

LA ESCISIÓN ENTRE LOGOS (λογος) Y POIESIS (ποιησις) EN EL DESARROLLO DE
LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Trabajo para optar el título de
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Trabajo monográfico

Presentado por
Jeimer Castañeda Martínez
Cod: 2010232006

Director:
Javier Guillermo Merchan Basabe

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C

2017

Resumen:


El planteamiento transversal de este trabajo es el siguiente: ¿Es posible revertir la expansión del pensamiento logocéntrico? Esta no es una pregunta ingenua o azarosa, por el contrario, es una cuestión recurrente en la historia de la filosofía moderna. Diversos autores han versado acerca de cómo el logos (λογος) se ha impuesto como forma exclusiva de conocimiento, afirmando que la filosofía ha afectado su enfoque de la realidad al primarla como única ruta válida para llegar al saber. Es así, como el logocentrismo ha servido para negar otras formas de aprehensión de la realidad, ha simplificado las producciones del saber promoviendo una ideología que ha colonizado el pensamiento. Precisamente, se ha señalado que mitos (μυθος) y poíesis (ποιησις) son dos formas de conocimiento logocéntricamente negadas que posibilitan cierta afirmación del hombre en el mundo, en tanto realizan un tratamiento de la naturaleza distinto al de la concepción occidental-dominante. En ese sentido, este trabajo se centra en un estudio de la poíesis (ποιησις) como forma negada de pensamiento que precisamente por su carácter creativo y su visión simbólica de la realidad, se resiste a la exigencia reduccionista del logos. Sin embargo, su fin no es plantear un proceso general por el cual el logos (λογος) se impuso sobre otras formas de conocimiento, sino analizar la crítica al logocentrismo a la luz de algunos puntos de vista desarrollados en el contexto de la filosofía latinoamericana ¿Cómo se ha planteado allí la crítica de la superposición del logos (λογος) sobre la poíesis (ποιησις)?

Abstract:

The transversal approach of this work is: Is it possible to reverse the expansion of logocentric thinking? This is not a naive or random question; on the contrary, it is a recurring question in the history of modern philosophy. Several authors have discussed how the logos (λογος) has been imposed as an exclusive form of knowledge, affirming that philosophy has affected its approach to reality as the only valid route to know. Thus, as logocentrism has served to deny other forms of apprehension of reality, it has simplified the productions of knowledge by promoting an ideology that has colonized thought. Precisely, it has been pointed out that myths (μυθος) and poíesis (ποιησις) are two forms of logocentrically denied knowledge that make possible a certain affirmation of man in the world, inasmuch as they perform a treatment of nature different from that of the Western-dominant conception. In this sense, this work focuses on a study of poíesis (ποιησις) as a negated form of thought that precisely because of its creative character and its symbolic vision of reality, resists the reductionist requirement of logos. However, its purpose is not to propose a general process by which the logos (λογος) prevailed over other forms of knowledge, but to analyze the criticism of logocentrism in the light of some points of view developed in the context of the Latin American philosophy. How has the criticism of the overlapping of logos (λογος) on poiesis (ποιησις) been raised there?

Palabras Clave: Poíesis, logos, ideología, racionalidad, runa/jaqui, descolonización, deconstrucción cartográfica, interculturalidad.

Key Words: Poíesis, logos, ideology, rationality, runa/jaqui, decolonization, cartographic deconstruction, interculturality.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Advancing the Pedagogical</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 2 de 89	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	LA ESCISIÓN ENTRE LOGOS (λογος) Y POIESIS (ποίησις) EN EL DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
Autor(es)	Castañeda Martínez, Jeimer.
Director	Merchán Basabe, Javier Guillermo.
Publicación	Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2017, 88 p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional.
Palabras Claves	FILOSOFÍA, CONOCIMIENTO, TIPOS DE RACIONALIDAD, LOGOS, POÍESIS, IDEOLOGÍA, DESCOLONIZACIÓN, DECONSTRUCCIÓN CARTOGRÁFICA, INTERCULTURALIDAD, RUNA/JAQUI ANDINO.
2. Descripción	
<p>Trabajo de grado que se propone como objetivo principal, dar cuenta de la existencia de una forma de pensamiento propia del territorio latinoamericano que se resiste a la expansión e imposición del logocentrismo. A partir de este objetivo elaboro una pregunta que dirige todo el planteamiento del trabajo: ¿Es posible revertir la expansión del pensamiento logocentrico? Para contestar dicha pregunta se hace necesario, por un lado, caracterizar una tensión, tomando en cuenta los aspectos más importantes de los conceptos de logos y poíesis, y por el otro, describir el proceso de superposición del logos y la negación a la que queda reducida la poíesis. Caracterizando estos dos factores pongo en relieve la apuesta del territorio de Abya Yala como eje de la propuesta de reversión del logocentrismo desde cinco perspectivas diferentes que me permitirán dar cuenta de la existencia de una producción propia que busca revertir el logocentrismo.</p>	

3. Fuentes

- Bustamante, G. Los tres principios de la lógica aristotélica: ¿son del mundo o del hablar? (2008) Revista Folios. Universidad Pedagógica Nacional. Segunda época. No. 27. Primer semestre de 2008.
- Dussel, E. D. (1984). Filosofía de la producción. Bogotá, Colombia. Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1996). Filosofía de la liberación. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (1994). 1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad La Paz, Bolivia. Plural Editores.
- Estermann, Josef. (2015) Más allá de occidente. Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino. La Paz, Bolivia. Ediciones Abya-Yala.
- Estermann, Josef. (2006) Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo. La Paz, Bolivia. Ediciones Abya-Yala.
- Ferrater Mora, J., Belsunce, E. G., & de Olaso, E. (1974). Diccionario de filosofía abreviado. Madrid, España. Editorial Sudamericana.
- LLedo, I. E. (1961) El concepto de " poiesis" en la Filosofía Griega. Madrid, España. Instituto "Luis Vives" de filosofía.
- Maturana, H. R., & Varela, F. J. (2003). El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano. Buenos Aires, Argentina. Ediciones Lumen.
- Maya, A. A. (2002). El retorno de Ícaro: muerte y vida de la filosofía, una propuesta ambiental. Bogotá, Colombia. Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Maya, A. A. (2005). Ataraxia. Universidad Autónoma de Occidente.
- Nietzsche F. El nacimiento de la tragedia. (2002) Madrid, España. Alianza Editorial

4. Contenidos

Este trabajo monográfico se desarrolla en tres grandes capítulos. El primero busca caracterizar los aspectos más importantes de logos y poiesis con el fin de dar cuenta en qué se diferencian y de qué manera ambos son formas de conocimiento para la filosofía que se validan desde extremos diferentes. En el segundo capítulo se describe el proceso por medio del cual se da la superposición

del logos como forma exclusiva de conocimiento verdadero por encima de otras formas como la poíesis. También se da cuenta de cómo el logos se transforma en logocentrismo e ideología, lo que implica dar cuenta de las formas de pensamiento negadas, ya que por un lado son el reflejo de lo otro negado latinoamericano y por el otro son estas las que buscan revertir el pensamiento logocentrico. En el último capítulo está centrada en una apuesta: mostrar como el territorio de Abya Yala es el eje de la propuesta de reversión del logocentrismo.

Para esto se divide el capítulo en cinco partes importantes. La primera parte empieza caracterizando la racionalidad poiética del runa/jaqui (ser humano, persona) andino como filosofía latinoamericana que parte unos principios propios, es decir, de otros principio lógicos ajenos a los propuestos por occidente. En la segunda parte de este último capítulo se da cuenta detallada de estos principios lógicos de la racionalidad andina: Principio de relacionalidad, principio de correspondencia, principio de complementariedad y principio de reciprocidad. Entender en qué consisten dichos principios es fundamental para comprender los conocimientos, prácticas y producciones propias del runa/jaqui andino. En la tercera parte, y con el apoyo de los principios lógicos de la racionalidad andina, se realiza una interpretación del dibujo cosmogónico de Pachacuti Yamqui para encontrar el fundamento de la pachasofía andina. Al comprender que la relacionalidad de la racionalidad andina es situada y por lo tanto geográfica, se ve la necesidad de reconocer, en esta cuarta parte, los territorios en los que la racionalidad poiética y celebrativa del runa/jaqui y ubicarlos como el centro de su producción. Esto es posible gracias a una deconstrucción cartográfica del territorio abayalense. Para terminar, el último punto de este capítulo se centra en dar cuenta de las estrategias de resistencia que han producido los pueblos originarios de Abya Yala frente a la circuncisión del pensamiento promovida por el logocentrismo.

5. Metodología

Este trabajo de grado se sustenta en la investigación cualitativa, ya que es ella la que nos permite estudiar la realidad latinoamericana desde la interpretación de ciertos fenómenos recolectados en diversos materiales como: textos históricos, imágenes, sonidos, observaciones, experiencias personales, entrevistas, etc. Si bien, en este trabajo fueron utilizados los métodos fenomenológicos y etnográficos para caracterizar ciertos estados de cosas, también me apoye en el método genealógico para dar cuenta del origen de los conceptos de logos y poíesis, como estos conceptos tuvieron un desarrollo y cuál es su incidencia en los conocimientos, prácticas y producciones de los habitantes del territorio de Abya Yala. También utilice un método crítico en el cual pudiera distanciarme de la mirada universalista de la ciencia y otorgarme una parcialidad en la mirada que lograra conectar las diversas posturas discursivas que se iban presentando, dando a conocer la forma situada de las voces que participan en la construcción de un tipo de conocimiento propiamente latinoamericano. Esto permitió desarrollar un texto donde pudiera articular un dialogo fructífero desde diversa perspectivas.

6. Conclusiones

- Se plantea que la posibilidad de una inversión se encuentra presente en las formas de conocimiento que el logos ha negado. Rastreando estas formas negadas nos centramos en la poésis y al analizar los aspectos que la caracterizaban, se hizo necesario vindicar su valor creativo, el hacer productivo vital.
- Caracterizar al logos como forma de conocimiento que se impuso sobre otras formas de conocer, aquellas que se supone, no eran tan elaboradas y sistemáticas como las que se plantean a partir de principios lógicos ordenadores.
- Estos principios lógicos (identidad, contradicción y tercer excluido) son además ontológicos puesto que se remiten al ser y a la realidad concreta, y que no se limitan a la pragmática del hablar. El proceder logocentrico empieza a tener un valor ideológico que es impuesto al Otro, que a nuestro modo de ver es negado. En ese sentido, hablar de logocentrismo como negación de lo Otro, implica contestar cómo se ha planteado en el contexto de la filosofía latinoamericana, la crítica de la superposición del logos (λογος) sobre la poésis (ποίησις).
- Vindicar al conocimiento negado y demostrar que posee una racionalidad interna que fundamenta el hacer productivo vital, tal como se señala con el estudio del runa/jaqui andino. Al analizar los principios lógicos de la racionalidad andina, buscábamos mostrar esta asociación entre criterios de veracidad del pensamiento y producción poética. En ese panorama se realizaron los estudios del dibujo cosmogónico de Pachacuti Yamqui, nuestra inmersión en la deconstrucción cartográfica, como sustratos para señalar propuestas de inversión del conocimiento logocentrico. Así, queda demostrado que, en contexto de la filosofía latinoamericana, es posible dar cuenta un conocimiento filosófico, crítico del logocentrismo, en el que se vindican formas poéticas del pensamiento ancestral.
- Resaltar la necesidad de promover una filosofía intercultural y descolonizadora, es decir, una filosofía crítica y liberadora que debe tratar de manera amplia cuatro dimensiones importantes y complementarlas: clases sociales, cultura/etnia, género y ecología.

Elaborado por:	Jeimer Castañeda Martínez
Revisado por:	Javier Guillermo Merchán Basabe

Fecha de elaboración del Resumen:	20	Febrero	2018
--	----	---------	------

Tabla de contenido

Introducción	7
1. Aspectos principales de los conceptos de poíesis (ποίησις) y lógos (λογος)	12
Poíesis (ποίησις) como “hacer productivo vital”	13
Hacia la distinción entre praxis (πραξις), tecné (τεχναι), y poíesis (ποίησις).....	20
El camino del hacer productivo vital hacia el ars	25
Poíesis como búsqueda de lo oculto	28
Logos (λογος) como “quehacer objetivo técnico”	33
Logos y la búsqueda de Razón.....	34
Logos como lógica del lenguaje y ordenamiento técnico	35
Logos: entre la trascendencia y la inmanencia	37
El logos como el motor de la modernidad	39
Entre Poíesis y Logos.....	41
2. Logocentrismo como imposición ideológica y como negación de Abya Yala	42
El fundamento del logocentrismo en los principios lógicos	44
Logocentrismo, ideología e imposición	50
Logocentrismo como proceso de encubrimiento y negación del Otro	54
3. Abya Yala como eje de la propuesta de reversión del logocentrismo.....	56
La afirmación de lo “Otro” negado: La racionalidad poiética del runa/jaqui	57
Los principios lógicos de la racionalidad andina: Relacionalidad, Correspondencia, Complementariedad y Reciprocidad.....	60
Los principios lógicos del runa/jaqui como fundamento de la Pachasofía: Interpretación del dibujo cosmogónico de Pachacuti Yamqui.....	70
La deconstrucción cartográfica de Abya Yala como ejercicio que invierte el logocentrismo.....	75
Estrategias del runa/jaqui para revertir el impacto del logocentrismo.....	82
4. Conclusiones	84
5. Bibliografía.....	87

Introducción

En la historia de la filosofía existe un tratamiento dicotómico de los conceptos de λόγος (lógos) y ποίησις (poíēsis) en tanto remiten a distintas formas a la aprehensión de la realidad. Ya desde la temprana reflexión griega encontramos un conflicto acerca de la correcta forma de aprehender el *ser* por medio del pensamiento; por una parte, tenemos la causa que hace que lo que no *es* sea, la ποίησις (poíēsis) que remite a la acción creativa en su sentido más genérico ofreciendo un acercamiento a lo real mediado por el símbolo y la metáfora, y por el otro, al λόγος (lógos), que se instaure como palabra que designa tanto el *ser* como el pensar y los ordena¹. Puede ilustrarse este conflicto en la tradición clásica, por ejemplo, con el famoso caso de la expulsión de los poetas en la *Republica*, la condena de Sócrates, la vindicación del carácter intelectual de la poesía en la poética de Aristóteles, etc. En general, los filósofos clásicos separaron dos prácticas vitales del ser humano: la intelectual y la artística; siendo esta separación, como dice Zambrano en su *Filosofía y Poesía* (1997), la “causa de vocaciones malogradas y de mucha angustia sin término anegada en la esterilidad”. Ciertos filósofos modernos han versado ampliamente sobre una angustia generada por la separación entre λόγος (lógos) y ποίησις (poíēsis), una pérdida de unicidad de la realidad entendida como esterilidad del pensamiento. Angustia que fue fundamental para filosofías como las de Nietzsche, Sartre, Kierkegaard, Benjamin, Adorno, Wittgenstein, Derrida, etc. que sospechaban de la diáfana y desencantada forma de aprehensión de la realidad por parte de una racionalidad operativa y alienante.

Precisamente, en vista de que esta separación hizo que los seres humanos no se encuentren plenamente en la ciencia, ni contemplen toda la dimensión de lo real, se han tendido a incrementar planteamientos filosóficos críticos que asumen que el logocentrismo no es solo una manera

¹ El racionalismo griego utilizaba la palabra λόγος (lógos) para recoger y expresar sus raciocinios. Los estudios filológicos dicen que logos guarda relación con el verbo legein (λεγειν), y una de sus muchas acepciones se refieren al acto de reunir en gavillas las espigas del cereal, o recoger los huesos de las pilas funerarias. Se aplica de la misma manera a la palabra en cuanto ella recoge un haz de aspectos de lo que nombra. Λόγος (lógos) servirá para designar lo que llamamos razón por el mismo motivo, porque la capacidad racional es la que reúne en el concepto aquello que resulta constitutivo en los seres. “Se terminará por decir, con Aristóteles, que el “hombre es el animal que tiene logos”, es decir razón (mente capaz de conocer y de juzgar el mundo y de hacer creaciones –obras– llenas de sentido)” (Las palabras del origen. Breve compendio de la mitología Uitoto. Fernando Urbina Rangel. Ministerio de Cultura. 2010)

equivoca de asumir la pregunta por la realidad total, sino que él mismo es una forma universalizante de Razón que ha servido de herramienta para imponer criterios de saber y de veracidad en pueblos o comunidades no occidentales o que no presentan una separación entre las dos formas de conocimiento señaladas. Explícitamente, se entiende aquí al logocentrismo como una forma de dominación, en tanto convoca a dar por hecho que hay unos poseedores de la verdad y unos que deben seguir guías preestablecidas para lograr alcanzarla. Cabe entonces preguntar: ¿En el contexto de la filosofía latinoamericana, es posible dar cuenta un conocimiento filosófico, crítico del logocentrismo, en el que se vindiquen las formas poiéticas del pensamiento ancestral?²

Para asumir esta pregunta este escrito desarrolla un primer capítulo en el que veremos que, si bien los conceptos de lógos (λογος) y poíesis (ποίησις) tradicionalmente se presentan dicotómicos y en tensión³, lo hacen en tanto el lógos se hace garante de la verdad (αληθεια) y califica a la poíesis como un error (αμαρτια). No obstante, se dará cuenta de que ambos conceptos refieren a la búsqueda del saber, a la pretensión humana de encontrar un conocimiento profundo de la realidad, inclusive desde extremos diferentes, ya sea bien por vía de la producción intelectual o por vía de la producción sensible. Se realizará entonces, un recorrido histórico de cada uno de los

² Urge aclarar que, tanto los conceptos de logos y poiesis, como los de filosofía, ideología, pensamiento, son utilizados en este trabajo, más para caracterizar un estado de cosas que para hacer un trabajo exegético de cada uno de los conceptos o autores tratados. Cuando me refiero a que ciertos conceptos (no importa si son occidentales) están presentes en el “desarrollo de la filosofía latinoamericana”, no intento analizar sistemáticamente dichos conceptos a la luz de cada uno de los autores que hacen parte del proyecto de la filosofía latinoamericana que se desarrolló durante el siglo XX. Lo que realmente busco es caracterizar un pensamiento que se ha venido desarrollando en el territorio latinoamericano, partiendo de una descripción de su desenvolvimiento y la forma en que se ejecuta. No puedo tomarme el trabajo dispendioso de reconstruir cada uno de los argumentos pensados por estos autores ni hacer historiografía del pensamiento latinoamericano. Tampoco podía hacer un trabajo exegético de cada uno de los conceptos que iba a tratar, porque eso implicaba hacer una tesis para cada concepto, uno para el de poiesis, otro para el concepto de logos, otra para entender el concepto de ideología desde diversos autores de la filosofía latinoamericana, etc. Si lo hago pierdo mi objetivo principal: dar cuenta de la existencia de una forma de pensamiento propia del territorio latinoamericano que se resiste a la expansión del logocentrismo.

³ Voy a explicar la pertinencia de mostrar la existencia de una “tensión” entre dos conceptos, a saber “logos y poíesis”. En mi apuesta denoto que solo es posible revertir la expansión del pensamiento logocentrico, si se logra dar cuenta de la existencia de una forma de conocimiento, de práctica y de producción que se encuentre en tensión con el logocentrismo, que fuera negada por esta forma que se le superpone y que además de esto, se resista a la negación impuesta. Es necesario recalcar dicha tensión, no para diferenciar ambas formas radicalmente y oponerlas como antagónicas, sino para poder caracterizarlas de manera individual, para poder comprender de qué manera se da la súper posición y así describir los aspectos importantes de la forma negada, esto con el fin de lograr un dialogo diatopico realmente fructífero.

conceptos, intentando grosso modo esbozar esa tradicional conflictividad, partiendo de un punto donde la sabiduría aún no se había convertido en filosofía, hasta llegar a lo que entendemos como pensamiento tradicional.

En primer lugar, analizaremos el concepto de poíesis (ποίησις) como creación y producción de realidad, veremos cómo el concepto da cuenta de la búsqueda de un saber que conjuga sensibilidad e inteligencia, una búsqueda que conlleva a un “hacer productivo vital”. En ese sentido, presentaremos generalidades de la acepción de la poíesis desde los presocráticos hasta la llamada modernidad para luego delinear posturas latinoamericanas como la poiética de la liberación de Dussel o la poiética náhuatl que trabaja Miguel León Portilla, en las que la concepción de la poíesis (ποίησις) se nos presenta como una búsqueda fundada en el despliegue del símbolo y la metáfora, de la libertad fruitiva (Maya), de la producción (Dussel) y del canto y flor (León Portilla). De la misma forma, posteriormente se tratará el concepto de lógos (λογος) como búsqueda de saber y “quehacer objetivo técnico”, es decir, se esbozarán algunas concepciones asociadas a su procedencia y desarrollo, lo que conllevará a señalar porqué el término, que se entendía como “palabra”-en cuanto recoge aspectos esenciales de lo que nombra- posteriormente, en el desarrollo de la filosofía occidental, se vino a relacionar con la Razón como capacidad racional, y con la fijación de unos criterios de veracidad útiles a la ciencia instrumental.

El segundo capítulo desarrollará la hipótesis de que el logos (λογος) al instaurarse como forma exclusiva de conocimiento niega el pensamiento poiético y la palabra. En este sentido, se sugiere que ciertos autores representativos a lo largo de la historia del pensamiento filosófico han ayudado a sustentar las bases teóricas para que el lógos (λογος) logrará construir un imperio de la *Razón*

*racional*⁴. Aunque resulta un tema bastante desarrollado⁵, es necesario determinar de qué manera se instauró el logocentrismo occidental, rastrear este proceso de negación, desde el pensamiento platónico, pasando por la *ratio* medieval, hasta el *cogito ergo sum* cartesiano, con el fin de señalar algunos aspectos relativos a la fundamentación de un correcto uso de la Razón en función de la racionalidad moderna utilitarista; la cual para nosotros se transforma en ideología, dándole apertura a todo un proceso colonizador del pensamiento, una superposición del pensamiento racional sobre el poiético, que en el caso de del “Nuevo Mundo” se convirtió en un imperativo de dominio. En general, se quiere argüir desde el contexto del pensamiento latinoamericano que, si bien el poder del logos ha trazado un camino seguro para la filosofía y la ciencia occidental, también ha hecho invisible el papel de la poíesis (ποίησις) como forma de la inteligencia y la sensibilidad humana, a lo largo de la historia de la cultura occidental.

En el tercer capítulo se afrontará el problema de la crítica de lo real concreto y de la síntesis de lo conocido: si la poíesis (ποίησις) se asocia especialmente a la singularidad del sujeto y a su capacidad creativa y sensible, el logos en contraparte tiende al conocimiento universal. Ya Paul Ricoeur nos advierte en *Metáfora viva, metáfora y discurso filosófico* (2001), que, si bien “la instauración de un sistema científico universal presupone la muerte de la poética, la poética universal es la muerte de la racionalidad de cualquier sistema de pensamiento”; por ello “es necesario celebrar el poder de la vida del ser y del no ser”. Partiendo del presupuesto de que el logocentrismo occidental ha sustentado los procesos ideológicos y de colonización en el territorio abyayalense, se pueden analizar procesos de deconstrucción y descolonización del pensamiento como modos de resistencia poiética desde las comunidades indígenas a lo largo de su territorio.

⁴ Es necesario diferenciar razón y racionalidad, dado que la característica de racionalidad hace parte, tanto de la poíesis (ποίησις) así como del lógos (λογος). Razón como tal proviene del vocablo griego lógos (λογος) que significa palabra, sentido o razón, entendida como aquella facultad que logra captar la esencia misma de las cosas. Racionalidad se refiere a todo aquello que está fundado en la razón, en lo racional; de la misma forma en que la racionalidad es un factor humano, también ella constituye un principio efectivo del universo. A lo largo del texto se hará alusión a la Razón racional y a la Racionalidad Poiética, porque, tanto lógos (λογος) como poíesis (ποίησις), están constituidas por una racionalidad que permite pensarlas, analizarlas y expresarlas filosóficamente.

⁵ El tema del logos ha sido ampliamente desarrollado por la filosofía occidental en diversos autores. En este trabajo no es de mi interés profundizar en dichos estudios. Para comprender a fondo el desarrollo del logos en el pensamiento occidental y su sentido metafísico, teológico, lógico y hasta epistemológico, recomiendo revisar fragmentos de Heráclito y diversos textos de Platón y Aristóteles; a Filón de Alejandría, la concepción medieval de Tomas y los textos de Occam; Revisar las consideraciones del logos de Husserl y Heidegger.

Para ello, se retoman algunos aportes de Josef Estermann, su concepción de *ser* y *estar* en Latinoamérica desde la perspectiva particular del *runa/jaqui* andino, los principios de “Relacionalidad con el Todo”, elementos fundamentales que constituyen lo que planteamos como una lógica andina permeada por una racionalidad no-racionalista o si se quiere, una racionalidad poiética, que permite la creación de modos de resistencia frente a la negación logocentrista esbozada.

Posteriormente, y para dar muestras concretas de esta apuesta, se analizan los procesos de deconstrucción cartográfica desde la perspectiva de la filosofía andina de Josef Estermann como urgencia por descolonizar el pensamiento territorial abyayalense. Partiendo de que el hombre siempre se ha pensado desde su territorio, como un ser situado en el mundo planteamos dos niveles de negación propiciados por el imperio del logocentrismo (negación ontológica- negación territorial). En ese sentido, aquí se plantea una respuesta a la doble negación⁶, la de *ser* y existir, frente al desconocimiento de comunidades y territorios indígenas por parte del logocentrismo occidental, por medio de una actitud poiética frente a la vida incluyendo aspectos rituales y modos de pensar.

⁶ La lógica exclusivista parte de los principios de la lógica clásica que son, los principios de identidad, de no contradicción y del tercero excluido. La lógica del *principium tertii non datur*, que aparece en el análisis de los valores de verdad que realiza Aristóteles en su *De interpretationi*, dice que todo enunciado es verdadero o falso y no cabe otra posibilidad; formulado en el lenguaje de la lógica proposicional es $A \vee \neg A$, en donde no existen valores intermedios para la verdad. Siguiendo la línea de Parménides y Platón, esta lógica relaciona el ser con la verdad y el no ser con el error o la falsedad. De estos principios se desprenden conceptos puristas de autenticidad, consistencia, coherencia e identidad, que son conceptos arraigados en la cultura occidental, que, en su afán universalista y totalitario, condena a la negación a lo otro distinto. Enrique Dussel, en su *Filosofía de la Liberación (1977)*, analiza el hecho de la violenta “negación del Otro” americano desde el horizonte de “lo mismo” que el pensamiento occidental, como ideología de dominación, se ha implementado sobre estos pueblos. Dussel olvida mencionar que además de que la negación resulta ser negación ontológica para los oprimidos, también es una negación cartográfica para los territorios. Sin embargo, cabe rescatar el papel de la liberación, entendido este como el acto en el que el oprimido se libera del reprimido que lo domina, y que se encuentra en la negación de la negación en el sistema:

“El doble momento pasa desapercibido en la mera dialéctica como negación de la negación. Negar lo negado por el sistema es afirmar al sistema en su fundamento, por cuanto lo negado o determinado en el sistema (el oprimido) no deja de ser un momento interno en el sistema. Por el contrario, negar lo negado en el sistema, concomitantemente a la afirmación expansiva de lo que en el oprimido es exterioridad (y por ello nunca estuvo en el sistema, porque es distinto, separado y fuera desde siempre), dicho doble momento de una sola actividad es la liberación.” (Dussel, 1977, p. 80)

La apuesta por la crítica del conocimiento de la realidad desde un pensamiento no occidental, involucra la necesidad de pensar el ser y el estar desde una concepción latinoamericana, y para ser más precisos desde una perspectiva abyayalense. Nos resulta importante pensar el papel de las comunidades indígenas locales dentro de sus territorios, sus luchas por la supervivencia y las de sus concepciones. Dado que nuestros nativos han sido susceptibles de negación durante siglos, que han sido sistemáticamente exterminados hasta el punto de que en Colombia, en la actualidad, tenemos 36 comunidades indígenas en riesgo de extinción (según el pliego 004 de 2006 emitido por la Corte Constitucional) y graves problemas medioambientales sobre los territorios que les siguen siendo arrebatados, nuestro trabajo es un esfuerzo por señalar que hay otras formas de *entender* el mundo aparte de las relaciones de dominación.

El objetivo general de este trabajo es mostrar que el ser andino (el *runa/jaqui*) con su herencia vivencial, su ritualidad y su concepción de mundo, además de convocar al conocimiento del *ser* desde el pensamiento mítico- poiético, es sobre todo, acción potenciada como resistencia por la vida y como continuo “hacer productivo vital”. Así encontramos la posibilidad de plantear un conocimiento filosófico que logre revertir simbólicamente la súper posición del pensamiento logo céntrico. De esta manera se intentará dar respuesta a cómo se ha planteado la escisión entre lógos (λογος) y poíesis (ποίησις) tanto en la tradición occidental como en la filosofía latinoamericana, y cuáles han sido sus consecuencias sobre nuestros territorios y nuestras comunidades indígenas.

1. Aspectos principales de los conceptos de poíesis (ποίησις) y lógos (λογος)

Plantear la posibilidad de que el pensamiento fundado en el logos y el pensamiento poiético sean formas (equivalentes) de conocimiento para la filosofía, implica rastrear sus acepciones dentro de la tradición occidental y posteriormente realizar un pequeño análisis dentro del contexto de la filosofía latinoamericana. Una primera hipótesis que planteo en este capítulo es que la poíesis más que una forma de pensamiento es un hacer productivo vital que se encuentra presente en todas las esferas de la vida y que tiene influencia hasta en el desarrollo de las herramientas técnicas humanas. Una segunda hipótesis que se maneja es que el logos, además de ser un elemento ordenador del pensamiento, constituye en principio una relación estrecha con este hacer productivo vital en la medida que impulsa todo el quehacer objetivo técnico propio de la ciencia.

Poíesis (ποίησις) como “hacer productivo vital”

El concepto de poíesis (ποίησις) proviene del verbo griego poien (ποιεω), cuya significación general es la de “hacer”, en el sentido de una actividad que se concreta en algo material y que se hace con las manos. La literatura griega de Homero, tiene múltiples ejemplos de dicho verbo, con relación al “fabricar” y al “edificar”. En Hesíodo empieza a utilizarse el verbo, no solo en el sentido de construir algo, sino en el de “traer a la existencia algo”, de “crear”, “causar” y “hacer que”. En el “*Sylloge Inscriptionum Graecarum*” se encuentran inscripciones en donde el verbo se emplea para describir una actividad artística. Tanto en Heródoto, como en Jenofonte y Platón, poien (ποιεῖν) se utiliza con el sentido de “festejar” y “celebrar” y usado con adjetivos, que determinan en cierta manera la significación del verbo, significa “colocar”, “*situar en un cierto lugar*” (Lledó, 1961, p. 16)

El significado primitivo del verbo poien (ποιεῖν) tiene relación con hacer algo específico (como una casa o una nave) mediante el trabajo manual de medios materiales. Sin embargo, es importante recalcar que lo decisivo de este “hacer” es que está determinado por un orden, por unas normas a las cuales debe encauzarse, que, aunque no son las de la técnica o *tecnai* (τεχναι) en el sentido propio de la “obra de arte”, le proporciona una estructura, más o menos racional a cualquier actividad productiva que se emprenda. Si bien, etimológicamente, el concepto de poíesis (ποίησις) se manifiesta en el pensamiento griego para referirse a la creación, así como a la tensión entre pensamiento frutivo y producción, en campos amplios de la filosofía, la poiética, está entendida como una fuerza vital presente en la producción misma de la vida, en la generación de vida en el cosmos.

La biología nos sirve para ilustrar mejor esta relación del hacer productivo de la poíesis (ποίησις) con la vida si analizamos el concepto de autopoiesis (αὐτο ποίησις: auto producción, creación por sí mismo), acuñado por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela. El concepto de autopoiesis sirve para designar la forma en que se organiza cualquier organismo vivo capaz de producir y reproducir por sí mismo los elementos que lo constituyen, definiendo su propia unidad, más que por acciones externas a este, por autonomía. Convoca a reconocer la organización autónoma que caracteriza a los seres vivos más allá de centrar la explicación en un

sistema de reglas y valores descriptibles en continuidades racionalizables. Así, un sistema es autónomo (autopoietico) en la medida que es capaz de especificar lo que le es propio y el mecanismo que lo hace autónomo, la organización que le brinda unidad y le permite simultáneamente realizarse, producirse y especificarse a sí misma como sistema.

Señalamos entonces que la poiesis es entendida como fuerza productiva vital, no sólo como pensamiento abstracto. Para Maturana y Varela (2003) los sistemas vivientes están organizados de tal manera que ellos mismos son su producto, es decir, que no existe en estos sistemas separación entre producto y productor. “*El ser y el hacer de una unidad son inseparables, y esto constituye su modo específico de organización*” (Maturana, 2003, p. 29). Según estos biólogos chilenos, todos los fenómenos que conocemos como metabolismos y estructuras celulares en su mutua interdependencia, son evidencias de la existencia de unidades autopoieticas. Los diversos componentes que constituyen las unidades pueden satisfacer su organización autopoietica según sus propias necesidades⁷.

Sin embargo, la poiesis como fuerza productiva vital, no se subsume a una regla dada por la Razón humana. Es importante comprender de qué manera se genera la vida, real y material, y la poiesis (ποίησις) permite abrirnos a esta comprensión que no se limita al mero ámbito humano. Sin vida no hay poiesis (ποίησις), no hay producción ni trabajo. Al abrir una reflexión con miras a *la vida* misma, sin caer en un vitalismo ingenuo, nos ubicamos en el origen vital de la actividad poietica, porque es ella el *a priori* de la producción humana. Por ello para el filósofo argentino, Enrique Dussel, el cosmos (los átomos, las moléculas, las macromoléculas, los astros, etc.) que está en continua expansión debe entenderse, más que como eternidad o infinitud que no son

⁷“Debemos darnos cuenta de que, en el ámbito molecular del origen de los seres vivos terrestres, sólo algunas especies moleculares deben haber poseído las características que permitieron constituir unidades autopoieticas, iniciando el devenir estructural al que nosotros mismos pertenecemos. [...] Sólo cuando en la historia de la Tierra se dieron las condiciones para la formación de moléculas orgánicas como las proteínas, cuya flexibilidad y posibilidad de complicación es prácticamente ilimitada, se dieron las circunstancias que hicieron posible la formación de unidades autopoieticas. De hecho, podemos suponer que, cuando en la historia de la Tierra se dieron todas las condiciones suficientes, la formación de los sistemas autopoieticos ocurrió de manera inevitable.” (Maturana y Varela, 2003, p.32)

términos científicos que pueda atribuírsele, como materia, es decir que debe ubicarse al nivel de la materia de producción.

Se puede teorizar sobre una función práctico-poiética de la vida y su incidencia en las formas de conocimiento humano. Las respuestas instintivas al entorno permiten construir cavernas con ventilación, puertas, herramientas, demostrando que unida a cada especie existe una capacidad poiética. Los reflejos, entendidos como respuestas del organismo a través del sistema nervioso, traen consigo la noción de movimiento y de temporalidad. La memoria, la asociación, presuponen una capacidad de aprendizaje por medio de una inteligencia productiva, una implícita capacidad poiética. Esta capacidad de coordinar independientemente las diferentes respuestas aprendidas en un nivel poético de creación (nidos de pájaros o en algunos primates la construcción de nidos) nos abre una perspectiva amplia de la adaptación de las especies superiores. No es solo la construcción de instrumentos, sino también el uso de los mismos lo que satisface de una manera más eficiente las necesidades, tanto las básicas como las más complejas. Esta adaptación no se da solamente a nivel del organismo vivo sino de la modificación del cosmos como “medio”, como un antecedente de lo que será propio del ámbito humano, es decir, de su capacidad productiva, poiética y fabricativa, es decir, del “hacer productivo vital”⁸.

En relación con el conocimiento humano, la poiesis determina el impulso a crear, pero cuando crece la vida hacia formas más complejas, se da una escisión profunda en la realidad física y mental y se instaura en el cosmos una lógica novedosa. Por ello, al terminar el proceso protopoiético, se emprende una trayectoria que nos llevara a la poiética humana, a su “hacer productivo vital”. Al evolucionar la vida en nuevas formas, llegó el momento en el que el *phylum* de los primates antropomorfos se bifurcó en los póngidos y los homínidos, dándole apertura a la poiética humana propiamente dicha, aunque en sus formas más primitivas. Se puede evidenciar en fósiles de más de un millón de años, que junto a la capacidad craneal se encuentran instrumentos cuyo empleo significaron un trabajo transformador del mundo y la naturaleza, y es esta capacidad poiética la que distingue al hombre del resto de los primates. Cuando pensamos en el hombre, desde la

⁸ Lo que diferencia la protopoiética vegetal o animal de la poiética propiamente humana, es que la primera, por medio del instinto fabrica instrumentos orgánicos: “*la mera acción de acumular energía solar en las estructuras orgánicas constituye ya un inmenso campo de la productividad protopoiética de la vida*” (Dussel, 1984, p. 19), y el otro, construye instrumentos inorgánicos a partir de la inteligencia como facultad.

tradición filosófica occidental moderna, siempre lo hacemos desde su inteligencia teórica, es decir, pensamos que el hombre aparece en la reflexión y en la autoconciencia. Sin embargo, la apertura del hombre al conocimiento productivo se da en el nivel práctico y poiético junto al nivel teórico intelectual.

Para Dussel, la filosofía poiética del “hacer productivo vital” es una filosofía de la producción y del trabajo, entendiendo como trabajo el proceso en donde el hombre tiene una relación con la naturaleza, regulándola y controlándola según su propia actividad. Poíesis (ποίησις) y poiética se refieren al hacer, producir o fabricar, e indican una relación entre el hombre y la naturaleza. Es ella el “hacer productivo vital” en todas las esferas de la vida. De este tipo de producción aparecen herramientas para comprender de qué manera se transforma el mundo con su uso⁹. Esta poiética descubre una actitud del hombre hacia la naturaleza en el centro del proceso de producción, de las condiciones de vida social, ideas, representaciones, etc. La poíesis como “hacer productivo vital” cumple un papel fundamental, en cuanto le permite al hombre salir del círculo funcional que lo determina como animal, para constituir un mundo cultural abierto permanentemente a nuevas dimensiones. “*Trascender el medio físico significa constituir el “cosmos” en “naturaleza”*” (Dussel, 1984, p. 28). Gracias a su capacidad intelecto-poiética transformativa, el hombre logra captar y aprehender de qué manera se constituyen las cosas para utilizarlas con un fin diferente al que su estructura física real estaba destinada (por ejemplo, el agua, las rocas, el cuero de los animales, etc. Al ser manipuladas por el hombre son transformadas para cumplir unos fines específicos). La inteligencia poética que trabaja dentro del ámbito que abre la inteligencia práctica,

⁹ Se empieza a dar un tipo de protointeligencia poiética que, aunque no llega aún al concepto, posee ciertas generalizaciones sensomotoras. Lo que hemos denominado poiética es el primer camino de la vida, que va desde los órganos de la “tecnología natural” hasta los instrumentos sensomotores de los que ya hablamos; es decir, inicia en una estructura meramente orgánica y llega hasta una estructura compleja del instinto, esta última servirá como mediación hacia una poética propiamente humana. En el momento que la mano coordina con la percepción visual, entendidos estos como órganos naturales, la capacidad protopoiética de la vida llega a su perfección, por el hecho de construir, producir, crear, en el centro nervioso del cerebro. De todos los modos de vida que la especie *homo* llegó a manifestar, solo uno alcanza un desarrollo encefálico que le permitió efectuar actos racionales. En el *homo sapiens* (*homo faber*, en el sentido de su capacidad fabricativa, como lo propone Dussel) la inteligencia aparece como una facultad práctico-poiética que permite captar la estructura de la realidad para lograr manipularla y modificarla; su continuo “hacer productivo vital” le permita resolver problemas prácticos y cumplir su fin, el de la subsistencia del grupo humano que luchaba por la vida en un *medio*, un entorno natural agresivo, que de manera progresiva iba transformar en *mundo cultural*.

le permitió al *homo sapiens* fortalecerse como especie y desarrollar su “hacer productivo vital” de la mano con las otras capacidades propias de la inteligencia especulativa como es la racionalidad.

Se puede aceptar la hipótesis de Dussel en la que la inteligencia poética, en cuanto “hacer productivo vital” humano, es un *a priori* de la inteligencia teórica, permitiendo pensar en una articulación de las tres funciones cognoscitivas humanas (inteligencia práctica, poética y teórica). El hombre, antes de comprender el ser del mundo, construye y transforma en cultura y en naturaleza al cosmos; el cosmos aparece como fenómeno ante una inteligencia poética y como materia para el trabajo. La primera necesidad para este ser arrojado al mundo no es conocer el mundo teóricamente sino alimentarse realmente, el alimento proviene del trabajo y el trabajo ha creado al propio hombre, adaptándolo a nuevas funciones, “*como la mano del hombre [que] ha alcanzado ese grado de perfección que la ha hecho capaz de dar vida, como por arte de magia, a cuadros tales como los de Rafael, a estatuas como las de Thorvaldsen y a música tal como la de Paganini*” (Dussel, 1984, p. 29). Es el trabajo útil, en nivel poético y como proceso productivo (pero aún no es económico ni político), el condicionante material de la evolución humana.

En ese sentido puede señalarse que el hacer productivo vital, como una condición *a priori*, es para el pensamiento una búsqueda de mimesis, de adaptación, de aprehensión de lo real. En este sentido, un estudio de Augusto Ángel Maya encuentra que en la poesía de Safo hay un acercamiento a la naturaleza en donde el hombre participa del goce amoroso al extenderse hasta el paisaje, y al logra producir y crear a partir de todo lo que percibe en la naturaleza e identifica con su propia pasión. Si la belleza es una sola, como totalidad, ya sea en el paisaje o en el rostro de la amada, solo puede penetrar en ella aquel que tenga la capacidad valerosa de amar, de gozar y de crear las condiciones de producción humana. La naturaleza, además de ser el escenario de la vida es el complemento de la pasión humana, y entrega sus misterios solamente al ojo amoroso. Para Safo todo gira alrededor del amor porque es el centro de la vida y esta solo tiene sentido para el que ama. En su análisis de la poesía frutiva y erótica de Safo, Maya entiende que “*el amor esparce su luz “sobre el mar salobre y sobre la campiña florida” y como la belleza de la amada deja en la sombra cualquier otro fulgor, de la misma manera “las estrellas ocultan su resplandor,*

cuando aparece la luna” (Maya, 2005, p. 122). Por eso cabe aclarar que este “hacer productivo vital” que aparece en Safo, brinda como resultado una producción fruitiva¹⁰.

La poesía de Safo aparece como un esfuerzo por aprehender-comprender a la naturaleza, solo si es penetrada con la totalidad de los sentidos y si me permite hacer una síntesis creativa. La producción poiética que de esto deriva, permite entender con profundidad que todo hace parte de la contradicción general de la naturaleza, la de la tensión entre vida y muerte, incluyendo el hombre. Si la vida se construye con muerte, el goce y el dolor, en cuanto unidad, nos lanza hacia la nada. No hay un sentimiento eterno de vida, porque “*una vida eterna es la negación de la vida*” (Maya, 2002, p. 209). Para Safo, solo el amor y el goce crean la vida, lo bello, no solo en función de la reproducción, sino por el éxtasis mismo de vivir. Este éxtasis propio de la vida, este deseo secreto de la existencia, que impulsa a la producción, a la creación, se esconde en el amor, “lo más bello es lo que se ama”, y al igual que las fuerzas arrolladoras de la naturaleza, el amor nos estremece: “*El amor golpea mi corazón, como el viento golpea las encinas sobre los montes*” (Maya, 2005, p. 121). En Safo “*se vive para la belleza y para el amor que son [...] la misma realidad. Por eso lo único que vale nuestro esfuerzo (productivo, poiético), es la vida misma*” (Maya, 2005, p. 122). Desde esta perspectiva, la vida solo se produce por medio del amor y sin este, carece de sentido¹¹.

Por otro lado, con respecto de la explicación acerca de la naturaleza, es claro que en la filosofía jonia no hay algo así como ideas estéticas estructuradas, pero si fundamentos filosóficos que se

¹⁰ La fruición, del latín *fruitio, fruitio* (goce, disfrute) es el placer que siente una persona al realizar una acción específica. Este deleite no se limita a la contemplación y al éxtasis, sino que, impulsa a la creación. En este sentido, la producción fruitiva es posible en la medida que el placer sensible que experimenta el cuerpo encuentra la totalidad del deleite en el placer intelectual de la producción poiética.

¹¹ Para el filósofo manizalita Augusto Ángel Maya, en sus textos *El retorno de Ícaro (2002)* y *Ataraxia (2005)*, las primeras consideraciones estéticas de los griegos se producen en su capacidad fruitiva sensitiva ante la naturaleza, creando un vínculo con ella y permitiendo comprenderla/sentirla en términos de goce, y posteriormente en términos de ideas. Ese es el caso de los poetas líricos y de los -primeros filósofos jónicos. Para entender el sentido que tenía la producción fruitiva dentro de la cultura griega, Maya acude primero a los poetas que, a los filósofos, porque en ellos hay una capacidad de acercarse de forma inmediata, a la naturaleza, es decir, por medio del goce y la sensibilidad sin necesidad de barreras ideológicas. La naturaleza, con sus misterios y regalos, debe ser disfrutada, según Maya, más con la capacidad sensitiva que nos brinda la epidermis que con un conocimiento estructurado del mismo.

remiten a esta capacidad frutiva- productiva de la poesía. Para los presocráticos el mundo es nuestro en la medida que pertenecemos al mundo y, si somos de él, podemos sumergirnos en su goce para lograr comprenderlo. Aquí la realidad no aparece como una entelequia metafísica, ni como una verdad que se oculta en los fenómenos sensibles, sino que, por el contrario, la realidad misma es un objeto físico, sensible y susceptible a ser acariciado. Un caso ejemplar lo podemos encontrar en Heráclito, en donde la inteligencia y la sensibilidad no están separadas, la razón es un principio inmanente de orden; y si el orden y la razón van de la mano, la belleza y su producción no pueden separarse de la verdad. *“La sensación de la belleza no es más que la captación del orden, pero el orden es el fruto del logos (λογος)”* (Maya, 2002, p. 209). Si la razón produce el orden, también produce la capacidad de fruición, porque la sensibilidad no ha sido desplazada por un principio trascendente y porque el hombre permanece como una unidad apegada a la tierra. Por esto *“Heráclito [...] prefiere las cosas que se pueden aprender por el ojo o por el oído”* (Maya, 2002, p. 209), pero como no es ningún poeta, sus consideraciones se dirigen a otra dirección.

A propósito de Heráclito y volviendo al verbo poieo (ποιέω), en relación con el hacer y el producir, se encuentran menciones de este verbo, en ocho de sus ciento veintiséis fragmentos. Podemos ver, por ejemplo, en su fragmento treinta que Heráclito utiliza poieo (ποιέω) con el sentido de "crear" que ya se encuentra en Hesíodo. El fragmento dice así: “Ninguno entre los dioses o los hombres creó este mundo, el mismo para todos, sino que fue siempre, es y será eterno fuego viviente.” Poieo (ποιέω) se refiere a la actividad de hombres y dioses; el sentido de la acción verbal se encuentra dentro de las posibilidades de ambos. El objeto de esta creación es el “Cosmos”, el orden del mundo. El ser no ha sido creado porque existe desde siempre y este existir está dotado de razón. El fuego eterno, además de sustrato de todos los cambios, es una fuerza rectora. El mundo desaparece en el fuego, pero surge de nuevo de él en determinados periodos. *“Lo que es no puede ser creado”, según el monismo panteísta de Heráclito*” (Iñigo, 1961, p. 21). De igual manera, si se analiza el fragmento ciento doce, en donde dice que *“decir verdad y obrar conforme a la naturaleza, prestándole atención, en esto consiste la sabiduría”* (Iñigo, 1961, p. 25), se puede apreciar que el verbo poieo (ποιέω) al estar en compañía del verbo legein (λεγειν), dota a este de acción y lo ubica en la esfera del hacer. También este “obrar conforme a la naturaleza” ubica al verbo poieo (ποιέω) como una forma de sabiduría. En este fragmento Heráclito nos enseña que el

saber del hombre comprende la practicidad, que es una fuerza viviente y creadora que modifica continuamente la realidad. Si bien hay que seguir el logos (λογος) que es lo común y general para todos, este (λογος) y la verdad que de él desprenden solo pueden ser divididos con respecto a las múltiples aspiraciones que se tengan de ellos. *“Un saber que no esté unido al hacer, no tendrá sentido”* (Iñigo, 1961, p. 25).

En el pensamiento de Heráclito se conjugan la acción y el hacer con el logos (λογος), a diferencia del pensamiento que nos llega de Parménides, en donde no se menciona ni una sola vez el verbo poieo (ποιέω). Sin embargo, no se quiere invertir la imagen de un filósofo por la de un poeta, y es imposible porque en sus fragmentos hay una actitud en contra de los poetas de su época. Heráclito, al hacerse consciente tanto del método y de la intuición de la realidad que se desprende de éste, arremete contra los poetas y los combate porque utilizan la poesía como influjo en la educación de la Hélade. Este influjo pernicioso para el camino hacia el progreso del pensamiento que se había trazado el hombre griego. *“Este dirigir la mirada al Cosmos, que nunca envejece, y escrutar cuál es su marcha y por qué interna ley se produce a sí mismo, es lo que no habían hecho ni Homero ni Hesíodo”* (Iñigo, 1961, p. 25). De la mano de los desarrollos históricos de Grecia, evolucionó su pensamiento y la forma en que estos eran expresados. Los procesos que configuraron el lenguaje griego dieron origen a los sustantivos que lo enriquecieron. Si el verbo describe un proceso que apunta a lo concreto, el sustantivo se refiere a un momento específico de dicho proceso, haciendo abstracción de él. En el periodo clásico de la lengua griega se empieza a emplear el sufijo -σις para formar una variedad de sustantivos que se refieren a conceptos abstractos. Los derivados en -σις se refieren a nombres de acción, al contrario de los sufijos terminados en -μα que describen estados pasivos. *“Los verbos que originaron tales sustantivos indicaban, casi siempre, una relación intelectual establecida entre el hombre y el mundo circundante”* (Iñigo, 1961, p. 36).

Hacia la distinción entre praxis (πραξις), tecné (τεχναι), y poíesis (ποιησις)

Para nosotros es fundamental señalar que otro aspecto asociado a la concepción de la poíesis no se limita a la creación imaginativa libre o una experiencia creativa sin utilidad, sino que es

indispensable resaltar su valor explicativo y práctico. En lo relativo al valor el explicativo, podemos seguir a Emilio Lledó Iñigo en su libro *El concepto de "poiesis" en la filosofía griega* (1961); allí se señala que es en la prosa de Heródoto donde aparece por vez primera la palabra poiesis (ποίησις) con dos significaciones: la primera acepción, que es la predominó posteriormente, es la que caracteriza la creación propia del poeta, la poesía como ejercicio literario, y la segunda acepción de poiesis (ποίησις) es utilizada para explicarle al rey de los Etiopes como ha sido “preparada” la mirra que le ofrecen. Poiesis (ποίησις) se refiere a “*la estructura conformadora de cierta realidad, a la que el logos (λογος) puede perfectamente aplicarse*” (Iñigo, 1961, p. 38), más que una acción concreta que puede ser expresada por el verbo Poieo (ποιέω). Trasciende al objeto en sí y se remite al modo en que fue compuesto, a la creación en cuanto proceso activo. En este sentido, el valor explicativo se conecta con algo más; para Heródoto, el poema, el canto, es el objeto de la poiesis (ποίησις), el concepto mantendría ciertos matices al igual que variaciones, que se le añadiría el valor práctico.

Respecto al valor práctico de la creación poietica podemos anotar que Platón fue quien pensó una filosofía en donde el alma, además de ser depositaria de la verdad, es también su creadora. Es decir que el conocimiento es capacidad de creación, es poiesis (ποίησις). Se puede decir que existe cierta característica que permanece en Platón desde la obra de Safo, y esta es el amor como fundamento de la actividad creativa. En una parte del Banquete, Agatón describe al amor como creador, poietes (ποιητης), pero su poder no se limita a la creación ensimismada, sino que impulsa a la creación a aquellos que se encuentran bajo su influjo. Aunque nunca se haya estado en contacto con las Musas, cuando el amor toca a alguien, se vuelve poietai (ποιηται), un poeta, un emisario del amor que centra toda su actividad creadora, aún sin preverlo, al influjo de las Musas. Poiesis (ποίησις) no quiere decir poesía sino actividad creadora que se relaciona con las Musas, de las cuales surge también la música, como arte independiente. La mimesis o imitación se aplica tanto a la pintura o a la escultura como a la música, pero ésta, al ser una acción creativa que está en continuo movimiento, encuentra su expresión más clara en la danza y en la música creativa. Agatón expresa que la poiesis (ποίησις) es la sabiduría que brota de Eros y la actividad creadora “*por la que se engendran todos los seres vivos*” (Iñigo, 1961, p. 84).

En medio de este banquete nocturno y luego de la intervención de Agatón, la poíesis (ποίησις) platónica aparece por medio de una voz femenina, Diótima de Mantinea, que es utilizada por Sócrates como recurso para poder disertar sobre el amor y la creación. Sócrates la llama “mi maestra” por haber recibido de ella las enseñanzas del amor y de la poíesis (ποίησις), que como se ha venido analizando, es el concepto griego que mejor expresa la amplia dimensión de la creación, del hacer, del poiein (ποιεῖν) y de la producción inventiva. Para comprender mejor de lo se está hablando, es preciso remitirnos al punto del dialogo en el que Sócrates plantea el concepto de poíesis (ποίησις). Cuando Sócrates le pregunta a Diótima sobre qué es lo que produce el amor, ella contesta:

“El concepto de creación, poíesis (ποίησις), es muy amplio, ya que ciertamente todo lo que es causa de que algo, sea lo que sea, pase del no ser al ser es creación (ποίησις) (2000a:205b8ss), de suerte que todas las actividades que entran en la esfera de todas las artes son creaciones y los artesanos de éstas, creadores o poetas [...] del concepto total de creación (ποίησις) se ha separado una parte, la relativa a la música y al arte métrica [...] Poesía (ποίησις) en efecto, se llama tan sólo a esta, y a los que poseen esa porción de creación, “poetas””. (Platón, El banquete o del amor, 2000a:205c1ss)

En este fragmento Platón realiza una abstracción completa del concepto de poíesis (ποίησις). La poíesis (ποίησις), al poseer la característica excepcional de posicionar a un ente en la existencia, es capaz de producir el paso del “no ser” al “ser” a partir de una actividad creadora en general. Si todo lo que opera en el campo de las artes, técnica (tecnaí/τεχναι), es creación, la poíesis (ποίησις), que no se limita a un campo específico de la producción, realiza una valoración de las técnicas. Una cosa es que el sentido concreto de realizar una obra se encuentre en el trabajo y en la manipulación de materiales necesarios para llevar a cabo la creación. Pero otra es que, por encima de este sentido concreto del obrar, la poíesis (ποίησις) aparezca como concepto ontológico que se refiere a la abstracción comprendida entre el no ser y el ser, sin necesidad de tomar en cuenta los momentos intermedios de la producción. En este sentido “*las técnicas son, pues, poíesis (ποίησις) en cuanto llevan este paso del no ser al ser, en cuanto que por su actividad tiene lugar está creación*” (Iñigo, 1961, p. 84). Al realizar esta abstracción, Platón hace surgir las dos

significaciones del concepto de poíesis (ποίησις) simultáneamente, una que se refiere a la creación en general, en su sentido originario, y la otra entendida como una parte derivada de ésta, haciendo que ambas significaciones se exijan y se impliquen mutuamente. “Al incluir el segundo [significado] en el primero y al absorber está especie toda la significación del género poíesis (ποίησις), Platón ha creado el concepto moderno de poesía” (Iñigo, 1961, p. 86), entendida como el espacio central en dónde se produce la actividad creadora y que tiene que ver con la música y la métrica.

Ahora bien, analicemos la concepción aristotélica del concepto de poíesis (ποίησις), dentro de la sociedad griega. En la medida que la sociedad agraria prosperaba, surgía el modo de producción esclavista y fue en Grecia donde apareció la primera teoría de la práctica-poiética de los sistemas mercantiles esclavistas. Dentro de la realidad social de la Hélade, que se dividía entre esclavos, artesanos y una aristocracia libre con poder político, económico e ideológico que mantenía su estatus por medio del poder militar, Aristóteles se pensó una filosofía cuyas categorías se basaban en la imagen del artesano, del hombre como productor (anthropos poietikós/ανθρωπος ποιητικός). Aristóteles siendo hijo de un médico, sabe que su figura es útil como marco teórico porque éste era considerado productor, hacedor y causa eficiente de la salud, la salud era su producto, su fruto y su efecto.

Precisamente el aspecto productivo creativo de la poíesis se mantiene en Aristóteles, en cuanto el artesano es un hombre productor, pero de ciertas técnicas, lo que nos dice que el quehacer se puede objetivar en artefactos o herramientas propias del hacer productivo vital. Esto nos convoca a la distinción de la poiesis, la tecné y la práxis. Desde Aristóteles, praxis (πραξις) y poíesis (ποίησις) son distintas¹². Su pensamiento filosófico tomó aquellos problemas referidos a las

¹² Para aclarar el concepto de poíesis (ποίησις) como actividad productiva, es decir hacer productivo vital, es necesario hacer una descripción filosófica que empiece en un nivel abstracto y ascienda a niveles más concretos, reales e históricos. Para ello es preciso remitirse a la *Metafísica* de Aristóteles, en donde se plantea que la totalidad es experimentada como naturaleza (fisis/φύσις) de donde todo proviene y es la materia prima con lo que todo se forma. La materia es tanto un estado de potencia (dynamis/δυναμικ) como una substancia (ousia/ουσία) o cosa sensible que sirve de soporte o (hipokeimenon/υποκειμενον) para el acto productor. La materia deviene algo por el movimiento, adquiriendo una forma (morfe/μορφη), sea natural, física o producida por el hombre, que constituye al ente y le da su esencia. La substancia material informada por el devenir se constituye en obra (ergon/εργον) por la actividad formativa (energeia/ενεργεια). Los entes son generados o por la naturaleza (fisis/φύσις) que es el

costumbres y los llamó ética, sin involucrarse en el ámbito de lo productivo. Entre los griegos libres el trabajo manual era despreciado por ser propio de esclavos, por ello su filosofía se ocupó de la parte estética que llamaremos, dentro del ámbito de la producción o creación poiética. Se da por vez primera una filosofía de las fuerzas productivas, que reúne diversas acciones que van desde el lenguaje, la tecnología en todas sus formas, hasta la producción de signos. “*Se trata acerca de la poiética (ποιητική), de sí misma, de sus especies y de los efectos propios de cada una de ellas*” (Dussel, 1984, p. 13).

En este panorama es necesario hacer una distinción entre praxis (πραξις) y poíesis (ποίησις), partiendo de las principales instancias del conocimiento para Aristóteles que son la teórica, la práctica y la poiética. El conocimiento teórico es el que se cumple en la física, en el nivel abstracto de la matemática y el de las causas eternas. “*La praxis no es la poíesis (πραξις και ποιησις ετερον)*” (Dussel, 1984, p. 39). La praxis (πραξις) es una acción meramente política que encamina al hombre hacia el bien general de la humanidad por medio de la deliberación, subordinando a la estrategia, a la economía y a la retórica. La poíesis (ποίησις), como hemos visto, es la actividad productiva de hombres libres, artesanos o esclavos que dirigen su trabajo hacia la transformación de la naturaleza y este trabajo (erga/εργα) consiste en la imitación (mimesis/μιμησις): Si por un lado el carpintero imita la imagen mental que tiene de la mesa (eidos/ειδος) cuando trabaja la madera, el poeta que escribe tragedias imita la vida de los dioses en su obra al ser inspirado por las musas.

Todo lo que deviene, lo que “*llega a ser por algo, de algo y algo*” (Dussel, 1984, p. 37), es un tipo de producción, que se diferencia notoriamente de la producción natural, que se divide entre los pensamientos que son los que se originan en la imagen mental (eidos/ειδος) y los productos o

principio (arje/αρχη) de todos los entes naturales, o producidos por la técnica (τεχνη), o por el azar. La φυσικς genera los entes desde sí misma, en sí misma y hacia sí misma. Esto quiere decir que en la naturaleza se produce la génesis de los entes en cumplimiento de un fin (telos/τελος) físico y, al estar acabada en acto, se sostiene su fin físico (entelequia/εντελεχεια) como causa final de perfección. Así, La técnica (tecne/τεχνη) del artesano es el principio de la producción, del acto fabricativo o poíesis (ποίησις) que conduce (*ducere*) delante de la vista (*pro-*) la materia transformada, siguiendo la forma del ente posible que el artífice proyecta en su mente previamente (eidos/ειδος). Lo anterior da cuenta de dos fases en la producción artificial, una que está vinculada a un proceso cogitativo en donde el proyecto es intuitivo en la mente y otra en donde se hace efectiva esta información sobre la materia por el acto fabricativo. Según Aristóteles son cuatro las causas (αιτια): la materia, la imagen mental (ειδος), el efecto y el fin, que responde para que fue hecho.

poíesis (ποίησις) son los que se originan en la realización de estos pensamientos. Hay que tener en cuenta que, aunque sean dos tipos de producción, existe un tipo de correspondencia entre ellas porque “*la causa del producto, su principio, si es por la técnica (tecne/τεχνη), es la imagen mental (eidos/ειδος) en el alma*” (Dussel, 1984, p. 37). Para Aristóteles el acto productor es la imitación de la imagen mental (eidos/ειδος) en la materia, el producto es un momento del ser humano y su fin es al mismo tiempo su esencia, su forma y su imagen mental previa. Producir es concretar esa idea mental (eidos/ειδος) en la materia natural indefinida para constituir algo determinado, la esencia del artefacto que es su función, su para qué. “*De otra manera, producir (ποιειν) una cosa concreta es fabricar de un abstracto indeterminado algo determinado. Por ello la producción, por medio de la técnica (tecne/τεχνη), es aquella que fabrica por una imagen mental (eidos/ειδος) que está en el alma*” (Dussel, 1984, p. 38).

El camino del hacer productivo vital hacia el ars¹³

Nuestro argumento sostiene que con el desarrollo de nuevas formas de producción y de sociabilidad surge la necesidad de distinguir entre la producción de objetos y mercancías, oficios y objetos del *ars*. En la concepción griega de *poíesis* (ποίησις) se asocia a la producción de lo bello (καλος), a una actividad que puede ser efectuada por alguien que no sea especialista (ατεχνια) dejando una apariencia de racionalidad (μετα λογος ψευδο) contraria a la actividad metódica de quien “*fabrica regulado por la racionalidad verdadera*” (Dussel, 1984, p. 39). Pero tanto la racionalidad poética (ορθως λογος ποιητικος) como la racionalidad técnica¹⁴, en cuanto saber experiencial posee un logos (λογος) propio que conduce la actividad productiva y posee una verdad (αληθεια) interna que se ocupa de la ciencia, de la política y de la *poíesis* de maneras específicas. Si la instancia teórica se ubica dentro del ámbito del ser (το ον) y la instancia práctica dentro del bien (το αγαθον), la instancia poética se ubica dentro del ámbito de lo bello (καλος) donde la obra tiene cierto orden con respecto a sus partes y con respecto al todo en el que se encuentra inmerso.

¹³ Etimológicamente *ars* en latín significa arte en cuanto a la creación de trabajos bellos y se refiere a un tipo de producción cuyo significado es especial.

¹⁴ Esto, que está vinculado al logos, será llamado más adelante como “quehacer objetivo técnico” y que como se puede notar va de la mano con el hacer productivo vital.

Posterior a esta concepción griega de la producción de lo bello, nos cuenta Dussel (1984, p. 39), hay un tránsito a una concepción de la poiesis como *ars*. El hombre semita del desierto árabe se expande por la Mesopotamia, Siria, Egipto hasta Etiopía. El desierto, la arena y la piedra crean en el semita un ethos (ἦθος), un carácter duro que le permitió invadir las zonas fértiles para la agricultura para así transformarse en comerciantes y hombres sedentarios. La revolución poética y productiva de estos pueblos consistió en una revolución pastoril que avanzó a una tecnología militar que le permite dominar amplias regiones agrícolas. Para expandir su imperio en dichas regiones llegar a consolidarse como califatos árabes, requirieron de la invención de sillas, herraduras y arneses rígidos que son herramientas eficaces para el guerrero jinete. Sin embargo, la acumulación de capital por medio de la explotación agrícola se opondría a estos califatos beduinos que solo se ocupaban del comercio lejano de excedentes y a la expansión de sus territorios. Según Dussel, las comunidades de monjes cenobitas (de la tradición monástica que enfatiza la vida en común) inician una revolución productiva al lanzarse a la labranza de la tierra, penetrando en los bosques germánicos para cultivarlos y con el lema *a ora et labora* (ora y trabaja) que en realidad era una actitud positiva hacia el trabajo, se abrió paso el feudalismo en Europa.

En ese contexto empieza a concebir una diferencia entre la producción servil y la liberal. El trabajo como culto al absoluto es un servicio que presta el siervo (*hébed* en hebreo) al pobre, a la viuda y al huérfano por medio del trabajo (que en hebreo es *Habodáh*) de la tierra, lo justo es comer del fruto del propio trabajo. “El que no trabaja que no coma”. Los medievales también distinguen como los griegos el obrar (*agere*) del producir, del fabricar (*facere*); el obrar se ubica en el ámbito moral, tanto individual, familiar o político, de los actos procedentes de la voluntad (*ex voluntate*) libre, el hacer, por otro lado, se ubica en el ámbito poético en donde la obra tiene una existencia independiente (*extra se existetem*) del fabricante (*faber*). El proceso de hacer (*facere*) parte de un modelo, la idea de lo que se va a fabricar (*artifex intelligit formam domini*) se da previamente en la mente del artífice (*in mente operantis*); en primer lugar, el objeto se da en el orden la intención (*ordo intentionis*) en cuanto pensada (*ut speculatum*) y posteriormente se da en forma real como artefacto producido, como materia (*forma domini in materia*). Los medios posibles (*possibilia*) se dirigen a la producción de objetos (*obiectum*), por lo que la disposición de la materia

(*dispositio materia*) es correspondiente con la intención del artífice o a la intención del *ars*. Según Dussel, la concepción de una producción servil en el feudalismo va ligada a una visión moralista del trabajo: al trabajar se aleja el vicio del ocio y se cumple con el precepto de que “comerás el pan con el sudor de tu frente” (Genesis 3:19). El trabajo manual es entendido como todo quehacer humano que produce el alimento. Esta conciencia de la significación de la mano tiene relación con la producción y las obras, ubicándola como órgano principal.

En el contexto de la relación entre producción y verdad, Tomás distingue dos verdades operativas una que es moral o práctica y otra que es producto poiético. La primera se refiere al hábito, a la virtud de saber decidir prácticamente las rectas obras prudentes (*recta ratio agibilium*) hacia los otros hombres, sobre todo en el ámbito de la política. Por el contrario, la verdad poiética es alcanzada por el arte. La verdad, en este sentido es la adecuación de la inteligencia con la cosa; en la verdad teórica la cosa misma es el fundamento de la verdad, al contrario de la verdad operativa (*veritas cognitam ordinat ad opus*) que reside en la inteligencia efectora, pues es la inteligencia el principio de la obra y el artefacto producido, en tanto se adecua al modelo mental que tenía el artífice en su mente, es verdadero. El *ars* es el hábito de saber producir adecuadamente objetos (*recta ratio factibilium*) exteriores, su objetivo principal es producir los medios para cumplir los diversos fines humanos, siempre dirigidos y determinados por la prudencia. Sin embargo, la ideología feudal no le dio mucha importancia al *ars*, aunque constituyera el principio (*principium quo*) del trabajo artesanal, precisamente porque lo que se llamó virtud fue el estudio o el hábito intelectual (*studiositas*) y no la laboriosidad (*laboriositas*).

En esta línea de pensamiento, el *ars* en tanto actividad productiva asocia los objetos posibles y los fabrica por la inteligencia efectora que es su ser, su principio. Hay una división en el sistema feudal medieval, entre artes serviles y artes liberales; si el arte es un hábito operativo (*habitus operativus*) que tiende a producir obras, el arte servil es aquel que ordena las obras propias de los siervos, porque quienes sirven a otro hombre, no lo hacen según su mente si no por las obras serviles (*opera servilia*) realizadas por su cuerpo (*per corpus*). En el sistema feudal el trabajo servil o manual es inferior a las obras de la razón o la inteligencia. Por eso las artes liberales son más nobles (*nobilioris*) y se adecua más a lo que llamamos *ars*. Las artes liberales, de las que se

desprende la lógica y que construye silogismos, son hábitos de la esfera especulativa y dirigen la producción a obras de la razón (*opera rationis*).

Si el hacer productivo vital se liga a los productos del *ars* en el sentido de la creación de objetos bellos, es porque se distingue de la producción de los objetos del trabajo servil¹⁵. Lo importante es que tanto las artes liberales como las serviles producen el *pulchritudo*, que al igual que el griego *kalós* no tienen una traducción precisa, pero se adecua en cierta manera a lo que entendemos por belleza. Cuando se dice que una obra posee *pulchritudo* es porque tiene integridad (*integritia serve perfectio*), proporción (*proportio slue consonantia*) y claridad (*claritas*), siendo la manifestación de la forma adecuada y de la aparición de la bella imagen (*imago dicitur esse pulchra*). El *pulchritudo* natural en tanto cosa creada tiene su principio en la mente divina que las produce y el *pulchritudo* de los objetos artificiales tiene su fundamento en la inteligencia del hacedor (*faber*), del artífice y es esta de la que se ocupa propiamente el *ars*. De esta manera el *ars*, subordinado a la prudencia, se constituye como una práctica de siervos campesinos o de orfebres de los nacientes gremios de artesanos, despreciados por el hombre de iglesia y del feudo¹⁶.

Poésis como búsqueda de lo oculto

No podemos concluir este rastreo del concepto de poésis (ποίησις) sin hacer mención de una forma particular de entenderlo, fuera de la tradición occidental, remitiéndonos al pensamiento propio de las comunidades ancestrales del territorio de Abya Yala. Precisamente, un sentido

¹⁵ En este contexto histórico el hacer productivo vital depende de una esfera práctica y política. Si la práctica política se ocupa del hombre en cuanto tal, la poiética de algunos ámbitos del mismo y de la práctica como tal. La práctica política al vincularse con la práctica económica se expone teóricamente en los tratados de justicia (*de iustitia*) y sustenta ideológicamente la prioridad de la política sobre la economía, que en términos prácticos le da derecho dominativo al señor sobre el siervo. “*El siervo es algo del señor (servus est aliquid dominio) porque es un instrumento*” (Dussel, 1984, p. 35). Al tener potestad política y económica sobre el campesino, el señor feudal solo practica el modo de producción tributario y desprecia el comercio y la usura por ser una práctica en general judía. Aunque la poética fue despreciada en la Edad Media, adelantó la tarea de desmitificar la naturaleza para volverla material de trabajo, ligando el culto y el servicio a la dignidad del trabajo. La poesis en cuanto hacer productivo del hombre medieval es entendida como trabajo y como arte.

¹⁶ Vale la pena traer a colación que “la prudencia [practica] se ocupa de los medios que se orientan hacia el fin de toda la vida humana, mientras que el *ars* se ocupa de aquello que es pertinente al fin de cada una de las artes solamente” (Dussel, 1984, p. 40)

importante que resaltamos dentro de la concepción de la poésis se asocia a la indagación, búsqueda, develamiento de un tipo particular de creación que expresa la verdad¹⁷.

En tanto creación y develamiento podemos hacer referencia a *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes* (1959) del mexicano Miguel León-Portilla que nos ubica dentro de lo que él llama la concepción estética Náhuatl. El tercer capítulo de este libro asocia la poésis a una actividad en la que hombre se acerca a lo que parece ser lo único verdadero en la tierra. Esta actividad se ilustra a partir de la metáfora de la flor y el canto en la cual se representa la producción continua de lo verdadero como algo que no agota la verdad. Siguiendo los textos de fray Bernardino de Sahagún, León-Portilla vindica la actividad poética de los Tlamantinimes, los sabios toltecas de la época de los mexicas.

Los Tlamantinimes en un poema que “*se dice fue recitado en casa de Tecayehuatzin, señor de Huexotzinco, con ocasión de una junta de sabios y poetas*” (León-Portilla, 1959, p. 65) se preguntan sobre qué es lo “*único verdadero sobre la tierra (azo tle nelli in tlaltícpac)*” (León-Portilla, 1959, p. 65) teniendo en cuenta que “*puede que nadie diga la verdad en la tierra (ach ayac nelli in tiquitohua nican)*” (León-Portilla, 1959, p. 65). Alrededor de este cuestionamiento desarrollan toda una doctrina de vida fundada en el difrasismo¹⁸ “*flor y canto (in xóchitl in cuícatl)*” (León-Portilla, 1959, p. 65).

¹⁷ Para mi verdad y conocimiento están íntimamente ligados en cuanto ambos son construcciones o producciones del pensamiento. La verdad no puede ser algo absoluto ni definitivamente acabado, sino que es algo cambiante y que vamos creando continuamente. Mi apuesta es por vindicar las producciones de verdad de las racionalidades negadas, en donde “se representa la producción continua de lo verdadero como algo que no agota la verdad”, tal como propone la metáfora de la flor y el canto. El conocimiento, por su lado, al ser también una construcción del pensamiento, funda su certeza en cosas muy distintas al logocentrismo. Si el conocimiento es posible en la relación entre el sujeto y el objeto, “el sabio, en cuanto sujeto de conocimiento, encuentra en el todo su objeto de estudio. El sujeto y objeto se identifican por medio de una relación dialéctica y el conocimiento de la realidad articulada como unidad de contrarios, solo es posible si nos sumergimos en la contradicción, en la multiplicidad y en el continuo devenir” (Ver página 29). Por ello, tanto la verdad como el conocimiento, no pueden ser reducidos a un solo motor de búsqueda, porque “ambos conceptos (logos y poésis) se refieren a la búsqueda del saber, a la pretensión humana de encontrar un conocimiento profundo de la realidad, inclusive desde extremos diferentes, ya sea bien por vía de la producción intelectual o por vía de la producción sensible.” (Ver página 4)

¹⁸ El difrasismo era una característica común dentro del complejo idioma Náhuatl y con él se logra expresar una idea por medio de dos vocablos que complementan el sentido, como por ejemplo, en el español, “contra viento y marea” o “a sangre y fuego”.

Cuando los Tlamantinimes hablan de “flor y canto” señalan lo esencial a la creación poética y se refieren a la poesía, abren un horizonte en donde la revelación de las palabras precisas permiten persuadirse intuitivamente de la fugacidad de todo aquello que existe sobre la tierra, de la vida misma, pero sin caer en lo que llaman los occidentales como escepticismo. El conocimiento particular que se obtiene de las flores y los cantos permiten develar el sentido oculto de la vida por medio de una auténtica experiencia obtenida de la embriaguez.

En la pregunta a los sacerdotes por la procedencia de las flores y los hermosos cantos que embriagan los hombres, lo que busca el poeta Tlamantinimes es aquello “*que lo saca fuera de sí y le hace ver lo que no perciben los otros*” (León-Portilla, 1959, p. 66), es decir, lo único verdadero en la tierra. Los sacerdotes responden que es divino el origen de las flores y los cantos del ave Quetzal, y aquel que logre obtener su influjo divino logrará decir lo verdadero. Sólo de esta manera el sabio poeta logrará poseer un “*corazón endiosado (yoltéotl)*” (León-Portilla, 1959, p. 65) que le permite resistir a la destrucción. Si las flores como la vida están condenadas a marchitarse, “flor y canto” como creación poética obtenida de las flores divinas, nos permite permanecer y como estas flores divinas que permiten el canto, jamás perecer.

“No acabarán mis flores, no cesarán mis cantos:

Yo cantor los elevo:

Se reparten, se esparcen... [...]

¿Se irá tan sólo mi corazón,

como las flores que fueron pereciendo?

¿Cómo lo hará mi corazón?

¡Al menos flores, al menos cantos!” (León-Portilla, 1959, p. 67)

“Flor y canto” es la actividad de creación -develamiento que conlleva al uso de un lenguaje que permite un diálogo entre lo divino y los dioses. Al beber del jugo de las flores divinas, se conmueve el interior mismo del poeta y recibe una intuición de lo verdadero que haciéndolo pronunciar palabras que “*llegan hasta el meollo de lo que sobrepasa cualquier experiencia vulgar*” (León-

Portilla, 1959, p. 67). En este sentido la relación entre hombre y naturaleza es notoria y es capaz de proveerle al hombre herramientas para comprender el orden del cosmos y el lugar del hombre en él.

La actividad poética como búsqueda del conocimiento que promueven los tlamantines, que bien pueden ser llamados los filósofos tempranos de los territorios del centro de Abya Yala, se asocia a un ritual celebrativo en el que partir de la alteración de los sentidos, de la ingesta de sustancias vegetales, pociones hechas con flores (plantas enteógenas) se elaboran consideraciones que permiten al hombre verse como ser situado con la naturaleza circundante. Esta actividad poética le permite al hombre apropiarse del territorio simbólicamente, por medio de experiencias únicas que rompen con la individuación y propician una *relacionalidad con el todo* (principio que será tratado con profundidad en el tercer capítulo).

La flor y el canto, se asocia a la ingesta, al develamiento y a la expresión de la palabra poética. Este develamiento de la verdad es posible por vía corporal o sensible, el Tlamantime al experimentar la embriaguez de la plantas, pierde su obnubilamiento ante la verdad y ésta se hace clara, lo que le impulsa a expresarse en términos de la embriaguez (León-Portilla, 1959, p. 67). En ese sentido, las investigaciones de Miguel León Portilla encuentran eco en las investigaciones de Wasson, Hofmann, Ruck (1980) quienes encontraron características comunes entre los ritos de Eleusis y los del hongo en México. Se observa que tanto Eleusis como en los ritos mazatecas en Oaxaca, los iniciados experimentaban visiones inefables que eran inaccesibles a la cognición racional.

Queremos señalar que esta actividad (canto y flor) conlleva a un develamiento de la verdad por medio de la expresión poética, la cual se convierte en una unión entre el hombre y la naturaleza. En palabras de Wasson (1980), esta unión representa “*un santuario común en la tierra entera, y de cuantas cosas divinas existen entre los hombres es la más reverenciada y la más luminosa. ¿En qué lugar del mundo han sido entonados cánticos más milagrosos y dónde ha provocado la*

*dromena mayor emoción, dónde ha existido rivalidad mayor entre el mirar y el escuchar?*¹⁹” (Wasson, Hofmann y Ruck, 1980, p. 23).

Los cantos son producidos por la ingesta de las flores que se abren para ofrecer al hombre una mayor claridad los horizontes de la vida, penetrar otros planos existencia que, para nosotros como mortales, pasan inadvertidos. Flor y Canto crea un vínculo entre las fuerzas de la naturaleza y los hombres, que se asemeja a la concepción panteísta de la tradición occidental, y que permite reencontrarse con el todo de manera novedosa, “*como si el mundo acabara de surgir- lo abrumba a uno y lo funde en su belleza*” (Wasson H., Hofmann A. y Ruck C., 1980, p. 26).

La poiética del canto y la flor posibilita el vínculo hombre y naturaleza, el canto convoca a la disolución de la escisión con respecto de ella, algo que tiene mucha relación con la visión dionisiaca del mundo que nos cuenta Nietzsche en el Nacimiento de la tragedia (2002). Este autor nos describe que las fiestas de Dionisos, al igual que las producciones poiéticas ritualistas del hombre abyayalense, por un lado establecen un pacto entre los hombres, sin distinción alguna, como miembros de la misma comunidad y del mismo cosmos, y por el otro, reconcilian al humano con la naturaleza.

En palabras de Nietzsche: “*Armonía de los mundos: cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior, más ideal: ha desaprendido a andar y a hablar. Más aún: se siente mágicamente transformado, y en realidad se ha convertido en otra cosa. Al igual que los animales hablan y la tierra da leche y miel, también en él resuena algo sobrenatural [...] El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte, camina tan extático y erguido como en sueños como en sueños veía caminar a los dioses*” (2002, p. 246).

¹⁹ La rivalidad entre el mirar y el escuchar a la que se refiere Wasson, está presente en cada uno de los rituales con plantas de poder a lo largo del territorio de Abya Yala, como los ritos con peyote o *salvia divinorum* entre ciertas comunidades de México, los ritos con yaje o yopo entre las comunidades indígenas del sur de Colombia (Como los Uitotos, Karijonas e Inganos), hasta los ritos con San Pedro o la ayahuasca a lo largo de las selvas y andes latinoamericanos. Esta rivalidad entre el mirar y el escuchar, consiste en que, al consumir estas sustancias, las visiones experimentadas “*asumen contornos rítmicos y los cantos [...] parecen adquirir formas visibles y abigarradas*” (Wasson, Hofmann y Ruck, 1980, p. 23).

En la consciencia que despierta la embriaguez, el hombre logra comprender en qué consiste la sabiduría del dios de los bosques. La naturaleza, por medio de la bebida y la “excitación narcótica”, se manifiesta con toda su fuerza, de tal manera que rompe con el principio de individuación, debilitando la voluntad. “*Vuelve a juntar a los individuos y los hace sentirse como una sola cosa*” (Nietzsche, 2002, p. 249). El humano, por vía de “la flor” y al ver el mundo sometido a una transformación mágica, celebra con “cantos” su reconciliación con la naturaleza.

Estos ritos poiéticos o actos celebrativos permiten al hombre alcanzar una afirmación consiente de la vida, celebran el triunfo de la existencia. Miguel León- Portilla sugiere que esta actividad poiética de develamiento da cuenta de un uso de la razón que se vale de ciertos criterios de veracidad, en ese sentido plantea la existencia de una racionalidad poiética. De una forma de conocimiento-vivencial que vincula aspectos de la vida humana con elemento de la vida natural.

Logos (λογος) como “quehacer objetivo técnico”

Logos (λογος), al igual que poíesis (ποίησις), es un término acuñado en la lengua griega clásica. Entre las diversas significaciones que tiene podemos encontrar “palabra”, “expresión”, “pensamiento”, “concepto”, “razón”, “inteligencia”, entre otras. En las lenguas modernas se sigue usando el término logos para describir ciencias o estudios específicos y ordenados. Se agrega el sufijo logos para indicar el estudio de algo o para señalar la pertenencia a un determinado saber, como por ejemplo, en la antropo -logía, en el epistemo -logo o en lo filo- lógico. Como se había mencionado, el término viene del verbo legein (λεγειν), que en su sentido primario refiere a recoger y reunir. Precisamente, el producto del pensar se evidencia al hablar o al contar una historia, las palabras son reunidas para que la razón obtenga la significación de lo dicho. El logos (λογος), en cuanto decir inteligible y razonado, es el resultado de un proceso de selección entre lo real verdadero racional y la apariencia errónea de lo irracional. En este sentido, el logos se asocia a un quehacer riguroso, a una selección que se cultiva mediante disciplinas que por un lado objetivan la realidad y por el otro utilizan técnicas específicas y precisas de investigación, aun quehacer objetivo técnico.

Dado que se han dado distintos modos de comprenderlo se hará un recorrido, para determinar las características generales y los desarrollos que ha sufrido este concepto al interior de la tradición filosófica occidental sólo para recalcar algunos aspectos que nos remiten al desarrollo del pensamiento occidental como vienen a ser las ideas tradicionales del logos como Razón universal, como escrituralidad y lenguaje, como verdad inmanente o trascendente, y como motor del proyecto moderno.

Logos y la búsqueda de Razón

El primer aspecto que queremos resaltar en la concepción del logos tiene que ver con la idea de una Razon que ordena el mundo propia del pensamiento clásico griego. En Heráclito ya hay un uso continuo del concepto de logos (λογος) relacionado a la visión de una razón ordenadora que presente en el cosmos, en ese sentido la tarea del sabio, consistiría en alcanzar esta razón universal y seguir sus preceptos. En cuanto razón universal, como búsqueda del sabio, el logos es para Heráclito asociado al fuego: *“el logos (λογος) es de esta manera, la representación inteligible del fuego inmanente al mundo, principio del cual toda realidad surge y al cuál, en último término, todo vuelve”* (Ferrater, 1974, p. 88). Pero esta razón universal no es solo una realidad inteligible y abstracta, sino que, al contrario, es pensada como un principio inmanente. Este principio permite relacionar el uno con el todo.

Saber que todo es uno, que la naturaleza acaba por comprenderse a sí misma, es la sabiduría que otorga el logos (λογος). El sabio, en cuanto sujeto de conocimiento, encuentra en el todo su objeto de estudio. El sujeto y objeto se identifican por medio de una relación dialéctica y el conocimiento de la realidad articulada como unidad de contrarios, solo es posible si nos sumergimos en la contradicción, en la multiplicidad y en el continuo devenir. Esta comprensión inmanentista del logos (λογος) será adoptada por los estoicos que veían en él un principio propio de la naturaleza al cual todo se le somete y jamás se agota.

No obstante, el concepto de logos (λογος) va a sufrir paulatinamente un cambio drástico por el cual se desligará de su concepción inmanentista. La distinción entre unidad y multiplicidad, entre ser y devenir es revelada a Parménides por la diosa Dike, y este hecho marcaría un hito en la

determinación del logos (λογος) en cuanto fundamento de la realidad. La división entre el saber intelectual y el saber sensible que propone la diosa, además de ser ontológica, es gnoseológica. Cuando Parménides postula que “pensar es lo mismo que ser”, crea una profunda escisión en la filosofía, relegando al devenir a lo falso, al error, a aquello que no puede ser el fundamento último de la verdad; de la certeza inmanente de estar investigando la realidad se pasa a la duda total, porque ninguna conclusión derivada del devenir puede considerarse como cierta.

No es sino hasta la llegada del pensamiento platónico que el logos (λογος), en tanto “*intermediario inteligible en la formación del mundo*” (Ferrater, 1974, p. 88), va a ser sinónimo de trascendencia. Si el ser y el devenir, la inmanencia y la trascendencia, componen un mismo sistema, se debe solo a que lo inmanente se determina y se explica por el logos (λογος) trascendente. “*A la realidad material no se le reconoce ningún momento de autonomía. Toda ella existe y es conocida sencillamente como resultado de una acción trascendente*” (Maya, 2002, p. 182).

Desde los planteamientos de la filosofía platónica, la gnoseología se invierte y el conocimiento de la realidad ya no se funda en la esfera sensible, quien brinda un conocimiento engañoso, una opinión, sino que encuentra su fundamento en el logos (λογος), en una Idea inmaterial y abstracta. El conocimiento del logos (λογος) es más directo y eficaz que el conocimiento sensible, y para alcanzar la contemplación directa de las ideas es preciso purgar el alma de sus impresiones borrosas, en cuanto hombres virtuosos. Platón logra imponer su concepción del logos (λογος) en la conciencia occidental a partir del dogma de la verdad trascendente, subordinando los análisis científicos a la ética, herramienta que aseguraba el posterior triunfo del cristianismo.

Logos como lógica del lenguaje y ordenamiento técnico

Puede señalarse que antes de elevarse por completo el logos a un plano trascendental, la filosofía lo trae de nuevo a la esfera terrenal y por ello acude a la textualidad, la gramática y la palabra escrita. En ese sentido, Aristóteles al postular en su *Política* (I, 1553 a) que el hombre es el único animal que tiene logos (λογος), palabra, razón, realiza un esfuerzo por unir nuevamente la inteligencia a los datos sensibles. La razón, el logos (λογος), es la especificidad que encontramos

en el hombre, que lo separa de la confusa sensibilidad animal y que no tiene nada que ver con la naturaleza. Lo único natural en el hombre es su naturaleza social que se manifiesta en el lenguaje con el que se expresa, en el decir, en el logos (λογος). El logos (λογος), como fundamento de las comunidades y característica esencial de los humanos, viene a ser una herramienta que manifiesta lo útil y lo perjudicial, lo justo y lo injusto, según los principios lógicos del lenguaje. Como la naturaleza social del hombre se manifiesta en el lenguaje con el que se expresa es necesario resaltar un aspecto importante dentro de la concepción del logos que está asociado a la operatividad del pensamiento o su finalidad práctica. Ya se había mencionada que la praxis está vinculada a la esfera política, por ello su vínculo con el logos ordena los modos de vida dentro de ciertos contextos.

El logos (λογος) a diferencia de la tradición y la mera opinión, se instaura como lógica del lenguaje y le otorga un sentido a la realidad en la forma de enunciados verdaderos y falsos. Como el símbolo primado es la palabra (verbum, logos), la filosofía occidental empieza a utilizar la gramática, en cuanto estructura lingüística que se representa gráficamente, para cimentar desde ahí su paradigma lógico de conceptos y proposiciones. Lo que mejor representa la realidad es el código lingüístico, concebido como un texto lógico que debe ser descifrado. “*La realidad [...] no es solamente lógica e inteligible, sino además lingüística y legible*” (Estermann, 2006, p. 106). Desde este punto, la filosofía occidental no ha dejado de insistir en la textualidad y la escrituralidad de los pensamientos, por ello su reflexión acerca de la palabra y su relación con la razón (logos) no se agota.

“Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra [λόγον de μόνον άνθρωπος ἐκεί τὸν ζῶον]. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tiene también otros animales [...]. En cambio la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es propio de los humanos frente a los demás animales: poseer de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y de lo injusto, y las demás apreciaciones” (Aristóteles. Política, I, 1553 a).

En este sentido, el logos (λογος) aristotélico, como lógica del lenguaje que ordena el mundo, logra articular la instancia teórica, la práctica y la política en los diversos modos de vida en la polis, porque es ahí donde el hombre se hace hombre, en tanto un ser viviente político que ejerce sus derechos como ciudadano. El logos le da apertura a la política aristocrática entendida como aquella asamblea minoritaria democrática, que elegía a sus miembros siempre y cuando estos supieran administrar la casa (oikía; oikonomiké). Como ordenamiento, como lógica, el logos viene a ser asociado desde Aristóteles al proceder técnico de la razón. La economía como técnica propia de la administración doméstica es una instancia secundaria a la instancia teórica, que, en tanto divina, subordina a la política y a la economía, logrando implementar definiciones filosóficas e ideológicas como la de que “el esclavo es por naturaleza esclavo”. Cabe resaltar que esta economía doméstica es una técnica ceñida según la naturaleza ordena, es una expresión de un modo de producción esclavista que desprecia el comercio y la venta del trabajo de artesanos y orfebres por un salario, y le permite al griego libre, miembro de la asamblea, lograr una riqueza “justa y adecuada para vivir” por medio del trabajo del esclavo. El autor la diferenciaba de la crematística que era la técnica de acrecentar la riqueza por medio del comercio, aunque es contra natura por que usa la moneda, es decir, que no tiene fundamento en la naturaleza. “El ser es, el no-ser no es” aparece como una fórmula donde el ser se identifica con las clases altas aristócratas y el no ser con los barbaros o esclavos. En este sentido el esclavo no es hombre ni su trabajo manual que produce artefactos de la naturaleza es digno; el único trabajo valorado es el intelectual, propio del aristócrata, porque le permite vivir en una sociedad justa y libre, regida con leyes escritas según el logos y bajo una economía administrativa coherente, que toma a la naturaleza como objeto de contemplación.

Logos: entre la trascendencia y la inmanencia.

Es importante señalar que la trascendencia y la inmanencia son aspectos definitorios del concepto de logos, el logos al abandonar la esfera terrestre supone abstraer la realidad. Las concepciones griegas con respecto al logos (λογος), sobre todo las del pensamiento platónico, van a servir para fundamentar la doctrina cristiana de la filosofía medieval. La cultura semita y la cultura helénica, van a unirse para que, por medio de la palabra revelada (la biblia), el logos

encarne. Si “*para el griego, el logos (λογος) es un principio abstracto, ordenador, inmanente, intermediario, para el cristiano, el λογος es una realidad concreta, creadora, trascendente*” (Ferrater 1974, p. 89). El logos (λογος), además de ser el “*principio unificante de lo inteligible*” (Ferrater 1974, p. 89) se convierte en el intermediario entre el hombre y su creador. Al analizar los textos sagrados de la tradición judeocristiana, tanto en el génesis como en los evangelios encontramos que el logos se identifica con el *verbum* creador y con el hijo de dios. La importancia del logos radica en que, si la divinidad es verbo y razón, el hombre fue “creado a imagen y semejanza” de este dios, por lo tanto el hombre también tiene logos.

Así pues, Tomas de Aquino desarrolla una teología de la trascendencia fundada en la revelación bíblica, que permite un conocimiento de la esencia divina aprovechando su adecuación al logos. Por el contrario, Escoto diferencia radicalmente la filosofía de la teología, para este filósofo, la teología, en cuanto estudio sobrenatural, es más praxis de la fe que razón, pues el logos es ejercido exclusivamente por el hombre. Por su parte, Occam también comparte la opinión que la razón es propia del hombre, pero no de la divinidad, que al ser omnipotente no puede estar supeditada a ninguna ley, ni a la ley que le imponga la razón. El logos empieza a separarse de lo divino por su carácter sobrenatural y porque es inaccesible conocerle realmente o fácticamente por vía de la razón humana.

Descartes, volviendo a los presupuestos platónicos, vincula el alma más con la capacidad de razonar que con una capacidad sensitiva basada en la materia, “*sin tener en cuenta ninguna entidad trascendente, pero se le dejaba al mismo tiempo espacio suficiente a la trascendencia, colocando en su campo el alma, cuya función fundamental es pensar*” (Maya, 2002, p. 190). Al trascender el hombre de sí mismo, no aparece más como un “alguien sintiente” sino como “algo pensante”, como el objeto mismo de su conocimiento. En Descartes, la razón es aquella facultad propia del hombre capaz de dominar el mundo mediante un saber estructurado que debe su verdad intrínseca, ya sea por medio de un método deductivo o uno inductivo, pero que está sometida al orden divino. De este modo, Descartes vuelve a establecer la dicotomía entre inteligencia y sensibilidad, entre el Ser y el Devenir que ya era descrita por Parménides.

En este contexto aparece Spinoza intentando dar una solución al problema por un camino que ya habían intentado los estoicos, es decir, haciendo descender la trascendencia a dónde se había elevado el logos, hasta la esfera inmanente. Para realizar preciso para Spinoza no aceptar la existencia de una substancia pensante o una substancia material por separado, sino que ambas pertenecientes a una misma substancia divina. Desde esta perspectiva el alma, en cuanto logos, no aparece sino como “*los pensamientos suscitados por el cuerpo a lo largo de su actividad*” (Maya, 2002, p. 191). De ahí Spinoza sigue con una concepción racionalista en la que el hombre solo puede ser libre en la medida que utilice la razón, ya que es ella la que le permite un conocimiento de su condición corpórea humana, con la que puede aprender de qué manera está determinada su esencia y la del mundo que lo rodea. Sin embargo, este intento parece no ser suficiente para resolver la dualidad abierta por el cartesianismo, porque se traslada la diferencia de la substancia a los modos de substancia (que bien pueden ser con las sustancias cartesianas de extensión e inteligencia), sin resolver aún la dicotomía. Al ver que persisten las vertientes cartesianas de materia extensa y alma espiritual, Spinoza los convierte en un fenomenismo radical, que toma ambos extremos como una sucesión de fenómenos dispersos, y no como lo pretende el cartesianismo, un todo cohesionado. Esta sucesión de fenómenos se refiere a “*los pensamientos que se producen con ocasión de las actividades del cuerpo*” (Maya, 2002, p. 191). Y aunque sus esfuerzos no sirvieron para resolver por completo la dicotomía propuesta en el cartesianismo, es importante demarcar su aporte a la concepción panteísta en la modernidad.

El logos como el motor de la modernidad

El logos pensado en el contexto de la razón universal se convierte en el sustento de las formas de saber moderno a nivel teórico y práctico. No es sino hasta Kant que la metafísica se convierte en “crítica de la razón.” Kant postula que la razón, en cuanto logos, y siendo una sola, tiene dos aplicaciones o usos, uno práctico y el otro teórico. El uso práctico de la razón se ocupa de aquellos principios que buscan dirigir la conducta mediante la determinación de la voluntad humana mediante normas morales. Por ser anterior a la razón teórica, la razón práctica le posibilita al yo, determinarse a sí mismo, por medio de la praxis. No obstante, la razón teórica debe ser clasificada especulativamente mediante una crítica de la razón, precisamente porque “*el conocimiento de la*

razón pura sigue constituyendo el fundamento del empleo práctico de la razón” (Ferrater, 1974, p. 532).

La razón teórica se utiliza para encontrar los principios que rigen la realidad. Por medio de la razón el hombre puede dominar las fuerzas de la naturaleza, al comprender que el espacio y el tiempo son condiciones de posibilidad del conocimiento. Para Kant la razón pura está dividida en tres facultades: La sensible, la del entendimiento discursivo y la de la razón pura como facultad *a priori* (antes de la experiencia), y son ellas las que crean las condiciones de posibilidad para conocer los objetos de la realidad y de esta forma dominarlos. La estructura de la crítica de la razón pura está dividida en unos elementos analíticos de la razón, que son reglas de verdad, y en un método dialectico que permite exponer argumentativamente juicios formulados por la razón práctica. En el sistema filosófico kantiano, la razón se convierte en el instrumento más eficaz para hacer ciencia porque *“la ciencia es una realidad incuestionable. El mundo obedece leyes y no impulsos emotivos de una voluntad oculta”* (Maya, 2002, p. 194).

Esta fundamentación del saber moderno en la razón le permite al hombre alcanzar grandes avances a todo nivel. Los inventos, fundamentadas en la razón (logos), dan pie a las ciencias modernas cuya revolución teórica se sustenta en la experimentación; formulada por Bacon, fundada por Galilei y continuada por Newton. Europa aprovecha la revolución tecnológica del transporte de la hidráulica de la metalurgia y la más importante la imprenta como el resultado del despliegue de la razón humana sobre el mundo. La invención de las máquinas de vapor es un paso fundamental para avanzar hacia la revolución industrial y la economía política moderna. El motor de explosión creado por el francés Lenoir en 1860, permitió un salto productivo y tecnológico hasta fines del XIX. Las bases del motor del automóvil y la revolución tecnológica, producen una gran acumulación de capital en países industriales que defienden su poder político ideológico sobre países dependientes.

La producción del hombre moderno europeo, al estar fundada en la razón (logos), es totalmente novedosa y su relación con otros hombres es definida según Hobbes como útil: *“el hombre siendo lobo del hombre (homo homini lupus)”*, como política individualista de la competencia

(*competition*). La relación del hombre con la naturaleza es de explotación porque el hombre es lobo de la naturaleza (*homo naturae lupus*) y de ella extrae la riqueza que le permite, con sus manos, construir, producir un nuevo mundo. Todo este gran auge de la razón ilustrada (*logos*) permite el perfeccionamiento de herramientas de orientación y navegación. Gracias al uso de estos instrumentos es posible que países como Portugal y España expandan su poder monárquico, configurando una nueva estructura mundial en donde el hombre blanco latino se ubica en el centro de la historia y abre el camino al colonialismo y a la dependencia. Cuando Países Bajos y otros como Italia y Alemania se independizan de la monarquía española, sellan el destino tanto de España y de América Latina, en tanto pasan a ser potencias mundiales gracias a la inminente revolución burguesa que da apertura a la innovación científica y a la producción en masa.

Entre Poiesis y Logos

Podemos afirmar que tanto *logos* como *poiesis*, son formas válidas de conocimiento filosófico y que estos conocimientos, por ser transformadores y dinámicos, se sostienen en actos determinados por el concepto correspondiente. El concepto de *poiesis*, que es un concepto inclusivo, sustenta el acto *poiético*, que por estar en la esfera fabricativa y fáctica, produce el artefacto (lo hecho con arte: arte-facto) o instrumento, en un proceso de transformación de la naturaleza en una cosa dotada de sentido. El acto *poiético* constituye un trabajo que cambia la forma de la materia para darle una estructura (*morfé*) que cumple una función. El *poietai*, el artesano, el trabajador, el fabricante, tiene un modelo (*eídos*) de la forma que le dará a la materia, a la naturaleza, al cosmos, por medio del trabajo, del acto productivo. Este trabajo se encuentra desde la esfera manual hasta la intelectual, y usa, tanto la energía humana (energía muscular o cerebral) como la materia de la naturaleza para constituirse como producto de la Cultura. La *poiesis* permite un vínculo directo del hombre con el mundo, de la sensibilidad con la racionalidad, en cuanto “hacer productivo vital”. Por el contrario, el concepto de *logos*, que como hemos visto es un concepto exclusivo fundado en la palabra, sustenta el acto teórico (*theoría*) que tiene un carácter contemplativo y pasivo, se alcanza por medio de la demostración y la interpretación y se desarrolla con plenitud en la ciencia y en la ontología.

El logos, en cuanto “quehacer objetivo técnico” sustenta toda la filosofía occidental y como característica principal la manía clasificatoria que establece dicotomías universales entre lo puro y lo impuro, entre lo trascendente y lo inmanente, entre la poiesis y el logos, entre el actuar y el pensar, que reflejan la lógica exclusiva de Occidente. “*Produce la verdad como descubrimiento de lo que el ente sea*” (Dussel, 1977, p. 156). El imperio de la razón racional tiene ciertos rasgos que pueden ser rastreados: “*racionalidad lógica, métodos sistemáticos, actitud antimitológica, individualidad del sujeto a partir de filósofos históricamente identificables*” (Estermann, 2006, p. 22).

2. Logocentrismo como imposición ideológica y como negación de Abya Yala²⁰

En este capítulo veremos cómo el logos se instaura como ideología de negación, lo que llamamos logocentrismo²¹. El logos es un concepto que se asocia a una forma de indagación,

²⁰ Este punto fue omitido en la segunda entrega del trabajo monográfico y se hizo imperativo volverlo a incluir en esta versión definitiva. En esta parte entro en dialogo con el profesor Guillermo Bustamante y un texto suyo (Bustamante, G. Los tres principios de la lógica aristotélica: ¿son del mundo o del hablar? (2008) en el que expone que los principios lógicos se quedan en el terreno de la pragmática del hablar. Por mi lado, muestro como los principios de la lógica occidental no solo se quedaban en la pragmática del hablar sino que el principio de identidad, de no contradicción y de tercero excluido fundamentan ontológicamente la ideología logocentrista en la que se transforma el logos y en la cual desarrolla formas de colonización del pensamiento.

²¹ El logocéntrismo es la base de toda la construcción metafísica occidental en la que se privilegia la palabra (logos) en cuanto presencia, el logos como el centro de todo el pensamiento y la cultura occidental. Al definir de esta manera al logocéntrismo caemos en cuenta que la episteme griega, en donde el logos es quien da cuenta del ser como presencia (en tanto el hablar y el escribir son presencia de los pensamientos), sigue siendo el fundamento de la filosofía occidental. No solo buscamos definir el logocentrismo sino que buscamos superar tanto la metafísica onto-teológica en la que ha caído, heredada del platonismo y el cristianismo, como el racionalismo subjetivista planteado por Kant y la fenomenología, y que aún se mantiene en la filosofía occidental. Jaques Derrida es un filósofo francés que ha tratado ampliamente el concepto de logocéntrismo, y encuentra que la escritura (graphé) y la voz (phone), en cuanto palabra (logos), es un aspecto fundamental de la filosofía occidental desde los planteamientos platónicos hasta la actualidad; por ello es un logocentrismo, porque se sostiene en una metafísica basada en la preeminencia del logos y de la presencia. En este sentido, el logocentrismo es un idealismo que privilegia “*el contenido inteligible (idea, significado, concepto) sobre lo que nos da (forma, significante), consagrando así el dualismo*” (Quevedo, 2001, p. 10).

Esbozar críticamente los aspectos del logocentrismo es un primer intento por revertirlo. Como no queremos permanecer dentro del esquema logocéntrico, no es suficiente desplazar o fracturar el centro, sino que es necesario descentrar su totalidad mediante un proceso de deconstrucción en donde se invierte estratégicamente la oposición, o la presencia, concediendo por primera vez primacía a la diferencia (la *différance*). Si bien Derrida plantea el logocentrismo en términos de su inversión desde la teoría deconstructiva, “*los mejores intentos por salir del logocéntrismo, aparte de los del pensador judío Lévinas y los de los escritores Antonine Artaud y Bataille, han sido los de Nietzsche, Freud y Heidegger*” (Quevedo, 2001, p. 13). Hay que ser cauteloso en el análisis de los aspectos

acumulación y uso práctico del saber que se impone como forma exclusiva de pensamiento. Esta imposición (filosófica, científica, cultural) se funda en la adopción de criterios generalizados de veracidad que en su afán de universalidad, buscan erradicar de la reflexión cualquier viso de misticismo o ambigüedad conceptual, incoherencias causales, incongruencias axiomáticas, inoperancia, etc., y se realiza a condición de negar, lo relativo, efímero y lo *otro* diferente de lo identificado polarmente. En este sentido, lo que se va a analizar en este capítulo es el proceso ontológico por el cual el logos, como proceder y objetivo, técnico, se vuelve ideología logocéntrica de negación y exclusión de lo otro diferente al pensamiento centrado y de los otros modos de entender el mundo y relacionarse con el entorno. Nuestra hipótesis se basa en que la imposición de criterios de verdad fundados en el uso logocéntrico del pensar se convierte en la expresión ideológica que refleja la supuesta superioridad cultural de un pueblo y un territorio sobre otros pueblos-territorios. Para nosotros, dicho desarrollo del proceso de primacía del logocentrismo en el pensamiento europeo occidental, está dado a partir de la asunción de ciertos principios que serán impuestos como norma para la correcta forma de pensar. Estos principios, que son lógicos, y en tanto que tienen pretensiones de universalidad, aparecen en el pensamiento occidental como modos que ordenan el mundo. Sobre estos principios se construye la estructura formal del pensamiento Occidental, son la base de la lógica tradicional (tres principios de la lógica aristotélica), el principio de identidad, el de contradicción y el del tercero excluido, normas propias del terreno de la pragmática del habla que sustentan a la ciencia a partir de estos principios necesarios, que por ser evidentes, no necesitan demostración alguna.

principales del logocentrismo, porque las categorías del logos están presentes en el lenguaje y de él somos prisioneros. No queremos quedar atrapados en el logocentrismo, reafirmando aquello que pretendemos destruir. Este ha sido un reto presente en la elaboración de este trabajo: escribir de manera logocéntricamente estructurada y con un orden de ideas, para una academia especializada, una crítica a hacia su concepción exclusiva del pensamiento, en donde la expresión de la diferencia, de lo otro, es negado. Para profundizar en Derrida, logocentrismo y deconstrucción, en: Amalia Quevedo. "De Foucault a Derrida" (2001) Edición digital de Derrida en Castellano. Fuente: <http://jacquesderrida.com.ar/comentarios/quevedo.htm>

Para mostrar cómo el logos mediante los principios lógicos se vuelve ideología²² es necesario, en primer lugar, analizar los tres principios lógicos de identidad, contradicción y tercer excluido, y posteriormente exponer por qué dichos principios además de ser lógicos son ontológicos y se aprestan para desarrollar formas de colonización del pensamiento y mantener el *statu quo* de las clases dominantes.

El fundamento del logocentrismo en los principios lógicos

Inicio este capítulo con una descripción de los principios lógicos (identidad, contradicción y tercer excluido) para determinar si son normas del lenguaje que sólo aplican a proposiciones, o si estos principios se refieren al mundo y a su organización. Los principios lógicos son juicios y afirmaciones, evidentes o convencionales, que por su carácter de veracidad son considerados el punto de partida para construir cualquier sistema de relaciones en los que se valida la ciencia. Al ser principios del pensamiento mismo que buscan validez universal, la ciencia recurre a ellos porque posibilitan una forma de pensamiento ordenado, estructurado y bien definido para guiar sus investigaciones. Cada ciencia, cada sistema de relaciones, responde a exigencias propias y logran entender la realidad en la medida que esta aparece como lógica, como sujeta a ciertos principios. Los principios que analizaremos son tres: Principio de identidad principio de contradicción y principio de tercero excluido. Todos ellos están sustentados en el principio de razón suficiente.

²² Para comprender en qué sentido nos referimos a la "ideología" es necesario remitirnos a una reflexión de Enrique Dussel que realiza en su Praxis Latinoamericana, segundo capítulo y primer numeral de Praxis y Filosofía, dónde explica la relación existente entre filosofía, conocimiento, praxis e ideología:

"La filosofía no es solo pensar demostrativo o científico, es también pensar crítico radical o dialéctico, ya que puede pensar sus propios principios. Por otra parte, la filosofía no es solo un conocer o un conocimiento del entendimiento, sino un saber. Pero por ser un saber en referencia práctica, por su origen y destino, es también sabiduría. La referencia ineludible a la praxis, entendida en su sentido fundamental, primero (como Lebenswelt, τα έυδοξα, como la estructura total de las acciones de una época), sitúa a la filosofía en un estatuto ideológico, si por ideología se entiende el conjunto sistemático de ideas que explica, justifica, oculta o critica a dicha praxis. [...]Decir que momentos ideológicos "contaminan" el discurso filosófico no significa que dicho discurso quede invalidado. Sólo se indica que es un discurso humano, falible, finito, perfectible; es decir, no es un "saber absoluto", y esto por su referencia a la praxis, a la acción histórica concreta, inacabada, ambigua." (Dussel. 1983. pág. 23)

En primer lugar, el principio de identidad postula que toda cosa es idéntica a sí misma y por ello “*algo no puede ser y no ser a la vez*” (Bustamante, 2008, p. 24), y es expresada como $p=p$, o p es p , es decir que “*si p es, no puede no ser, al mismo tiempo y dentro de la misma relación*” (Bustamante, 2008, p. 24). Este principio permite reconocer que juicios son verdaderos y cuales son falsos, y a saber, todo juicio analítico es verdadero. El juicio analítico es aquel en el que el predicado se encuentra implícito el sujeto, como por ejemplo, en el predicado “La materia es extensa”, en donde se comprueba por mero análisis que al definir la materia, el concepto de extensa se hace implícito en el concepto de materia. Por ello, el juicio analítico es verdadero porque contiene una identidad que se reduce en la fórmula p es p . Cuando el principio de identidad enuncia que si p entonces p , $p=p$, está diciendo que todo lo que es, es, y que, de una idea, proposición o enunciado, se pueda afirmar de sí misma y de los objetos que comprende.

También el principio de identidad admite una interpretación psicológica además de las dos que ya hablamos, de la ontológica que se remite las cosas y a la lógica que se remite a los pensamientos. Si enunciamos el principio como “no podemos sino pensar que toda cosa idénticas sí misma o todo juicio analítico es verdadero”, no estamos hablando de cosas ni de juicios verdaderos sino de nuestra posibilidad de pensar. Se nos obliga a admitir que las cosas son iguales a sí mismas o que ciertos predicados son verdaderos, en tanto normas inquebrantables de nuestro pensamiento, reduciendo así nuestra posibilidad de negarlo y afirmando su carácter universal. Una crítica hecha al principio de identidad, hecha por el alemán Fichte, resalta que la fórmula de p es p es condicionada y por ello no puede ser ningún punto de partida que se justifique a sí mismo como verdad o como principio. La verdad no está sujeta a ninguna condición.

El “yo soy yo” es la fórmula que mejor refleja el principio de identidad, porque el yo se afirma a sí mismo como existente, como real. Pero es una fórmula abstracta y vacía que no puede ser un principio constructivo sino un principio carente de aplicación que no llega a juicio, porque saber que p es p es no saber nada o es una perogrullada. Hegel, por otro lado, sostuvo que p es p es una contradicción porque en su forma de enunciar, no se muestra ningún progreso, que es aquello que se le exige a toda proposición, a toda expresión del pensamiento. Si alguien empieza a decir que “un río es...” uno espera que se le agregue más información a dicho enunciado, no que se reitere un conocimiento ya explícito desde el inicio de la frase. El psicólogo y profesor Guillermo

Bustamante defiende a estos principios de dichas críticas al decir que los ataques son infundados porque no se tiene en cuenta que el principio de identidad: p es p , algo no puede ser y no ser “*al mismo tiempo y en la misma relación*” (Bustamante, 2008, p. 25), aplicando el principio estructural de la diferencia, que define las unidades de la lengua, a partir de la propuesta de Miller.

“De manera que x (o p para nuestro caso) está en el conjunto, bajo ciertas condiciones, y sale del conjunto, bajo otras condiciones. Sería el mismo caso de Plutón: en 1930 se le declaró planeta y en 2006 se le quitó esa categoría. Entonces, como planeta, ¿Plutón es y no es? No, lo que ocurre es que los criterios para asignar ese estatuto han cambiado. Todo esto puede afirmarse, sin necesidad de pretender objetar el principio de identidad” (Bustamante, 2008, p. 25).

En este sentido, el principio de identidad tiene como punto de partida que hay p , de ahí en adelante no se puede operar más que existencia, dejando atrás las pretensiones de verificar la realidad en el enunciado, sino tomándolo como un punto de partida para construir conocimiento. Si se empieza considerando que hay p , se mantiene en dicha posición y no debe olvidarse. Pero, si consideramos que hay p y en el camino nos encontramos que no hay p , se abre la posibilidad de otro inicio o punto de partida. Sea cual sea la consideración con respecto a estos enunciados, Bustamante afirma que la lógica y sus principios ocurren meramente en la operación del lenguaje y no como algo inherente a las cosas, diciendo que “*La evidencia de que hay p es una operación simbólica que como tal constituye un límite [...] de tal manera que es una conquista simbólica. Es como decir: los significantes nos permiten delimitar esto*” (Bustamante, 2008, p. 26). Para Bustamante p no es lo real, si no la realidad de la causalidad y el determinismo que son el objeto de la ciencia.

En segundo lugar, tenemos el principio de contradicción, clave para determinar los límites de la argumentación demostrativa, postula que es imposible que algo sea y no sea al mismo tiempo y en el mismo sentido, es decir, que expresado bajo la fórmula si $\{p \text{ es } x\} \rightarrow \{p \text{ no es no-}x\}$, “*es imposible que un atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto*” (Bustamante, 2008, p. 27). El principio de contradicción dice que “es imposible que p sea x y no sea x al mismo tiempo y en la misma relación”, afirmando que si una proposición p es verdadera, su negación ($\sim p$) es falsa y viceversa. Al ser una tautología, la lógica proposicional la enuncia como $\sim (p = \sim p)$. La importancia

de postular que si p es p y p es no p , reside en que no se puede decir que ambos enunciados sean verdaderos. Esta postura excluye la contradicción de la esfera del juicio y de todo el lenguaje lógico proposicional, porque ningún contenido del pensar correcto debe estar en contradicción consigo mismo, ni con otros contenidos del pensar.

Para demostrar o contradecir un argumento es necesario acudir al principio de contradicción, porque si todo valiera de la misma manera, nada sería susceptible de ser argumentado o contra argumentado; necesario establecer límites a partir de principios. Por ello Bustamante afirma que *“reflexionar es perder la libertad: en una demostración, nos vemos obligados, por lo dicho, a concluir de determinadas maneras, hasta el punto que la última afirmación –la demostración final del teorema, por ejemplo– se dice casi sola, es una implicación necesaria”* (Bustamante, 2008, p. 27). Cuando el principio se refiere a las cosas, parece imposible decir que una figura es un octágono y no lo es, o que p es x y no es x . Es válido decir que ahora yo estoy aquí pero que después no estaré, pero no puedo decir que estoy y no estoy aquí y ahora, en el mismo tiempo, porque resulta imposible. Si en el principio de identidad se nos dice que una cosa es una cosa, el de contradicción afirma que una cosa no es dos cosas. Si se refiere a los juicios, el principio dice que en toda contradicción hay una falsedad, como en el enunciado “la materia no es extensa”, y si hay dos juicios contradictorios entre sí, como “7 es un número primo” y “7 no es un número primo”, no pueden ser verdaderos los dos.

Si nos referimos psicológicamente al principio de contradicción empezamos enunciando que “no podemos sino pensar qué es imposible que algo sea y no sea”, precisamente porque lo que se quiere señalar de hecho es que el principio es una ley de la actividad del pensamiento. Si por un lado, el principio de identidad nos dice que los juicios analíticos son todos verdaderos, el principio de contradicción dice que los juicios sintéticos, al ser contradictorios no pueden ser verdaderos los dos, dejando la posibilidad de que, o sean falsos los dos o que uno sea verdadero y otro falso. Al igual que el principio de identidad, el principio de contradicción es válido tanto para los razonamientos como para los juicios y los objetos: Si al analizar un razonamiento vemos que podemos reducirlo a una identidad se declara como correcto y si es reducido a una contradicción se declara como incorrecto.

Por último, el principio del tercer excluido declara que nada puede ser y no ser al mismo tiempo y en la misma relación. Teniendo en cuenta la estructura de la lógica proposicional, una proposición o puede ser falsa o verdadera, pero nunca ambas. Por eso cuando nos encontramos con dos proposiciones contradictorias, solo hay dos opciones, o que una de las dos sea falsa o que las dos sean falsas. La fórmula lógica que reduce este principio puede ser expresada como: a es b y a no es b , no son ambas verdaderas. El principio aparece al aceptar los principios aristotélicos de identidad y contradicción, pues “*dos proposiciones contradictorias ([A es x] y [A no es x]) no pueden ser verdaderas ambas, al mismo tiempo y dentro de la misma relación*” (Bustamante, 2008, p. 28). Este principio, al ser un principio lógico bivalente, se esfuerza por reconocer que un predicado o es verdadero o falso, que es o no es, y no hay cabida para una tercera opción un término medio.

Tanto para el principio de contradicción como para el del tercero excluido, no hay un término medio para los conceptos de ser y no ser, afirmación y negación, verdad y falsedad, conclusión correcta y conclusión incorrecta de un razonamiento lógico. Pero si aceptamos que la realidad es un proceso o un cambio constante, ambos principios son negados, porque para que las cosas cambien es necesario que no se limiten a ser lo que son. Si se negara el cambio constante, el devenir, se negarían las contradicciones mismas que constituyen a la realidad. De la misma manera en que el cambio afirma el ser y no ser en la realidad, también los niega. Con esta crítica, ser y no ser se presentan como conceptos puramente formales propios de los principios aristotélicos, que no corresponden a ninguna realidad.

No obstante, Guillermo Bustamante defiende el principio del tercero excluido de aquellos que afirman que aparte de lo verdadero y lo falso también existe el “más o menos”, como el gris para el intermedio entre el blanco y el negro, por ejemplo. Para ello recurre a una fórmula en donde el juicio excluido, es un juicio que no ha sido explicitado como uno de los juicios aceptados en el contexto de un enunciado y solo necesita ser descrito como juicio excluido “[$n+1$] o excluido (ene-más-uno-avo excluido) [...] Si la cantidad de juicios sobre A es n , queda excluido el juicio $n+1$ ” (Bustamante, 2008, p. 28). Como por ejemplo, en el caso del jugador de fútbol que puede estar fuera del campo, estar dentro del campo, o estar momentáneamente por fuera del campo. Si

aparece una cuarta opción, como que el jugador está en la banca, se está excluyendo una quinta opción, y así hasta el infinito.

Al afirmar la fórmula $n+1$ como el ejemplo de un principio más general del tercero excluido, Bustamante está diciendo que, si a cada cosa le corresponde un juicio, sería imposible pensar porque todos estos juicios nos llevarían al infinito y por ende, a la imposibilidad de pensar, desechando de esta forma, la posibilidad de aceptar el tercero excluido como un término medio entre la verdad y la falsedad. Para lograr que algo sea pensable, los principios aristotélicos se tienen que encargar de poner límites a la estructura lenguaje. Para Bustamante es imposible negar los principios aristotélicos, si en primer lugar, se aceptan sus condiciones y la idea de que la lógica se encuentra en el ámbito de las proposiciones dotadas de sentido y significación. De los tres principios aristotélicos se puede inferir lo que de ellos es posible, “exclusivamente” en el ámbito proposicional, y los axiomas que de ellos se desprenden son: “*Hay A, A dice algo de la realidad, decir de la realidad es o no es, eso es tener o no tener sentido*” (Bustamante, 2008, p. 28).

Estos tres principios de identidad, de contradicción y de tercer excluido, son los que fundan el paradigma lógico occidental. Ya sabemos que la filosofía de la cultura dominante funda el paradigma lógico del concepto y de la proposición, desde su símbolo predilecto: la palabra (verbum, logos). Pero en el momento que la palabra funda el paradigma lógico “*la realidad se representa*” ante todo con el código lingüístico, de tal manera que es concebida como un “texto” lógico que hay que descifrar; y el texto (la red de signos lingüísticos) se convierten en “realidad”. La realidad entonces no solamente es lógica e inteligible, sino además lingüística y legible” (Estermann, 2006, p. 106). En este sentido podemos decir que los principios lógicos también son afirmaciones sobre las cosas de la realidad concreta. Sin embargo se supone que la lógica no estudia las cosas sino los pensamientos que estructuran la lingüística gráfica y que construyen toda la filosofía occidental. La ciencia que estudia las cosas y los entes es la ontología, quien se remite al ser de las cosas y busca sus principios. Me atrevo a afirmar que los principios de los que hablamos, además de ser lógicos son ontológicos, precisamente porque ambos se refieren al ser (uno al ser de los juicios y los enunciados, y el otro al ser de las cosas) y ambos pretenden verdad (aletheia).

Los principios de la lógica proposicional (que hacen parte del quehacer objetivo técnico propio del logos) son, además de principios de la pragmática del hablar, descripciones interesadas del mundo con miras a transformar la realidad. Los intereses, movidos por los deseos, las pasiones y las necesidades humanas, permiten producir un lenguaje para describir, ordenar y manipular el mundo, principios que rigen y fundamentan la realidad. En este sentido, los principios lógicos están relacionados íntimamente con la ontología, pues es este pensar el que expresa el ser, porque el ser es la vía para llegar a la verdad, y porque del no-ser, nada se puede decir. Pero el pensamiento ontológico “*es ideología de las ideologías en tanto expresa el ser del sistema vigente*” (Dussel, 1996, p. 17), al fundamentar, por medio de principios lógicos y normativos del pensamiento, las ideologías de los imperios del centro, el ser del hombre occidental.

Logocentrismo, ideología e imposición

Parménides al enunciar que “el Ser es, él no ser no es” introduce a la filosofía en la esfera de la ontología. Pero el ser, que es el fundamento del mundo y el horizonte en el que se comprende la totalidad en la que se vive, es lo griego y la propia luz de su cultura, marca los límites del ser ejerciendo control y orden sobre el lenguaje y el mundo. Para Enrique Dussel, la filosofía basada en el logos, desde la época clásica hasta la actualidad, se ha convertido en “*el centro de la hegemonía ideológica de las clases dominantes*” (Dussel, 1996, p. 17), fundamenta teóricamente la opresión práctica de las periferias y ha jugado un papel crucial en el desarrollo de la historia europea. Si el ser no se ve, sino que “*se ve lo que él ilumina (las cosas (tá ónta), los útiles (ta prágmata)*” (Dussel, 1996, p. 17), era porque el ser llegaba hasta las fronteras del mundo helénico. Él no-ser, lo que se encuentra más allá del horizonte, es lo bárbaro, es para el griego Europa y Asia. Se descubre un sentido político de la ontología, desde Platón Aristóteles hasta Epicuro y los estoicos. Por ejemplo, Los avances científicos y tecnológicos de la época moderna produjeron una inmensa acumulación del capital en los países industriales occidentales, lo que permitió extender su poder político e ideológico sobre los países de la periferia. Dentro de este marco, la ciencia se

convierte en un discurso peligroso al suplir los instrumentos necesarios para que el poder del centro pueda ser ejercido sobre las periferias²³.

La ideología es un discurso concreto que justifica la acción dominadora y la oculta. Esta ideología puede ser política, erótica machista, científica, filosófica y hasta pedagógica. Pero ideológico no es solo el concepto o formulación que encubre la dominación, igualmente lo es una forma que engaña al dominado y que lo explota. Dentro del marco ideológico, la filosofía que no piensa la filosofía, se vuelve sofística, que se piensa desde los textos filosóficos para reproducir el mismo sistema de pensamiento occidental y no una propedéutica pedagógica para instrumentarse con categorías interpretativas. Cuando la filosofía ahoga el pensamiento crítico nacido en las periferias, con el lumpen y los oprimidos, muere como filosofía y renace como ideología, en tanto ontología occidental acabada, cuyo fundamento del sistema y la totalidad de la cultura, es el ser del hombre del centro. Este modo de pensar ve el centro como la única realidad y fuera de sus fronteras, encuentra lo otro diferente como el no-ser, la nada o lo bárbaro sin sentido.

En términos de Dussel, es la ontología la que justifica los imperios del centro a partir de una sutil ideología que les da buena conciencia: ha justificado tanto a Inglaterra y Francia cuando eran potencias coloniales, como a la Alemania nazi y posteriormente a los Estados Unidos con su CIA. *“¿Qué es la fenomenología y el pensamiento existencial sino la descripción de un yo o un Dasein desde el cual se abre un mundo, el propio siempre? ¿Qué son todas las escuelas críticas o aun las que se lanzan a la utopía, sino la afirmación del mismo centro como mera posibilidad futura de “lo mismo”?”* (Dussel, 1996, p. 20). En ese sentido, señala que por eso Hobbes postula al homini lupus, como expresión ontológica de la ideología de la clase burguesa que domina el mundo con su modo de producción capitalista, como la definición política del ego cogito de la racionalidad de filosofía europea moderna y contemporánea. Los avances científicos y tecnológicos de la época moderna produjeron una inmensa acumulación del capital en los países industriales occidentales, lo que permitió extender su poder político e ideológico sobre los países de la periferia. Dentro de

²³ ¿O es solo un enunciado exclusivo de la pragmática del hablar que “el esclavo es esclavo por naturaleza”? No lo creo, por el contrario, pienso que es un claro enunciado ideológico. Toda axiología es ideología al sustentar las jerarquías, por ello la ontología y la filosofía del centro, que se sustentan en ella, justifica todo tipo de acciones ejercidas por los poderes centrales y por los ejércitos imperiales.

este marco, la ciencia es la ideología más peligrosa, porque es la que supe de instrumentos necesarios para que el poder del centro pueda ser ejercido sobre las periferias.

El conocimiento logocentrico, sus principios de validez y sus medios, como la ciencia, están fundados en la primera persona de la conciencia: Yo. El yo es el resultado del proyecto moderno, es una expresión del “yo conquisto” que sirvió para imponerse sobre el mundo inca y azteca, y en general de todos los pueblos de Abya Yala. El “yo domino” las fuerzas de la naturaleza para los intereses particulares de la especie humana, el “yo esclavizo” a los negros del África y a los indios americanos para sentenciarlos a morir en el fondo de una mina en busca de oro o plata, es una muestra del ego occidental que se impone como “*saber absoluto y acto mismo de la totalidad como tal: Dios en la tierra. Si la fé, el culto perfecto de la religión absoluta en la Filosofía de la Religión (Hegel), es la certeza de que la presentación del entendimiento es la idea absoluta, dicha certeza es la que tienen los dominadores del mundo de ser la manifestación en la tierra de la misma divinidad*” (Dussel, 1996, p. 20).

Cuando Europa se lanza sobre la exterioridad geopolítica representada por la periferia, aniquila, es decir, niega, la alteridad de los otros hombres, de las otras culturas, en nombre del ser del mundo humano occidental. Incorpora a hombres capaces de desplegar violentamente las fronteras de este mundo hasta el punto de incluir los otros pueblos, pero sólo en términos de control. Es entonces cuando aparecen, en un extremo, los héroes dominadores como los defensores del ser, quienes con una espantosa certeza, dan su vida por los máximos ideales de democracia, libertad y civilización. En el otro extremo, nos encontramos con los representantes del no-ser, los bárbaros, la diferencia, el caos, en fin, el mal contra el que lucha el héroe de “buena conciencia.” El otro, dentro de los procesos ideológicos, se va transformando en el “enemigo”, como un peligro potencial para el centro, aún en tiempos de paz, que debe ser negado. Estos representantes del no-ser son los habitantes de América Latina (Abya Yala), África y Asia, fueron (y siguen siendo) sometidos a esclavitud, conquista y colonización, a causa de la “expansión dialéctica dominadora de “*lo mismo*”, que asesina “*al otro*” y lo totaliza en “*lo mismo*”” (Dussel, 1996, p. 69). Es la España que extendía su frontera guerrera hacia el sur, en su lucha contra los árabes desde el 718, la que llega a territorio abyayalense en 1492 para aniquilar la diferencia e incorporar la Hispanoamérica.

La ideología se impone sobre los bárbaros, sobre los nadie, mediante la educación. Todo sistema pedagógico que se identifica con la verdad misma, con la verdad absoluta, es un sistema ideológico. Por ejemplo, el absoluto se ve reflejado en aquel ente que justifica la ideología de dominación, y es enseñado como Dios o el “ente supremo” que “paga” con felicidad la virtud del hombre, una idea infundida por el catolicismo, la religión predominante a lo largo de Latinoamérica. Empieza un proceso de alienación cultural profundamente ideológico en la medida que los conocimientos e ideas universales empiezan a difundirse en los países dependientes para ocultar su dominación. Lo tradicional, lo propio o autóctono empieza a ser descalificado y despreciado, en tanto otro diferente de los mismo. La dominación ideológica se impuso violentamente como totalidad semiótica cuando el europeo alieno la palabra del indio americano en la conquista (siglo XVI) y la de las culturas de África y Asia en la colonización (Siglo XIX), es decir que *“la semiótica inglesa, francesa y española... destruyeron la palabra Azteca, Inca, de Ghana, la India, la China, los califatos tradicionales”* (Dussel, 1996, p. 147).

La imposición ideológica, la europeización de Abya Yala, ha tenido como consecuencia la cristianización del continente, hoy en día el continente más católico del mundo, y su occidentalización cultural y mediática. La europeización de los pueblos originarios de Abya Yala, inicia con políticas coloniales que apuntaban al proceso de civilización. En el ámbito religioso, las campañas de extirpación de idolatría a lo largo del siglo XVII, intentaron cristianizar al indio imponiéndole el catolicismo español renacentista de creer, orar y relacionarse con lo divino de una manera distinta a la propia. En el ámbito idiomático, la castellanización de la enseñanza en las universidades y colegios tenía como propósito erradicar las lenguas nativas consideradas anticuadas, símbolo de atraso y de la barbarie. En lo económico, la mercantilización y el capitalismo naciente intentaron sofocar la economía comunitaria de trueque y reciprocidad laboral, imponiendo prácticas monetarias y la acumulación de capital. En lo biológico, se fomentaba el mestizaje con el fin de mejorar la raza y blanquear la población morena, que simbolizan inferioridad humana. En lo filosófico solo se negó que Abya Yala poseyera un pensamiento filosófico propio, sino que, se entendió como tierra virgen con respecto al pensamiento y la racionalidad, imponiendo las filosofías europeas de turno. La imposición y adopción de idiomas europeos, de una religión establecida en Europa (aunque con raíces asiática), de una filosofía

predominantemente helénico-romano y de un espíritu capitalismo liberal de mercantilización “*iba a asegurar la incorporación duradera e irrevocable del continente al paradigma civilizatorio occidental*” (Estermann, 2015, p. 35). De esta manera, se empuja al territorio de Abya Yala a pensar su futuro solo en los términos que Europa y Norteamérica le impongan; tiene como únicas opciones, o abandonarse y disolverse en la asimilación, o quedar fuera de la historia, o europeizarse o bien dejar de existir tal como lo plantea el *tertium non datur*.

Logocentrismo como proceso de encubrimiento y negación del Otro

Resulta crucial para este trabajo entender la cuestión de cómo el logocentrismo creó las condiciones para la aparición y la negación del “Otro”, como “en-cubrimiento”. Para ello es necesario analizar el hecho de la violenta negación del “otro” americano desde el horizonte de “lo mismo” europeo. La conquista llega a estos territorios como la “*afirmación práctica del “Yo conquisto” y la “negación del Otro” como otro*” (Dussel, 1994, p. 47). Según lo plantea el mismo Dussel: “*Ese Otro no fue “des-cubierto” como Otro, sino que fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre*” (1994, p. 8). El año de 1492 marca el nacimiento de la modernidad como concepto, como mito de violencia sacrificial y como un proceso de “encubrimiento” de lo que no es europeo. Si bien la modernidad se originó (como incubado) en las ciudades europeas medievales, que en tanto libres, eran centro de gran creatividad. No fue hasta que Europa se enfrenta al otro distinto y a su territorio que nació o se desplegó la modernidad occidental por el mundo. Sólo cuando se define el ego descubridor, conquistador y colonizador del ser occidental sobre la alteridad vencida, controlada y violentada de los territorios y habitantes de Abya Yala, se constituye la modernidad como tal.

Para Dussel, esta concepción del logocentrismo como “encubrimiento”, está presente en la ontología hegeliana y su visión de movimiento del espíritu. El concepto de desarrollo tiene implicaciones en la historia mundial al entenderse como movimiento progresivo. Cuando Hegel dice que “La historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el Fin de la Historia Universal” (Dussel, 1994, p. 15), se encubre y subvalora a Latinoamérica, África y Asia en dicha historia. Vale la pena remitirnos a unas páginas en donde Hegel, al referirse a África,

muestra un claro sentido de superioridad, siendo esta la culminación de la ideología racista propia de la Europa de comienzos del siglo XIX:

“África es en general una tierra cerrada, y mantiene su carácter fundamental [...] entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como por ejemplo, Dios, la ley, en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de su esencia [...] es un hombre en bruto” (Dussel 1994, p. 17).

Teniendo en cuenta lo anterior, toda interpretación histórica, por ejemplo la que se realice sobre 1492, está permeada por las distintas posiciones ideológicas, sean de dominación o de liberación. Al parecer la filosofía de la periferia no ha logrado superar la imitación, y en ese sentido es doblemente ideológica: *“Por ser ya ideológico en Europa, y por repetirse en la periferia ocultando la dominación que sufría”* (Dussel, 1996, p. 22). Los procesos históricos de dominación en los territorios periféricos han permitido que, tanto Europa como Norteamérica, ocupen dichos territorios militar, política y burocráticamente, para apropiarse las empresas que producen las materias primas las Industrias y los servicios de la periferia. Estos procesos de dominación se vienen consolidando desde hace tiempo y el Imperio tiene el control político de las nuevas colonias al controlar las fuerzas de seguridad de los estados (ejército y policía). Pero en la actualidad, el imperialismo ideológico posee una política de producción de deseos, impulsado por la publicidad los medios de comunicación masiva, para acentuar su dominación sobre los pueblos periféricos y sus propias oligarquías nacionales.

La imposición logocéntrica llega como afirmación dada que debe ser aceptada y lo propio resulta ser negación de esa afirmación y debe ser desechada. Al negar la cultura popular, ancestral o indígena de los territorios dominados, se les niega *“igualmente su técnica y la posibilidad de una tecnología y un diseño que planificará armónicamente la ecología de la nación, región y bienes de los grupos dependientes”* (Dussel, 1996, p. 163). El problema fundamental de la dependencia cultural, económica y política de la periferia, crea una contradicción interna de los pueblos oprimidos que han sido forzados a encausar sus producciones vitales entorno al actual sistema de dominación. Todos los componentes instrumentales que permiten que los diversos hombres, de los diversos territorios del mundo, logren articular su propio hacer productivo vital (sea desde el logos,

la poésis, o desde una complementariedad de ambos), se ven determinados a cumplir con una agenda ajena a los intereses propios.

3. Abya Yala como eje de la propuesta de reversión del logocentrismo

En el capítulo anterior describimos cómo el logocentrismo, a partir de principios lógicos y ontológicos se convierte en la ideología de las ideologías por fundamentar la dominación del ser occidental europeo/norteamericano que, desde el periodo de conquista hasta la actualidad, que ha condenado a la negación las otras formas de racionalidad propias de los habitantes de los pueblos oprimidos, en este caso, los habitantes de AbyaYala, en especial las comunidades indígenas que habitan territorios estratégicos para la economía y el pensamiento dominante. La filosofía occidental, al negar el mito y la poésis como formas de pensamiento filosófico, se ha convertido en un nuevo paradigma, un nuevo mito fundacional que no se deja cuestionar porque sus mismos presupuestos lógicos suponen cierta solidez. La razón (logos), en cuanto centro, es divinizada y absolutizada como *causa sui* de lo existente, cuando realmente es un axioma irracional que se impone irracionalmente y debe asumirse irracionalmente. En este sentido es que la razón (logos) es una invención occidental, no como *“algo arbitrario o artificial, sino que es algo que corresponde perfectamente al “mito fundacional” de la filosofía occidental (sobretudo helénica)”* (Estermann, 2006, p. 98).

De la misma manera en que existe una forma de racionalidad occidental, también existen otras racionalidades propias del territorio que habitan, que también son el resultado de los propios haceres productivos vitales, aunque entendidos y ejecutados desde perspectivas distintas. Lo que hay que tener claro, a partir de este momento, es que *“la “racionalidad” es el producto o esfuerzo integral (intelectivo, sensitivo, emocional, vivencial) del ser humano para “ubicarse” y orientarse en el mundo que lo rodea”* (Estermann, 2006, p. 101). De ahí que estas otras racionalidades negadas no se ocupan de algo como “la realidad misma”, sino, que por el contrario, se ocupa de ciertas experiencias que son interpretadas, valoradas y ordenadas bajo parámetros de un modo de vivir propio, que no es la racionalidad en cuanto tal, sino una expresión de la misma.

En este capítulo trataremos cinco aspectos importantes en la apuesta de nuestra América profunda por revertir el logocentrismo: la racionalidad del runa/jaqui como afirmación de lo Otro

negado, los principios lógicos de la racionalidad andina, los principios lógicos del runa/jaqui como fundamento de la pachasofía partiendo de la interpretación del dibujo de Pachacuti Yamqui y las prácticas ancestrales del runa/jaqui que aún se mantienen, la deconstrucción cartográfica como ejercicio para invertir el logocentrismo y las estrategias del runa/jaqui para revertir el impacto del logocentrismo.

La afirmación de lo “Otro” negado: La racionalidad poiética del runa/jaqui

Debemos esbozar las expresiones de la racionalidad del hombre indígena del territorio andino, de las experiencias poiéticas propias. Según las investigaciones de Estermann, lo que llamamos indio o indígena, es la forma impuesta del lenguaje de la cultura dominante para referirse peyorativamente al hombre nacido en el territorio de Abya Yala. “Runa”²⁴ es la palabra utilizada por los quechua-hablantes para referirse al ser humano, a las personas autóctonas de origen prehispánica. El equivalente para “ser humano” o “persona” en aimara es “jaqui”. Resulta interesante que tanto en el quechua “runa” como en el “jaqui” aimara, el ser humano se comprende como una racionalidad situada en su propio territorio y bajo sus propias vivencias, y se distingue a sí mismo de los “misti” (mestizos) y los “wiraqocha” (blancos), en cuanto a prácticas y concepciones. “*Si el ser humano occidental “piensa” en palabras (logos), el ser humano andino en símbolos, actos y ritos*” (Estermann, 2006, p. 78). Este runa/jaqui, es el ser humano andino que ha venido elaborando un modo determinado de vivir, actuar y concebir, entendido como la “*expresión de la coexistencia con su medio natural*” (Estermann, 2006, p. 61). Si bien la misma geografía andina recogió y recoge, dentro de sus procesos históricos internos, distintas culturas con sus propias formas de organización, el ser humano andino o runa/jaqui representa el denominador común de lo andino. Según Estermann, “*se puede enfocar lo “andino” común a todas esas manifestaciones culturales (idiomas, organización, expresiones artísticas particulares, etc) y hablar de una “cultura andina” propia del runa/jaqui*” (Estermann, 2006, p. 61)

²⁴ ““Qheswa runa”, “qheswa” y “aimara” contienen una referencia idiomática y/o topográfica: los dos idiomas dominantes de la región andina - el quechua y el aimara - también tipifican las etnias y culturas respectivas [...] [por ejemplo] el “qheswa runa” entonces sería el poblador autóctono de habla quechua de las quebradas y los valles andinos” (Estermann, 2006, p. 65)

En este sentido, teniendo en cuenta la propuesta de Estermann, se habla de runa/jaqui como las “*manifestaciones filosóficas de las poblaciones quechua y aimara-hablantes, que no difieren de sus principios básicos, sino sólo en algunos matices*” (Estermann, 2006, p. 65). Resulta importante delimitar cuales son estos principios básicos de la filosofía andina, para entender al ser humano andino, al runa/jaqui en un sentido más amplio que el de una raza prehispánica pura, que nos arrastraría a un indigenismo ingenuo. Por esto resulta tan difícil plantear las racionalidades particulares. Estermann hace uso de la filosofía intercultural para lograr plantear los presupuestos de dichas racionalidades para comprenderlas como culturalmente determinadas, a partir de una hermenéutica diatópica entre la cultura andina y occidental. Para realizar dicha hermenéutica diatópica, es preciso tener en cuenta que todo encuentro con el otro o con la otra racionalidad se hace a partir de uno mismo, es decir, de la propia racionalidad. “*La hermenéutica diatópica sólo puede realizarse dentro de la lógica del diálogo intercultural que oscila de un lugar (topos) a otro, o más precisamente: de una persona (con una cierta cultura y racionalidad) a otra persona (con otra cultura y racionalidad)*” (Estermann, 2006, p. 103).

Para Estermann, es necesario esclarecer los rasgos fundamentales de los principios que sustentan, lo que él llama otras racionalidades, a partir de una detenida y meticulosa arqueología intelectual cuidadosa. “*La racionalidad de una cierta cultura o época no se haya explícitamente en los textos de las culturas con escritura, ni directamente en las manifestaciones fenomenológicas de la misma, sino es el resultado (sintético) de un trabajo hermenéutico*” (Estermann, 2006, p. 103). Para alcanzar a comprender otras culturas y las racionalidades que la caracterizan, es necesario eliminar toda terminología monocultural al analizarla. Si bien la comprensión se hace desde otra cultura, esto “*no significa que puede ser comprendida a cabalidad en base a una racionalidad ajena*” (Estermann, 2006, p. 103). El esfuerzo reside en abordar las otras racionalidades, no en imponer la propia.

Si la filosofía occidental se ha encargado de representar la realidad como un código lingüístico, en la filosofía andina puede darse cuenta de una representación simbólica. El símbolo para el runa/jaqui andino no es ni la palabra ni el concepto, “*sino la realidad misma en su densidad celebrativa semántica [...] la realidad presente como símbolo es decir: como un complejo de signos concretos y materiales que se refiere mutuamente unos a otros*” (Estermann, 2006, p. 107).

En ese orden de ideas, el runa/jaqui andino, a diferencia del ser humano occidental, no se representa el mundo sino que *“lo hace presente simbólicamente a través del ritual y la celebración”* (Estermann, 2006, p. 107), es decir, lo conoce vitalmente como el resultado de su hacer productivo vital.

No es por vía de la razón como el runa/jaqui logra acceder a la realidad, sino a través de sus capacidades no-racionales, *“desde los sentimientos y las emociones, hasta las relaciones cognoscitivas para-psicológicas”* (Estermann, 2006, p. 115), como por ejemplo, los presentimientos. Aunque esta racionalidad hace uso de sus capacidades no racionales, no por ello se convierte en irracional: se afirma que la racionalidad del runa/jaqui siente la realidad más que la conoce o piensa. Se empieza a notar que la racionalidad andina está en continúa relación con el todo: Si el runa/jaqui andino no se ha insertado en una red múltiple relaciones el individuo como tal deja de ser, se concibe como una nada, como algo totalmente perdido. *“Desconectarse de los vínculos naturales y cósmicos [...] significaría para el runa/jaqui de los Andes firmar su propia sentencia de muerte”* (Estermann, 2006, p. 110).

Nos encontramos con una racionalidad andina que no tiene una concepción racionalista o empirista de la ciencia en el sentido de la episteme de la filosofía occidental dominante, sino que *“considera a la ciencia (el saber) como el conjunto de sabiduría (sophia) colectiva acumulada y transmitida a través de la generaciones”* (Estermann, 2006, p. 119). En el runa/jaqui andino existe un saber del subconsciente colectivo que es transmitido por medio de procesos internos de enseñanza. Una generación comparte su saber (yachay; yatiña) con la generación posterior mediante el “saber hacer” de la forma oral y actitudinal, presente en las narraciones, en los cuentos, en los actos rituales y en las propias costumbres del runa/jaqui, que son expresiones poiéticas de su hacer productivo vital. Este saber propio de la racionalidad andina se fundamenta en cuatro argumentos importantes: *“Los argumentos de autoridad (el peso de los ancianos o yayaqkuna), de antigüedad (el peso de la tradición) de frecuencia (el peso de la costumbre) y de coherencia (el peso del orden)”* (Estermann, 2006, p. 119). En consecuencia podemos decir que este saber, lejos de ser el resultado de un esfuerzo intelectual, es el producto de una experiencia vivida amplia y sensitivamente.

Los principios lógicos de la racionalidad andina: Relacionalidad, Correspondencia, Complementariedad y Reciprocidad

No se puede negar que la lógica ha sido la piedra angular para validar universalmente el pensamiento occidental, pero no podemos aceptar que sus principios tengan un valor supra-cultural. Cuando apareció la teoría de la relatividad, quedó demostrado que la física clásica newtoniana no era más que otro paradigma entre otros y que tenía que renunciar a su pretensión universalista y supra-temporal. Por consiguiente, es necesario cuestionar a la racionalidad occidental que, basada en unos supuestos principios lógicos inmutables y necesarios, es una racionalidad “*culturalmente determinada y de valor relativo*” (Estermann, 2006, p. 124). Este cuestionamiento inició al interior de la propia filosofía occidental con filósofos que, intentando superarla a través de los siglos, lograron resistirse a la esclavitud de la racionalidad binaria de Occidente, como en la “lógica del corazón” de Pascal o en la “razón dionisiaca” de Nietzsche. Por estos intentos de superar la lógica occidental, es que podemos hablar de Distinta racionales o paradigmas de representarse la realidad.

Sí se ha de aceptar la pluralidad de racionalidades en el diálogo (o polílogo como lo plantea Estermann) intercultural, es necesario aceptar la idea de una pluralidad de lógicas. Ahora bien, Estermann señala que los saberes propios de la racionalidad andina se fundan en ciertos principios son la base para las manifestaciones materiales de su propia cosmología, antropología, ética y estética. Estos principios de la lógica andina, deben ser entendidos en un sentido no-occidental, como principios que expresan su racionalidad *sui generis*. Para poder hablar de los principios lógicos de la racional y andina, no lo haremos a partir de una descripción empírica de la manera de que los pobladores piensan y conciben esta racionalidad, sino explicar una cierta normatividad racional, es decir, “*un ideal regulativo de cómo el poblador andino general piensa (aunque en lo concreto pueda violar esta normatividad)*” (Estermann, 2006, p. 125).

Se puede identificar la familiaridad existente entre la gramática idiomática propia del runa/jaqui y su estructura lógica. La hipótesis genealógica de los seres humanos indígenas de Abya Yala, dice que hace unos 30.000 años, ciertos pobladores del Asia Oriental (Mongolia), llegaron a estos territorios por el Estrecho de Bering. Teniendo en cuenta esta hipótesis, Estermann dice que la

lógica andina tiene mucho más en común con *“la lógica oriental (sobre todo la China) que con la lógica occidental. Hay estudiosos que afirma la similitud estructural entre los idiomas quechua-aymara y los idiomas de Asia Oriental (sobretudo el japonés)”* (Estermann, 2006, p. 125). En todo caso, no debemos olvidar que son hipótesis más que verdades absolutas que deban ser aceptadas indudablemente.

Josef Estermann describe el principio de relacionalidad, el principio de correspondencia, el principio de complementariedad y el principio de reciprocidad, como los criterios que validan la representación de la realidad. El principio de relacionalidad, que es el rasgo fundamental que atraviesa toda la racionalidad andina del runa/jaqui, es entendido como un principio holístico. El principio holístico se funda en la necesidad de establecer un vínculo entre lo uno y lo múltiple. Ha sido tratado desde Empédocles y su ley de la proporcionalidad elemental de los entes, hasta la doctrina emanatista del neoplatonismo o las mónadas de Leibniz. No obstante, el principio holístico dentro de la racionalidad andina no lleva necesariamente al monismo o al determinismo como en el caso del neoplatonismo, precisamente porque *“no se trata de una relacionalidad reduccionista que “absorbe” a los relata en una estructura anónima”* (Estermann, 2006, p. 126). Sólo es posible entender la primordialidad de esta estructura relacional desde lo axiológico vivencial más que en un sentido metafísico o cronológico. *“La dialéctica occidental entre parte y todo, particularidad y totalidad, no puede ser universalizada como algo supra-cultural”* (Estermann, 2006, p. 126). La racionalidad andina, bajo la batuta del principio de relacionalidad, no contradice las partes sino que la constituye en una totalidad concreta. Si en la filosofía occidental, lo concreto es un producto secundario de lo abstracto y universal que sustenta las formas idealistas del pensamiento, lo concreto en la racionalidad andina, que debe ser entendida como una filosofía poiética del hacer productivo vital andino, es la concreción de la realidad a través de la relacionalidad integral donde los entes son concretos en la medida en que son interrelacionados.

La racionalidad andina puede afirmar lo que Hegel decía en la *“Fenomenología del espíritu”*, que *“lo concreto es concreto, porque es síntesis de múltiples determinaciones”*, pero no de manera idealista trascendental sino en su sentido inmanentista vivencial, en tanto se ubica en un territorio específico y toma en cuenta las experiencias vivenciales que se dan en ella. Este principio de

relacionalidad andina implica diversas formas no lógicas de representación como lo son la reciprocidad, la complementariedad y la correspondencia, y que se encuentran implícitos en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos propios del runa/jaqui andino, porque *“las relaciones lógicas (en sentido técnico) y gnoseológicas son más bien relaciones derivadas de las relaciones primordiales de convivencia cósmica”* (Estermann, 2006, p. 127). En el principio de relacionalidad no puede haber un ente completamente carente de relaciones ni entes absolutos en un sentido estricto, sino que cada ente, con sus estados de conciencia y sensibilidades poiéticas, se halla inmerso en múltiples relaciones con otros entes, acontecimientos y estados de conciencia.

Estermann identifica las expresiones en aimara que denotan relacionalidad (tenencia o posesión), esto con el fin de comprender cómo el runa/jaqui andino piensa, vive y produce la realidad, como todo holístico que es, que existe, en tanto conjunto de seres y acontecimientos interrelacionados. Como se puede analizar, el principio relacional del runa/jaqui es un tipo de racionalidad situada en un territorio específico, y construida bajo la experiencia vivencial de sus habitantes. El análisis debe partir, entonces, de las palabras en aimara o quechua que el runa/jaqui utiliza para referirse al ser y al estar. En quechua el verbo “kay” significa “ser” y “existir”, y es utilizado para expresar la relación de posesión o pertenencia, como por ejemplo en la expresión *“de mí me es mi hijo” (waway kanmi)* (Estermann, 2006, p. 128) que quiere decir “tengo un hijo”. *“Además el mismo vocablo “kay” también se usa como adjetivo y pronombre demostrativo con el significado de “este”, “está” o “esto” (kay qhari: “este varón”; “iman kay?: “¿qué es esto?”)* (Estermann, 2006, p. 128). No obstante, en aimara no existe una palabra para “ser”, sino que se la indica con el sufijo afirmativo -wa, con el posesivo -ni o con la diéresis (‘), pero si existe el verbo para “estar” que es (utjaña) y es utilizado en el sentido de “hay”. *“Para la expresión “estar en” se usa el sufijo -nka- (markanktwa: estoy en el pueblo). Esta característica indica que no se trata de un concepto abstracto y no-relacionado (absoluto) sino un concepto que implica la relacionalidad”* (Estermann, 2006, p. 128). Estos verbos, sufijos y diéresis son para el runa/jaqui, expresiones del principio de relacionalidad. Kay en quechua o el sufijo -ni- en aimara, indican un verbo transitivo donde el ser se encuentra en una relación de tenencia y posesión. Se puede notar como desde el lenguaje, el principio de relacionalidad que hace parte está otra racionalidad distinta

a la occidental, invierte el orden sintáctico de sujeto y objeto. “En quechua y aimara, el “objeto” prácticamente se convierte en “sujeto”: *waway kanmi (mi hijo [objeto] me es de mí [sujeto]) o nayan yuqajawa (“de mi me es mi hijo”)*” (Estermann, 2006, p. 128), a diferencia del español y las demás idiomas europeos en donde el sujeto (yo) antecede y al objeto complemento, como en la sentencia: “tengo (sujeto) un hijo (objeto)”.

En ese orden de ideas, el principio de relacionalidad tiene que ver con una relación gnoseológica con lo real, que no presupone una separación entre el sujeto que conoce y el objeto cognoscente, como en la racionalidad occidental, sino que concibe al conocimiento como una experiencia integral y colectiva. Tenemos que tener en cuenta que el conocimiento del runa/jaqui busca comprender la realidad no-humana como dotada de un carácter sapiencial en sí misma y no como un simple dato. Dicho en categorías occidentales, “La “realidad” nos conoce en ella y nosotros conocemos a la “realidad” en nosotros; tanto “sujeto” como “objeto” poseen intelectualidad, o mejor dicho: sapiencialidad. [...] La “realidad” es subjetivo-objetiva, cognoscente y conocida” (Estermann, 2006, p. 135).

El principio de la relacionalidad del todo de runa/jaqui, entendido como principio básico o axioma de la racionalidad andina, se manifiesta en una serie de principios que se derivan de él. El principio de correspondencia, el primer principio que se deriva el principio de relacionalidad, postula que los distintos aspectos, regiones o campos de la realidad se corresponden de una manera armoniosa, unos con otros. La correspondencia es una relación mutua y bidireccional entre dos campos de la realidad, es decir, a una correlación como la de los pitagóricos cuando referían este principio “a la relación entre lo pequeño y lo grande, entre la circulación sanguínea y los movimientos celestes, entre la armonía musical y el recorrido de los planetas” (Estermann, 2006, p. 136). El isomorfismo cósmico presente en la sentencia pitagórica “tal en lo grande, tal en lo pequeño”, es una muestra de cómo se entendía la relacionalidad del principio de correspondencia en los orígenes de la racionalidad occidental. Un ejemplo de este principio fue reivindicado por la medicina homeopática, al establecer una correspondencia entre el tipo de enfermedad el modo de curar y el medicamento adecuado para tratarlo. Hipócrates decía que “La enfermedad (*pathía*) es causada por sustancias similares (*homeios*) a ella y es por éstas por las que el enfermo recuperar la salud (*simile simili curatur*)” (Estermann, 2006, p. 136).

En cierta medida la física contemporánea plantea una problemática muy similar al del principio de correspondencia, y propone tres principios que establecen una cierta correspondencia, entre los fenómenos micro o macro físicos y el punto de vista subjetivo el observador: el principio de indeterminación de Heisenberg, el principio de relatividad de Einstein y la teoría cuántica que propone Plank. No obstante, la tradición occidental ha cobijado también estos paradigmas heterodoxos bajo la interpretación cuantitativa causal y matemática de las múltiples relaciones, propia de la ciencia moderna. Esto se hace con el fin de demostrar, desde el positivismo científicista, un *“determinismo científico en lo físico y social (“mecánica política”), universalizando la cuantificabilidad y matematizabilidad a todas las ramas del quehacer humano”* (Estermann, 2006, p. 138) Por otro lado, dentro del principio de correspondencia que propone la racionalidad del runa/jaqui, y que fundamenta toda de la filosofía andina, se incluyen vínculos de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo. La sabiduría autóctona considera como rasgo fundamental la mediación simbólica, más que la mediación conceptual, porque la correspondencia en el fondo es simbólica y no causal o inferencial. Y esta presencia simbólica no se debe entender como una representación cognoscitiva, sino una presentación sui generis, de un nuevo orden, que tiene una propia lógica en todos los niveles de la realidad y en todas las categorías que de él derivan. En la medida que el principio de correspondencia describe una relación existente entre el macro- y el micro-cosmos, obtiene su validez universal, tanto en la gnoseología, la cosmología, la antropología, como en la política, la ética y la estética. *“La “realidad” cósmica de las esferas celestes (hanaq o alax pacha) corresponde a la “realidad” terrenal (kay o aka pacha) y hasta a los espacios infra-terrenales (ukhu o manqha pacha). Pero también hay correspondencia entre lo cósmico y lo humano, lo humano y no humano, lo orgánico e inorgánico la vida y muerte Lo bueno y malo lo divino y humano, etc.”* (Estermann, 2006, p. 138).

Ahora bien, como especificación de los principios de correspondencia y de relacionalidad con el todo, está el principio de complementariedad. Este principio postula que ningún ente y ninguna acción existe monádicamente o individualmente, sino que existe siempre en una relación de coexistencia con su complemento específico. *“Este complemento (con + plenus) es el elemento que recién hace “pleno” o “completo” al elemento correspondiente”* (Estermann, 2006, p. 139). En la física contemporánea, el principio de complementariedad es uno de los conceptos formales a los

que no se le puede otorgar un carácter de objetividad como tal, porque sólo puede ser interpretado matemáticamente para poder describir *“la diferencia de las estructuras fenoménicas de entidades micro-físicas (electrones, protones, neutrones), de acuerdo a la “relación de indeterminación.” (Heisenberg). Las dos propiedades “complementarias” de un electrón -su manifestación como partícula u onda- resultan de dos sistemas de medición incompatibles”* (Estermann, 2006, p. 139).

Al trascender el concepto de “objeto” como de “sustancia”, la racionalidad del runa/jaqui carece de objetividad al igual que la física, aunque su carácter interpretativo no es el matemático. En la racionalidad del runa/jaqui andino, el principio de complementariedad no concibe una sustancia, un ente existente “en y por sí mismo”, porque para el runa/jaqui no hay una entidad completa, sea ente o acontecimiento particular, sino que todas sufren, *“en términos occidentales, de una “deficiencia ontológica”, es decir: es en el fondo un no ente, un nada”* (Estermann, 2006, p. 139). Al definir el principio de relacionalidad con el todo, se había dicho que para el runa/jaqui andino el individuo autónomo y separado está en el fondo incompleto, es un ente a medias que necesita de su complemento para llegar a ser un ente concreto: lo concreto es concreto porque es síntesis de múltiples determinaciones. Según Estermann, la filosofía andina y su racionalidad, basada en los principios de relacionalidad y sus derivados, insiste en que lo particular es una parte necesaria y complementaria que se integra con otra parte, y que juntas conforman una entidad completa o complementada en sus “partes”, diversas y distintas. De esta manera el principio cuestiona directamente la validez universal del principio lógico occidental de la contradicción, que dice que una proposición no puede ser verdadera y falsa a la vez y en el mismo sentido, porque no existirían dos contrarios realmente sino dos distintos incompletos que buscan complementariedad. Se estaría hablando entonces de una contradicción formal y no de una material, lo que solo nos lleva a una incompatibilidad de contenido.

Estermann señala que la racionalidad runa/jaqui se funda en una invalidez del principio de no contradicción. Para el pensamiento logocéntrico, cada inconsistencia es reducida en última instancia a una contradicción lógica. La consecuencia de este planteamiento para el pensamiento occidental, es que un ente no puede existir y no existir a la vez, ni ser otro ente al mismo tiempo. Por eso es que el principio de contradicción occidental tiene dos derivados, el principio de identidad el principio de tercero excluido; juntos son la base de la racionalidad de exclusión

occidental y de la racionalidad de dos valores lógicos: verdad y falsedad. Por un lado, el principio de identidad dice que un ente coincide consigo mismo, se diferencia de cualquier otro ente distinto y solo posee un valor lógico; por otro lado, el principio de tercero excluido propone una exclusividad mutua de los valores lógicos de verdad y falsedad, pero no da cabida a una tercera posibilidad, es decir, que una proposición no puede ser tanto verdadera como falsa, ni verdadera ni falsa a la vez. Para Estermann, la incompatibilidad, es *“la que trasciende el criterio formal de contradicción e inconsistencia; algo puede resultar formalmente consistente (es decir que no contiene ninguna contradicción lógica), pero sin embargo es materialmente incompatible”* (Estermann, 2006, p. 140).

El principio de complementariedad, al enfatizar en la inclusión de los opuestos, afirma el tercero excluido, afirma la tercera posibilidad de una relación complementaria, más allá de una relación de contradicción. *“Un ente, acontecimiento, sentimiento o pensamiento como entidad integral es este “tercio” como síntesis de algo (posición) y su “opuesto” (contra-posición)”* (Estermann, 2006, p. 141). En este sentido, encontramos de nuevo una familiaridad con el paradigma oriental de la antigua China, en especial con el YGing, el libro taoísta de las transformaciones, en donde la complementariedad de Ying (oscuro pasivo femenino) y Yan (claro activo masculino) es el principio fundamental de la realidad de sus múltiples transformaciones. El círculo es el símbolo que vincula estas dos partes complementarias y correlativas, de tal manera que *“cada una de las partes a la vez “contiene” su “contraparte” u “opuesto” [...] resumido en la fórmula “todo en el cosmos es el cosmos””* (Estermann, 2006, p. 141). Tanto la racionalidad andina como la oriental hacen parte de un pensamiento inclusivo que considera a la contradicción como una contraposición de dos posiciones incluidas, integradas en un todo. La diferencia entre estas dos racionalidades, es que, para la oriental, La complementación se realiza mediante la meditación y la mística, que no es más que un proceso gnoseológico meta racional, y para la racionalidad andina, las posiciones complementarias *“llegan realmente a complementarse (integrarse) en y a través del ritual celebrativo, mediante un proceso pragmático (acción) de integración simbólica”* (Estermann, 2006, p. 142).

Si la contradicción formal de Occidente formula la contradicción como absoluta o exclusiva, lo hace tal manera que una parte (a) excluye a la otra (b), y viceversa. La racionalidad andina

interpretar la contradicción de otra manera, como una contrariedad material en donde a es distinto de b, y b es distinto de a, pero tanto a como b pueden coexistir como partes complementarias de una tercera entidad, de un todo en sentido estricto.

En el ideal andino no prima el extremo o la elección de uno de los dos opuestos, sino la integración armoniosa de los dos. Esto no se debe confundir con el modelo aristotélico de virtud, en donde se pretende buscar una justa media entre dos extremos diferentes. Tiene más que ver con la figura heraclítica de la totalidad, donde esta unidad es la unión dinámica de los opuestos, expresado de una mejor manera en él el fragmento 51: *“Los hombres no comprenden que lo diferente concierta consigo mismo y que entre los contrarios haya una armonía recíproca como la el arco y la lira”* (Estermann, 2006, p. 142). En el materialismo dialéctico, que se encuentra presente en el pensamiento de Heráclito y que es desarrollado más tarde por Hegel, Marx y Engels, existe la concepción del ser como una lucha incesante entre fuerzas opuestas. En ese sentido, también hay cierta familiaridad entre el pensamiento dialéctico occidental y la racionalidad andina, sobre todo en su principio de complementariedad. Aquí la contradicción es entendida como una dinamización de la realidad, más que una paralización de todo el proceso transformador, como si fuera un callejón sin salida de la lógica y la ontología. *“Los opuestos son “momentos, o mejor dicho: “entes deficientes incompletos” en un proceso que tiene que llegar a la “complementación sintética””* (Estermann, 2006, p. 144).

No obstante, hay que desmarcar algunas diferencias entre la racionalidad andina y la dialéctica occidental. Primero que todo, en la racionalidad y la lógica de la dialéctica occidental, se oculta en un principio universal y necesario (sea la materia o el espíritu) que es realizado en y a través de los momentos dialécticos. Por el contrario, La racionalidad de la racionalidad del runa/jaqui, ni es ontológica (porque no está sustentada en una sustancia) ni es lógica. Los complementos o síntesis, al no estar plantados desde una posición abstracta y logomórfica, dejan de ser el resultado dialéctico de dos posiciones antagónicas (tesis y antítesis), sino que son experiencias parciales de la realidad. Los opuestos dejan de tener un carácter de irreconciliabilidad racional, para empezar a reclamar elementos el uno del otro complementándose en un mismo nivel, si se quiere mucho más estático que dinámico. Porque este dinamismo es expresión de la concepción progresista propia de la dialéctica occidental y con esto no se quiere decir, que la racionalidad andina no reconozca

ningún tipo de proceso, sino que todo proceso se enfoca “*en la transformación de entidades complementarias y complementadas*” (Esterman, 2006, p. 144). Por último, como expresión pragmática y ética del principio de correspondencia, tenemos al principio de reciprocidad que postula, que a cada acto corresponde un acto recíproco como contribución complementaria. Al regir las diferentes interrelaciones humanas, ya sea entre personas o grupos y/o entre el ser humano y la naturaleza, el principio de reciprocidad está presente en cada tipo interacción.

Esta expresión pragmática²⁵ del principio de correspondencia revela un rasgo importante de racionalidad andina: que “*la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas*” (Estermann, 2006, p. 145). Esta ética cósmica, que sería vista como un absurdo para la racionalidad occidental, trata de un deber cósmico de los entes complementarios, que reflejan un orden universal del que el ser humano hace parte. En el ámbito de la economía incaica, se desconocía el uso del dinero como medio de intercambio comercial, en vez de este, el trueque, desde tiempos inmemoriales hasta la actualidad, ha sido la forma predilecta del runa/jaqui para llevar a cabo sus actividades comerciales y económicas. Es que el mismo principio de reciprocidad dice que hay una interacción, en donde diferentes actos se condicionan mutuamente, de tal manera “*que el esfuerzo o la “inversión” en una acción por un actor será recompensada por un esfuerzo o una “inversión” de la misma magnitud por el receptor*” (Estermann, 2006, p. 145). En esta economía de subsistencia el dinero no posee un valor real, sino que el campesino o runa/jaqui intercambian sus productos con otros campesinos o runa/yaquis de otros pisos térmicos que poseen otro tipo de productos con los que se hace el trueque, Lo que la convierte en una relación de reciprocidad vital dentro de las comunidades andinas. “*El ganadero hace el trueque con el agricultor, el poblador de la región altoandina puna*

²⁵ No está de más aclarar que el trueque no se limita al ámbito alimentario de dichos pueblos sino que se extiende hasta el ámbito de las herramientas, la maquinaria y hasta la fuerza de trabajo. Esta economía mercantilista de intercambio de productos propia del runa/jaqui, funciona en la actualidad al lado con la economía monetaria del mercado globalizado. Sin embargo, la propia experiencia de supervivencia de las comunidades campesinas andinas y sus familias, ha sido desde la lucha agraria y la autonomía alimentaria, que hace recordar continuamente que el dinero no se puede comer, y que una forma de resistencia ante la mentalidad mercantilista negociadora característica de occidente, es el trueque como forma usual y común de intercambio económico. Pero el principio de reciprocidad no se agota en la esfera económica, sino que, como categoría cósmica se vuelve una normatividad relacional En donde los actores humanos y naturales establecen una justicia cósmica que normativiza las diversas relaciones existentes. “*Por eso, la base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones*” (Estermann, 2006, p. 147).

intercambia su ch'arki o ch'arkhi (charki) con el ch'uñu (chuño) del poblador de la región suni, con el choqllu o chuxllu (choclo) o con el mut'i (mote) del residente de la región qheswa (qhuya en aimara) o hasta con las frutas del poblador de la región yunka" (Estermann, 2006, p. 146).

El concepto musical de armonía encaja perfectamente como descripción del equilibrio cósmico que requiere el principio de reciprocidad andina entre las acciones y su complementariedad entre los actores. Esta armonía propia de las relaciones cósmicas se manifiesta y conserva mediante las producciones simbólicas del runa/jaqui celebrativo, el hacer productivo vital de la racionalidad andina, que más que un ritual celebrativo religioso debe ser entendido como ritual poético celebrativo vital. Porque, tanto el principio de reciprocidad como los demás principios lógicos de la racionalidad andina, tienen total vigencia en cada uno de los campos de la vida del runa/jaqui. Para terminar, cabe destacar las múltiples formas de reciprocidad: *“económica de trabajo e intercambio comercial; familiar de parentesco, compadrazgo y ayuda mutua; ecológica de restitución recíproca a la pachamama y los apus/achachilas; ética de un comportamiento de conformidad, en donde hay una interrelación recíproca entre la naturaleza, el cosmos y lo humano”* (Estermann, 2006, p. 148).

Hasta este punto se puede afirmar que todos los principios lógicos de la racionalidad andina del runa/jaqui, son sentidos en los diferentes ámbitos y regiones en donde se desenvuelve su experiencia vivencial. Josef Estermann realiza un estudio filosófico concreto de dichas manifestaciones que lo lleva a realizar una fenomenología andina en la medida que explicita las características esenciales de este lógos poético *sui generis*, en tanto experiencia vivencial e interpretación colectiva la realidad. Aparece entonces una filosofía andina en el sentido de una interpretación hermenéutica creativa de estos fenómenos, hecha a la luz de los principios lógicos de relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad, que son manifestados en una gran variedad de expresiones y producciones vivenciales. A falta de una terminología filosófica técnica como la que ha logrado la tradición occidental en 26 siglos, Estermann introduce el neologismo quechua/aimara griego como *“una reconstrucción crítica intercultural de la terminología occidental y su reconstrucción creativa intercultural en la racionalidad andina [...] un proceso hermenéutico “diatópico” de tercer nivel”* (Estermann, 2006, p. 154).

Los principios lógicos del runa/jaqui como fundamento de la Pachasofía: Interpretación del dibujo cosmogónico de Pachacuti Yamqui

El término griego sophía, que es más compatible con la racionalidad andina, describe el saber, como un elemento integral respecto a la realidad, y no sólo es intelectual o epistemológico, sino que es sensitivo y vivencial. Por otro lado, tenemos el vocablo quechumara pacha que, si bien puede ser adjetivo, adverbio, sustantivo y hasta sufijo compuesto, es rico en acepciones y connotaciones. Según las investigaciones de Estermann, pacha como adjetivo significa “interior”, como adverbio “el mismo” o “debajo de”, que son acepciones espacio-temporales. Como sufijo significa “de nuevo” y como nominalizador diminutivo denota afecto o despecho hacia el objeto o persona indicada. Pero como sustantivo figurativo “pacha significa “tierra”, “globo terráqueo”, “mundo”, “planeta”, “espacio de la vida”, pero también “universo” y “estratificación del cosmos”.

En este orden de ideas la filosofía de pacha o pachasofía, es una reflexión integral de la relacionalidad cósmica, como manifestación de la experiencia colectiva andina de la realidad. En su sentido filosófico, pacha es el universo ordenado en categorías espacio-temporales, que no sólo son físicas y astronómicas como en el vocablo griego kosmos, sino que incluye el mundo de la naturaleza al que también pertenece el ser humano. Para el runa/jaqui, que está en el tiempo y ocupa un lugar (topos) en el mundo, el significado de pacha contiene los distintos estratos de una misma realidad que son: hanaq/alax pacha, kay/aka pacha y uray/manqha pacha. *“Los ejes cardinales de la pachasofía se extienden según el ordenamiento espacial, entre arriba y abajo, Y entre izquierda y derecha y según el ordenamiento temporal entre antes y después”* (Estermann, 2006, p. 159). Aunque claramente se está refiriendo a dualidades, estas no son entendidas como oposiciones sino como polaridades complementarias, como por ejemplo, en la polaridad sexual entre lo femenino y lo masculino que es el eje ordenador de la cosmovisión andina y se da tanto en la región de arriba, el sol y la luna, como en la de abajo, el varón y la mujer. Cada una de esas polaridades ocupa un lugar determinado dentro del todo, de acuerdo a su función relacional y simbólica dentro de toda la relacionalidad cósmica. Al complementarse estas polaridades, crean una entramada de interrelaciones ordenadas y fijas, que hacen que el runa/jaqui se reconozca como situado relacionalmente al interior de dicho cosmos y lo conciba como su hogar.

Según las investigaciones de Josef Estermann, podemos dar cuenta del uso de estos principios, a partir de la idea del universo como casa. La idea del universo como casa (tan característica en la racionalidad andina del runa/jaqui), aparece en una representación gráfica del universo, realizada en el siglo XVII por el cronista Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613), en su libro Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru (cuyo manuscrito original se encuentra en la biblioteca Nacional de Madrid), en donde se describe del templo del sol o altar mayor de Qoricancha, tal como lo vio en Cusco.

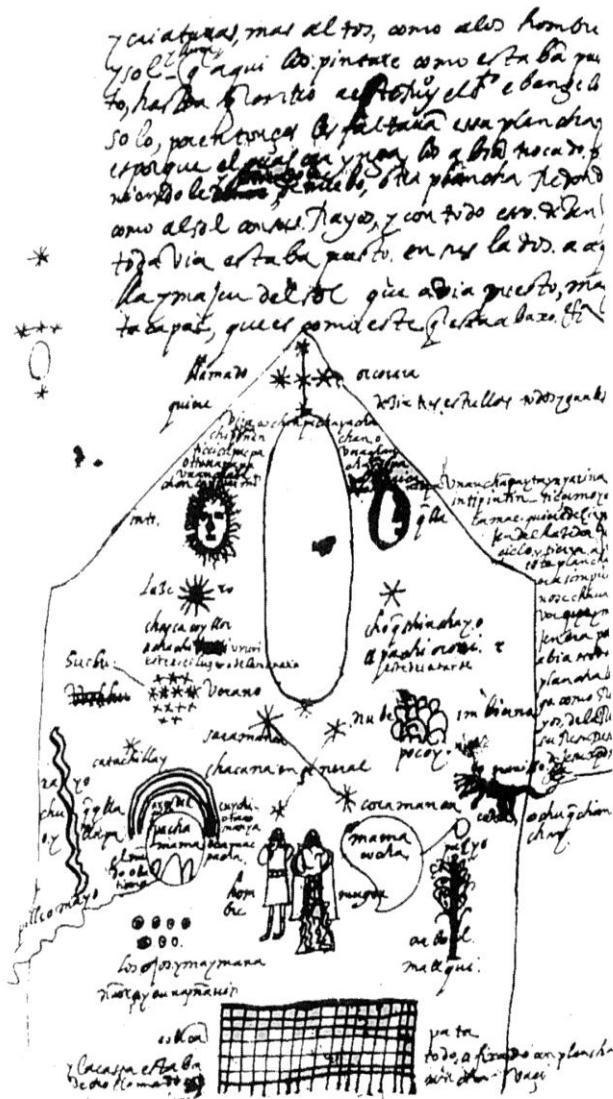


Fig. 1. Representación de la cosmogonía andina en el dibujo del cronista peruano Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613)

“El famoso dibujo cosmológico o cosmogónico, tiene la forma de una casa indicando de esta manera la convicción andina de que todos y todo pertenecen a una sola familia bajo un solo techo” (Estermann, 2006, p. 161). Se puede notar que fuera de la casa (universo o pacha) no hay nada, pero dentro de ella todo está relacionado a través de los ejes espaciales de arriba abajo y derecha izquierda. También podemos encontrar que en el cruce de estos dos ejes, una chakana o puente de cuatro estrellas en forma de cruz inclinada que se dirige hacia los cuatro puntos cardinales. Lo curioso del dibujo es que todas las inscripciones de Pachacuti Yamqui están en quechua o en español quechuizado, lo que permite una interpretación más puntual y concisa.

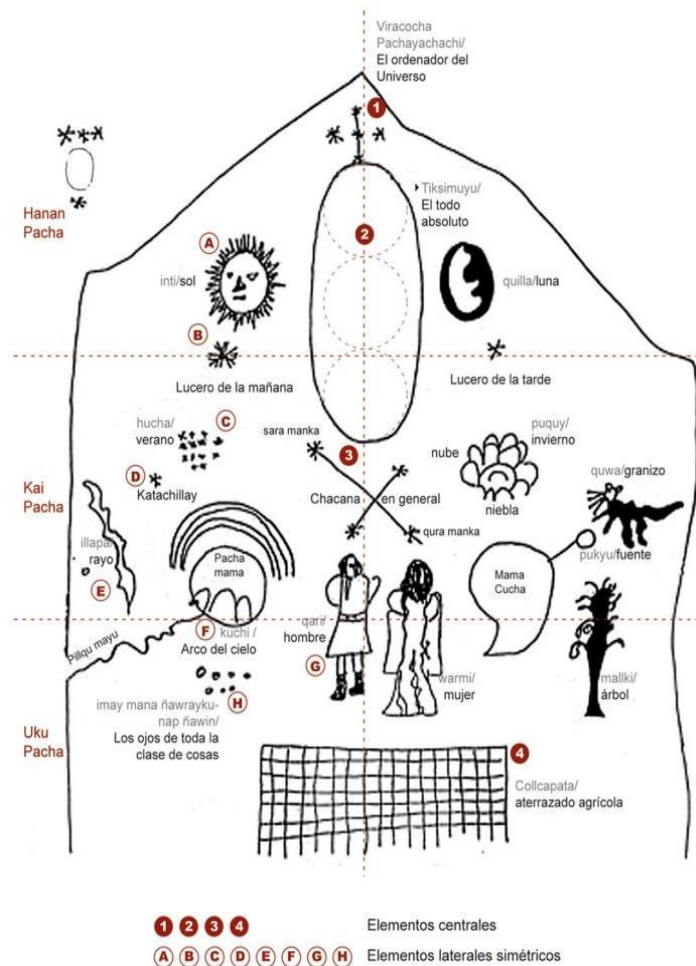


Fig. 2 Ejes fundamentales en el dibujo de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613)

Retomando la descripción del dibujo de Pachacuti Yamqui, en el centro se ubica una constelación de cuatro estrellas con la inscripción “chakana en general”. A una estrella la llama “saramama” y a la otra cocamama o madre coca, poniendo de relieve la importancia de la coca y su fecundidad, al ubicarlo en un lugar predilecto de la esfera celeste por su rol de puente salvífico (chakana). También se puede observar encima de la “chakana en general” y junto a la “madre coca”, un espacio en forma de óvalo o huevo en la línea divisoria entre izquierda y derecha, al cual Pachacuti Yamqui llama “Wiraqocha Pachayachachiq-Dios Hacedor del Universo”. Con la información que brinda el dibujo de pachacuti, se pueden describir ciertos aspectos de la pachasofía andina del runa/jaqui: lo divino es parte integral del universo y de la realidad, el óvalo o huevos se refiere al origen de pacha, y pacha es el equivalente occidental de universo o cosmos. Pese a la interpretación cristianizada de la deidad “Wiraqocha” por parte de Pachacuti, la expresión que le acompaña, “Pachayachachiq”, “*significa literalmente “el que hace conocer a la pacha” [...] y no tiene ninguna connotación referente a la “creación” o al “creador” (que sería kamaq en quechua)*” (Estermann, 2006, p. 164).

Al costado derecho de Wiraqocha aparece el sol (inti/willka) que corresponde al varón (qhari/chacha), y a su costado izquierdo, la luna (killa/phaxsi) que corresponde a la mujer (warmi). Debajo de la punta del techo de la casa hay una chakana en forma de cruz, llamada orcorora, que quiere decir “tres estrellas todas iguales”, y se refiere a la cruz del Sur que tiene gran importancia en cuanto símbolo de la relacionalidad y complementariedad. Justo debajo de la pareja aparece un campo rectangular en varias Casillas, que representa los *pata pata* o andenes y “*se refieren claramente a la tierra labrada y cultivada por el ser humano que en los Andes, por la topografía, es preferentemente en forma de “graderías” o “andenes” (gradas andinas)*” (Estermann, 2006, p. 165). Estermann sugiere que el dibujo debe ser analizado, no desde el punto de vista del observador, sino desde la perspectiva de los elementos representados en el dibujo de Pachacuti Yamqui. De esta manera la ubicación se invierte y presenta una orientación de la casa que presenta ciertos elementos que describiré de arriba hacia abajo, tanto para los elementos de la derecha como para los de la izquierda.

En la derecha encontramos primero los fenómenos astronómicos: el sol como elemento masculino que impera en el día, debajo dos constelaciones astronómicas, a su derecha un campo

grande de estrellas que representa las pléyades (cúmulo de estrellas cercanas a la tierra que pueden ser observadas a simple vista) y a su izquierda, al lado del huevo Wiraqocha, una sola estrella refulgente llamada ch'aska coillur, que representa el lucero de la mañana. Justo debajo de estos fenómenos astronómicos encontramos los fenómenos meteorológicos: el rayo en forma de zigzag que desciende de arriba hacia abajo en el extremo derecho y el arcoiris a su izquierda, debajo de estos dos aparece la mama pacha, camac pacha, o madre tierra encerrada en un círculo y de la que le fluye de un costado un río llamado pillcomayo, y finalmente, unos hoyos redondos que Pachacuti denomina los ojos y que se refieren al origen mitológico de la dinastía incaica. Por otro lado, los elementos que encontramos a la izquierda son: la luna que corresponde a lo femenino y que impera en la noche, debajo de ella, una estrella sin referencia y que posiblemente es la estrella vespertina que astronómicamente es idéntica a la estrella matutina, a su lado, está la nube que se presenta como un fenómeno meteorológico de naturaleza femenina y representa las nubes cargadas de agua pluvial propia de las épocas de lluvia. Debajo de la nube parece un animal felino que probablemente represente al “*puma, que junto al cóndor y la alpaca, ocupa un lugar predilecto la cosmovisión y simbología ceremonial andina*” (Estermann, 2006, p. 168). A la izquierda de la pareja y debajo del felino, aparece una gota llamada mama qocha (qocha significa laguna) que indica el gran valor del agua conservada en las lagunas como resultado de las nubes de lluvia y que se encuentran frecuentemente en las alturas andinas. Por último encontramos, Casi al lado de los andenes, un árbol o mallki Qué representa el reino vegetal de las plantas en general, pero también puede referirse a las plantas enteógenas utilizadas en diversos rituales del runa/jaqui a lo largo del territorio.

Partiendo de la descripción hermenéutica del dibujo de Altar mayor de Qoriqancha hecho por Pachacuti Yamqui, y teniendo en cuenta la estructura relacional propia de la racionalidad del runa/jaqui andino, es posible realizar una interpretación que defina estos elementos en una relación de correspondencia (arriba-abajo) que involucra el microcosmos y el macrocosmos, de complementariedad (derecha-izquierda) entre lo femenino y lo masculino, precisamente porque existe un nexo entre los fenómenos (astronómicos y meteorológicos) y los elementos de la pacha, afirmando la relacionalidad del todo que subrayan los principios lógicos de la racionalidad andina a través del hacer productivo vital del runa/jaqui celebrativo y ritual. Es importante notar que en

la actualidad, por ejemplo, se celebran los despacho/waxt'a, que son rituales en donde aún se conservan elementos presentes en el dibujo de Pachacuti Yamqui: En primer lugar, los rituales se hacen al interior de las casas por la salud de sus habitantes, la cosecha venidera, etc., El segundo lugar el ritual es orientado a los cuatro puntos cardinales: “*la casa simboliza el universo y el ritual “celebra” esta realidad cósmica*” (Estermann, 2006, p.162).

La deconstrucción cartográfica de Abya Yala como ejercicio que invierte el logocentrismo

Como se puede notar, la relacionalidad de la racionalidad andina es geográfica, cartográfica, es decir, situada. Para empezar a reconocer las formas celebrativas del runa/jaqui es necesario reconocer los territorios como el centro del pensamiento andino. No obstante la educación ideológica en Latinoamérica, a partir del logocentrismo occidental y su pensamiento cartográfico, ha negado los territorios que habitamos para dar un valor superior a los territorios, en la medida que el Mediterráneo es considerado la cuna de la civilización, el puente principal entre tres continentes que, desde la antigüedad hasta la actualidad, ha sido escenario de múltiples conflictos y guerras. Este territorio ha sido el lugar de encuentro entre dioses y humanos, el marco de referencia para los primeros filósofos jonios, el medio de expansión de la religión cristiana y se concibió como el centro del mundo. En el 2015 aparecen unos apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino llamados *Más allá de Occidente* del filósofo Josef Estermann, y en el aparecen ciertos cuestionamientos con respecto a la concepción de centro que ha desarrollado occidente

Los mapamundis de antes de la conquista de Abya Yala, mal llamada América, y a pesar del peso histórico de la China y la India, se centraban en el mar Mediterráneo y en las tierras más o menos conocidas, es decir, Europa y parte de África y Asia. El mismo nombre Mediterráneo, *in medio terrarum* (mar en medio de tierras), refleja, no solo una perspectiva geográfica del territorio que lo constituye, sino, además, un punto de vista filosófico y religioso que convierten a la civilización helénico-cristiana, en una referencia epistemológica y axiológica para cualquier tipo de ordenamiento del mundo. La expansión territorial de las potencias mediterráneas en los siglos XV y XVI no cambio esta perspectiva, sino que de un creciente eurocentrismo se consolido occidentrocentrismo.

En los colegios y en la educación actual en general se sigue usando el mapamundi clásico basado en las proyecciones de Mercator, incrustado en lo más profundo de los esquemas mentales y estructuras subconscientes de varias generaciones de personas. En 1569 el cartógrafo flamenco Gerardus Mercator presentó su famoso mapamundi que es una representación gráfica del mundo conocido en base a una proyección cilíndrica del mismo. Esta proyección cilíndrica del mundo tuvo consecuencias que determinarían la perspectiva eurocéntrica del mundo; esta representación hace que las regiones cercanas a los polos se vean sobre dimensionadas y que la línea del Ecuador no se ubique en la a la mitad entre el margen superior e inferior, sino que prácticamente ocupa el tercio desde el margen inferior.

El resultado es que la vista distingue proporcionalmente el hemisferio norte del hemisferio sur; el norte geográfico ocupa dos tercios del mapa y más de seis séptimas partes de la superficie de los continentes, por el contrario, el sur se reduce a una proyección ridícula de una parte del territorio de Sudamérica, África y Australia. La proyección de Mercator ubica a Europa en el cruce de las dos líneas diagonales que juntan las cuatro esquinas del mapa y reafirman al Mediterráneo como el lugar estratégico de ser mar en medio de la tierra, resaltando un efecto para la historia del eurocentrismo en tanto su aspiración de ser el centro del mundo. Sin embargo, sabemos que las dimensiones y constelaciones de los continentes son muy distintas; en primer lugar, no existe un centro geográfico natural, salvo el centro mismo de la esfera dentro del globo terráqueo, en segundo lugar, las longitudes y las latitudes no tienen una línea natural de referencia, sobre la superficie tenemos como referentes naturales los dos polos en los extremos de su eje giratorio y el Ecuador a equidistancia de estos.

La referencia convencional para dividir la superficie terrestre en este y oeste, la longitud cero o meridiano de Greenwich, fue adoptado en 1884 en una conferencia internacional auspiciada por el mismo presidente norteamericano y la asistencia de 25 países; su ubicación geográfica pasaba por el observatorio del suburbio Greenwich de Londres y se impuso en el afán del Imperio Británico de definir el mundo a partir de su capital. Tanto la proyección de Mercator como el meridiano de Greenwich son representaciones iconológicas de la concepción eurocéntrica del mundo, con el Mediterráneo y Europa en el centro geográfico entre Norte y Sur, entre Este y Oeste. Los territorios que quedan relegados a una insignificancia absoluta son los que se ubican en la

parte sur de la geografía y que corresponden a las colonias europeas. Europa aparece más grande que América del sur y Groenlandia excede a simple vista la superficie de África, el norte global se impone en el imaginario cartográfico del sur reflejando fielmente las relaciones económicas y políticas de poder.

Por otro lado, en 1974 el cartógrafo alemán Arno Peters publica una representación de la Tierra basado en los trabajos adelantados por el clérigo escocés James Gall en 1885. En la proyección de Peters, el cruce de las líneas diagonales se encuentra en el cruce del ecuador (latitud cero) con el meridiano (latitud cero) en el Golfo de Guinea, África. Las dimensiones de los continentes cambian radicalmente de tal modo que los continentes africano y sudamericano, al igual que Australia, ocupan una proporción considerable del mapa, mientras que Europa - que sigue ocupando el medio entre este y oeste en la parte superior del mapa -, Norteamérica y Groenlandia se han encogido de forma dramática. En América Latina se sigue utilizando la proyección de Mercator, tanto en colegios públicos y privados como en universidades y espacios públicos, con mapas que ubican al continente sudamericano izquierdo inferior. Si rara vez se ubica a las dos Américas en la mitad del mapa, resulta casi imposible encontrar un mapa con la proyección de Peters, sin embargo, las dos proyecciones siguen reproduciendo un imaginario enraizado en los estereotipos del inconsciente humano de que el norte debe ubicarse en la parte superior (arriba) y el sur en la parte inferior (abajo).

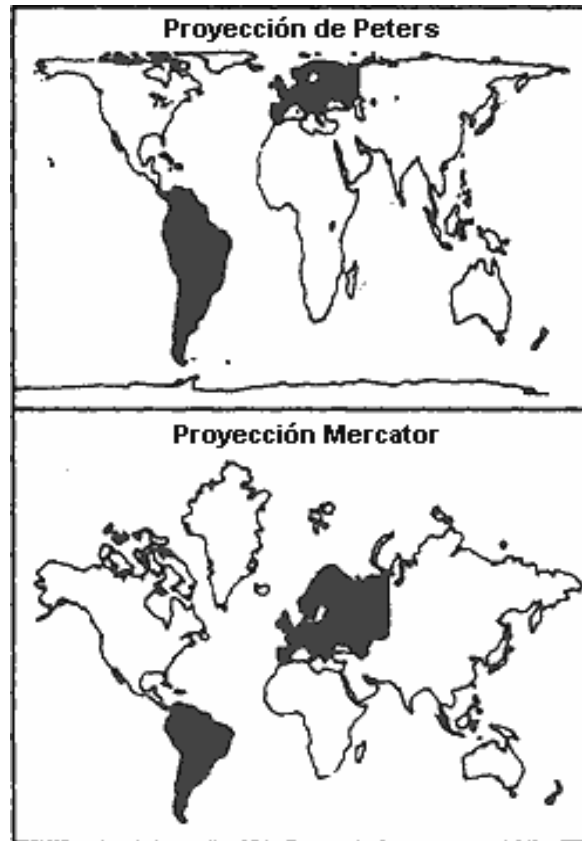


Fig. 3. Proyecciones de Mercator y de Peters.

Al aceptar que no hay ninguna ley natural que nos obligue a diseñar los mapamundis y los globos terráqueos de esta manera, se invierten las orientaciones psicológicas de norte y sur, en la proyección de Peters desde Australia. En el Europa queda arrinconada en la parte inferior a la derecha y América del sur ocupa parte del hemisferio superior; el océano pacifico aparece como un nuevo “Mediterráneo”, a la vista, esta inmensa superficie acuática se ubica en el centro entre Asia, las Américas, Australia y la Antártida. Es interesante observar cómo esta representación cartográfica cuestiona la correspondencia inconsciente del norte con lo superior y el sur con lo inferior; esta topografía psíquica asocia lo de arriba con lo mejor o más perfecto y lo de abajo con lo peor o menos perfecto. Se debe resaltar que, en la cartografía religiosa, al ubicar el cielo arriba y el infierno abajo, podemos deducir la conclusión silogística de que el norte, constituido por EE.UU. y Europa, está más cercano al Cielo y el sur más cercano al Infierno. Filosóficamente, la dicotomía entre arriba y abajo fue acuñada en forma clara y con consecuencias en los mitos

platónicos del Carro alado (Fedro, 246d3 - 248d) y de la Caverna (Republica, VII, 514a - 516d). Su repercusión en la metafísica es la distinción entre lo espiritual asociado con lo de arriba y lo material con lo de abajo, y en la antropología la distinción entre lo intelectual asociado con el arriba y lo pasional-emotivo con lo de abajo.

En este panorama se puede afirmar que la deconstrucción cartográfica puede ser un “*primer paso en el proceso de una deconstrucción intelectual y real del eurocentrismo*” (Estermann, 2015, p. 80). Los esquemas mentales y los estereotipos culturales, al igual que los mapamundís, reflejan intereses de poder y un afán de imponerse a través de imaginarios que se enraízan en el subconsciente colectivo de generaciones enteras. Por ello no es de extrañar que estudiantes y profesores en una aldea del campo boliviano, sigan totalmente convencidos de que la proyección de Mercator es la representación más fiel del planeta mientras que el mapa del “mundo al revés” es una representación tergiversada e inimaginable. Ahora bien, la centralidad del mundo concebida desde el Mediterráneo, encarnada por los navegantes Cristóbal Colón y Américo Vespucio, chocó con otra centralidad a principios del siglo XVI encarnada por la visión incaica del mundo desde los Andes.

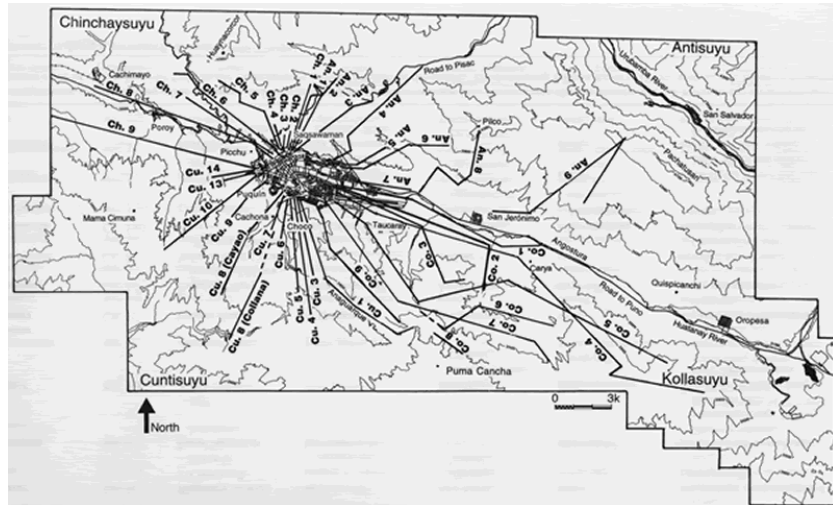


Fig. 4. Del templo del sol o Qoricancha (del cual se basó Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua para realizar su dibujo en el siglo XVII) partían los ceques para distribuirse a lo largo del Tawantinsuyu.

En esta “otra” centralidad, aparece el Cusco como el “ombligo del mundo” (qusqu), que además de ser el cruce de todos los caminos que articulaba las cuatro regiones o puntos cardinales del

Tawantinsuyu, era el centro religioso y político del mundo Inca. El etno o cultura centrismo no es exclusivo de Europa y occidente, sino que se puede trazar en la historia de muchos pueblos, desde chinos y egipcios hasta aztecas y otomanos. Antes de la Conquista Sudamérica se ordenó y se concibió a través de los intereses del imperio Incaico, cuyo centro cartográfico se ubicaba en la capital del Cusco y del que irradiaban los ceques, como líneas radiales y el Qhapaq Ñam, camino real que articulaba los cuatro suyus, y se distinguen de las líneas diagonales en la proyección de Mercator.

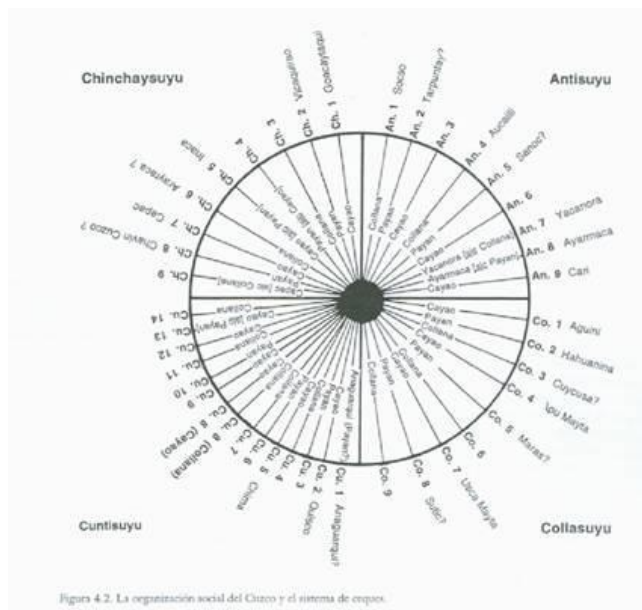


Figura 4.2. La organización social del Cuzco y el sistema de ceques.

Fig. 5. Los ceques son líneas imaginarias que parten desde Qoricancha hacia cada huaca del Tawantinsuyu y cumplían funciones de orden político, social y celebrativo dentro de la compleja sociedad Inca.

El lago Titicaca jugaba un rol importante en la mitología de origen y en la justificación del poder incaico. Cabe aclarar que Estermann utiliza la dicción Titicaca con q, como expresión de los idiomas nativos quechua y aimara que desconocen la c del español y de los idiomas indoeuropeos, y la utiliza en sus trabajos como contraposición lingüística al afán colonizador de castellanizar las expresiones autóctonas. Según el historiador del santuario de Copacabana, Alonso Ramos Gavilán:

“llámese nuestra lengua e ysla Titicaca, por una peña llamada assí, que significa peña donde anduvo el gato, y dio gran resplandor [...] Fingen estos Indios que en tiempos passados se vio un gato en la peña con gran resplandor, y que de ordinario se paseava; de aquí tomaron motivo para decir que era peña dónde el Sol tenía sus palacios, y assí fue el mayor, y más solene adoratorio que tuvo el Reyno dedicado a este Planeta” (Ramos [1621] 1988: I, 89s)

Según estas leyendas incas la dinastía surgió de la Isla del Sol, en las figuras de Manqo Qapaq y Mama Oqlllo, y la humanidad misma tiene su origen en las aguas de este lago. Aunque se supone un tipo de socialismo andino, los incas era un pueblo conquistador e imperialista que subyugaba a los demás pueblos, imponiendo su imaginario religioso, cultural, idiomático y filosófico, de la misma manera que griegos y romanos en el Mediterráneo. En este incacentrismo el monoteísmo heliocéntrico era la religión imperante, el quechua era el idioma imperial que tenían en cuenta la genealogía dinástica y las mitologías de origen y de destino.



Fig. 6. Esquema de división del Tawantinsuyu.

Estrategias del runa/jaqui para revertir el impacto del logocentrismo

La conquista del Tawantinsuyu por los españoles marco el choque de dos centrismos, del eurocéntrismo helénico-romano-ibérico con el andinocéntrismo incaico, de dos centros topológicos que poseían diversas referencias epistemológicas y axiológicas con respecto a las tierras que los rodeaban. Sin embargo, este posible encuentro de alteridades se tornaría en un desencuentro desafortunado y en una erradicación total de la alteridad de uno por el otro. Teniendo en cuenta la concepción monológica y monocéntrica que caracteriza a occidente, es imposible la coexistencia de dos centros, dos marcos de referencia, dos religiones y dos filosofías distintas. De acuerdo con la lógica dominante del cura español Valverde, representante religioso de Pizarro, solo podía haber un dios, una verdad, un libro sagrado, una religión, una filosofía y un rey, es decir, que no existía cabida para otro mundo, ni para otra verdad u otra manera de concebir la realidad. Imponer la verdad de la propia cultura, la religión, la tradición y el modo de vida implica una negación, la falsedad de otra cultura, otra religión y de otros modos de vida. Sin embargo, tanto Mesoamérica como la región andina han sido tercas y recalcitrantes, en sus prácticas y

producciones, frente a las embestidas civilizatorias por parte de colonizadores, misioneros e intelectuales europeos.

Los pueblos originarios han producido estrategias de resistencias a la circuncisión helénica promovida por el proyecto moderno occidental. En primer lugar, se ponía y aún se pone en práctica la estrategia del doble discurso que se apoya en uno de los principios básicos de la filosofía andina que es el principio del tercer incluido o principio de inclusividad. Por ejemplo, cuando se insertó el mercado capitalista al territorio abyayalense se adoptaron las vestimentas, los modos de consumo y las exigencias de los señores coloniales, pero en la clandestinidad, se seguía usando el quechua y el aimara, se vestían de la manera tradicional, contraían matrimonio a la manera andina, seguían con el trueque tradicional y su lógica inclusiva.

En segundo lugar, se impuso un tipo de paralelismo civilizatorio. En lo político se llegó a hablar de dos repúblicas, una de criollos y blancos, y otra indígena, que a nivel continental demarcan una distinción entre una América Latina europeizada y una América Profunda, amerindia. En lo religioso, ante el fracaso de extirpar las idolatrías, siguen existiendo lado a lado tanto el cristianismo como la religión andino-ancestral, entendiéndolo como un sinoiquismo, en el sentido griego de un proceso de juntar dos aldeas (oikos). Tanto en lo político como en lo religioso, coexisten dos sistemas en un ámbito geográfico común, a saber, la democracia liberal occidental y la democracia comunitaria indígena, la economía de mercado capitalista y una economía comunitaria de reciprocidad; se puede evidenciar como en la propuesta constitucional de pluralidad económica (economía capitalista; economía comunitaria; economía mixta), política (autonomías indígenas; autonomía comunitaria; autonomías regionales) y jurídica (jurisdicción occidental; justicia comunitaria) en Bolivia.

En tercer lugar, los indígenas andinos aceptan ciertos elementos de la civilización occidental, como las tecnologías, las fiestas religiosas católicas, los animales domésticos y cultivos, pero rechazan otros como la comida chatarra, la música, la vestimenta y el individualismo. Como ejemplo Estermann coloca a Bolivia, donde McDonalds abandono el país, no por presión política, sino porque simplemente no era rentable. Este eclecticismo cultural ha producido las formas típicas andinas como la hibridación lingüística, el sincretismo religioso, de la comida criolla y de la

vestimenta andina moderna (la pollera, la chaqueta tipo Evo, el sombrero andino, etc.) En cuarto lugar y, por último, surge una resistencia radical y militante bajo la consigna de descolonización y de reandinización de las sociedades andinas, plasmado en una variedad de indigenismos. Cabe por último resaltar el papel que juega en el discurso descolonizador la educación en un sentido amplio. Por ejemplo, la nueva Constitución Política del Estado de Bolivia se nutre de la crítica al logocentrismo para así realizar una toma de conciencia por las sabidurías y modos de vivir ancestrales del mundo andino. Su artículo 9 que habla sobre los fines esenciales del estado pluricultural, dice en su primer inciso: “*Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades pluriculturales*” (Estermann, 2015, p. 83).

4. Conclusiones

Este trabajo ha realizado un esfuerzo por contestar si es posible revertir la expansión²⁶ del pensamiento logocéntrico. Planteamos que la posibilidad de una inversión se encontraba presente en las formas de conocimiento que el logos había negado. Rastreando estas formas negadas nos centramos en la poíesis y al analizar los aspectos que la caracterizaban, se hizo necesario vindicar su valor creativo, el hacer productivo vital. Luego, planteamos al logos como forma de conocimiento que se impuso sobre otras formas de conocer, aquellas que se supone, no eran tan elaboradas y sistemáticas como las que se plantean a partir de principios lógicos ordenadores.

Analizamos como estos principios lógicos (identidad, contradicción y tercer excluido) son además ontológicos puesto que se remiten al ser y a la realidad concreta, y que no se limitan a la pragmática del hablar. El proceder logocentrico empieza a tener un valor ideológico que es impuesto al Otro, que a nuestro modo de ver es negado. En ese sentido, hablar de logocentrismo como negación de lo Otro, implica contestar cómo se ha planteado en el contexto de la filosofía latinoamericana, la crítica de la superposición del logos (λογος) sobre la poíesis (ποίησις).

²⁶ Me refiero a la “expansión”, no en el sentido científico de la dilatación de los cuerpos, sino en el sentido del concepto historiográfico de la expansión colonial europea a los territorios africanos, asiáticos y americanos, y que se dio en todos los ámbitos, (ideológico, económico, político, geográfico, religioso, cultural, etc.). En este sentido el inverso de “expandir” no sería comprimir, sino reducir o disminuir, en este caso, su impacto.

Para nosotros, era necesario vindicar al conocimiento negado y demostrar que posee una racionalidad interna que fundamenta el hacer productivo vital, tal como se señala con el estudio del runa/jaqui andino. Al analizar los principios lógicos de la racionalidad andina, buscábamos mostrar esta asociación entre criterios de veracidad del pensamiento y producción poiética. En ese panorama se realizaron los estudios del dibujo cosmogónico de Pachacuti Yamqui, nuestra inmersión en la deconstrucción cartográfica, como sustratos para señalar propuestas de inversión del conocimiento logocéntrico. Así, queda demostrado que, en contexto de la filosofía latinoamericana, es posible dar cuenta un conocimiento filosófico, crítico del logocentrismo, en el que se vindican formas poiéticas del pensamiento ancestral. Sin embargo, aunque se evidencian formas críticas de pensamiento frente a la expansión del logocéntrismo, no se debe entender que ellas una inversión efectiva del mismo. Esto señala caminos para desarrollar una filosofía local.

Para nosotros es importante resaltar la necesidad de promover una filosofía intercultural y descolonizadora, es decir, una filosofía crítica y liberadora que debe tratar de manera amplia cuatro dimensiones importantes y complementarlas: clases sociales, cultura/etnia, género y ecología. Porque si he de tomar el discurso de la “interculturalidad” como una posible solución al problema que me he planteado desde el comienzo de este trabajo sin realizar una reflexión crítica sobre los procesos de “descolonización”²⁷, nos quedaríamos en lo meramente intencional. Las diversas comunidades del territorio de Abya Yala han empezado a realizar una crítica sobre la colonialidad, las cuestiones de poder que en ella se plantean, las asimétricas y antropocentrismos. Al realizar esta crítica aparece la educación como parte de la cultura del continente y es definida en un

²⁷ Esto no quiere decir que cuando se habla de “descolonización”, se busque volver a un estado anterior, si se quiere primitivo, de culturas “no contaminadas”. Tampoco consiste en erradicar de la propia cultura todos los rasgos del poder colonial, porque tendríamos que negar y abolir la herencia de la filosofía helénica, las universidades, el derecho romano, los calendarios, la biomedicina, los valores de la ilustración europea, y en fin, desechar los “avances” y todo aquello que nos constituye como el resultado de un amplio proceso histórico ineludible. La descolonización, dentro de la filosofía intercultural crítica, “rechaza cualquier esencialismo o turismo cultural y sostiene que todas las culturas del planeta sólo el resultado de un proceso acuitado de inter- trans-culturación [...] resultado de múltiples procesos de enriquecimiento mutuo entre tradiciones distintas (inter) y de transformaciones históricas (trans) en el seno de una misma cultura.” (Estermann, 2015, p. 19) Para lograr una descolonización legítima, se debe proponer un polílogo o diálogo diatópico.

contexto de anapismo, alienación y mimetismo que son útiles para perpetuar un colonialismo interno y beneficiar un proyecto globalizador neoliberal.

También queda al descubierto que la educación ha jugado un papel ideológico y colonizador del pensamiento. Pero pensamos que si la educación coloniza por un lado, por el otro, cuando pretende descolonizarse el pensamiento, es liberadora. Frente a un polilogo diatópico con una comunidad indígena, nuestra actitud en cuanto colonizados logocentristas, es de enseñar lo aprendido, de educar e imponer un programa basado en el plan educacional, en vez de escuchar y aprender cómo se concibe el otro extremo al que me acerco. ¿Quién dice que la educación se da en una sola dirección? Nuestra occidentalizada educación, la educación que nos ha venido mostrando una perspectiva del mundo desde la visión interesada de Mercator, es la misma educación que se ha encargado de separar todas las esferas del saber, lo simbólico, lo cartográfico, lo vivencial y cotidiano, como cosas ajenas entre sí, cuando el todo se complementa con el uno, y el runa/jaqui lo piensa, lo vive y lo produce. En este sentido, pienso que la educación puede ser aquel elemento productivo que logre unir el hacer productivo vital con el quehacer objetivo técnico, para revertir el mismo logocentrismo por medio de un proceso de descolonización del pensamiento abyayalense.

Hay que tener claro que una educación descolonizadora y liberadora del pensamiento no es una tarea acabada sino permanente, porque jamás dejaremos de ser totalmente descolonizados. Esta tarea de transformación que plantea la filosofía intercultural debe involucrar a todos los que estamos o no colonizados, a todas los sectores de la sociedad latinoamericana y no únicamente por los sectores subalternos, porque la descolonización integral y holística no es trabajo de unos cuantos sino de todos, en cuanto tarea inacabada del hacer productivo vital que lucha continuamente por la libertad de la creación, una lucha interminable por la vida de todo lo que existe, en contra de la destrucción y la negación. Este acto liberador permite reivindicar al otro negado y revertir el logocentrismo para crear nuevas condiciones del pensar y validar las propias concepciones, porque el territorio y las comunidades que han sido negadas de su rostro y de sus cuerpos, recobren y expongan su estética popular como resultado de su hacer productivo vital. En

palabras de Enrique Dussel, el hacer productivo vital que apunta a la descolonización del pensamiento se encuentra con el otro en un acto que libera.

Este trabajo deja futuras proyecciones en las investigaciones que se enfoquen en procesos de descolonización del pensamiento. Podemos notar que la apuesta filosófica por revertir el logocentrismo es creciente y ha tenido incidencias en los territorios desde donde se han pensado. Los dos autores fuertes que están presentes en este trabajo, como son Enrique Dussel y Josef Estermann, realizan una investigación minuciosa del desarrollo del hacer productivo en el territorio abyayalense y describen las fuertes oposiciones al occidentalcentrismo por parte de las comunidades del territorio, destacando su papel en el trabajo de la descolonización del pensamiento. Nos queda claro que ni Leopoldo Zea, ni Boaventura de Sousa, ni Mignolo son los únicos que se piensan la descolonización como respuesta a la imposición del logocentrismo y el eurocentrismo colonizador. En el territorio colombiano ha estado presente esta reflexión en diferentes épocas: a Fernando Urbina Rangel le preocupa el tema de la descolonización del pensamiento como antaño le preocupaba a Manuel Quintín Lame en las montañas del Cauca, la imposición del hombre blanco sobre los indios y la manera de poder contrarrestarlo.

5. Bibliografía

Aristóteles. *Política* (1991) Madrid, España. Alianza Editorial.

Bustamante, G. *Los tres principios de la lógica aristotélica: ¿son del mundo o del hablar?* (2008) Revista Folios. Universidad Pedagógica Nacional. Segunda época. No. 27. Primer semestre de 2008.

Dussel, E. D. (1984). *Filosofía de la producción*. Bogotá, Colombia. Editorial Nueva América.

Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.

Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad* La Paz, Bolivia. Plural Editores.

- Estermann, Josef. (2015) *Más allá de occidente. Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*. La Paz, Bolivia. Ediciones Abya-Yala.
- Estermann, Josef. (2006) *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz, Bolivia. Ediciones Abya-Yala.
- Ferrater Mora, J., Belsunce, E. G., & de Olaso, E. (1974). *Diccionario de filosofía abreviado*. Madrid, España. Editorial Sudamericana.
- Lledo, I. E. (1961) *El concepto de "poiesis" en la Filosofía Griega*. Madrid, España. Instituto "Luis Vives" de filosofía.
- Maturana, H. R., & Varela, F. J. (2003). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*. Buenos Aires, Argentina. Ediciones Lumen.
- Maya, A. A. (2002). *El retorno de Ícaro: muerte y vida de la filosofía, una propuesta ambiental*. Bogotá, Colombia. Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Maya, A. A. (2005). *Ataraxia*. Universidad Autónoma de Occidente.
- Nietzsche F. *El nacimiento de la tragedia*. (2002) Madrid, España. Alianza Editorial
- Platón. (1982) *El banquete*. Buenos Aires, Argentina. Ediciones Aguilar.
- Portilla, M. L. (1959). *La filosofía náhuatl: estudiada en sus fuentes*. Ciudad de México, México. Ediciones Unam.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Madrid, España. Ediciones Cristiandad.
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico* (2005) Madrid, España. Editorial Trotta.
- Urbina Rangel, F. (2010). *Las palabras del origen. Breve Compendio de la Mitología de los Uitotos*. Bogotá, Colombia, Ministerio de Cultura, Colombia.
- Wasson H., Hofmann A., Ruck C. *El camino a Eleusis. Una solución a los enigmas de los misterios*. (1980) México. Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. (1996). *Filosofía y poesía*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.