

El ser, estar y actuar andino y la crisis ambiental*

Fecha de recepción: 11 de noviembre de 2012

Fecha de aprobación: 20 de mayo de 2013

Efrén Danilo Ariza Ruiz**

Resumen

El artículo persigue identificar el aporte del pensamiento andino como alternativa de solución a la actual crisis ecológica. El análisis realizado hace evidente la existencia de una racionalidad alternativa al paradigma tecnológico occidental en el pensamiento andino. Así mismo, se destaca de manera importante cómo en América Latina se vienen adelantando reflexiones epistemológicas que cuestionan seriamente la concepción tradicional de ciencia y tecnología. Desde este lugar se propone la filosofía intercultural como la manera de establecer un polílogo (diálogo múltiple) entre las visiones tradicionales y otras disciplinas que permita estructurar otra forma de relacionarse con los demás seres humanos y la naturaleza en aras de mitigar el impacto ecológico de las acciones humanas.

Palabras clave: filosofía andina, racionalidad, ética, epistemología, crisis ecológica, interculturalidad.

* Artículo de investigación y reflexión filosófica desarrollado en el marco de la Maestría de Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás de Aquino, sede Bogotá, Colombia. Este documento contribuye a la estructuración del trabajo de grado titulado *Paradigma tecnológico y crisis ambiental. Una propuesta desde el pensamiento amerindio*.

** Economista, Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Magíster en filosofía latinoamericana, Universidad Santo Tomás de Aquino (trabajo de grado meritatorio titulado *Paradigma tecnológico y crisis ambiental. Una propuesta desde el pensamiento amerindio*). Coordinador de Investigaciones, Programa de Contaduría Pública, Fundación Universitaria San Martín, Bogotá, Colombia. Docente de planta Facultad de Economía, Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá, Colombia. efrénariza@hotmail.com

CÓMO CITAR: Ariza Ruiz, E. D. (2013). El ser, estar y actuar andino y la crisis ambiental. *Tendencias & Retos*, 18 (2), 93-110.

Andean Being and Acting and the Environmental Crisis

The paper aims to identify the contribution of Andean thought as an alternative solution to the current ecological crisis. The analysis performed evidences the existence of an alternative rationality to the western technological paradigm in Andean thought. Likewise, it is significantly highlighted how epistemological reflections are being made in Latin America that seriously question the traditional conception of science and technology. From this point, intercultural philosophy is proposed as a way to establish a polylogue (multiple dialogue) between traditional views and other disciplines that make it possible to structure another way of relating to other human beings and nature in order to mitigate the environmental impact of human actions.

Keywords: Andean philosophy, rationality, ethics, epistemology, ecological crisis, multiculturalism.

O ser, estar e agir andino e a crise ambiental

O artigo persegue identificar a contribuição do pensamento andino como alternativa de solução à atual crise ecológica. A análise realizada evidencia a existência de uma racionalidade alternativa ao paradigma tecnológico ocidental no pensamento andino. Da mesma forma, se destaca de maneira importante como vem sendo desenvolvidas na América Latina reflexões epistemológicas que questionam seriamente a concepção tradicional de ciência e tecnologia. Desde este lugar se propõe a filosofia intercultural como a maneira de estabelecer uma *polilogia* (diálogo múltiplo) entre as visões tradicionais e outras disciplinas que permita estruturar outra forma de relacionar-se com os demais seres humanos e a natureza a fim de mitigar o impacto ecológico das ações humanas.

Palavras chave: filosofia andina, racionalidade, ética, epistemologia, crise ecológica, interculturalidade.

Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales evitando trastornos del mismo.

Josef Estermann (1998, p. 231)

Introducción

Durante los aproximadamente 40.000 años que tiene la existencia del *Homo sapiens sapiens* en el planeta Tierra, ha sido la única especie con la capacidad, a través de su evolución cultural, de modificar las leyes de la naturaleza para satisfacer sus propias necesidades por medio del desarrollo de diferentes paradigmas tecnológicos. La alteración de los ciclos del agua y la energía con la domesticación de plantas y animales fue el inicio de la intervención sostenida del ser humano sobre los ecosistemas.

El hombre, concluida ya su evolución biológica, busca formas de subsistencia que han venido transformando las leyes ecosistémicas; a esas diversas formas de subsistencia las llamaremos aquí paradigmas tecnológicos, los cuales inician con el paleolítico y continúan en el neolítico, los imperios agrarios, los Estados comerciales, la expansión europea, el dominio colonial, el capitalismo industrial, hasta culminar con lo que se puede denominar capitalismo global o globalización neoliberal. El momento actual trata de la supervivencia del sistema global de la vida en el planeta que está amenazado por el desarrollo tecnológico y formas injustas de organización socioeconómica.

El cambio climático, la destrucción de la capa de ozono, la pérdida de biodiversidad, el agotamiento y la contaminación de las fuentes de agua, la contaminación del aire y las descargas de residuos tóxicos consti-

tuyen los aspectos más críticos y evidentes de la imposibilidad de continuar con el paradigma tecnológico actual.

La imposición del pensamiento occidental en América Latina a todo nivel —idioma, religión, educación, organización económica, política y social—, desde la Colonia hasta nuestros días y, en cierto sentido, la subordinación de lo nuestro, lo propio, a los estándares occidentales no nos permite reconocer las posibilidades que nos brinda nuestra manera de ser, estar y actuar en el mundo, de repensar nuestra relación con la naturaleza.

Por señalar un solo caso se tiene evidencia de que la sabana de Bogotá ha estado habitada desde hace 5000 años por seres humanos, durante 4500 años no se alteró el equilibrio del ecosistema sabanero; sin embargo, desde la llegada de los europeos esa situación cambió de manera radical.

En este sentido, pensar en nuevos tipos de relaciones entre los hombres, y de estos con la naturaleza, es un imperativo ético, una tarea urgente; lo que está en juego es la supervivencia de la vida en el planeta, en nuestra casa. Pensar en nuevos tipos de relaciones entre los hombres y de estos con la naturaleza para la supervivencia del planeta nos lleva a pensar en una nueva racionalidad, en articular una nueva visión de la realidad fundamentada en el estar, en la armonía, en el equilibrio entre hombre y naturaleza.

Rescatar esa concepción del mundo según la cual los hombres estamos en una relación permanente con la naturaleza, con las demás especies y con los demás seres humanos, en una compleja red de interrelaciones donde cada quien tiene una misión en aras de mantener el equilibrio puede constituirse

en la base de un nuevo paradigma tecnológico que permita superar la crisis ambiental.

1. Colonialidad del saber

El pensamiento amerindio ha sido víctima de los prejuicios ilustrados. Desde su llegada los europeos descalifican el conocimiento indígena sin ningún tipo de investigación; vale la pena recordar que pensadores como Hegel o Marx no nos reconocen como sociedades comparables con las que describen en sus teorías. Pochón evidencia de manera certera cómo tales prejuicios son profundizados en el marco de la Ilustración:

Ha sido el clásico libro de Antonello Gerbi el que ha mostrado la famosa “disputa del Nuevo Mundo”, en la cual Europa construye a América discursivamente. Fueron William Robertson, Buffon, De Paw, Voltaire, Kant, entre otros, y como eco de ellos, Hegel, en el siglo XIX, quienes afirmaron la superioridad de Europa en contraste con América y otros pueblos. Sobre América se dijo que había salido tiempo después de las aguas, de ahí su humedad y sus grandes insectos nocivos; se dijo también que todo aquí se degeneraba y que no existían grandes fieras como en el Viejo Mundo. Debido a eso América era inferior. También se ventiló en Europa que las los indígenas eran poco viriles, que no cumplían con sus deberes de pareja y que las indias eran feas; los indígenas y los negros aparecieron como perezosos, borrachines, incapaces de pensamiento abstracto e incluso Kant llegó a sostener que aquí los pájaros no cantaban tan bien como los pájaros de Europa. Hasta Voltaire, que era más cosmopolita que Kant, sostuvo que los cerdos de América tenían el ombligo en el espinazo (2010, p. 145).

Castro-Gómez muestra cómo desde la perspectiva ilustrada las demás voces culturales de la humanidad son vistas como

tradicionales, primitivas, premodernas. Así mismo, señala que “las diversas formas de conocimiento desplegadas por la humanidad en el curso de la historia conducirían paulatinamente hacia una única forma legítima de conocer el mundo: la desplegada por la racionalidad científico técnica de la modernidad europea” (2005, p. 27).

Desde principios del siglo XIX, la construcción de la historia del mundo ha estado dominada por Europa occidental, como consecuencia de su presencia en el resto del mundo tras la expansión colonial y la Revolución Industrial. [...] Lo que ha primado en los esfuerzos europeos, al igual que en sociedades bastantes más simples, ha sido la tendencia a imponer su propia historia sobre el conjunto del mundo (Goody, 2011, p. 19).

A la expropiación territorial y económica que hizo Europa de las colonias (colonialismo) corresponde una expropiación epistémica (colonialidad) que condenó a los conocimientos producidos en ellas a ser tan solo el pasado de la ciencia moderna (Castro-Gómez, 2010). En la Nueva Granada:

En las manos del estado metropolitano y de las elites criollas la ilustración fue vista como un mecanismo idóneo para eliminar muchas formas de conocer vigentes todavía en poblaciones nativas y sustituirlas por una sola forma única y verdadera de conocer el mundo: la suministrada por la racionalidad científico-técnica de la modernidad europea (Castro-Gómez, 2010, p. 16).

Como se evidencia con la Real Cédula expedida para que en los Reinos de las Indias se extingan los diferentes idiomas y solo se hable el castellano que rescata Tanck de Estrada (1985), citado por Castro-Gómez:

Que se instruya a los indios en los dogmas de nuestra religión en castellano y se le enseñe a leer y escribir en este idioma que se debe extender y hacer único y universal en los mismos dominios, por ser el propio de los monarcas y conquistadores para facilitar la administración y pasto espiritual a los naturales y que estos puedan ser entendidos de los superiores, tomen amor a la nación conquistadora, destierren la idolatría, se civilicen para el trato y el comercio; y con mucha diversidad de lenguas no se confundan los hombres, como en la torre de babel (2010, p. 12).

Según Pachón:

Lo que Dussel llama “falacia desarrollista” es en realidad la categoría progreso. En este caso, una vez Europa se autoproclama superior, todos los pueblos del orbe deben seguir sus pasos: en lo económico, político, filosófico, etc. El asunto que queda por mirar es ¿cómo se interpreta la categoría de progreso en esta época? La respuesta es más simple de lo que parece.

Con los cronistas se difunde una determinada visión de los indígenas de las periferias en Europa. En un comienzo, esta vida parece paradisiaca al europeo. Se llega a resaltar la pobreza y desnudez de los indios, pero poco a poco se va imponiendo una visión del indígena como un ser hereje, desmoralizado, bárbaro y primitivo, cuyas instituciones sociales, políticas y económicas aparecen de suyo como inferiores frente a las españolas y portuguesas y, posteriormente, frente a toda Europa. Sus conocimientos, cosmovisiones, imaginarios y epistemologías aparecen, gracias al concepto de raza que se impone en esta época, como premodernos, precapitalistas, etc. Es lo que Aníbal Quijano, sociólogo peruano, llama “colonialidad del poder”, la cual consiste, entre otras cosas, en una occidentalización del imaginario americano (Quijano, 2005, p. 201). En esa occidentalización Europa es el canon, el modelo.

Ahora, la subalternización del *otro* en todos sus aspectos implica también la inferioridad epistémica. Esto quiere decir que todo conocimiento de la no-Europa es preciencia, pensamiento mítico, pre-racional. Así, Europa impuso la letra sobre la tradición oral y ejerció una “violencia epistémica” (el término es de Gayatri Spivak) sobre el colonizado.

En este sentido, hubo un “racismo epistémico”. En el “sistema-mundo moderno-colonial” Europa construyó al *otro* desde las ciencias (2012, p. 143-144).

Pero la andanada del “progreso” contra el mundo indígena no se limita a la conquista, la Colonia, la colonialidad del poder y la colonialidad del saber; como señala Pachón:

La modernidad y el progreso, que le es inherente, tienen como parte de su naturaleza a la violencia. El progreso ha creado sus propias víctimas a lo largo y a lo ancho del globo. Por ejemplo, durante el siglo XIX, con su llegada a América vía pensamiento positivista y liberal, esa violencia sacrificial de la modernidad produjo sus víctimas. En Argentina, la implantación de la mentalidad positiva —la religión del progreso y de la ciencia— produjo el asesinato de miles de indígenas en el sur del país. El progreso lo requería. Lo mismo sucedió en México y las mismas intenciones motivaban a Miguel Antonio Caro. Había que civilizar por la fuerza a los aborígenes. Era necesario que ellos progresaran y si no querían, se los podía obligar e, incluso, asesinar. El progreso tiene, pues, su lado oscuro; el lado oscuro que creó una conciencia racional, transparente, portadora de un conocimiento universal enunciado desde Europa —“el punto cero” del que habla Santiago Castro-Gómez— pero que se invisibilizó y que exige víctimas y sacrificios (2010, p. 146).

En esta misma dirección Estermann señala:

La negación del “alma” a los nativos de *Abya Yala* en el siglo XVI, de la “civilización” de los pueblos pre-hispánicos y de los derechos civiles y políticos de los pobladores autóctonos, hoy en día se ha transformado en la negación de su autodeterminación económica y cultural. Uno de los últimos “bastiones de resistencia”, después de haber admitido la humanidad, la culturidad y la politicidad del “nativo americano”, es la negativa académica de reconocer una auténtica filosofía no-occidental. Aunque el liberalismo y la “tolerancia postmoderna” aplauden la rica tradición mítica, religiosa y cultural de los pueblos de América Latina, sin embargo, siguen insistiendo en la “universalidad” de la filosofía occidental como el único paradigma que merece esta denominación (1998, p. 8).

2. Otra racionalidad

Frente a estos prejuicios y esta violencia que ha ejercido Occidente, y la idea de “progreso”, se evidencia una resistencia en América Latina a partir de los aportes de autores como Vasconcelos, García Bacca y Kush, rescatados por el filósofo colombiano Juan Cepeda. En 1966, Rodolfo Kusch publica dos obras: *Indios, porteños y dioses*, y *De la mala vida porteña*. Aquí Kusch busca desentrañar la esencia de lo americano, y según Cepeda, se evidencia un mayor discernimiento del problema del *estar* latinoamericano con respecto al ser:

Kusch define al ser como una realidad dura, inflexible y lógica, relacionada con la devoción occidental por la ciencia (cf. Kusch, 1966: I, 245-247), mientras el estar hace relación a la magia sagrada y limpia de la naturaleza, a la pureza de la vida, incluso la de los vegetales (ib. 247). [...] el *ser* tiene que ver con *ser alguien* mientras el *estar* indica la mera vida ahí,

pura, sin más. *Ser* se liga a *servir, valer, poseer, dominar, origen*. Para *ser* es preciso un andamio de cosas, empresas, conceptos, todo un *armado* perfectamente orgánico, porque, si no, ninguno *será* nadie. *Estar*, en cambio, se liga a *situación, lugar, condición o modo*, o sea a una falta de *armado*, apenas a una pura referencia al hecho simple de haber nacido (2010, p. 15).

Lo interesante aquí es que aunque aparente o lógicamente opuestos, ser y estar no se excluyen, quizá se complementan. Kusch publica en 1970 *El pensamiento indígena y popular en América*, allí presenta el dato sobre *ser* en aymara, del *Vocabulario de la lengua aymara* de Ludovico Bertonio. Cepeda plantea que “la forma de comprender del indio deviene del sentir afectivo, y no del mero ver objetivo. Y los términos ontológicos (*ser, esencia, estar*) dan cuenta de ello” (2010, p. 15).

Por la misma razón, seguramente, es decir, por el horizonte de comprensión con que *aprehendemos* “las cosas” y “los aconteceres”, es que en Occidente no se ha desarrollado una ontología de la afectividad. Ésta se ha visto con recelo. ¡Otro de tantos prejuicios de Occidente! Prejuicio evidenciado particularmente desde Descartes, pasando por Kant y Scheler, según Kusch. Y, naturalmente, en absoluto se han estudiado las consecuencias heredadas por los mestizos, del cambio drástico de comprensión y aprehensión conceptual con que se obligó a expresarse en una lengua y una cosmovisión extrañas (Cepeda, 2010, p. 15).

En el mismo texto Cepeda identifica unas páginas que profundizan la *ontología del estar*: en primera instancia se ponen de presente seis sentidos del estar:

Primero, como ubicación, cuando se *está* en casa; segundo, estado de ánimo, como cuando se *está* alegre; tercero, correspon-

dencia, como cuando se dice “está bien”, es decir, *estamos* de acuerdo; cuarto, entendimiento, como cuando se expresa “ya está”; quinto, duración, como cuando se *está* escribiendo, leyendo o escuchando; y sexto, disponibilidad o finalidad, como cuando se *está* de paso, o se *está* por decir algo, o se *está* por hacer aquello (Cepeda, 2010, p. 15).

A Kusch le parece que en los seis casos el verbo estar “se da con funciones señalativas y no compromete al sujeto pues la intervención de este resulta totalmente anónima de forma no esencial” (Cepeda, 2010, p. 15), lo anterior lleva a

[...] develar en los hablantes el hecho de escindir entre lo que *está* y lo que *es*. Y aquí valga una aclaración: el *ser* implica directamente al sujeto mientras que el *estar*, según explica Kusch, lo elude, aparece solo circunstancial o accidentalmente. Y en cuanto accidente, según las categorías metafísicas de Occidente, resulta indefinible, logrando con ello “una honrosa autonomía” (Cepeda, 2010, p. 16).

En este sentido, “en el verbo *estar* se da un concepto de inusitada riqueza” (Cepeda, 2010, p. 16). Estar implica una inquietud. El *ser* connota un punto de apoyo que conduce a la posibilidad de definir lo que configura una oposición entre *inquietud* y *reposeo*. Y a su vez Cepeda hace evidentes una serie de preguntas:

¿En qué consiste la inquietud de *estar no más*? ¿Será que comprende ese orden de la vida donde se entrecruzan el pensar lúcido y causal con otro que no lo es, el seminal, donde falta la definición y en donde irrumpe verticalmente lo innombrable ante la visión del *así* de la realidad? La elección en el habla de América de un verbo *estar* sobre otro de acción más comprometida, ¿se deberá entonces a que existe una apelación a una verdad, esa que

pregunta por los innombrables, como si se buscara otra forma de *ser* o *estar sentado*? (ib. p. 529). ¿Cuál es, pues, esta forma de ser que hace patente el *estar*? Es decir, ¿cómo ha devenido en nosotros el mero estar? (Cepeda, 2010, p. 16)

Kusch señala que el mero estar se hace patente en un “no más que vivir”, en contraste con un mundo que se va construyendo mecánicamente, técnicamente. Lo indefinible e innombrable en oposición a lo definido y técnicamente puesto ahí y así. Lo vivido sin más del “no más que vivir”, como vivir contemplativo y sin afán, seminal y autóctono, frente al quehacer “activo” que ejecuta procedimientos lógicos, que construye mundos, que se sustenta en el *logos* racional ya dado de antemano pero jamás cuestionado como prejuicio de comprensión existencial. “*Estar* es, en suma, ubicarse en esa encrucijada que se abre en el *así*” (ib. 535, citado por Cepeda, 2010, p. 16) y desde donde se abre, precisamente allí, la posibilidad de los latinoamericanos de *estar*, ahí, ante nuestra propia historia.

Vale la pena poner en diálogo con esta visión los aportes del filósofo colombiano Darío Botero Uribe; resulta interesante identificar cómo desde Latinoamérica se adelantan reflexiones epistemológicas serias en la búsqueda de consolidar racionalidades alternativas a la tradicional moderna, positivista. Como lo señala Pachón (2011), en “El derecho a la utopía”, hay una crítica a la racionalidad; para Botero la razón es unilateral, normativa, se impone, está ligada a lo establecido, es conservadora. La utopía es la distancia entre eso establecido y una nueva racionalidad posible que se puede construir a partir de la realidad para fundar algo diferente; no es idealista, ingenua

ni irracional; es real, es una no-razón que entra en relación dialéctica con la razón en aras de construir un nuevo mundo.

La no razón es un concepto que Botero enmarca entre las categorías tradicionales de razón e irracionalidad; entre la razón gastada y castrante, y la irracionalidad que destruye la vida y el ambiente; se encuentra la no razón, que permite pensar un vasto número de mundos posibles que con imaginación, sensibilidad y creatividad se pueden materializar. En esta misma dirección Pachón propone el concepto “Forma-vida-orgánica”:

La “forma-vida-orgánica” se refiere a la necesidad de que el hombre se reconcilie con la naturaleza, con el cosmos y con sus congéneres [...] En este sentido la vida es una. La vida es una universalidad que se manifiesta en biotipos. El hombre, el perro, la planta son sólo manifestaciones de la vida, biotipos o como los llamo “modos-vida”. Si el hombre toma conciencia que pertenece a esa universalidad, no atenta contra ella, pues matar la vida, que es una, es aniquilar la propia posibilidad de existencia; es, en últimas, un suicidio (Botero, 2007: 61 y ss.). [...] lo que se quiere resaltar hoy es la necesidad de recuperar una “visión orgánica” del mundo; esto es, recuperar los lazos de fraternidad con la naturaleza y la sociedad. A eso se refiera el concepto de “forma-vida-orgánica”. Para recuperar la visión de totalidad, de nexos entre cada cosa presente en el cosmos, entre cada uno de nosotros y el resto de humanidad, no se necesita volver a los valores medievales ni al viejo Dios, sino simplemente sabernos parte de algo más grande que nos sobrepasa y de lo que depende la existencia propia y la ajena. La “forma-vida-orgánica” es un reencuentro con el todo, es la solidaridad humana, es la valoración del otro, su proyecto existencial; es el reconocimiento de su diferencia, el diálogo con la alteridad próxima y la solidaridad con la lejana.

La “forma-vida-orgánica” sólo requiere, para materializarse, que el hombre tome conciencia de su prepotencia ante el cosmos, que siempre denunció Nietzsche, y que, por el contrario, asuma que sólo es un engranaje de algo más grande: de las múltiples galaxias, planetas, naturaleza y comunidad. Solo así se recuperarán los lazos orgánicos que el racionalismo, el materialismo y el individualismo resquebrajaron en la “forma-vida-moderna” (2010, p. 150-151).

3. Pensamiento andino

Dentro del pensamiento amerindio se puede identificar una filosofía de los pueblos andinos; pensar desde los Andes supone estar inmerso en el paisaje. Identificar ese pensar alternativo a la racionalidad occidental es necesario para entender y respetar un estilo de vida y un pensamiento que está vigente en muchas comunidades de Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia.

Nuestra América está poblada por filosofías dispares y ajenas a nuestra realidad. Contemporáneamente, en la búsqueda de las promesas impuestas por Occidente —“progreso” y “desarrollo”—, en los países citados se vienen dando soluciones a nuestros problemas (entre ellos el ambiental) desde un punto de vista aparentemente científico y presumiendo ideales que no corresponden al contexto del pensamiento andino, razón por la cual las políticas públicas y los planes de desarrollo son inoperantes en la solución de los problemas fundamentales.

En este sentido, es necesario propiciar una reflexión en torno a los fundamentos de una identidad andina que no está muerta, que está latiendo en un espacio y tiempo que le corresponden. De allí que es fundamental la propuesta de Estermann (1998) de resca-

tar el pensamiento del pueblo andino como auténtica filosofía.

Estermann (1998) propone la adopción de un enfoque intercultural que permita dar voz y expresión a los que fueron acallados por el ruido triunfador de las concepciones impuestas a la fuerza, esto exige romper con el eurocentrismo y occidentalismo implícitos en la misma definición y delimitación de lo que se considera pensamiento filosófico. Desde este enfoque se puede hablar de la existencia de una filosofía andina que no es occidental ni occidente-fórmica ni occidentalizable.

Lo andino se refiere a una categoría espacial, a un ámbito geográfico y topográfico: el espacio montañoso de América del Sur, espacio biodiverso y la principal fuente de agua del planeta, que ha sido poblado por el ser humano y en el que han surgido varias culturas de esplendor y alta civilización.

Como señala Estermann (1998), este espacio caracterizado por condiciones climáticas y topográficas extremas es determinante para la elaboración de un pensamiento filosófico propio, donde juegan un rol importante la precariedad de la tierra, la dialéctica entre arriba y abajo debida a la topografía de montaña, y el carácter cíclico de las épocas de lluvia y sequía.

La situación geográfica andina es la condición material para el surgimiento de diversas culturas y un cierto modo de concebir el mundo. “El hombre andino ‘cultivando’ esta región peculiar, viene elaborando como expresión de la coexistencia con su medio natural, un modo determinado de vivir, actuar y concebir” (Estermann, 1998, p. 52).

Sin embargo, esto no significa nivelar la gran variedad de expresiones culturales en la región andina; a lo largo del espacio se encuentran una gran variedad de culturas históricas, de expresiones artísticas regionales y de formas organizacionales (comunidades campesinas, barrios populares, centros urbanos) donde a pesar de esta variedad se detecta un denominador común, una cultura subyacente que merece el título de andina. “Por último el término ‘andino’ también se refiere a una categoría étnica [...] Esta categoría no solo se refiere a una ‘raza pura’ prehispánica, sino al ser humano que se siente identificado con y arraigado en el ámbito geográfico, social y cultural andinos” (Estermann, 1998, p. 53).

Para Estermann, “la filosofía andina es el conjunto de concepciones, modelos, ideas y categorías vividos por el *runa*¹ andino, es decir, la experiencia concreta y colectiva del hombre andino dentro de su universo” (1998, p. 63). Sus concepciones filosóficas son practo-lógicas, es decir, las concepciones filosóficas del *runa* andino son prácticas, lógicas y están implícitas en su acción. En un segundo momento la filosofía andina es la reflexión sistemática y metódica de esta experiencia colectiva. Es la explicitación de la sabiduría popular como universo simbólico que implícitamente está presente en el quehacer y la cosmovisión del *runa* andino.

La palabra escrita no es la fuente principal para la reflexión filosófica andina. La experiencia vivencial del *runa* se expresa a través del modo de vivir, la organización del trabajo, la estructura social de la familia, del *ayllu*, del barrio, de la región, los ritos,

1 Hombre andino.

las costumbres, las creencias, la tradición oral, el arte y la religiosidad. Estas expresiones no son escritas porque la escritura no es el instrumento predilecto para expresar e interpretar las experiencias vividas por el *runa* ya que este no es logo-céntrico ni grafo-céntrico, el *runa* es más bien, estetocéntrico —sus formas predilectas son el rito, el baile, el arte, el culto— y pragmatocéntrico, el actuar cotidiano y simbólico como representación de la experiencia.

Es decir, la fuente de la filosofía andina es la experiencia concreta del pueblo andino vivida dentro de ciertos parámetros espacio-temporales, la filosofía andina es interpretación de la interpretación, es una explicitación racional y conceptual de lo que implícitamente ya está presente. La filosofía andina es la interpretación sistemática conceptual y racional de la experiencia vivencial del *runa* como parte del *kosmos* que le rodea.

A diferencia de la filosofía occidental que recalca la individualidad del sujeto filosófico, la experiencia andina es colectiva y transindividual, el sujeto andino es un sujeto comunitario. En este sentido Estermann afirma que “el verdadero sujeto filosófico es el *runa* anónimo y colectivo, el hombre andino con la herencia vivencial colectiva e inconsciente, la gran comunidad de seres humanos, relacionados en el tiempo y en el espacio por una experiencia e interpretación común” (1998, p. 75).

La “racionalidad” en el pensamiento andino solo se da en plural, es decir, hablamos de “racionalidades” que pueden ser aplicadas a distintas épocas y culturas; tampoco se limita al dominio de la “razón”; el mito tiene su propia racionalidad, el corazón también y la fe tiene una racionalidad particular. La “ra-

cionalidad” como concepto emancipado de la razón y del racionalismo abre la posibilidad de ser usado en el diálogo intercultural como un esquema heurístico de encuentro.

“Racionalidad” es un cierto modo de “concebir la realidad”, una “manera característica de interpretar la experiencia vivencial”, un “esquema de pensar”, una “forma de conceptualizar nuestra vivencia”, un “modelo (*paradigma*) de representar el mundo” [...] La “racionalidad” es el producto o resultado de un esfuerzo integral (intelectivo, sensitivo, emocional, vivencial) del hombre para “ubicarse” en el mundo que le rodea. [...] La “racionalidad” de una cierta época, cultura o etnia se manifiesta en el conjunto de los “fenómenos prácticos” de sus miembros (Estermann, 1998, pp. 88-89).

Se puede usar el término “paradigma” para entender lo que es la “racionalidad”. La racionalidad es un “paradigma” característico de un cierto grupo dentro del cual las múltiples expresiones de la vida tienen una explicación coherente y significativa. El grupo no tematiza esos presupuestos, sencillamente los vive; en este sentido, es necesario poner en polilogo al paradigma tecnológico occidental (causante de la crisis ambiental e incapaz de solucionarla) con “otras” racionalidades (paradigmas) culturalmente determinadas que expresan “otras” maneras de relacionarse con la naturaleza, entre ellas la racionalidad andina.

Este polilogo solo se puede dar a través de una hermenéutica diatópica entre las “racionalidades” andina y occidental; a partir de autores como Martínez, Moreno, Bote-ro Uribe, Ángel, Morín, Leff, Pachón-Soto entre otros, hacemos evidente cómo desde la cultura occidental se hacen manifiestas una serie de críticas al paradigma científico-tecnológico occidental; sin embargo, es

preciso poner en diálogo esas críticas con la “racionalidad” andina.

En este documento se toma como referencia a la “racionalidad” occidental, en primer lugar, porque en su seno surge el paradigma científico tecnológico y, en segundo lugar, por las particularidades de quien escribe este texto, un mestizo criado bajo los cánones de la racionalidad occidental, que habla un idioma occidental, que estudió una profesión liberal occidental (Economía); que ante la inquietud intelectual sobre la crisis ambiental no encuentra en la ortodoxia económica dominante respuestas y por tal razón, acude a otras disciplinas como la Sociología en primera instancia y la filosofía actualmente para comprender la crisis y se encuentra en el marco de su reflexión con que no basta con el aporte de otras disciplinas occidentales, sino de un diálogo con “otras” culturas, con otras “racionalidades”, otras maneras de ser, estar y actuar en el mundo, que no le son ajenas pero que no había permitido que lo interpelaran. En este sentido, se encuentra inmerso en un círculo hermenéutico entre la “racionalidad andina” y la “racionalidad occidental”.

Para la filosofía andina la realidad está presente en forma simbólica y no tanto conceptual, el primer afán del *runa* andino no es la adquisición de conocimiento teórico del mundo que lo rodea, sino la inserción y la representación cültica, mítica y simbólica de la realidad. Esta realidad se revela en la celebración que es un recrear más que un repensar. La recreación o culto no es menos real que la realidad misma que aquella hace presente; es más, en lo celebrativo, la realidad se hace más intensa, es una presencia vivencial en forma simbólica.

A diferencia de la filosofía occidental que se construye a partir de la estructura lingüística gráfica, para la filosofía andina la realidad en sí ni es lógica ni es lingüística, sino simbólicamente presente, su símbolo predilecto no son la palabra ni el concepto, sino la realidad misma en su “densidad celebrativa semántica” (Estermann, 1998, p. 93).

Así por ejemplo, la tierra que el campesino *runa* trabaja, no es una realidad “objetiva” inerte, ni un *noema* de una *noesis*, sino un “símbolo” vivo y presente del círculo de la vida, de la fertilidad y retribución, del orden cósmico y ético. Es entonces [...] la presencia de toda realidad en forma parcial, la condensación y concentración “holística” como “símbolo”. [...] La relación predilecta del *runa* con esta realidad entonces no es la relación cognoscitiva, ni la relación instrumental (tecnológica, productiva), sino la relación ritual y ceremonial (danza, canto, rito, acto simbólico), pero no como algo “distante” (*diástasis*) u “opuesto” (*objectum*) a un supuesto sujeto (Estermann, 1998, p. 94).

Para la filosofía andina la relación cognoscitiva y lógica es secundaria con respecto a la relación ceremonial. En este sentido, el concepto es una forma posterior resultado de un proceso de abstracción. “El *runa* andino no ‘representa’ al mundo, sino lo hace ‘presente’ simbólicamente mediante el ritual y la celebración, lo conoce vitalmente” (Estermann, 1998, p. 94).

En la tradición occidental la individualidad y la autonomía del ser humano son rasgos importantes; sin embargo, aunque el hombre antiguo y el medieval todavía se encuentran insertados en un cosmos ordenado, empieza paulatinamente una desnaturalización del hombre y una deshumanización de la naturaleza que alcanza su punto cul-

minante en el dualismo cartesiano. Para la filosofía andina, el individuo como tal no es nada, si no se halla dentro de una red de múltiples relaciones. Desconectarse de las relaciones naturales y cósmicas significa para el *runa* andino firmar su propia sentencia de muerte.

El verdadero fundamento (*arjê*) de la filosofía andina es la relacionalidad del todo, la red de nexos y vínculos es la fuerza real de todo lo que existe. Esta relacionalidad se manifiesta en todos los niveles y campos de la existencia. Estermann (1998) denomina a esta condición “el axioma inconsciente de la filosofía andina”, que es la clave de la interpretación hermenéutica de la experiencia del *runa* andino.

La andina es una racionalidad no racionalista, enfatiza las facultades no visuales en su acercamiento a la realidad; el tacto, el olfato, el oído son privilegiados, a diferencia de la vista que es la manera de aproximarse a la realidad en la tradición occidental. El *runa* escucha la tierra, el paisaje y el cielo, siente la realidad mediante su corazón; la sensibilidad y sensibilidad andinas no dan preferencia al ver y, por tanto, su racionalidad cognoscitiva es emocio-afectiva antes que teórica:

El *runa* “siente” la realidad más que la “conoce” o “piensa”. La razón es un ayudante o complemento que solo tiene “razón” en la medida en que el conocimiento adquirido pueda ser corroborado por las capacidades no-racionales. El razonamiento “lógico” de una vendedora de naranjas de que obtendrá mayor ganancia, si vendiera todo lo que tiene, no corresponde a la “lógica del corazón” de que siempre hay que “guardar” algo para eventualidades. Esto es uno de los motivos por los que la lógica neoliberal o mercantil en el ámbito andi-

no encuentra una resistencia “irracional”; pero en el fondo no es “irracional” sino “meta-racional” porque toma en cuenta valores exteriores al criterio monetario cuantitativo (Estermann, 1998, p. 102).

La racionalidad andina no tiene una concepción racionalista o empirista de la ciencia, considera el saber como el conjunto de la sabiduría colectiva acumulada y transmitida a través de las generaciones. Existe un “saber” (*yachay*) del subconsciente colectivo, transmitido por procesos orales y actitudinales de enseñanza de una generación a otra, a través de narraciones, cuentos, rituales y costumbres. Todas estas expresiones no son producto de un esfuerzo intelectual sino de una experiencia vivida amplia y trans sensitiva. El verbo quechua *yachai* no solo significa saber y conocer sino también experimentar, un *yachayni-yoq* es una persona experimentada, un sabio en un sentido vivencial. La “ciencia” andina se fundamenta en los argumentos de autoridad, de antigüedad, de tradición. El saber acerca de las interrelaciones ecológicas entre el ser humano y la naturaleza no requiere para el *runa* una demostración científica, él vive el saber como parte del patrimonio sapiencial de su pueblo.

La racionalidad andina se expresa en una serie de principios o “axiomas” fundamentales que son, a su vez, la base para las manifestaciones materiales de la cosmología (*pachasofía*), antropología (*runasofía*), ética (*ruwanasofía*) y teología (*apusofía*) andinas, principios que expresan una racionalidad *sui generis* la lógica andina.

La relacionalidad del todo es el rasgo fundamental de la racionalidad andina, la entidad básica es la relación, los entes son concretos

en la medida en que realmente son interrelacionados, un ente separado y abstraído es un no ente. El tipo de relacionalidad andina implica una gran variedad de formas extra-lógicas: reciprocidad, complementariedad y correspondencia en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos.

Para Estermann (1998) en el pensamiento andino no hay entes absolutos, para el *runa* hasta Dios es un ente relacionado y no solamente por decisión propia sino esencialmente. Tampoco existen entes creacionales, ninguna esfera del cosmos ni ningún ente particular existe en y por sí mismo. Cada ente, acontecimiento, estado de conciencia, hechos y posibilidades se hallan inmersos en múltiples relaciones. La realidad es un conjunto de seres y aconteceres interrelacionados.

La racionalidad del todo andina se expresa en varios principios secundarios, el primero de ellos el de correspondencia, donde todos los aspectos, regiones o campos de la realidad se corresponden de una manera armoniosa. Incluye nexos relacionales de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo en una correlación simbólico-representativa.

Este principio se manifiesta en la filosofía andina en todos los niveles, describe en primer lugar el tipo de relación que existe entre el micro-cosmos y el macro-cosmos, tal en lo grande, tal en lo pequeño. La realidad cósmica de las esferas celestes (*hanaq pacha*), corresponde a la realidad terrenal (*kay pacha*) y hasta los espacios del infraterrenales (*ukhu pacha*). También hay correspondencia entre lo cósmico y lo humano, lo humano y extra-humano, lo orgánico e inorgánico, la vida y la muerte, lo bueno y lo malo, etc.

El segundo principio es el de complementariedad, donde se plantea que ningún ente y ninguna acción existe monádicamente sino siempre en coexistencia con su complemento específico que hace pleno o complemento al elemento correspondiente. Cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, verdad y falsedad, no son para el *runa* contraposiciones excluyentes, sino complementos necesarios para la afirmación de una entidad superior e integral. El ideal andino es la integración armoniosa de los complementos.

El principio de correspondencia se expresa a nivel práctico y ético en el de reciprocidad, a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Principio que no solo compete a las interrelaciones humanas, sino a todos los tipos de interacción, bien sea intrahumana, entre el hombre y la naturaleza, o entre el hombre y lo divino. En este sentido la ética no se limita al ser humano y su actuar sino que tiene dimensiones cósmicas —“ética cósmica”— que, a diferencia de la concepción occidental donde la ética implica libertad, se puede asimilar a un deber cósmico que refleja un orden universal del cual el ser humano hace parte.

Este principio plantea que diferentes actos se condicionan mutuamente, de manera tal que el esfuerzo que hace un actor en una acción será recompensado por un esfuerzo equivalente por parte del receptor. Se trata de una justicia del intercambio de bienes, sentimientos, personas y hasta valores religiosos. El campesino de los andes sigue practicando una economía de subsistencia en la que el dinero no tiene valor real, intercambia sus productos con campesinos procedentes de otros pisos térmicos, lo que

es crucial por las grandes distancias geográficas, la accidentada topografía y el difícil acceso a los mercados formales de las ciudades andinas. Frente a la intromisión de la economía monetaria existe una resistencia en el pueblo andino donde se recuerda con frecuencia que no se puede comer dinero, se prefiere el trueque, y en el caso de establecer relaciones monetarias los campesinos vendedores guardan alguna parte de sus productos para los tiempos difíciles.

La reciprocidad es una categoría cósmica, el equilibrio cósmico requiere la reciprocidad de las acciones y la complementariedad de los actores. Una relación unilateral es inimaginable para el *runa* andino.

Estermann (1998) señala que por su carácter relacional no permite distinciones reales absolutas; sin embargo, propone el uso de las palabras *pachasofía*, *runasofía*, *apusofía* y *ruwanasofía* para establecer equivalentes homeomórficos a la cosmología, antropología, teología y ética andinas respectivamente.

Pachasofía es un neologismo que integra la palabra *pacha* que significa filosóficamente el universo ordenado en categorías espaciotemporales pero no solo como algo físico y astronómico, sino como cosmos interrelacionado o racionalidad cósmica, y el vocablo *sophia*, que hace presente el saber integral sobre la realidad. La *pachasofía* es la filosofía de *pacha*, es la reflexión integral de la racionalidad cósmica como manifestación de la experiencia andina de la realidad.

Los ejes cardinales de la *pachasofía* se extienden según el ordenamiento “espacial”, entre arriba (*hanaq*) y abajo (*uray*), y entre izquierda (*iloq'e*) y derecha (*paña*); y según el ordenamiento temporal, entre antes (*nawpaq*) y después (*qhepa*).

Estas dualidades más que oposiciones son polaridades complementarias. El eje espacial principal de la filosofía occidental es la oposición dual entre adentro (interior, inmanente) y afuera (exterior, trascendente) que en la filosofía andina prácticamente no juega ningún papel de importancia. Otro eje ordenador de la cosmovisión andina es la polaridad sexual entre lo femenino (*warmi*) y lo masculino (*qhari*), que se da tanto en el arriba (sol y luna), como en el abajo (varón, mujer) (Estermann, 1998, p. 146).

La filosofía andina no es antropocéntrica, el *runa* ocupa un cierto lugar en la red universal de relaciones; antes de ser el centro, es parte integrante e integral del cosmos (*pacha*).

Estermann (1998) utiliza el término *runasofía* para referirse a una aplicación de la *pachasofía* a la posición, función y características del *runa*, por tanto, se entiende al hombre dentro de la red de racionalidad cósmica. En esta *runasofía* la posición del hombre se debe a la función específica que este cumple dentro de la totalidad de relaciones cósmicas. El *runa* es un puente cósmico imprescindible, pero ni el primero, ni el único ni el más importante. Tiene una función de mediación y de restablecimiento en el caso de un desequilibrio del orden cósmico.

El *runa* media entre el reino animal y vegetal, el agua y el terreno de los cultivos, es un guardián responsable de la base de la vida y de todos los fenómenos cósmicos que contribuyen a la continuación de la misma. La productora es la *pachamama* y el *runa* la cultiva, el cultivo es una forma de culto, una presentación simbólica del orden orgánico y relacional de la vida. En este sentido, el trabajo del *runa* andino no es solamente un acto productivo, sino un

diálogo íntimo con las fuerzas de la vida, un acto simbólico y ritual.

Para la filosofía andina lo primordial no son el sujeto o el objeto sino la relacionalidad, no se puede definir al *runa* sino por medio de concepciones relacionales; por tanto, el *runa* es un sujeto colectivo que define su identidad en y a través de relaciones es un puente de múltiples conexiones y relaciones. “La proposición básica (aplicando el *arjé* cartesiano) de la ‘runosofía andina’ sería *celebramus ergo sumus* (celebramos y por tanto existimos). La ‘identidad’ (*ídem*: lo mismo) andina es justamente ‘relacionalidad’ entre ‘heterogeneidades’ [...] Una persona es ‘sí misma’ en la medida en que se relaciona con ‘otra’” (Estermann, 1998, pp. 202-203).

El *runa* no solo refleja el orden simbólico ceremonialmente sino que lo conserva o transforma de acuerdo con la manera como se inserta en él (ética). Estermann (1998) utiliza el término *ruwanasofía* (*ruwana*: deber) como lo que hay que hacer para referirse a la normatividad del orden *pachasófico*. Prácticamente ninguno de los conceptos éticos de Occidente puede ser expresado en términos *runa simi*. Existe una correspondencia recíproca, una identidad dialéctica entre *pasachofía* y ética.

La ética trata de estar-en-el-mundo, el pensamiento indígena en América Latina es más del estar que del ser; es decir, la concreción de la existencia dentro de las múltiples relaciones, la reflexión ética andina trata de estar en el mundo en un sentido *pachasófico*: estar-dentro-del-pacha. Según Estermann (1998), para la ética andina los teoremas de la ética occidental son inválidos, o por lo menos incompletos, debido a una lógica distinta que rechaza implí-

tamente los conceptos de sujeto, libertad, persona, y al enfoque “objetivo” *pachasófico* de la ética. La *eticidad* trasciende el radio de la individualidad y la personalidad al de la humanidad y la racionalidad.

La ética andina tiene como fundamento axiológico el orden cósmico, es decir, la relacionalidad universal de todo lo que existe. El ser humano se halla insertado en este orden relacional y cumple la función de cuidante del orden *pachasófico*. La ética andina aplica los principios lógicos de la conservación y perpetuación de este orden, para lo cual el principio ético de reciprocidad es trascendental.

En sentido cósmico, este principio significa: A la “bondad” *pachasófica* (o natural) del orden cósmico, como retribución recíproca, una cierta manera de ser (“mejor estar”) y actuar que “conserva” y “dinamiza” este orden [...] Es una ética del cosmos (genitivo, subjetivo), porque la verdadera “sustancia” (sujeto) es la red universal de relaciones ordenadas y significativas, que son “buenas” o “malas” en la medida en que contribuyen a la vida y su conservación. Es una “ética del cosmos” (genitivo objetivo), porque cada acto y comportamiento tiene consecuencias cósmicas (Estermann, 1998, p. 228).

El obrar ético del hombre andino es el de corrededor del universo en cumplimiento de una función asignada por su posición en la red de relaciones, su finalidad es la conservación del orden *pachasófico*, que a la vez es el cumplimiento de un deber. El verdadero sujeto ético es el nosotros colectivo y comunitario no el yo soberano y autónomo. Cualquier infracción contra la normatividad cósmica por un miembro de la comunidad tiene consecuencias sobre la naturaleza

y el cosmos que superan el radio de libertad individual de ese infractor individual.

Lo anterior se expresa claramente en el principio ético andino principal: "Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales evitando trastornos del mismo" (Estermann, 1998, p. 231).

Relacionada de manera fundamental con la convivencia de similares o des-iguales, se encuentra la concepción andina de alteridad, que como se manifestaba anteriormente, desde su génesis a través de la reflexión recíproca-inversa busca la inter-relación y la inter-acción con lo diferente para generar y gozar la vida.

El idioma aymara considera dos acepciones de nosotros: La concepción de *na-yanaka* que se refiere a diferentes *yos* con "egos" aislados que no conocen, ni tienen la necesidad de convivir en con-senso porque mantienen su individualidad, y el *jivasa*, la *muerte del ego*, que provoca que los egos dejen de tener vigencia y se conformen una alteridad en diferencias. Entonces la alteridad andina es esa muerte del ego para producir en conjunto una forma de vida en con-vivencia con disímiles, pero para eso hay que estar en esas mismas condiciones y estar dispuesto a la des-individualización que propone el pensamiento andino (Miranda, 1996, p. 26).

Esta noción de alteridad puede convertirse en el vértice, la bisagra desde donde podemos adelantar un diálogo hermenéutico entre el pensamiento occidental y el pensamiento amerindio, posibilitar un diálogo de saberes, intentar construir una visión integradora para enfrentar los problemas del mundo y específicamente la crisis ambiental.

Levinas propone estados vivenciales donde los egos individualizados no logran imponerse, es entonces cuando se experimenta la diferencia frente al "Otro". Estos momentos deben servir para cambiar un estado de vida egoísta en una forma de vida en alteridad. Considera que la confrontación con el "Otro" es un estado originado por el ser, el "Otro" no es comprendido sino en la medida que se expresa y su palabra adquiere sentido. Pero el "Otro" no es aprehensible, no se le puede dominar.

En el pensamiento andino la muerte del ego o el nos-otros sin ego se expresa en todos los actos de la vida: en lo individual, la pareja, la familia, en la comunidad (hombres / mujeres / animales / naturaleza / universo). La alteridad es una condición fundamental en el pasado, presente y futuro de las sociedades andinas y apunta al conjunto de seres vivientes en su equilibrio psicosomático, donde el "Otro" ya está dentro de "el o ella".

La alteridad dentro del pensamiento andino se experimenta frente a la naturaleza (mineral, vegetal o animal) que hace parte de su comunidad. Se considera que todo lo que existe tiene vida y el respeto a la vida es para este pensamiento el primer precepto de la alteridad.

Por esta razón, el manejo de la riqueza de la naturaleza para su aprovechamiento y beneficio de la humanidad se entiende como un proceso de transformación y regeneración cíclica, que se traduce en técnicas y procesos de producción que hoy en día se la define como eco-tecnología, donde el respeto a la naturaleza en los procesos productivos asegura que ella se mantenga en un estado de equilibrio desde el pasado hasta el futuro, asegurando

así la vida de las generaciones venideras (Miranda, 1996, pp. 59-60).

Los elementos hasta aquí expresados conforman la visión holística andina que configura una forma de vivir en un proceso de interrelación e interacción del todo en la totalidad; es decir, el cosmos y la naturaleza animal, mineral, vegetal y humana. Además, la totalidad diferenciada permanece, desde el pasado hacia el futuro, unida por una energía vital inteligente, la ecovida que se desarrolla en un espacio y un tiempo donde la vida genera vida. Es decir, es una interrelación de acciones (ética) armónicas y dinámicas con respecto al medioambiente donde actúa la especie humana como parte del mismo; como se puede evidenciar, es una apuesta ética, un modo de vivir armónico.

A manera de conclusión

Desde el pensamiento indígena se constituye una racionalidad alternativa que puede cambiar el mundo, dicha racionalidad reconoce las interconexiones de fenómenos físicos, biológicos, psicológicos, sociales y ambientales recíprocamente interdependientes. Lo hace desde una perspectiva amplia, compleja y ecológica, una visión de la realidad que aporta a la construcción de un nuevo paradigma, es decir, una transformación de nuestros modos de pensar, percibir y valorar.

Las prácticas cotidianas de las comunidades andinas, que incluso se resisten y se plantean como una alternativa a la intromisión de la economía monetaria, son hechos reales que, a diferencia de la racionalidad occidental donde no existe coincidencia entre el decir y el hacer, evidencian una consistencia entre el pensar, el sentir y el hacer, y se

constituyen en alternativas reales de acción frente a la crisis ambiental. Y son alternativas reales porque es posible y lo vienen haciendo desde hace 5000 años, enseñando con el ejemplo.

Es decir, ante la crisis ecológica causada por la tecnociencia y el capitalismo global, se contraponen una ética andina que tiene como fundamento axiológico la racionalidad universal de todo lo que existe. La ética andina nos exige superar el yo soberano y autónomo de la racionalidad cartesiana, y pasar a un sujeto ético que es el nosotros colectivo y comunitario, remarcando algo que es evidente: los excesos del paradigma tecnológico, el consumismo irresponsable y la lógica del capital tienen consecuencias nefastas sobre la naturaleza que no solo superan el radio de libertad individual de esos infractores, sino que además atentan contra la posibilidad misma de la vida en el planeta.

Resulta al menos caricaturesco el argumento esgrimido desde la ortodoxia económica en el sentido de que se pueden identificar niveles óptimos de daño ambiental a partir de una racionalidad utilitarista e individualista, lo que es necesario poner de presente es *una ética del No daño* la cual reconozca que cualquier acción individual, por pequeña que parezca, tiene efectos inconmensurables.

Siguiendo a Estermann (1998), solo un modelo de interculturalidad no hegemónica y dialógica puede ser capaz de frenar las pretensiones supraculturales y superculturales de Occidente. Esta pretensión materializada en la tecnociencia se expresa en la profunda crisis ambiental contemporánea.

Solo en la medida en que se establezca un polílogo intercultural, entre personas que viven dentro de ideas y universos distintos pero reconociendo su alteridad sin pretender someterse mutuamente, se podrá modificar nuestra forma de vivir, nuestra forma de relacionarnos con los demás seres humanos y la naturaleza.

Es evidente el trasfondo ético en los saberes aborígenes, una ética práctica, cotidiana, efectiva en las acciones personales, a diferencia de Occidente donde se parte de la disyunción entre realidad, palabra y acción que se expresa en la disonancia y en repetir continuamente las prácticas que denunciamos y decimos combatir. Esta ética se fundamenta en el siguiente principio: “Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales evitando trastornos del mismo”.

Referencias

- Ángel, A. (1995). *La fragilidad ambiental de la cultura*. Santa Fe de Bogotá: Editorial Universidad Nacional, Instituto de Estudios Ambientales.
- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la tierra*. Madrid: Trotta.
- Boff, L. (2003). *Del iceberg al arca de Noé. El nacimiento de una ética planetaria*. Bilbao: Garamond.
- Botero, D. (1997). *El Derecho a la utopía* (2 ed.). Santa Fe de Bogotá: ECOE ediciones.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero: Ciencia raza e ilustración en la nueva granada (1750-1816)* (2 ed.). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cepeda, J. (2010). Problemas de metafísica y ontología en América Latina. *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 57, 75-104.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Goody, J. (2011). *El robo de la historia*. Madrid: Akal.
- Leff, E. (2009). *Universidad, saber ambiental y sustentabilidad*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Martínez, M. (1997). *El paradigma emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica* (2 ed.). México: Trillas.
- Miranda, J. (1996). *Filosofía andina. Fundamentos, alteridad y perspectiva*. La Paz: Hisbol.
- Moreno, A. (1995). *El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo* (2 ed.). Caracas: Editorial Texto.
- Pachón-Soto, D. (2010). Crítica y redefinición de la categoría progreso. Hacia una forma de vida orgánica. *Revista Ciencia Política*, 9, 131-154.
- Pachón-Soto, D. (2011). *Estudios sobre el pensamiento colombiano*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.