que tenga que ver con el desarrollo de su vida.

Los datos en que se funda Paul Radin, hacen parte de un estudio de los indios winnébago, de wisconsin y Nebraska, éstos evidentemente tienen un manual de conductas que deben ser cumplidos a cabalidad, por ejemplo el numero 5 nos dice que “si injurias a tu esposa, morirás en breve. Nuestra abuela la tierra es mujer, y al injuriar a tu esposa la injurias a ella” (Radin, 1960, p.84), entre otro más. Aparentemente es evidente que los primitivos establecen ciertos parámetros de conductas que son necesarias para sus vidas, se dan una serie de normas que deben ser cumplidas, ya que de lo contrario se dará un castigo a quien no las cumpla.

Además, “la cuestión de la capacidad de los winnébago para la formulación suficientemente abstracta de un código moral es de fundamental importancia” (Radin, 1960, p. 85), ya que dichas “normas” o “conductas” no son más que proverbios y de sabiduría practica popular. Las conductas de los winnébago nos permiten ver una visión ética de dicha cultura, pues al igual que el “individuo civilizado”, tienen una serie de conductas establecidas en la cultura.

El deseo de autoafirmación, el derecho de ser admirado, a gloriarse, alardear, a jactarse de las propias hazañas, son todos bienes que decididamente has de buscarse. Ninguno debe esconder su antorcha bajo el almud. Esto se halla muy concretamente expresado entre todos los primitivos por sus medicinas mágicas (Radin, 1960, p. 90).

El primitivo como sujeto se apropia de sí mismo, y acepta inconscientemente una libre expresión, así como también todos los afectos humanos. Cada individuo primitivo es capaz de admitir la libre expresión, pero como dice Radin en términos psicoanalíticos no existe una “identificación”. Sin embargo, se mantiene un respeto por los individuos de la tribu. Cada primitivo valida el respeto, a partir del reconocimiento de sí y del otro.

La fuerza de carácter y la sabiduría, en que insiste como en el más alto ideal de la vida humana, se hallan ilustradas aún más convincentemente por la interpretación simbólica del camino de la vida, tal como la recita esa misma tribu en su principal ceremonia, “la danza sagrada”. El ideal más elevado de un devoto participante de ella era llevar una vida recta” (Radin, 1960, p. 97).

La interpretación simbólica del camino de la vida, hace parte de una capacidad y una autosuficiencia de sí mismo, pues el mejor de los caminos es conocerse a sí mismo y purificar el interior a partir del carácter que se ha logrado conquistar a lo largo de la vida, pues así como existe valores y virtudes que hacen posible la unión en comunidad, también es necesario prepararse para la realidad.

Así como Aristóteles hablaba de la felicidad como fin último, para las tribus primitivas también es un fin el cual se debe cumplir a cabalidad, es decir que hay una completa libertad del “yo”, pues el individuo primitivo se expresa a partir de su capacidad de autosuficiencia. Pero no debemos olvidar que “el punto de vista del sabio y el del hombre común son opuestos, no porque el uno sea moralmente superior al otro, no porque el uno sea bueno y el otro malo, sino porque uno de ellos es más conducente para la obtención del objeto tan ardientemente deseado: felicidad y prosperidad” (Radin, 1960, p. 99), estos primitivos sostiene que el ideal ético religioso hace parte de una comprensión proporcional, ya que son los únicos componentes que salvan al hombre de la destrucción y de la miseria.

De esa forma el hombre primitivo aprende a conocer los límites de sus conductas, pues las capacidades de cada uno se fundamentan a partir de concepciones que tienen de la perdición y la tragedia.

LOS ASPECTOS SUPERIORES DEL PENSAMIENTO PRIMITIVO

Después de abordadas las actitudes generales y particulares del hombre aborígen frente a la vida y a la sociedad, en esta parte nos hemos de preocupar por el hombre de acción y el hombre pensador. Es por ello que es importante explicar lo que significan estos dos tipos de hombres.

“El hombre de acción, sumariamente caracterizado, es un individuo orientado hacia el objeto interesado principalmente en resultados prácticos e indiferentes a las solicitudes y conmociones de su interioridad” (Radin, 1960, p. 207), es decir que éste individuo se satisface al saber que existe un mundo y que suceden cosas, muestra un tipo de preferencia a algunas explicaciones está dispuesto a aceptar la primera explicación que encuentra a la mano. Para él, el cambio significa transformaciones bruscas. La mentalidad de estos primitivos está grabada en la mayoría de los mitos y de las fórmulas mágicas.

A diferencia del hombre de acción, el pensador es muy diferente “no le basta postular una relación mecánica entre sucesos. Insiste en una descripción fundada o en términos de una progresión y evolución gradual de lo uno a lo múltiple o de lo simple a lo complejo, o en el postulado de una relación de causa a efecto” (Radin, 1960, p. 208). Este hombre, al igual que el de acción, está interesado en resultados prácticos, por naturaleza se dedica más al análisis de sus estados subjetivos y le da importancia a los actos como a las explicaciones que se ha elaborado de su vida.

Si se quiere comprender el concepto del hombre primitivo sobre el mundo externo, se debe tener los dos tipos de temperamentos nombrados, pues el mundo es descrito de diferentes maneras, ya que depende de quién está dando la información. “y estas diferencias son fundamentales, pues afectan la concepción de la naturaleza del mundo externo, de su forma configuración, aparición y origen, así como de las pruebas de su existencia y la relación que guarda con nosotros” (Radin, 1960, p. 213). El hombre de acción acepta las explicaciones del pensador, pues su interés no es la realidad en sí misma, sino que más bien se preocupa por la orientación de la realidad y en las pruebas de su existencia.

Paul Radin, dice que cuando se intenta descubrir cuáles son las connotaciones de cosas tan simples como un árbol, un lago o una montaña o un objeto no se piensa como la suma de todos los datos sensoriales en conexión con él, es decir, que un árbol o cualquier otro objeto no se piensa como una totalidad unificada, pues es una entidad continuamente cambiante, ya que constantemente se le está sustrayendo y añadiendo. Es decir, para el hombre de acción el mundo es dinámico y está en constante cambio. Esto quiere decir que los atributos de un objeto hacen parte del observador, el objeto como entidad dinámica es tomada como un análisis insatisfactorio, “el objeto queda por completo separado, aunque sea por breve lapso, de todos los demás elementos, así como del yo percipiente” (Radin, 1960, p. 215), es decir que la realidad de estos hombres de acción está representada pragmáticamente, pues la realidad para los primitivos se da de tres maneras:

“En cuanto él nace en ella; en cuanto demostrada por efectos externos, y en cuanto demostrada por efectos internos. Su vida está, pues, envuelta en un resplandor total de realidad. Esto es, particularmente cierto en el hombre de acción” (Radin, 1960, p. 216), este hombre procura ejercer fuerza sobre los objetos, pues todo lo que acontece debe necesariamente acontecer, pues todo lo que puede conocer hace parte de los puntos de vista que puede dar el hombre pensador, “el pensador, como el hombre de acción acepta lo mismo el yo que el mundo exterior-fenoménico y social-como realidades en muy amplia medida autocondicionadas” (Radin, 1960, p. 217), sin embargo, no solo se interesa en el simple hecho de que el mundo existe y que tiene determinados efectos sobre su persona, también investiga la razón por la cual se dan tales efectos, se encarga de buscar cuál es relación del yo y el mundo. Paul Radin afirma que como todos los filósofos se interesan en el sujeto como tal, en el objeto como tal y las relaciones entre ambos, éste hombre al igual que su antagonista advierte la presencia del movimiento y las formas cambiantes de las cosas.

El pensador, como hemos visto, se ve obligado en interés de su análisis, a diferenciar netamente el sujeto, el objeto y la relación entre ambos. Así como el hombre de acción se interesa primariamente en el objeto, el pensador se interesa sobre todo en el sujeto (Radin, 1960, p. 221). El etnólogo muestra el conflicto existente entre estas dos posturas a través de un famoso ejemplo de las religiones primitivas las creencias en la mana o virtud mágica. Acerca de la mana es necesario remitirse a la definición de Codrington “Mana es una fuerza completamente distinta a las fuerzas físicas, que actúa de todos los modos y maneras para el bien y para el mal, cuya posesión y dominio es una de las mayores ventajas (...) (y que) se manifiesta en fuerza física o en cualquier clase de poder o excelencia que posea un hombre” (Radin, 1960: 221). Esto es una de las tantas interpretaciones de ciertos hechos, pues Codrington era un pensador álgido a la hora de dar a conocer una actitud propia frente a la vida. Éste concepto se encuentra también expuesto en otras culturas aborígenes tales como los Dakota y los maorí, un claro ejemplo es el de un sacerdote de dakota “todos los dioses tienen ton. Ton es el poder de realizar cosas sobrenaturales” (Radin, 1960, p. 222).

Lo que se quiere mostrar con los anteriores ejemplos es que todo ser dotado de sensibilidad posee un poder que se le es dado al pensador y al hombre de acción. Para el pensador la esencia de una deidad reside en un hombre o en una cosa, mientras que para el hombre de acción es todo aquello que interviene, ejecuta y realiza efectos en la tierra.

LA NATURALEZA, EL YO Y DE LA PERSONALIDAD HUMANA

Ahora bien, así como existen diferencias entre las actitudes de los dos tipos de hombres, expuestos anteriormente, respecto al mundo externo y a la realidad, también se encuentran diferencias sobre el yo y la naturaleza del hombre. Según Radin, se encuentran diferentes ejemplos entre las culturas aborígenes.

Debido a la necesidad de responder ¿cómo ve el yo el primitivo?, Paul Radin dice que el yo no se debe pensar como estático, es decir que no hay un ente unitario, pues es una entidad dinámica que está en constante cambio, los maorí y los dakota “ven al yo como compuesto de dos partes: un cuerpo de importancia relativamente escasa, un elemento no sustancial, constituido a su vez por otros tres”. (Radin, 1960: 226), sin embargo, estos pueblos aborígenes no son los únicos que ven el yo como una entidad dinámica, sino que también los “sioux” oglala y los bátak tienen una concepción profunda

del yo como representación de su subjetividad. Al analizar a los máori, Paul Radin, muestra que, el hombre y todo ente dotado de sensibilidad, es decir, concebido como viviente se compone de un elemento eterno, un yo que desaparece con la muerte, una sombra espectral y un cuerpo.

Es evidente que ese elemento eterno (el alma) “consiste en tres elementos: el dinámico, la esencia vital o personalidad, y el fisiológico. El primero se llama mauri material es el principio vital activo, mientras que el mauri inmaterial es un símbolo” (Radin, 1960, p. 227). El mauri material puede ser cualquier objeto, pues E. Best afirmaba que en el norte de nueva Zelandia se plantaban arboles al nacer un niño, es decir que el mauri materia en este caso sería el árbol como objeto vital que está en constante cambio, pues al igual que el niño van creciendo en la medida de lo posible y se van adecuando a las posibilidades naturales de crecimiento y el mauri inmaterial sería la relación de identidad con la realidad, es decir la representación del yo con los objetos.

Otra distinción entre lo inmaterial y lo material es ilustrada a través del cuerpo, los filósofos máori les dan la siguiente interpretación “se lo ve en dos aspectos: primero como un todo integral, como un lugar de apoyo del toira, el wairua, el mauri y el manowa ora(...); segundo como compuesto de diferentes órganos: los intestinos, el corazón, el estómago, el hígado, etc.” (Radin, 1960, p. 228). Esta interpretación del yo es vista como una estructura homogénea que está compuesta por forma y sustancia, es decir que hay un interés en los máori por reconocer al hombre fisiológicamente, a partir de la multiplicidad de la personalidad y de sus experiencias entre el pasado y el futuro. Paul Radin dice que al haber reconocido en el hombre lo fisiológico, la esencia vital, la forma y la sustancia representa una proeza extraordinaria, pues en ello se encuentra un pensamiento consiente de un realismo que se rehúsa a admitir ideas vanas sobre unidades ficticias del yo.

Además, se halla en otro grupo aborigen el de los ‘sioux’ dakota, división oglala, la perspectiva de estos es diferente a la de los máori “existen dos elementos externos: lo divino en el hombre y el alma que inicia su experiencia después de la muerte, y por último un alma inmortal” (Radin, 1960: 230). Al formular dicho análisis es evidente que los oglala no se centran en los diversos constituyentes del yo, sino que más bien se centran en el valor y la fortaleza, pues estos hacen con antelación una pronunciación de los hechos para prevenirse de ellos, y mantener al margen los celos, la malicia, etc., “el valor y la fortaleza provienen del shichún es dado al hombre cuando nace por Wakán Tanka, el espíritu supremo. Un shichún es el ton (esencia divina) de una deidad ” (Radin, 1960, p. 230). La disposición general de un hombre primitivo proviene de un nagi, es una deidad inmaterial suprema que se le da a los individuos en el momento del nacimiento, dicha sustancia se puede comunicar con por medio de un shamán, y éste permanece hasta la muerte. Con la muerte vuelve a la deidad suprema para dar testimonio sobre la conducta del yo. Su abandono del cuerpo determina la muerte.

“La idea de los dakota es que el inipi fortalece al ánima del hombre hasta el punto de poder limpiar todo el interior del cuerpo, de modo que el ni expulse del cuerpo todo lo que fatiga al hombre o le hace tener malos pensamientos” (Radin, 1960, p. 231). Los celos, la malicia y demás no se consideran causado por algún alma o entidad en el interior del hombre, en otras palabras, los tres constituyentes principales del yo:

Es en un extremo sugestivo: el shichún retorna a la deidad a la cual pertenece, pues no es sino la esencia de divina implantada temporalmente en el hombre; el nagí va a la tierra de los espíritus y permanece en ella; y el niya, al parecer desaparece en el seno de universo (Radin, 1960, p. 232).

La diferencia entre estos dos pueblos aborígenes es que los dakota proyectan sobre los dioses una parte mucho mayor de la responsabilidad de las acciones humanas, pues las acciones humanas no son predeterminadas, exceptuando la influencia sobre los demás, el libre albedrío y la responsabilidad personal. Por otra parte, la teoría del yo en lo baták del Este del archipiélago Indomalayo.

Según los bátal, el yo se compone del cuerpo, la conciencia de yo (roha), el anima (begu) y el alma (tondi). En el tondi tenemos lo divino en el hombre, pero en un sentido diferente del que hemos encontrado entre los máori y los dakota: el tondi solo es divino porque es conferido por las deidades, al parecer, no participa de la naturaleza divina misma (Radin, 1960, p.232).

El tondi es una parte de la sustancia anímica en el universo y de la cual todo participa, el tondi, es entonces una participación de un hombre dentro de otro hombre, es decir una participación de deseos, voluntad que se corresponde con el roha. Es una representación fundamental de la conciencia humana pues en ella se encuentra un destino que ha sido escogido entre las miles de posobildiades, sin embargo, el tondi es el único responsable de un destino moralmente malo. Esto quiere decir que “el hombre tiene dos voces interiores: la verdadera, esencial y predeterminada (el tondi) y la efímera (el roha). Aunque la segunda es la que efectivamente piensa, siente y desea” (Radin, 1960, p. 233), el tondi solo se conoce a través de la experiencia de la vida. Se dice que el tondi también reside en la sombra humana, en el nombre del individuo, en el poder personal que se ejerce sobre los demás.

“El yo no puede contener dentro de sí a la vez el sujeto y el objeto, aunque éste se halla definidamente condicionado por el yo percipiente y existe dentro del él. Así, tenemos un yo consistente en una estructura sujeto-objeto, siendo inteligible el objeto solo en términos de su relación con el mundo exterior y los demás yo” (Radin, 1960, p. 235). La vida hace parte de una naturaleza que no es puramente mecánica, las partes del cuerpo y las funciones fisiológicas de los órganos, y su forma material que asumen los objetos son puro símbolos de la esencia de la psíquico- espiritual de los individuos.

LA SISTEMATIZACIÓN DE LAS IDEAS

En esta parte el polaco se limita a determinadas implicaciones filosóficas que se hallan en ciertos mitos cosmológicos “pues en una obra de aproximación, como lo es ésta, nuestro objeto, ha de ser únicamente demostrar que entre pueblos por lo común considerados primitivos existen ciertas tendencias intelectuales y realizaciones correspondientes” (Radin, 1960, p. 247). En primera instancia el etnólogo hace referencia a los polinesios, ya que éstos elaboraban extraordinarios cantos cosmológicos donde se da evidencia del origen del mundo, en relación con los orígenes de la conciencia y la estética, un ejemplo son los cinco primeros versos del siguiente canto máori.

Es evidente que el canto muestra el crecimiento tanto psíquico, a partir del mundo exterior en relación con el yo percipiente, es decir que se muestra una secuencia lógica de lo que para ellos es evidentemente: el problema del origen en relación con el individuo en cuanto ser racional y pensante.

En el siguiente periodo se representa la historia genealógica de la materia.

“De la nada, la generación;
de la nada, el crecimiento;
de la nada, la abundancia;
la virtud de crecer, el halito viviente;
moró con el espacio vacío,
produjo la atmosfera que está sobre nosotros” (Radin, 1960, p. 249).

En estos versos nos damos cuenta que la nada conduce a la generación de una serie de cosas que se dan después de algo que a parecer no está y que conduce a la vida misma en relación con un todo. Estos grupos aborígenes rescatan algunos problemas de la filosofía, aunque parezcan simples especulaciones en la mirada del otro, es fundamental entender que entre los pueblos estudiados en este estudio etnológico existe un pensamiento suficientemente elaborado para dar razón de una verdadera filosofía, pues no se pretender reforzar ningún conocimiento.

Por fortuna, ello no falta entre los máori. En efecto existen entre ellos diferentes escuelas de pensamiento. Por ejemplo, el conocimiento impartido por los sacerdotes se hallaba netamente clasificado. Habían dos ramas, llamadas respectivamente ‘la quijada superior ‘y ‘la quijada inferior (Radin, 1960, p. 266).

Paul Radin afirma que la primera rama comprende un todo, es decir lo dioses, los cielos, el origen de las cosas, la creación del hombre, etc., mientras que la segunda trata sobre la historia, la genealogía, cosas terrenas etc.,. Según el escriba máori, no había un sistema universal de enseñanza, pues cada tribu tiene sus propios métodos, esto implica que se den divergencias entre la verdadera doctrina, pues las variaciones o interrupciones afectan la verdadera historia. El himno al conocimiento es, según he dicho, solo el preámbulo a un discurso sobre la naturaleza de la materia, pues todas las cosas pertenecen a los dioses de la humanidad y del Ío nada existe fuera de él, es evidente que todas las cosas están combinada en presencia de la vida y la muerte, todas las cosas son vida, es decir que son creadas y a cada cosa le corresponde una función.

LA NATURALEZA DE DIOS

“Tratare con cierto detalle solo dos de ellos: el de la división oglala de los dakota y el de los” ba-vili, de África occidental. Entre los oglala, dicha sistematización se encuentra neta y conscientemente limitada al medio de los sacerdotes y envuelta en un lenguaje ceremonial solo de ellos conocido” (Radin, 1960, p. 272). El misterio de Wakán Tanka tiene cuatro individualidades: Dios supremo, Gran espíritu, creador y ejecutor, cada individualidad se compone de diferentes esencias, el primero tiene el sol, la luna, el búfalo y el espíritu, el gran espíritu se compone de: el Cielo, el Viento, el Oso y el Ánima, el creador consiste en la tierra, la femenina, los cuatro espíritus y lo semejante-al-espíritu y finalmente, está el Dios ejecutor que tiene el peñasco, el Alado, el Torbe, Ilino y la Potencia, pero Wakán Tanka también puede dividirse en dioses malévolos y benévolos.

El concepto expresado por el termino Taku shanshakan es que ese dios da el movimiento a todo lo que se mueve. El que los shamanes expresan por la palabra shakan” es un vago concepto de fuerza o energía, y el que expresan con la palabra to se refiere al azul inmaterial del cielo, que simboliza la

presencia del Gran Espíritu. Su dominio abarca todo sobre lo que hay en el mundo, a partir del suelo (Radin, 1960, p. 274).

Este dios es la fuente de poder y de movimiento, se dice que al nacer el ser humano le da un espíritu y un ánima, sólo él puede deshacer lo que ha hecho.

Además de darle ciertos atributos a los diferentes dioses, el etnólogo polaco dice que los ba-ila hacen ciertas críticas mordaces y destructivas, es decir que también se presenta una rebelión contra el dador, uno de los más corrosivos que se podría dar a conocer “el dador que da también lo que no puede comerse” (Radin, 1960, p. 280).

TENDENCIAS MONOTEÍSTAS

A pesar de que las tres religiones culturalmente aceptadas como lo son: el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, han sido aceptadas universalmente, lo importante aquí, es ver las ideas monoteístas de los primitivos. Gracias a “Andrew Lang en 1998, publicaba *The making of religion*, donde sostenía que la escuela etnológica evolucionista erraba lamentablemente en una de sus tesis fundamentales: la de que una creencia en una deidad no existía ni jamás había existido entre las llamadas tribus primitivas a (...) atribuyendo a influjos cristianos los casos definidos en que se trataban de hechos irrefutables (Radin, 1960, p. 283). Admitir que entre los primitivos existía una tendencia monoteísta implicaba dar por hecho el abandono de la teoría evolucionista. Como se ha venido haciendo, lo mejor es mostrar algunos ejemplos concretos que pueden demostrar lo que se ha venido diciendo, entre los indios ‘crow’ de Montana, el sol es la deidad suprema, “hace mucho tiempo-dice el mito- no había tierra solo aguas. Las únicas criaturas en el mundo eran los ánades y les dijo: hermanos míos hay tierra debajo de vosotros. No es bueno para nosotros estar solos” (Radin, 1960, p. 285). En esta cita, se puede apreciar que hay un tipo de creador que no es muy elevado y que tiene dos rasgos esenciales; pues nada existe, hasta que él lo crea y todo lo que crean parte de la voluntad de sí y son beneficios para la tierra.

Otro ejemplo es el de los indios wintu, de California del Norte llamados olelbis “lo primero que sabemos olelbis si vivía en otro lugar no se sabe, pero en el principio estaba Olepanti, el sitio más alto. Estaba allí antes de que hubiera ninguno aquí en la tierra y había siempre dos ancianas con él” (Radin, 1960, p. 287), este ejemplo señala que el principio de la tierra fue creado principalmente de forma parcial, es un héroe cultural que no cuenta con ciertos atributos, pues es una deidad ética y benéfica que se preocupa por el bienestar del hombre.

Así como los witoto, de Colombia encontramos la siguiente relación poética en el comienzo nada había sino mera apariencias: nada existía realmente. Era un fantasma, una ilusión lo que tocaba nuestro padre; algo misterioso era lo que cogía. No existía nada, por medio de un sueño nuestro padre El-que-es-solo-apariencia, Nainema, mantuvo esta ilusión atada al hilo de un sueño. Trato de descubrir qué había en el fondo, pero no encontró nada. Entonces nuestro padre probó otra vez e investigó de ese algo y sus dedos buscaron ese algo vacío. Ato la vaciedad al hilo del sueño y aplicó sobre ella in visco mágico. Así por medio de su sueño, lo retuvo como el vello de algodón crudo (Radin, 1960, p. 290).

Este poema no termina acá, sin embargo, se rescata el juego de imágenes que enmarcan una tradición mitológica que representa el enigma de la creación, pues es evidente que se muestra que existía algo antes de la creación. Paul Radin, dice que la apariencia de las cosas hubo de preceder a su existencia real, pues según el filósofo-teólogo dice que hay una evolución, primero está la nada, la apariencia de la realidad y finalmente la realidad misma. El indio le da solución a la creación a partir de una nada que se muestra como la base de la comprensión del mundo. “en otro caso, la formulación es aún más definida: “en el principio, la palabra dio origen a nuestro padre”.

El etnólogo dice que no muy lejos de la mencionada tribu encontramos a los kágaba entre los cuales existe una deidad suprema femenina y una profesión de fe que satisfaría al más exigente monoteísta. La madre de nuestros cantos, la Madre de todas nuestras simientes nos dio a luz en el principio de las cosas y ella es la madre de todos los tipos de hombre, la madre es todas las naciones. Es la madre del trueno, la madre de las corrientes, la madre de los árboles y de todas las cosas. Es la madre del mundo y de los hermanos más añorados, ‘la gente de la piedra’ (...).(Radin,1960, p. 291).

Se dice que a esta deidad no se le rinde culto, pero cuando se siembra y los sacerdotes entonan sus cantos, se le llama con el pensamiento, también dicen que ellos le pertenecen a su madre. Además, es evidente que la madre de la creación está en todo, esto significa que hay un panteísmo evidente. Después de ver problema de la creación, es debido, pasar a ver el problema de crear al creador y éste ejemplo es claro entre los winnébago, “ el creador se representa en el acto de nacer y de asumir conciencia. De sus lágrimas se forman las aguas . pero esto no ocurre como resultado de un deseo consiente (...) ” (Radin,1960, p. 291). Es decir que, después de reconocer que ha originado sus lágrimas, empieza a dar evidencia de su de sus poderes y crea.

Según hemos visto, se reafirma con los ejemplos que los hombres primitivos son tan lógicos como los hombres ‘civilizados’, tanto sus capacidades como temperamentos pueden ser materialistas, realistas, idealistas, etc., pues al igual que cualquier grupo humano hay temperamentos religiosos como, por ejemplo: el devoto constante, el devoto intermitente y el indiferente. “se entendería entonces el monoteísmo, fundamentalmente, como la expresión intelectual y religiosa de un tipo muy especial de temperamento y afectividad” (Radin, 1960, p. 297). Seguramente existe una diferencia entre las emociones del primitivo, oer ha de explicarse por la naturaleza del conocimiento que posee el primitivo, sin embargo esto no afecta la existencias del monoteísmo en las culturas primitivas, pues este “funcionamiento orientado de in tipo innato intelectual y afectivo, que halla entre muchas tribus (...)” (Radin, 1960, p. 302).

ESCEPTICISMO Y CRITICA

Las preguntas en la cuales se centrará este capítulo son las siguientes: “¿habían verdaderos escépticos entre los primitivos? ¿eran, todos o por lo menos alguno de ellos, capaces de someter sus creencias a una crítica consistente de ponderarlas en sus méritos y deméritos?” (Radin, 1960, p. 303). Para responder a las anteriores preguntas es necesario decir que hay escépticos radicales

Dios ha hecho todo lo que hay en el mundo. El solo ha sido grande desde el comienzo del tiempo. Dios ha hecho a todos los hombres. Cuando está dispuesto a enviar una persona al mundo, le da alguna ocupación por medio de la cual pude ganarse la vida. Dios es sabio porque ha creado todo lo

que hay en la tierra y acompaña en todas partes a los hombres y animales. Él hizo los ríos. Ninguna persona puede comprender su sabiduría. Él no mandó aquí a nosotros, los ewe, y por eso nos consuela. El mismo a la gente buena y a la mala. Él es compasivo, pero no siempre sabe actuar con justicia, porque nos ha dado la muerte.

Dios actúa injustamente porque hace a alguna gente buena y a otra mala. Yo y mis compañeros trabajamos juntos en el campo; las cosechas de uno prosperan y las de otros se arruinan. Esto prueba que Dios es injusto y trata a los hombres con desigualdad. Dios nos trato a nosotros, a nuestros hijos y a nuestras esposas, que perecemos, con dureza. Si los hombres se comportan así no decimos nada, pero cuando Dios actúa de esa manera, nos duele. Por estamos en lo cierto al inferir que Dios es justo (Radin, 1960, p. 305).

Éstos datos que ofrecen los Ewe hacen parte de un discurso crítico respecto a lo ético y a lo filosófico, pues es evidente que para ellos Dios ha sido el creador de todo en cuanto existe en la tierra y no se le puede decir que solo posee atributos buenos, como debería ser, sino que se le da un significado a todo lo que sucede por medio de lo moralmente bueno y malo, pues él posee las capacidades para crear lo justo y lo injusto.

Otro ejemplo importante es entre los Unkulunkulu:

Digo pues, que no hay entre nosotros quien pueda decir saberlo todo acerca Unkulunkulu. Pues decimo: “en verdad no conocemos nada sino su nombre; pero ya vemos su camino, que él hizo para que nosotros lo tomáramos. Todo lo que resta es mero pensamiento acerca de las cosas que nos gusta. Es difícil para nosotros separarnos de estas cosas y hacemos de él un mentiroso. Porque a ese mal que por nuestro propio acuerdo preferimos, adherimos con la más extrema tenacidad. Si alguien dice: “no es propio que hagas eso: si lo haces, te deshonraras”, lo hace no obstante, diciendo: “ya que lo ha hecho Unkulunkulu ¿qué mal hay en ello?” (Radin, 1960, p. 307). Es evidente que existe una crítica y una ironía respecto a una deidad que jamás ha estado, pues, aunque se muestre en el discurso que hay algo, se muestran insatisfechos ya que para ellos siempre ha sido algo que nunca ha estado para ellos.

Hasta el momento se ha dado evidencia de las críticas que se han hecho en algunos pueblos aborígenes, pues se muestran especulaciones filosóficas a las cuales se enfrentan los hombres primitivos. Entre cada pueblo se muestran las diferentes concepciones respecto a la vida en cuanto seres antropológicos, los ejemplos dados anteriormente sólo pueden ser una pequeña parte de lo que constituye toda una cosmovisión filosófica entre los tantos pueblos y entre las tantas actitudes que se pueden encontrar entre los primitivos. Subestimar el pensamiento de estos hombres es un error. Ha sido evidente que en la medida de lo posible se ha mostrado que ellos son capaces de pensar abstractamente ya que encarar la vida en términos filosóficos y a partir de sus experiencias, pues han constituido sus vivencias y sus actitudes en objeto de reflexión. Sin más, se puede concebir que Paul Radin tiene razón al decir que la vieja hipótesis de Lévy Bruhl “parecen creer que los pueblos aborígenes no piensan abstractamente y no pueden formar conceptos generales ‘porque, según, la mayoría de sus voces abstractas se forman sobre radicales que tienen etimológicamente significación concreta” (Radin, 1960, p. 24) en su obra Las funciones mentales de las sociedades inferiores ha sido errónea, he aquí una demostración de ello.

ESPACIO Y TIEMPO ENTRE LOS MUISCAS

Las categorías espacio-temporales aprehendidas por los muiscas oscilan entre una aprehensión empírica de lo vivido/pensado en la pragmática de la vida cotidiana y una idealización de elementos y categorías que engloban el espacio/tiempo en el discurso totalizante del mito, generándose una imbricación entre sus conocimientos empírico positivos y sus especulaciones metafísicas (Rozo, 1997, p. 5).

El estudio que se hace del espacio en los muiscas, parte de la comprensión de lo construido y lo vivido desde sus experiencias construidas a través de la vida. Además de su filosofía cultural, se hace un estudio de la semiótica global en cuanto su a su contenido, significado y sentido, “nos hemos preocupado de describir las categorías lingüísticas que hallamos de los tiempos histórico y mítico, que también hacían parte del discurso social global de los muiscas” (Rozo, 199, p. 6). El espacio y el tiempo no son dos nociones aislada pues estas componen un todo que hace parte de la comprensión y la representación del pensamiento social, en cuanto a la noción de espacio confluye la representación empírica y positiva de lo físico, al igual que la representación de un espacio ideal, del espacio del cosmos y la noción de espacialidad del “otro mundo”, “esa totalización de pensamiento frente a la noción de espacio debe entenderse como parte de la visión del mundo, como entendimiento creativo y fenoménico de la realidad” (Rozo, 1997, p. 7).

Frente a las actitudes y comportamientos que tenían los muiscas respecto a la espacialidad deben entenderse de tres maneras, dice el historiador: como producción espiritual, como creación intelectual y ontológica, es decir que los muiscas crean sus propias representaciones según las consideraciones históricas que lo sustentan.

“en cuanto a “iegui, tierra, parece formado por dos bases ie, camino y gui esposa, compañera, aspecto que da la idea planteada antes de que el espacio es algo en movimiento o que permite el desplazamiento, que la tierra es la esposa del camino, es el espacio por donde el camino se desplaza (...)” (Rozo, 1997, p. 10), es decir que la tierra no solo cumple con una función, pues da la idea de esposa, madre y camino del hombre, pues en ella se encuentra de un movimiento contante del devenir de la naturaleza, todo lo que sale de la tierra se vuelve a la tierra, es un constante devenir.

Ahora bien, en relación al espacio en que transcurrían el continuun de la vida considerado por los muiscas como esta-vida-otra-vida, encontramos que opera al nivel de la mentalidad colectiva dentro de una lógica que pudiéramos llamar mundo reflejo, en cuanto que el otro mundo», el del centro de la tierra es según los cronistas, el reflejo de lo que han intelectizado en este mundo (Rozo, 1997, p. 11).

El mundo reflejo del que habla José Rozo Guata, hace parte de una concepción colectiva de los muiscas, pus en ese mundo hay lugares que hacen parte de la comprensión de todos los individuos de la cultura, además no se puede especular de la comprensión de la “otra vida” sino que hay evidencia grafica en los torteros, las cerámicas, las pictografía y petroglifo, es decir que se puede hallar diferentes denotaciones y connotación de lo que significa el mundo reflejo para los muiscas:

“es la repetición no idéntica de la mitad de la figura o la figura opuesta; es alterar la medida y la distribución en el opuesto, pero conservando rasgos morfológicos comunes, es la unidad dialéctica de la simetría asimétrica” (Rozo, 1997, p. 12).

El mundo reflejo ha sido determinado por Rendón como: la dialéctica de la simetría asimétrica, esto significa que la mentalidad de los muiscas tiene la visión del continuum esta-vida-otra-vida, es decir que los muiscas toman una actitud mental de lo que significa esta vida y la pasividad en la otra:

Esta vida	Otra vida
Lugar acá (arriba)	allá (abajo)
Lugar provincias	provincias
Lugar lugares diputados	lugares diputados
Acción hacer labranzas	labranzas hechas
Acción hacer casas	casas hechas
Acción vida de trabajos	vida descansada

Hasta hora, los antropólogos han clasificado el espacio como sagrado y profano en varias culturas del viejo mundo y del nuevo, taxonomía que no se ve muy clara en la cultura muisca, aunque ella considere la existencia de lugares dedicados al culto que se opondrían a los lugares de explotación práctico utilitaria (Rozo, 1997, p. 20).

Todo el espacio entre los muiscas hace parte de lo sagrado, según su nivel de pensamiento, su discurso y cómo se utilizaban los espacios según su semiótica global, “hecho que permite entender que los lugares de culto o sagrados tienen como origen manifestaciones determinadas de la fuerza y energía de las deidades, relacionadas como las formas ideológicas en que los muiscas entendían su presencia” (Rozo, 1997, p. 21). Los lugares en los cuales se manifestaban las energías de las potencias sobrenaturales hacen parte la comprensión ideológica de los muiscas.

real de la humanidad, cuyos mitos encierran una metafísica vital” (Flores Quelopana, 2006, p. 84). Es decir que el filósofo peruano ve la mitología como una metafísica primera, pues en ella se encuentra la unidad de la existencia concreta. El mito es la base de en la cual el hombre inca tenía puesta su concepción del mundo, sin embargo, no se debe olvidar que el cambio del mito al logos entre los incas fue interrumpido por los conquistadores, debido a esos cambios que se dieron se perdió gran parte de su comprensión del mundo.

Finalmente, se puede concluir que “la filosofía mitocrática es la que pone el acento en el plurisigno de la metáfora que desrealiza lo real y, vive en la no-identidad, reside en la armonía de los contrarios, su lenguaje – en el que están tanto el logos y el mythos ¿-prioriza en grado superior a las metáforas en vez que las conceptualizaciones” (Flores Quelopana, 2006, p. 94).

FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS EN LA FILOSOFÍA ANDINA DE JOSEF ESTERMANN

El presente trabajo de investigación se propone hacer un aporte significativo a la ontología y la metafísica desde una perspectiva geo-cultural situada en Latinoamérica, más precisamente en los Andes. A través de un examen hermenéutico textual de la Filosofía Andina de Josef Estermann se pretende hallar una forma de decir el ser, de aportar más elementos a la búsqueda por lo que es y el sentido de ser (Sandoval, 2018, p. 5). Apoyado en algunos estudios sobre ontología en América Latina, en el estudio de *pachasofía* como alternativa andina de la filosofía en la cual se le da prioridad a la relacionalidad ontológica de la pacha y la chakana como fundamentos que constituyen el ser desde la situación andina.

Naturalmente, si se dan estos estudios sobre cosmología, antropología, ética y teología andinas, deviene la pregunta por la ontología propia de estos saberes propios del pensamiento amerindio de los Andes: ¿acaso en las sabidurías quechua y aimara se develan unos fundamentos ontológicos de ese su pensar?, ¿inclusive nos podemos preguntar por su concepción de ser de las cosas?, o sencillamente ¿en qué términos se pueden hallar los fundamentos ontológicos de la filosofía andina, para nuestro caso, según la propuesta que de ella hace Josef Estermann? (Sandoval, 2018, p. 8).

A partir de las preguntas rectoras se buscar encontrar respuesta a la concepción andina su cosmovisión, por ningún motivo se considera que el indígena andino tenga una teoría del ser, más bien se quiere indagar en la obra de Josef Estermann de *Filosofía Andina* cuales son los aportes ontológicos que se pueden ofrecer desde el pensamiento andino como una de las formas de la filosofía latinoamericana.

El filósofo suizo propone algunas dimensiones por donde transita este modo de filosofar:

De esta manera se plantean cuatro dimensiones por donde transita este modo de filosofar: una cosmológica o pachasofía, en la cual se expresa qué es la filosofía como tal; una antropológica o runa/jaquisofía, en la que se asume una mirada al ser humano en relación con el mundo; una ética o ruwana/lurañasofía, que es asumida como una forma de ‘estar bien’, sustentada en el trabajo; finalmente una apu/tatasofía, en la que se describe la relación con lo espiritual, una explicitación de lo que en el mundo andino es considerado como divino y las formas de relacionarse los hombres/mujeres andinos con tal dimensión (Sandoval, 2018, p. 9).

Cada noción tiene relación con el lenguaje quechua aimara y griego, pues cada una constituye una forma de filosofar a partir del pensamiento propio de los andinos. A pesar de que las categorías mencionadas no tengan explícitamente una relación si se puede que Estermann plantea unos aspectos en los que el componente ontológico parece mostrarse: el principal es el principio de relacionalidad, el cual se hace evidente en todos los campos de la filosofía andina; otro, es el concepto de pacha como totalidad, en el que convergen y sustentan un sinnúmero de relaciones que le dan cuerpo y esencia a esa totalidad (Sandoval, 2018, p. 10). Es decir que a partir de estos conceptos se puede dar evidencia de la existencia y el fundamento de una ontología amerindia.

En la tradición quechua-aimara parece ser *pacha* el principio fundamental de todo lo que es sujeto a la relacionalidad como un componente que constituye todos los elementos: “tierra, donde estamos; lo que hay sobre la tierra, que incluye ciertas divinidades que nos acompañan; lo que hay debajo de

la tierra, y que vendrá a ser morada de esa otra forma de vida venidera; pasado y futuro que están íntimamente relacionados en el presente; etcétera” (Sandoval, 2018, p. 10). Es decir que en la pacha se incluye todo lo que hay, es una posibilidad de esperanza, en donde se incluye la salvación y se sustenta nuestro *estar* en el mundo, a pesar de que el pensar andino no sustente una apuesta ontológica, es evidente que *pachasofía* constituye esa disciplina que la filosofía llama *ontología*.

ONTOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA

Algunos registros de investigación sobre ontología en América Latina se encuentran algunos aporte de Santo Tomás, Martín de Alcázar En el mismo sentido se encuentran las disertaciones de José Eguiera y Eguren acerca de las esencias físicas y metafísicas de Dios, así como los atributos y las relaciones de Dios (Cepeda, 2009: 57), a lo anterior se suman las contribuciones de Andrés de Guevara y Bazoazábal en las que integra propuestas de la modernidad como «las causas ocasionales de algunos racionalistas, como Descartes y Malebranche» (Beuchot en Cepeda, 2009, p. 58), con minuciosos análisis sobre la esencia, la existencia y el ente (Sandoval, 2018 : 12).

No se puede negar que, gracias a los aportes de la escuela filosófica de Europa, es posible encontrar, comprender y desarrollar algunas propuestas alternativas para definir el horizonte latinoamericano, pues a partir de dicha tradición occidental se han podido elaborar algunas propuestas ontológicas, de acuerdo con el contexto cultural y territorial.

LA ONTOLOGÍA EN EL ESTAR

El filósofo argentino Rodolfo Kusch pudo establecer algunas bases solidas sobre pensamiento andino y popular en América Latina, en donde se destaca la profundidad de algunas bases filosóficas. Así, encontramos en el pensar latinoamericano la categoría ontológica del estar, desde una mirada en la que lo íntimo del hombre, no como individuo, sino como especie, se revela para encontrar el fundamento de la existencia en una realidad concreta, distante y distinta del ideal dinámico del ser, presente en el pensar europeo (Sandoval, 2018, p. 13).

La categoría del estar es una condición única que hace parte de este mundo, la cual es el centro inmóvil que no puede escapar de los elementos de la naturaleza, ni crear sustitutos para alejarse de ella misma.

Rodolfo Kusch analiza la categoría del estar con personas campesinas e indígenas del norte de Argentina, de acuerdo con la situación del estar latinoamericano surge una serie de elementos en donde se convive con características antagónicas como lo son: el frío el calor, lo femenino y lo masculino la abundancia la cosecha y la siembra, etc., estas dualidades se presentan con ritmo en el cual «el mundo es el caos y debe ser sometido al orden divino, que es el orden del Pachayachachic o sea el calendario» (Kusch citado por León, 2006, p. 84), es decir que el estar del latinoamericano se fundamenta en la certeza de lo móvil que se da al interior del hombre/mujer, pues estos esta sujetos al orden del caos y al orden del maestro Viracocha.

Sandoval dice que el *estar* como categoría ontológica parte de una angustia existencial fundamentada en la búsqueda constante de las condiciones vitales para poder existir. Aunque el

hombre busque de todas las formas hallarle un sentido a su existencia siempre estará dominado por la red del destino, pues está sujeto a estas fuerzas.

Además, es fundamental comprender que la forma en que se sitúa el hombre andino en su estar se asume como un sujeto pasivo e inmóvil ante el mundo del cual precisa defenderse, al menos de la ira de dios representada en las fuerzas de la naturaleza; esta condición se refleja en la connotación del verbo quechua *cay* que se utiliza en el castellano como ser y estar (Sandoval, 2018, p. 15). El filósofo suizo dice que en la estructura gramatical quechua las palabras son condicionadas de estar de sujeto pasivo, es decir que el estar aparece como una condición posibilitante la cual afecta un mundo que hay en él, el sujeto reconoce su *mero estar* como una parte de la naturaleza en la cual no se puede escapar, se trata entonces de un sujeto pasivo que espera el devenir y por ello su existencia le angustia. *Estar y ser*, estas dos dualidades opuesta para el filósofo argentino; la primera, del estar, se hace desde una concepción femenina y agraria en lo que es, así comienza y termina por determinar el rumbo, tanto del hombre, como de las plantas y todo lo que esté en (Sandoval, 2018: 16). Es decir que esta concepción está regida por una comprensión netamente por una cultura que asume un mundo donde afecta todo, en donde se contempla todo lo que hay pasivamente, es decir que solo reconoce su mero estar. La concepción mágica del mundo se da por medio de rituales y de la espiritualidad que está dota de emocionalidad y sentido vital del estar.

De otro lado, la concepción del ser se da en una cultura que rechaza lo agrario y pasivo; donde predomina la ciudad y la suplantación de la naturaleza indomable por objetos que se pueden transformar, como un sucedáneo de la transformación de la misma naturaleza. (Sandoval, 2018, p. 17), a diferencia del primer sujeto que es pasivo, este es activo y se asumen como un hombre que está en constante cambio y se rehúsa dejarse absorber por esta y se deja atrapar lo por exterior.

Para el filósofo argentino, lo que es requiere de un estar previo para poder darse su ser; tanto los elementos constitutivos del paisaje alto-andino, como las fuerzas de la naturaleza, solo están ahí, no por que algún humano les haya dado el ser, sino porque en la misma dinámica de caos/orden del mundo aparecen y están dispuestas para ser conjuradas luego (Sandoval, 2018, p. 16).

En resumidas cuentas, el *estar* se presenta como una categoría ontológica que se despliega a un ámbito meramente indígena, lo que Rodolfo Kusch llamaría lo popular de América latina. Este estar del que habla este filósofo tiene una característica fundamental y es que parte de lo mágico que no es realizado por individuos, sino que más bien debe revelarse esa conciencia de *ser* parte central del cosmos y el caos. Sandoval dice que, el estar asume una actitud existencial que es soportada en la angustia de lo estático y que eso estático son el caos y el orden siempre juntos.

LA METAFÍSICA DESDE LATINOAMÉRICA

La metafísica desde Latinoamérica pretende alinearse con las propuestas de liberación que en los años setentas del siglo XX hacían correría. Marquínz Argote plantea, mediado por la filosofía de la liberación, establecer una metafísica latinoamericana que se ocupe de los problemas del subcontinente (Sandoval, 2018: 19). La metafísica en Latinoamérica nace como una necesidad del continente suramericano por el desarrollo europeo, es decir que se trata de una postura crítica de las

tradiciones filosóficas de Latinoamérica. De acuerdo con el filósofo colombiano, la metafísica por sí misma tiene su origen en el mismo hombre, pues si acontecer deviene del pensamiento racional que abre la posibilidad de una realidad contienental y temporal, la cual repercute la idea de realidad y tiene primacía sobre el ser.

La idea que se tiene del ser es que es auténtico y autosuficiente, es una creación de sí que se fundamenta en una posición totalizadora la cual el ser latinoamericano da un qué decir y un qué sentir auténtico.

Se propone, entonces, una ruptura “de lo otro”, el filósofo plantea que no se debe plantear una ruptura sino que más bien se debe explorar la realidad en la cual estamos puestos. Es decir que la filosofía latinoamericana está situada en el centro de la realidad temporal y continental, las cuales puede repercutir en el mundo sobre las que se despliega el pensamiento de German Argote. La realidad es la base sobre la que se fundamenta la metafísica desde Latinoamérica, entendida como lo que le es propio de lo que hay en el mundo, del mismo modo esta puede ser hecha por el hombre (Sandoval, 2018, p. 21), es decir que esta metafísica se fundamenta dentro del horizonte mismo de la inteligencia del hombre, pues este es capaz de reconocer la realidad en las cosas y por otra parte, apropiarse de ellas.

Si bien «las cosas reales tienen esencia [y] el “qué” esencial se refiere formalmente solo a un mínimo de notas: aquellas que no pueden faltarle a una cosa sin que deje de ser lo que es» no se puede confundir lo real de las cosas con las cosas en sí, la realidad subyace a la substancia y trasciende el plano ontológico dado que solo en la realidad es que las cosas pueden ser y tener su característica propia ‘de suyo’ y esas características son su realidad (Sandoval, 2018, p. 22).

Dicho lo anterior, se debe tener en cuenta que la realidad latinoamericana pasa a ser un “olvido” de lo que es nuestra realidad por culpa de los colonizantes, es decir que no se puede buscar por ningún medio el ser si se desconoce la realidad latinoamericana.

EL SER Y LA EXISTENCIA EN CATEGORÍAS QUECHUAS

Mario Mejía Huamán en su libro *Teqse* propone una investigación sobre pensamiento Andino en el cual se estudian algunas categorías del idioma *Rumasini* o quechua con los cuales se fundamenta una filosofía peruana, dicha propuesta tiene como fundamento mostrar que se trata de la descripción de la cosmovisión andina vista desde la reflexión de su pensamiento; es por ello que se tiene en cuenta algunas categorías propias de esta cultura como lo son: el ser, estar, el haber que son expresado en el vocablo *kay*.

Según el filósofo peruano el verbo quechua *kay* equivale a *einai* en griego, *esse* latino y al *ser* castellano, esto, teniendo en cuenta que tanto en griego y en latín significan lo mismo ser y haber y en castellano no, es decir que el ser quechua se remite tanto al ser de las cosas como a las cosas mismas. Para el análisis del ser Mario Mejía Humana tuvo en cuenta dos problemas. Primero hace referencia a la *fisis* como elemento natural de las cosas materiales y segundo un verbo que proviene del latín *nascor nascere nasco sum*.

De acuerdo con estas dos categorías el filósofo peruano prefiere situarse en la primera definición ya que esta abarca la totalidad de las cosas y como totalidad se enmarca en el vocablo quechua *pacha*, mas, para dar fidelidad a que tales cosas en su naturaleza remiten a su esencia «más propio sería usar *kay*, que significa ser, ser de las cosas, modo natural del ser, esencia» (Sandoval, 2018, p. 36).

Es decir que el ser da las cosas solo esta con lo que hay en el mundo, y en es si mismo, es por eso que la *pacha* es en tanto está en todas las cosas de la naturaleza, por lo tanto lo que hay tiene su ser mismo.

KASHAY, EL EXISTIR

Además del ser, el existir también es importante ya que el existir aparece como la forma activa en la que el ser se manifiesta, «*kashay* (estar siendo, existiendo, y habiendo) es el gerundio del verbo *kay* (ser), luego adquiere su forma propia y puede ser conjugado como cualquier verbo» (Sandoval, 2018: 36). Esto quiere decir que esta conjugación de verbos se revela en la forma de concebir el mundo andino, pues el existir expresa una forma del ser dinámico en su existir, sin embargo, no solo se trata de una existencia humana, pues en la investigación realizada por el peruano, se habla de otro tipo de seres

Sin embargo, el existir en sí denota una orientación, al parecer, fija; tal dirección supone una ruta o camino que se recorre en la vida, así «cuando se pregunta por la edad: *Hayk'aykitan rishankiqa?* (tus cuántos están yendo) o *Hayk'aykipin kashankiqa?* (en tus cuántos está siendo) expresa las mismas situaciones» (Mejía, 2011: 229) donde existir se refiere al ir (por la vida). (Sandoval, 2018, p. 37).

Sandoval dice que el existir se muestra como una extensión activa del ser como verbo, es decir que se trata de dos categorías que a pesar de su distinción se complementan entre sí; el ser es aquello que está en la naturaleza que es alcanzado por el sujeto y que es trascendental al espacio y tiempo y el existir es aquello que hace consciente al hombre de vivir en el espacio-tiempo, es decir la *pacha*. Es por ello que Sandoval afirma que la muerte entre los andinos no significa el final de o dejar de ser, sino que más bien se trata de una transformación que permite el cambio de una *pacha* a otra, esto explica la permanencia del existir y el ser.

ONTOLOGÍA ANIMISTA EN EL AMAZONAS

Kapfhammer, retoma la categoría de relacionalidad teniendo en cuenta que todos los seres de la selva están interconectados por una mente o alma común a ellos que se manifiesta de diferentes formas pero que tienen una relación entre sí.

De acuerdo a lo propuesto por Kapfhammer, el concepto de personalidad no se remite únicamente a un ámbito antropocéntrico de lo humano; la personalidad es una condición trascendental a los seres de la selva que permite establece una comunicación entre todo lo que allí se encuentra (Sandoval, 2018, p. 38). Las relaciones entre lo humano y lo no humano tiene un proceso de maduración que se va desarrollando mediante la vida individual y adquieren un carácter cultural que se logra por medio de la experiencia.

La propuesta animista de la ontología busca tener una visión vital de la vida en la que todo está cargado de vida y atravesado por un ánima (personalidad) que establece relaciones entre las personas (humanas y no humanas) y que permanece en el mundo por medio de la comunicación y la nominación de las cosas (Sandoval, 2017, p. 39). Según Kaphammer, el ánima es un principio que está en constante movimiento, es decir que es un fundamento metafísico que va más allá del mundo experimentable, es una condición que da el ser, que solo los humanos pueden ser conscientes de ello, pues son quienes determina su nombre.

Este enfoque animista ontológico abarca todos aquellos entes existentes en el mundo de la “selva” de lo que *es* y la forma en que estos seres han *ser, estar y relacionarse*. Estos tipos de relaciones asumen las obligaciones en cuanto a su naturaleza. La existencia de ciertas normas se pone en un entorno que comprende responsabilidades reciprocas y mutuas en donde las relaciones humanas se erigen de obligaciones que no se cuestiona ni se reflexionan.

Se trata de una compleja red de relaciones que está ligado a múltiples dimensiones del ser humano. Teniendo en cuenta la ontología del ser también tiene en cuenta el conjunto de relaciones que lo ligan otras posibilidades del ser.

En la cosmovisión de algunos pueblos del Amazonas el sentido del mundo y del ser está dado por un papel de lo sagrado, de tal forma la relacionalidad animista de las personas del Amazonas se presenta arraigada al lugar de origen en tanto que consideran tal lugar de ser, y de existir como un regalo sagrado; así el bosque es vivido y comprendido como un dador de alimentos y de cuidados (Sandoval, 2018, p. 21).

En la cosmovisión andina el mundo se comprende como una unidad viva que está en constante movimiento pues está interrelacionado con todo lo existente y va cambiando de acuerdo con el tratamiento que le da el hombre, es por ello que se busca de todas las maneras que el hombre cuide de ella, pues todos los seres tienen una “madre” que ofrece parte de su ser para alimentar a todo lo existente y esta debe ser cuidada por un sabio que consiste en hacer efectiva y materiales las relaciones metafísicas.

La racionalidad como categoría propia de la filosofía de lo andino, es una red de relaciones que presenta un modo simbólico de *pajé* o sabio en un sentido ontológico de la misma que mantiene un bien-estar de la comunidad.

ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO HERMENÉUTICO AL PENSAMIENTO ANDINO

Runa es la palabra en quechua¹ para el ser humano. Esta palabra es usada para diferenciar a la gente autóctona, de misti o mestizos y de los wiraqocha o blancos. Pero también runa es quien habla quechua (Viveros, 2006, p. 4). Es a través de la palabra runa que los quechuas integran su pensamiento en cuanto a lo cultural y a lo geográfico, es decir que muestran su manera de ser Andino, pues su conexión con el chakana (Dios) muestra su conexión con la pachasofia palabra que

Manrique Enríquez le entrega a la filosofía andina que muestra la conexión entre mundo y universo, simbolismo que está presente en esta cultura andina.

La Pachasofía simboliza el vehículo de unión que el hombre andino utiliza siempre en virtud de su contextualidad geográfica y cultural. Este pensamiento andino es relacional, correspondiente, complementado y recíproco, estando siempre dentro de una comprensión holística e integral de Todo (Viveros, 2006, p. 5).

Es decir que el nexo de la comprensión andina de su cosmovisión está presente en todo, pues se expresa y se expone su participación en el mundo a partir del simbolismo que es la concretización de la realidad. Al interpelar al ser en cuanto al llamado de la pacha, también se interpela la comprensión de las conductas éticas. Como bien se sabe para los runas, la pacha no es más que un destino y un deber atender el llamado de esta, pues en ella se encuentra una correspondencia con el ser.

Cabe señalar que la primera fuente en la determinación del pensamiento andino es pre-filosófica, o más bien, extra-filosófica. La experiencia efectiva y concreta del runa (hombre andino), es la clave en el sendero a seguir (Viveros, 2006, p. 34). No se trata de una filosofía que muestre el objeto material de lo andino, sino que más bien se trata de una filosofía que muestra las experiencias y las diferentes interpretaciones vivenciales de los runas.

De acuerdo con Gadamer, la filosofía como reflexión sistemática presupone algunos prejuicios y de acuerdo con esto se distinguen tres niveles: 1. La realidad como un objetivo superpuesto y vivencial, esto es una forma vivencial, emocional, artístico y social. De acuerdo con el ámbito andino, esto corresponde a los diferentes factores topográficos, climáticos, cosmológicos, geográficos y demás, es decir que parte de las vivencias por parte del runa. “Filosóficamente, se sostiene como “idea regulativa o heurística”, esto es, un fenómeno de límite imprescindible para el proceso hermenéutico posterior (Viveros, 2006: 34), es decir que el primer tipo de contacto con la realidad, es de por sí vivencia y holístico que no se reduce meramente al sujeto-objeto.

2. La experiencia vivencial de esta realidad por parte del runa. En tanto, experiencia, es el primer nivel hermenéutico y como tal, es ya cierta interpretación del mundo; esta experiencia no es objetiva ni neutral, sino que se conduce desde los intereses pragmáticos y existenciales del intérprete (Viveros, 2006, p 35), es decir que los runas experimentan a través de la codificación de su propia cultura, a través de una interpretación hermenéutica (Cosmovisión) que hace referencia a un ordenamiento de lo real que muestra ciertos parámetros antropológicos que son tomados desde la estructura existencial a priori ser en el mundo.

3. La interpretación conceptual y sistemática de esta experiencia vivencial. Este es el nivel de la reflexión filosófica en su sentido original y propio (Viveros, 2006, p. 35). Aquí, se parte del asombro y la admiración como punto de partida para la reflexión filosófica, es decir que lo andino se forja sobre una base experiencial y vivencial de aquello que esta dado implícitamente.

La experiencia del runa, su ser-en-el-mundo, se patentiza a través de la expresión extra-conceptual. Aquí referimos a una experiencia que bien puede seguirse desde el fundamental término husserliano de Lebenswelt, en tanto un modo de vivir englobante (Viveros, 2006, p. 36), es decir que la

experiencia de la cultura andina debe comprenderse de una manera integral, la experiencia en su contexto es colectiva y debe comprenderse desde sus simbolismos, descripciones y relatos desde los cronistas que escribieron acerca de esta cultura.

“Cada cultura comprende su lengua y su mundo de forma distinta, el acercamiento hermenéutico nos permite develar la inconmensurabilidad y tensión entre los términos quechuas y cualquier lengua occidental” (Viveros, 2006, p. 37), es decir que los términos de esta cultura son netamente vivenciales, pues si sigue la noción original de la cultura que procura de alguna forma concebir en la función o en la forma, más que en el contenido.

Según Alejandro Javier Viveros, Wittgenstein distingue algunos elementos constitutivos del juego lingüístico donde está enmarcado el contexto, el vocabulario, una comunidad de lenguaje y de acción y ciertos criterios de comprensión. Es decir que las palabras dentro de la cultura quechua van adquiriendo significado dentro de un determinado juego que es reglamentado y contextualizado dentro de la misma comunidad, además el filósofo sostiene que la existencia de juegos de conceptualización (formas de términos específicos) parte de la experiencia, pues cada juego tiene sus propias reglas y sus propias utilidades.

“En un primer momento debemos acordar que el pensar andino es siempre un pensar simbólico y celebrativo. El mundo andino es desde ya algo sumamente determinante respecto de su geografía. El paisaje andino es caldo de cultivo para el simbolismo de su pensar” (Viveros, 2006, p. 39)

Esta tesis es fundamental para destacar la diferencia entre “lo andino” y el pensamiento andino, pues el puesto geográfico de esta cultura no se aísla de su entorno, sino que más bien se adscribe al simbolismo de su pensar, es decir que esta cultura tiene como fundamento lo celebrativo en las principales festividades de los runas.

“La dureza del clima y la geografía andina son también una clave hermenéutica de relevancia. En ellos también encontramos la unidad abierta de significado, y la encontramos hurgando en lo efectivo de la realidad, en aquello que se determina desde la cotidianidad del runa” (Viveros, 2006: , p. 41).

De acuerdo con las diferentes investigaciones de la geografía andina, se puede evidenciar que en ello se encuentra el significado de la cooptación en los cuales se pueden encontrar fenómenos particulares que están relacionados con los rayos de sol del equinoccio y el solsticio, esto implica una relación con los astros y con el vasto conocimiento arquitectónico, técnico, matemático, astronómico, etc.,

Uno de los más importantes significados del pensamiento andino, se expresa en la cruz de cuadrada y escalonada, llamada por Magallanes “cruz del sur”, la cual podría revelar representaciones de rituales y fórmulas matemáticas escritas en binario, es decir que mediante diferentes signos se puede conocer los significados que esta cultura ha querido expresar.

La importancia de lenguaje quechua (runa simi) tiene como objetivo denotar una motivación no racional que muestra los afectos, los sentimientos y las emociones de la realidad en donde el proceso de constatación y acceso a la realidad es el sentir, más no el conocer.

El razonamiento lógico no cabe en la lógica del corazón propia del runa, esta lógica andina parte en su lengua y desde ella evidencia su particular acceso. Respecto de la lengua quechua, trasfondo en el análisis estructuralista y fenomenológico, podemos observar en un primer momento que es una lengua onomatopéyica; la fonología quechua tiene una riqueza muy particular y por cierto inalcanzada por los idiomas europeos (Viveros, 2006, p. 45). Se comprende que la lengua quechua es uno de los fundamentos de la filosofía andina, es decir que a partir de sus sonidos y su fonética se puede representar al realidad de lo que experimentan, pues se trata de una sensibilidad y sensatez cognitiva que va más allá de alcances meramente lógicos en los cuales se muestra su relación afectiva con la tierra el paisaje y el cielo.

El verbo yuyay o yuyayku es prácticamente la única raíz que sugiere una actividad intelectual, traducible por “pensar” o “recordar”.³⁴ Asimismo, como sustantivo, expresa la facultad intelectual (inteligencia, memoria, juicio); es interesante el hecho que la expresión yuyaq significa “anciano o anciana”, una clara evidencia de que las personas mayores son consideradas como sabias (Viveros, 2006:, p 46)

Y es que es un acierto comparar las palabras quechas al español, ya que este lenguaje proporciona una comprensión amplia de lo que es la filosofía en cuanto a conocimiento, pues como bien lo dice Mendez, yuyaq se considera una persona mayor, es decir que esto tiene relación con el pensar o recordar, pues las palabras no son puestas al azar y tienen concordancia entre sí.

El hombre andino no busca un conocimiento teórico que prueba la existencia de una filosofía, pues el conocimiento de estos no necesita un reconocimiento epistemológico, sino que más bien es, ante todo, una filosofía implícita en toda su cultura “ la diástasis (sujeto – objeto, hombre – mundo) no tiene lugar en virtud de que están originariamente co-presentes y se co-pertenecen” (Viveros, 2006, p. 46), es decir que todo tiene relación con todo, por eso, la realidad del culto gana interés en el simbolismo celebrativo, es decir que los diferentes símbolos son la representación de la realidad, pues nada se distancia de la realidad, sienten que todo es parte de ellos y lo expresa a través de simbolismo celebrativo.

En cuanto a la esencia fundamental Dios, se dice que es un ente relacional, es decir que la ontología andina es siempre una ontología de relación, pues a diferencia de algunos filósofos este Dios no sea crea a sí mismo, ya que requiere de diferentes entes hechos, situaciones, circunstancias y demás, pues la realidad es siempre holística.

RELACIONALIDAD, CORRESPONDENCIA, COMPLEMENTARIEDAD Y RECIPROCIDAD

En cuanto al verbo ser y existir (en quechua kay) se dice que no es un verbo abstracto, ya que también significa tenencia o posesión, esto indica que el ser es tomado como posesión que apunta hacia un todo integral en los Andes es lo integral y relacionador lo que trasciende al sujeto (incluso como individuo). No hay tampoco escisión entre el ser y el conocer. La realidad mundana o extra-humana no se da como noumenon regulativo, sino que es siempre sapiencial (cognitivo) en sí mismo. La realidad nos conoce en sí, y nosotros conocemos la realidad en nosotros” (Viveros, 2006, p. 50), es

decir que esta realidad subjetiva-objetiva es conocedor y conocedora de la realidad que permite el despliegue del pensamiento en cuanto a lo cognoscible.

La correspondencia se presenta en la realidad del runa en diversos ámbitos; el primero es la realidad cósmica, la relación entre lo macro y lo micro. Con ello, la realidad de hanaq pacha (cielo) corresponde a la de kay pacha(tierra) (Viveros, 2006, p. 51), la correspondencia se da entre las dualidades: astros y lo humano, lo orgánico y lo inorgánico, la vida, la muerte etc., y esto se da a su vez en la vida práctica. Las dimensiones antropológicas, éticas cósmicas y sociales juegan un papel fundamental en la complementariedad ideal de lo andino, es decir que estas virtudes llevadas a cabo positivamente cumplen un equilibrio armónico entre un nivel práctico técnico.

El principio de reciprocidad cumple el principio de correspondencia, a cada acción le corresponde una correspondencia complementaria reciproca en términos de Josef Estermann se estaría hablando de una ética cósmica o una pacha ética.

EL RUNA COMO CHAKANA

El runa es chakana, puente o nexo, pero de ningún modo el único, ni tampoco el primer. Su función de mediador no se da en un sentido racional representativo, el runa no representa el universo de forma conceptual, ni tampoco lo abstrae (Viveros, p. 2006). El runa tiene una representación simbólica en el universo, este es el mediador en algunas ceremonias y celebraciones, es él quien conserva y cuida el universo incluyendo la pacha. Por ello, el desempeño agrícola es, ante todo, un diálogo íntimo con la pacha.

La relacionalidad es una parte constitutiva de hombre en cuanto a ser antropológico, pues su ser no se constituye como sujeto, ni como individualidad, sino que se constituye como identidad, es decir que la identidad andina es una constitución heterogénea que existe entre todos los elementos cósmicos, Viveros dice que es una relación polidiádica entre varios, pues es una red infinita de relaciones donde hay una concepción de identidad colectiva; la vida es entonces, una categoría integral y anterior a cualquier comprensión existencial.

En resumidas cuentas, lo que se quiere mostrar es que la comprensión runasofía del hombre es un nosotros antes que un yo, esto quiere decir que la relacionalidad social es una parte fundamental de los Andes suramericanos en donde entra en correspondencia con la ley universal de la relacionalidad del todo.

QUÉ SIGNIFICA PACHASOFIA

Para comprender el concepto de pachasofía, es necesario dirigir la mirada a la definición que Marinquez Enriquez le da a esta palabra, pues la define como una “habilidad, destreza, experiencia; prudencia, ingenio, cordura; perspicacia, sagacidad, ciencia, erudición, instrucción, arte; filosofía”. Por ello, aceptamos y preferimos el término Pachasofía (Viveros, 2006, p. 62). De acuerdo con el quechua pacha significa “bajo” “de poca altura” “interior” y como sustantivo denota la tierra, el mundo, la naturaleza, universo, cosmos etc., esta palabra tiene diferentes significados que abarcan un profundo y amplio vocablo. El término pacha comprendido filosóficamente tiende a mostrar “lo

que es” es decir que esta palabra tiene una connotación real de lo que existe y lo que está en el universo “Pacha es la base común de los diferentes estratos de la existencia: hanaq pacha, kay pacha y uruy pacha⁵⁰. Estos estratos no son distintos sino complementarios e interrelacionados, en cuanto son aspectos de la realidad (Viveros , 200, p.: 64).

La pachasofía es la filosofía primera entre los andinos, hace parte de una reflexión integral y armónica en la cual se da una relacionalidad cósmica y se despliega en la experiencia colectiva andina.

Acorde con la lectura occidental del eros, podemos dar cuenta de la especial importancia de la sexualidad y la condición sexual de los entes intramundanos en la reflexión pachasófica. En el pensamiento andino la condición sexual es de prioritaria importancia, esta es interpretada como constitución universal y cósmica (Viveros, 2006, p. 79).

Todos los elementos en la cultura andina son sexuados, desde los inorgánico hasta los fenómenos meteorológicos, la sexualidad subraya un rasgo antropológico de la reproducción vital, también tiene un rasgo cósmico trascendente que muestra la comprensión biológica de la cultura andina, la relacionalidad y la complementariedad están implícitas en la sexualidad de esta cultura, en ella se muestran las analogías entre el hombre-la mujer y la vida y la muerte etc.No puede concebirse nada asexuado, incluso Chakana (Dios).

Los runas se completan a partir de sus diferencias, pues su cosmovisión muestra que la identidad de estos solo se logra en la media que se complementan sus diferencias. La pacha es una red de interconexiones en donde la experiencia andina se relaciona estrechamente con lo cosmológico y con lo astronómico.

Ahora bien, la comprensión y vivificación del tiempo por parte del runa tiene consecuencias que al ojo occidental parecen causales del subdesarrollo. Por ejemplo, los proyectos de desarrollo y de mejoramiento de la calidad de vida para el hombre andino, no sólo conllevan una idea del desarrollo o progreso totalmente opuesta a la experiencia andina, significan en todos los casos una ruptura con las costumbres y orden cósmicos que ellas presentan (Viveros , 2006, p. 90).

De acuerdo la idea de progreso, los runas piensan que su idea de progreso o desarrollo parte de su ser y este es lo “que está siendo” el runa en el mundo, es decir que parte del espacio y del tiempo como una circunstancia que no es ajena al ir al devenir de sus acontecimientos, pues su comprensión ayuda en gran manera a volver la mirada hacia lo que es la pachasofía en cuanto a la integración de varios elementos culturales que permiten ver

se necesita reivindicar la idea de la pluralidad a partir de las cosmovisiones de las culturas como articulaciones interdiscursivas de las diferentes comunidades indígenas con las diferentes disciplinas como los son la literatura y la misma filosofía para fortalecer la pluralidad de conocimientos desde una posibilidad que parta de una verdad de cada ser humano.

Por ello es necesario tener en cuenta la relación con la naturaleza, ya que hace parte de la cosmovisión del mundo de los indígenas, pues los indígenas entran a dialogar con la pachamama con una serie de

ritos y narraciones simbólicas que significan esa pluralidad de creencias que hacen parte del ser indígena. “El indígena Aiban Wagua, estudioso de su propia cultura.

El fenómeno humano que exponemos, y del cual nos hacemos cargo a forma de fundamentación teórica recorre la cotidianidad y la sacramentalidad andina, el simbolismo y la experiencia vivencial del Todo en su perenne Relacionalidad (Viveros, 2006, p. 95).

Los indígenas conciben los elementos de la naturaleza como su propia vida, pues de la prioridad al cuidado y al respeto que deben tener con la madre naturaleza, ya que constituye una manera de entender de vivir su sujeto. Se trata pues, de una comunidad que articula la interdiscursividad mediante un acto de reflexión participativa. Pues ellos tienen un objetivo y es que tienen que cuidar su naturaleza, porque hace parte de la misma vida y no se puede pretender hacerle daño porque hace parte de sus valores y tradiciones históricas que durante siglos han permanecido, se trata pues, de la integración de la vida y la naturaleza, es decir que los indígenas miran en su propia comunidad para hacer una autorreflexión de lo que hace parte de ellos como referente de equilibrio sagrado de la vida. La adoración ritual al sol, a la luna, a la pachamama, no es al objeto en sí, sino a algo que está tras ellos, a “la energía invisible”, a la inmanencia que no puede ser mostrada, pero que es el origen que crea al sol, que permite existir en el caso de pachamama, pero que no es el objeto “tierra”, sino un conjunto de samay, nunas (aliento, energías, vida) (Viveros , 2006, p. 93).

la cultura indígena tiene muchas riquezas que hacen posible la evidencia de américa profunda, pues esta y otras culturas contiene experiencias que hacen posible una filosofía latinoamericana, como una forma de articular la interculturalidad para establecer un diálogo inter-filosófico entre las diversas formas de pensamiento, a partir de las tradiciones ancestrales que posibilitan el conocimiento de lo que es estar en las periferias teniendo incidencia en la filosofía y en otras disciplinas que se dedican a estudiar aquellas características que distinguen al latino de las demás culturas, reconociendo la realidad.

El runa ha siempre expresado su eclecticismo en un sentido positivo. Ha rechazado los elementos incompatibles de la cultura exógena, como ha asumido e incorporado otros elementos a favor de su desenvolvimiento como persona y colectividad – claros son estos ejemplos (Viveros , 2006, p. 96). en la producción artesanal y el ecoturismo. Es decir que a partir de la contextualidad se toma conciencia de las reflexiones que parten del proceso histórico de América Latina, que hacen parte del quehacer de las tradiciones y de los “mundos “que dan verdad, a partir de la identidad humana de cada cultura “es, pues, opción por un modelo de la filosofía contextual que, lejos de cerrarse en la “singularidad” de sus tradiciones, convierte su contexto en punto de apoyo para comunicarse y entrar en relación con los otros, de la anterior cita, se puede decir que no sirve la comunicación si no se comprende el contexto de cada cultura, porque se estaría negando la posibilidad de entrar en un diálogo con aquellos elementos que representan cada cultural.

Se debe empezar por la comprensión de los modos de vida que lleva cada comunidad, pues al implementar la filosofía intercultural se debe entender el proceso de organización de los indígenas, es decir, la forma de vida social que lleva a partir de la historia, pues se tendría que reivindicar la historia de sus conocimientos y saberes para que se les trate como sujetos sociales.

Referencias bibliográficas

- Chiquazuque Viviana. (2018). *Perspectivas para pensar y problematizar un filosofar indígena desde América Latina*. Disponible en:
<https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/15230/2018vivianachicuazuque.pdf?sequence=6&isAllowed=y>
- Estermannm Joseph. (2006). *Filosofía Andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Lima: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Estermann Joseph. (2017). *Hermenéutica diatópica y filosofía Andina. esbozo de una metodología del filosofar intercultural*. FAIA, 6, 27. Disponible en:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5845469>
- Flores Quelopana, Gustavo. (2011). *Búsquedas actuales de la filosofía andina*. Lima, Perú: Instituto de Investigación para la Paz, Cultura e Integración de América Latina.
- Flores Quelopana, Gustavo. (2006). *Los amautas filósofos*. Lima, Perú: Instituto de Investigación para la Paz, Cultura e Integración de América Latina.
- Fornet-Fornet Betancourt, Raúl. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. México: Desclée de Brower.
- Guattari Felix. (1996). *Las tres ecologías*. Disponible en:
<http://www.arteuna.com/talleres/lab/ediciones/FelixGuattariLastreseecologas.pdf>
- León, Luis E. (2006). *El camino de Bochica, la ruta de sol. Una cosmogonía de la psique. Preludios filosóficos para una psicología ancestral indígena*. Catedra libre.
- León León León Portilla M. (1974). *La filosofía náhuatl*. Instituto de investigaciones Históricas, UNAM.
- Mejía Huamán, Marío. (2011). *Teqse: la cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina*. Lima: Editorial universitaria, de la Universidad Ricardo Palma.
- Radin, P. (1960). *El hombre primitivo como filósofo*. Editorial Universitaria, de Buenos Aires.
- Rozo José. (1997). *Espacio y tiempo entre los muisca*. El Búho Ltda.
- Sandoval J. G. (2018). *Fundamentos ontológicos en la Filosofía Andina de Josef Estermann*. Disponible en:
<http://hdl.handle.net/11634/10272>.

Viveros Alejandro. (2006). *Acercamiento fenomenológico al pensamiento andino*.
Disponilbe
en: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/108909/Acercamiento-fenomenologico-hermeneutico-al-pensamiento-andino.pdf?sequence=4>



Bogotá, D.C., 1 de septiembre de 2019

Señores

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Universidad Santo Tomás La ciudad

Atento saludo.

Como Líder del Grupo de Investigación interinstitucional TLAMATINIME, me permito certificar que la estudiante **MARÍA FERNANDA ROJAS RUÍZ**, realizó una Asistencia como *joven investigadora* (2018) para el Profesor Juan Cepeda H., en el Proyecto “Ontología en América Latina. Fase 2: Ontologías de la Diferencia Radical (ODR)”, avanzando lecturas para la construcción del marco teórico con el que buscamos fundamentar filosóficamente el pensamiento indígena. Según me informa el profesor Cepeda, la mencionada estudiante avanzó, en muchas más horas de las exigidas, su labor investigativa en el papel que le correspondía como Asistente.

Agradeciendo cada una de las oportunidades para trabajar en proyectos interfacultades,

Jhon Alexander Idrobo Velasco

Líder Grupo de investigación interinstitucional TLAMATINIME

Docente Facultad de Sociología USTA

Correo electrónico: jhonidrobo@usantotomase.edu.co



BOGOTÁ • PBX: (571) 587 87 97 Línea gratuita nacional: 01 8000 111 180
Carrera 9, n.º 51-11 / www.usta.edu.co / contactenos@usantotomas.edu.co
VICERRECTORÍA GENERAL DE UNIVERSIDAD ABIERTA Y A DISTANCIA • Tel. (571) 595 00 00
Carrera 10, n.º 72-50 / www.ustadistancia.edu.co / admisiones@ustadistancia.edu.co
NIT: 860012357-6



¿FILOSOFÍA INDÍGENA?

María Fernanda Rojas Ruiz

En el grupo de investigación TLAMATINIME se considera que durante la primera mitad del siglo XX se lograron los primeros avances de la comprensión del pensamiento filosófico indígena dentro de diferentes comunidades aborígenes. Uno de los primeros datos concretos es el de Paul Radin, quien marcó una pauta para aproximaciones posteriores a su investigación, ya que en sus observaciones en trabajo de campo descubre que en todo grupo social humano hay quienes se ocupan de cuestiones *fundamentales*, de asuntos “trascendentales” para su comunidad, que en Occidente conocemos con el nombre de filósofos. “Poca duda cabe de que todo grupo humano desde tiempo inmemorial y por pequeño que fuera, incluía individuos obligados por su temperamento o intereses a ocuparse en los problemas fundamentales que acostumbramos a llamar filosofía”, (Radin, 1960, p. 23). Para los investigadores de TLAMATINIME tampoco hay duda de este principio radiniano: el acto de filosofar es propio de todas las sociedades humanas, y se encuentran individuos -en todos los grupos sociales- dedicados a filosofar, es decir a *pensar*, a evaluar reflexiva y juiciosamente, a “sentipensar”, con profundidad diversas cuestiones propias de la vida y de la existencia de los individuos y de los grupos sociales en que están, según ha expresado muchas veces el Profesor Cepeda en sus clases. Obviamente la expresión de dicho filosofar es diverso a como lo expresaron los griegos y, hoy en día, la cultura occidental, tanto en método como en contenido, pero -como bien lo expresa Radin- no por ello debe dudarse de que se trata de *filosofía*.

En suma, el lenguaje que fundamentalmente se requiere para la exposición de ideas filosóficas existe en civilizaciones aborígenes. Para este hecho, según hemos señalado, poco significa en sí mismo: no ha conducido necesariamente al desarrollo de sustanciales formulaciones filosóficas, no a filosofías sistemáticas (Radin, 1960, p. 24-25).

Tal lenguaje “filosófico” depende de ciertos factores que las comunidades aborígenes y/o civilizaciones han establecido a lo largo de su historia y de sus necesidades culturales. Sin embargo, no hay que caer ingenuamente en formalismos filosóficos; cuando Paul Radin se refiere a *filosofía* no se refiere al sistema filosófico que Occidente ha construido durante 25 siglos por lo menos; más bien se trata de comprender el lenguaje de las civilizaciones aborígenes como la condición de posibilidad de una filosofía de acuerdo a sus necesidades existenciales y experienciales. Ahora bien, ha de reconocerse, por supuesto, que mucho depende de lo que entendamos por filosofía. Si por tal entendemos el tipo de pensamiento inaugurado en Occidente con Platón y Aristóteles, la respuesta ha de ser rotunamente negativa (Radin, 1960, p. 25). Mucho depende, de lo que entendamos por formulaciones filosóficas, pues el filosofar entre los aborígenes es sólo alguna de las formas que ha tomado el desarrollo de aquella filosofía, por ejemplo el que se da en el ejercicio existencial por comprender el ser del ser humano, o la manera de relacionarse los unos con los otros, o las formas de gobernarse a sí mismos en comunidad y en relación con el medio ambiente,

etcétera. Radin señala sin complejos que esto es filosofía, aún a pesar de que naturalmente ningún grupo indígena haya creado el término de “filosofía” en su lengua.

Miguel León Portilla, por su parte, destaca la posibilidad de un filosofar en los indígenas náhuatl, gracias a la documentación recogida en su investigación sobre los manuscritos nahuas del siglo XVI, pues aunque “quienes, así elaboraron ideas acerca de los temas que han formado siempre la trama de toda discusión filosófica, no crearon necesariamente un sistema a la manera de Aristóteles, Santo Tomás, Hegel, para dar expresión a su pensamiento”(León Portilla, 1974, p. 1), es decir que la filosofía entre los nahuas prehispánicos, distanciada del racionalismo, sin embargo, no deja de ser filosofía, pues hay en ella concepciones y símbolos que evidencian la importancia de su pensamiento filosófico. Ahora bien, el pensador mexicano entiende que la filosofía no es sino el conato de explicar los sumos problemas de la existencia y la comprensión de ella. Todo hombre tiene necesidad de la filosofía, aunque la suya no se ajuste a los moldes de Platón, Aristóteles o de cualquier otro pensador de nuestra cultura occidental, tiene su modo particular propio de ver, sentir e interpretar el mundo, de verse a sí mismo y ver lo que trasciende al mundo y a sí mismo. Esa organización de pensamientos, emociones, enfoques y visiones íntimas será su filosofía, tanto para León Portilla como para los investigadores de TLAMATINIME.

Ya en la segunda parte del siglo XX se empieza la sistematización del pensamiento filosófico indígena a partir de autores como Josef Estermann con su trabajo *La filosofía andina* que evidencia, desde un diálogo intercultural entre Occidente y las culturas aborígenes andinas quechua y aymara, las categorías con las que se puede evidenciar pensamiento filosófico indígena. Además, este filósofo suizo hace énfasis en el deslameamiento (monocultural) que se ha venido dando entre lo que es “etno-filosofía ‘filosofía’ ‘pensamiento’ ‘cosmovisión’ ‘religión’ ‘racionalidad’ ‘sensistividad’ o simplemente pseudo-filosofía” (Estermann, 2006, p. 24), pues afirma que en el fondo hay un proceso incontenible de fragmentación del mundo, de la vida, de la experiencia humana en la modernidad que no sólo reduce el quehacer filosófico a un procedimiento metodológico sino que excluye definitivamente muchas formas de concebir la realidad de la autodereminada ‘ciencia estricta’, sino que menos precia *otras* formas del filosofar propias de culturas diferentes.

La filosofía de la Liberación Latinoamericana ha puesto de manifiesto la manera cómo la filosofía occidental se relaciona – sobre todo en la época moderna – con la alteridad. No ha sido posible incorporar (*aufheben*) las grandes tradiciones filosóficas de la India y China, por lo tanto. Había que negarlas declarándolas *pensamiento religioso exótico*, excluirlas de las grandes historias de la filosofía, rebajarlas a puras cosmovisiones y pensamiento-mito-mórfico (Estermann, 2006, p. 27).

La negación de otras formas de pensamiento diferentes al pensamiento filosófico occidental, para afirmarse éste como único y hegemónico, conlleva el desprecio de estas otras filosofías que diversas culturas han ido avanzando en su devenir cultural. Como es sabido, la filosofía latinoamericana invita a liberarnos de ese lastre *raciocéntrico*, por el que la razón lógica y silogística, se ha querido imponer sobre toda otra forma de razón, o si se

quiere de no-razón, desde las cuales emergen *otras* formas de pensamiento que, según el profesor Cepeda, no tienen por qué no comprenderse como filosóficas, si es que se da por sentado, por ejemplo, que la filosofía es universal: en TLAMATINIME no todos sus integrantes son indígenas, y aún el que nos acompaña, no tiene por qué excluirse de la filosofía por el hecho de serlo. Tenemos *filosofía indígena* y, por Derecho, no tendría por qué ser cuestionada ni menospreciada: solamente cabe el respeto por ésta, una filosofía diferente a la occidental. Y si se considera que, entonces, esta filosofía indígena es una apuesta inter o multi cultural, tampoco se puede negar que

la filosofía occidental es también un fenómeno multi-cultural. Aparte de las dos grandes culturas forjadas del espíritu occidental -greco romano y semita- existen otras influencias ‘heterodoxas’: Egipto, India, Persia, Arabia, y qué decir de la suerte de las culturas indígenas de Europa (normandos, germanos, celtas, francos, helvéticos, etc.). Los procesos de transculturación y aculturación a lo largo de los 26 siglos de esfuerzo filosófico nos hacen recordar que la filosofía occidental es una síntesis más o menos consistente en un sinúmero de etno-filosofías, es decir: de concepciones culturalmente determinadas e históricamente situadas (Estermann, 2006, p. 28).

Como el concepto desde el que se da esta problemática es el de *filosofía*, comprendemos que su significado ha atravesado la historia de Occidente y ha llegado hasta América Latina para cuestionarnos sobre nuestro pensamiento (claro está, sin negar que estos pueblos latinoamericanos se encuentran ahora inmersos en mecanismos culturales propios de la sociedad occidental). Y si bien la filosofía es la administradora de la *ratio* y sobre el indígena recaen prejuicios culturales sociales históricos, etc., que en ciertos contextos impiden visualizarlo como racional, entendemos que la filosofía -en la tradición occidental- es ante todo una forma de pensar y reflexionar, precisamente por ser el fundamento de todo conocimiento y saber, podemos considerar la filosofía indígena como la reflexión que el aborigen realiza en torno a su contextos social, ya que cada comunidad posee circunstancias y vivencias completamente diferentes y con ello influye en la manera como aborda los problemas concretos de su realidad individual y colectiva. Esto implica necesariamente reconocerle y respetarle su derecho a tener un mundo propio, sin imponerle posibilidades de desarrollo real, pues se trata es de darle lugar a otras expresiones lógicas y/o simbólicas más próximas y necesarias a nuestra identidad latinoamericana.

Ahora bien, para resolver aquello que parece problemático para la filosofía en relación con ‘pensamiento’, ‘cosmovisión’, ‘religión’, y ‘racionalidad’, concebimos que el método (intercultural) que utiliza Josef Estermann funciona para integrar estas dimensiones culturales, pues es una apuesta pluricultural que admite los diferentes saberes e intercambia los modos de comprensión y explicación de cada concepto desde las diversas formas de racionalidad, y es que “ cada filosofía, justo por nacer en la articulación de las experiencias y esperanzas concretas de una comunidad humana específica, tiene que decir cosas que ninguna otra filosofía puede decir por ella”(Fornet Betancourt, 2001, p. 114); y es que la filosofía indígena -en los términos que aquí la comprendemos- busca asumir las exigencias que se presentan en el contextos de las culturas sin excluir razonamiento alguno, por ejemplo Josef Estermann muestra que dentro del pensamiento andino la deidad, que hace parte de la red de relaciones que se crea en la pacha, no puede ser extramundana, ni puede existir fuera de la racionalidad, y Miguel León Portilla afirma que la metafísica, la teología, la

antropología, etc., hacen parte de la de la concepción relacional que se propone allí, pues son propias de la racionalidad andina, es decir que no podemos distinguir entre el saber religioso y el filosófico, ni ningún saber, ya que para los investigadores cada concepto está vinculado entre sí y no se puede ignorar las formas de concebir el mundo de cada cultura. Pero esto tampoco quiere decir que lo filosófico no tenga su identidad marcada, en particular para nosotros quienes precisamente buscamos investigar desde este campo del saber: naturalmente, para quienes hemos sido ya formados en la filosofía [occidental] encontraremos en lo no occidental evidencias y *vestigios* de lo propio de nuestra formación, de nuestra cultura, y resultaría inhumano que se nos exigiera ser asépticos a ello.

Además, como la filosofía indígena no excluye el horizonte de pensamiento y de vida de los aborígenes, entendemos que la filosofía “tendría que aprender a cooperar con la antropología, la etnología, la historia cultural, y demás para mejor leer las potencialidades y/o variantes filosóficas en, por ejemplo, la mitología, las leyendas o tradiciones religiosas orales; así como para aportar, por su parte, a dichas disciplinas lo específico de la consideración del material en cuestión de su propia perspectiva (Fornet Betancourt, 2001, p. 113). Para ello es necesario una filosofía que en cada uno de los lugares se realice por y para la verdad de los seres humanos como condición de posibilidad para la reflexión filosófica desde determinados contextos; se debe tener en cuenta que la interdisciplinariedad a la que se refiere Raúl Fornet Betancourt exige darle la oportunidad a los otros saberes, a realizar un diálogo en igualdad de condiciones, donde cada una de las tradiciones (considérense mucho o poco “racionales”) pueda expresarse y enriquecer ese mismo diálogo en cada uno de sus participantes, buscando evitar los prejuicios excluyentes. “La interdisciplinariedad le facilita de este modo el acceso a los diversos ámbitos de las otras culturas con las que trata y le ayuda a descifrar sus mensajes” (Fornet Betancourt, 2001, p. 114). Entendemos, entonces, que en este sentido habrá quienes se expresen desde una concepción de filosofía *raciocéntrica*, quienes lo hagan desde una concepción ancestral, quienes desde los saberes populares, míticos o religiosos, etcétera, precisamente desde donde asume su propio *pensamiento*, que no es más que su acto de filosofar desde el contexto cultural que le ha correspondido. Así que no se trata de imponer que indudablemente sí es filosófico el pensamiento indígena, como tampoco imponer que los indígenas sin lugar a dudas no tienen filosofía: se trata de posibilitar un *polílogo* -como lo llama Fornet-Betancourt- donde los sujetos de dicho encuentro puedan exponerse en sus más vivas posibilidades culturales. Es por ello que “la forma de estar y ser una persona humana en eso que llama su cultura, es la de ser sujeto en y de esa cultura” (Fornet Betancourt, 2001, p. 187).

Por otra parte, aceptamos que las tareas abordadas en este proyecto de investigación puedan dejar abiertas ciertas preguntas, por ejemplo: ¿Cómo, sin ser indígenas, podemos decir que existe una filosofía indígena?, o ¿podemos leer desde nuestro pensamiento occidentalizado a las culturas aborígenes? Resulta problemático hablar de una filosofía indígena, teniendo en cuenta que no pertenecemos a una comunidad aborígen, ni tampoco sabemos si ellos quieren que leamos su pensamiento como filosófico; sin embargo, sí podemos afirmar que desde el contexto académico, precisamente el de la filosofía latinoamericana, hay un interés por abordar los saberes aborígenes que den cuenta que en esta parte del mundo se pueden lograr referentes teóricos que fundamenten una filosofía indígena. Además, no podemos afirmar que los avances que realizan los investigadores en

las culturas estudiadas sea el más verosímil, pues nos dejan vacíos respecto a sus métodos, ya que resultan discutibles cuando nos preguntamos si sólo el lenguaje logra ser parte integral de una reflexión filosófica en el caso de Mario Mejía Huamán, o si hacer neologismos con palabras griegas y propias del idioma andino suponen una forma de interpretación errónea de lo que es la cultura andina en el caso de Josef Estermann. Estos y varios otros interrogantes resuenan en el grupo de investigación TLAMATINIME, pero como nuestro trabajo, en principio, es mostrar que hay ya algunos avances sobre filosofía indígena, concebimos que las investigaciones resultan enriquecedoras, debido a que cada una lo hace desde un horizonte de comprensión distinto, pues como bien sabemos le pertenece al ser humano buscar lo que está dentro de sus capacidades y posibilidades.

Finalmente, como grupo de investigación TLAMATINIME, tenemos claro que este trabajo aún no concluye aquí, pues es una aproximación inicial a lo que puede ser la filosofía indígena; seguiremos avanzando en este tema hasta donde nos sea posible.

Referencias bibliográficas

Estermannm Joseph. (2006). *Filosofía Andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Lima: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.

Fornet-Betancourt, Raúl. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. *Transformación intercultural de la filosofía*. México: Desclée de Brower.

León Portilla M.(1974). *La filosofía náhuatl*. Instituto de investigaciones Históricas, UNAM.

Mejía Huamán, Marío. (2011). *Teqse: la cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina*. Lima: Editorial universitaria, de la Universidad Ricardo Palma.

Radin, P. (1960). *El hombre primitivo como filósofo*. Editorial Universitaria, de Buenos Aires.