

BIEN AL SUR: DE LA PHUSIS A LA PACHA. UN BREVE ACERCAMIENTO¹

Juan Pablo Tosi Rivella²

RESUMEN

El presente trabajo pretende realizar un breve recorrido desde la noción griega de *phusis* a la americana *pacha* en pos de pensar una manera de habitar diferente. Creemos que el pensamiento griego inició el recorrido de un aparato intelectual que fue otorgando al hombre un puesto único en el *kosmos* a medida que se olvidaba de todo lo no-humano y lo relegaba bajo su dominio. Dicha forma de pensar se posicionó como hegemónica, inhabilitando otras perspectivas y cosmovisiones. En este sentido consideramos fundamental recuperar voces silenciadas, como la sabiduría originaria y la filosofía latinoamericana, que permitan una forma diferente no solo de comprender al humano, sino también a lo no-humano, la relación entre ambos y promover así una forma diferente de habitar.

Palabras clave: Kusch, *pacha*, *phusis*, sabiduría originaria

ABSTRACT

This paper aims to do a brief route from the greek notion of *phusis* to the latin american *pacha* in post to think of a different way of dwell. We think that greek philosophy initiated the basis for an intellectual building that was giving man a unique place in *kosmos* as it was forgetting about the

¹ Artículo realizado en enero de 2023

² Profesor en Filosofía - Universidad de Morón profejuantosi@gmail.com

non-human, and relegating it under his domain. This way of thinking became hegemonic, disabling other perspectives and cosmovisions. In this sense, we believe it's necessary to recover silenced voices, as the ancestral knowledge and latin american philosophy, that allows a different way of understanding not only humans, but also non-human, and the relationship between the two, and thus promote a different way of dwell.

Keywords: ancestral knowledge, Kusch, *pacha*, *phusis*.

INTRODUCCIÓN

La llamada “Historia del pensamiento” fue establecida y erigida por Occidente, Europa, que estableció bases determinadas que con el tiempo se fueron asentando, anquilosando y arraigándose cada vez más como propias y específicas de la Filosofía. En otras palabras, los pensadores europeos fueron estableciendo los cimientos para hacer de sus propias teorías, el saber hegemónico y predominante por excelencia.

Esto logra, a su vez, desplazar cualquier otro tipo de pensar a los márgenes, a las sombras, relegándolo al anonimato, el descrédito y el desprecio por no ser, justamente, “europeo”. Pero no solo es el “pensar” no europeo el que es descartado de los estudios canónicos, sino también los temas y objetos de estudio que no cumplen con los requisitos preestablecidos por aquel.

En esta línea, queremos demostrar cómo a través del tiempo se fue volviendo hegemónico un pensar centrado en el humano y aquello que lo sostuviera en su diferencialidad, mientras se obviaba y ocultaba su “género próximo”, para decirlo en términos aristotélicos. No solo escindiendo así, cada vez más, cierta unidad armónica originaria, sino separándose, también, poco a poco de la Naturaleza y lo animal.

Dado que dicha hegemonía data de hace más de 25 siglos, creemos que es necesario un pensar diferente, no hegemónico, para aproximarnos a esa

unidad perdida y recuperar voces silenciadas por el peso de la tradición de la Filosofía Occidental.

Si el pensamiento europeo prácticamente vetó de sus estudios y cánones a lo animal, la Naturaleza, lo no-humano, creemos que el enfoque necesario se encuentra, inevitablemente, en un pensar también silenciado por la Academia: la filosofía Latinoamericana y la sabiduría originaria. Puntualmente nos centraremos en las bases propuestas por el pensamiento intercultural y los autores Kusch y Estermann. Estar en el margen nos permite pensar desde el margen.

Creemos que la propuesta intercultural es la más apropiada en tanto:

La filosofía intercultural critica sobre todo la pretensión absolutista y universalista de la filosofía occidental como un caso típico de ideologización: una determinada concepción del mundo, surgida en una cultura particular, es concebida y definida como la concepción universalmente válida y verdadera. (Esterman, 2009, 37).

En este sentido, expresiones filosóficas alternativas permiten abrir puertas no abiertas o clausuradas por la tradición filosófica europea. Desterrar esa noción absolutista y hegemónica que pretende una única posibilidad de comprensión del humano y lo no-humano.

Así, el recorrido que nos propusimos parte de los presocráticos, quienes están a la base de aquel pensar hegemónico, en tanto entendemos que allí surgió un tipo de pensar específico que con el tiempo, quizás de forma inevitable por cómo se fue desarrollando, se fue poco a poco separando del mundo, de lo no-humano, y se volvió cada vez más (euro) antropocéntrico, a la vez que se fue inmovilizado e “inmutabilizando”. Lo que posibilitó, entre otras cuestiones, dejar de lado a la Naturaleza (por cambiante) y al mundo animal.

Como segundo momento, proponemos seguir este recorrido del pensar alejado ya definitivamente de lo “exterior” y centrado en el hombre, que se abocó a enaltecer aún más las supuestas facultades, especificidades y

singularidades del hombre para seguir reafirmando su superioridad y centralidad en la Historia.

Partimos de los presocráticos y seguimos esa línea de investigación para mostrar porqué es necesario un replanteo epistemológico a partir del cual recuperar otras formas posibles de entender al humano y lo no-humano.

De esta manera, por último, desplegado de forma resumida el recorrido de esta forma peculiar que tomó el “pensar”, nos centraremos en los autores antes mencionados como posibilidad de un pensar diferente que se aleje de lo preestablecido por la filosofía europea y recupere aquellas voces silenciadas de lo no-humano.

DE LA PHUSIS A LA HUMANITAS

PHÚSIS

Muchos y renombrados pensadores sostienen que la filosofía surgió en Grecia merodeando el siglo VII antes de Cristo. Y que lo hizo como un intento de explicar y entender aquello que los rodeaba: “La filosofía es fundamentalmente una mirada (que en griego se dice *theoria*) sobre la realidad” (Cordero, 2014, 14).

Aquellos que “primero” filosofaron, llamados físicos o filósofos de la naturaleza, comenzaron su búsqueda a partir de la mutabilidad, el cambio y la permanencia de la *realidad* que observaban. Para dicha “realidad” utilizaron el término *phúsis*. Aquella es eterna y a la vez dinámica, viviente. De allí su esfuerzo por encontrar un principio único, un fundamento, una *arché*, la sustancia original e inmutable que subyace a todo cambio posible.

Ante el devenir y posible “caos” era necesario que algo no perturbara la permanencia del orden/*kosmos*. Todo puede fluir, pero algo debe sostener y garantizar la permanencia.

No obstante, esta regularidad y permanencia en la naturaleza indica, según Collingwood (2006), una constancia pensante y ordenada: “La ciencia natural de los griegos se basaba en el principio de que el mundo natural se halla saturado o impregnado por la mente. (...) concebían la mente (...) como el elemento gobernante, dominador o regulador, que imponía el orden (...)” (p. 18). De esta manera, no solo es una *phúsis* dinámica y en movimiento, sino también regulada, inteligente.

Phúsis es un término complejo y difícil de traducir. De todas maneras, dos acepciones parecen ser las más aceptadas: como totalidad de las cosas en general y como propiedad única de cada cosa (Cordero, 2014: 26; Collingwood, 2006: 68). De estas acepciones la que nos interesa es la primera.

Parece ser que con Heráclito la *phúsis* adquiere una propiedad particular y es la del *logos* en tanto norma, regla o ley. Esto permitiría el orden/*kosmos*. Este dato no es menor ya que la posibilidad de que exista una ley, un *logos*, es lo que permite la unidad de la multiplicidad. Hay realidad y no un caos desordenado porque la *phúsis* está ordenada por su *logos* y eso permite el *kosmos*. En palabras de Brague (2008): “En la época de la revolución socrática, la palabra *kosmos* está en camino de ser aceptada en el sentido exclusivo de orden cósmico” (p. 41). Este *kosmos* va ser un ejemplo de orden y racionalidad (a diferencia de la visión de los pueblos originarios, que más adelante se desarrollará, que lo entienden como “relacionalidad”).

Como toda regla, es pasible (y debe) de ser oída, en este caso, por el sabio (de a poco el humano empieza a cobrar una relevancia crucial en la historia del pensamiento).

Todavía Heráclito parece intentar describir un *kosmos* en el que el hombre está incluido y en el que la *phúsis* pronuncia su discurso a través de un *logos* que el hombre puede escuchar: “La gente ignorante no se da cuenta de que, aunque no lo sepa, está regida por el *logos*, que vale para *todo* (individuo, sociedad, *kosmos*)” (Cordero, 2014, 46).

No obstante, el recorrido que empezó con una *phúsis* dinámica y vital que todo lo abarca, llegó a un punto de inflexión: la importancia del hombre frente al *logos* de la *phúsis*.

Dicho recorrido encontrará en Sócrates un giro “revolucionario”. La preocupación socrática por el orden de las cosas humanas, en tanto tienen una finalidad práctica y son accesibles, posicionó al humano en el centro y parámetro desde el cual todo lo demás podrá o no cobrar sentido. Este giro embestido en la “reflexión” en tanto “flexión sobre sí” determinó un claro salto intelectual con respecto a sus antecesores.

Aquel primer intento de ubicar a los hombres como oyentes del *logos* culmina en Sócrates otorgándoles una prioridad indiscutible. Incluso, esa posibilidad de la *phúsis* de ser escuchada pasa a convertirse en un *kosmos* que se manifiesta y puede aparecer como tal solo frente al hombre: El hombre está claramente excluido de todo cometido activo en la constitución del mundo. (...) puede aparecer como el sujeto al que el mundo se manifiesta en su totalidad (Brague, 2008, 47).

Esta presunción instala una escisión que Occidente no podrá cerrar, al menos en las escuelas de pensamiento que han predominado la escena intelectual por siglos. Aparece de forma velada la noción de un sujeto enajenado, separado, que termina estableciendo una suerte de jerarquía en tanto aparece como sujeto cognoscente. Pero no solo eso, sino como el sujeto ante el cual el *kosmos* aparece y se construye como tal.

No obstante, esta revolución socrática se da en tanto Sócrates pretende separar una suerte de “antropología” de la “cosmología” que los griegos parecían entender en comunión. Este proyecto se basa en un carácter axiológico en el que lo bueno y lo malo no pertenecen al “cielo”.

Dicho giro socrático parece ratificarse y concretarse aún más con las dos figuras quizás más prominentes de la Grecia antigua: Platón y Aristóteles.

No es propósito de este escrito encarar ambas teorías. Solo vamos a hacer una mención que, sabemos, no hace “justicia” a la producción intelectual de ambos pensadores.

Platón, tal vez en un intento tan loable como descomunal, logró reunir dos posturas: la de lo mutable y lo inmutable. Asignando, quizás por primera vez en el pensamiento griego, una jerarquía irreconciliable en la realidad. Jerarquía que deja entrever un quiebre entre lo humano y lo no-humano. Solo son los humanos los que tienen acceso al mundo de las Ideas. Y esta posibilidad, además, se da gracias a otra división irresoluble y antagonica entre el cuerpo y el alma, entre lo móvil, cambiante, temporal, mortal y corruptible y lo inmóvil, estático, eterno e inmortal. El hombre debe dejar de lado lo cambiante, lo mutable, aquello que lo ata a su parte “animal/natural”, por una realidad superior, inmóvil y estable.

En Aristóteles, por otro lado, se termina de producir el quiebre y de enaltecer al humano en tanto es el único ser vivo que tiene *logos*. En Heráclito mencionamos que la *phúsis* tiene un *logos* pasible de ser oído por el hombre. En Aristóteles esta cuestión toma un rumbo distinto y aquello que distingue de forma específica al hombre es tener *logos*. El estagirita, a su vez, propone otra característica propia que diferencia lo humano de lo no-humano: el hombre es el animal social, quien no lo sea es una bestia o un Dios.

En otro orden de cosas, si Platón logró establecer una “realidad” inmóvil y eterna, separada y superior a la realidad cambiante del mundo sensible, Aristóteles se corre de la “duplicidad” de la realidad pero supone un Primer Motor Inmóvil originario del movimiento y hacia el cual “todo” tiende gracias a su fuerza atractora.

Creemos que, a pesar de como señala Cordero de que en toda la filosofía griega aparece el hecho del fundamento o del ser como algo dinámico, no deja de sorprender que su dinamismo implica inmovilidad y eternidad uniforme.

Era inevitable que se diera el paso de una *phúsis* dinámica a una cada vez más inmóvil. Si bien hay dinamismo en la *phúsis*, es un dinamismo constante, medido, inteligente, estable. Hay un orden, una constancia. Pareciera ser que el Primer Motor aristotélico siempre estuvo allí, agazapado.

Se da un fenómeno en conjunto: al mismo tiempo que la *phúsis* va perdiendo dinamismo, el hombre va ganando terreno por encima de ella. Se va posicionando en el centro.

A partir de estos momentos la filosofía occidental se dedicó a determinar aún más aquella “diferencia específica” encontrada por Aristóteles. Quitando de todo estudio e importancia al “género próximo”. Dicha mirada, al posicionarse de manera privilegiada en el hombre, quitó del análisis todo lo no-humano o lo supeditó a aquel: si tiene algún valor, lo tiene con respecto al humano.

HUMANITAS

En este apartado vamos a seguir, someramente, cierto recorrido que creemos que estableció Aristóteles con sus definiciones de hombre como “animal político” y “animal racional” y que Heidegger, como gran opositor de los humanismos, pretendió culminar, aunque creemos sin tanta efectividad.

La caracterización aristotélica abrió paso a una reflexión sobre el humano a partir de su “diferencia específica”. Dicha diferencia podríamos llamar, en términos heideggerianos, *humanitas*: ¿Qué otra cosa significa esto, sino que el hombre (*homo*) se torna humano (*humanus*)? (...) Pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reside en su esencia (Heidegger, 2000: 3) Podría decirse que la *humanitas* es aquello que hace humano al humano, aquello que está en su esencia, lo que lo diferencia del resto de los seres que serán seres no-humanos.

Decidimos tomar este recorrido porque entendemos que una vez que el pensar europeo se posicionó sobre el humano como centro no pudo salir de allí. Por eso vamos a tomar como modelo a Heidegger, un gran y declarado crítico del humanismo, para visibilizar cómo ni siquiera él logró sortear las trampas instaladas por dicho pensar.

En la concepción del hombre hay una historicidad, una interpretación temporal; de allí que sea necesario devolverle al humanismo un sentido más originario. Desde esta postura crítica partir de la *animalitas*, es decir,

adjudicar al hombre una diferencia específica determinada que lo hace superior y diferente del animal. Por ello, sugiere partir de la humanidad del hombre: su *humanitas*.

Esta precisión se posa, no obstante, sobre la idea de la diferencialidad radical del humano sobre lo no-humano. La distancia ya no se mide desde la diferencia específica, sino desde una escala ontológica. Despegar la *humanitas* de la *animalitas* como todo humanismo no logró hacerlo instaura una distancia ontológica, jerárquica, entre el humano y cualquier otra forma de vida.

Si bien Heidegger sostiene que lo humano no puede definirse desde lo animal (*Carta sobre el humanismo*), afirma que sí puede definir lo animal desde lo humano (*Los conceptos fundamentales de la metafísica*). Definición que le permite sostener la particularidad diferencial de lo "humano". En algún punto, se encuentra encerrado en un círculo vicioso ontológico.

Heidegger propone como inicio de la *humanitas* la república romana, que aparecía como ideal educativo en tanto ennoblece los valores romanos al incorporar la *paideia* griega.

De Roma pasa al Renacimiento, siglo XIV y XV, ya que lo que "renace" es, justamente, la "romanidad" del *homo romanus* en tanto diferencia del *homo barbarus*. No obstante, ese renacimiento de la *romanitas* sigue siendo un renacimiento de la *paideia* griega, solo que a través del prisma romano que la interpretó. Siguiendo esta línea histórica, todo humanismo reviste un "estudio de la humanidad" que se vincula a la Grecia clásica.

Así, cada autor lo que hará es justificar su búsqueda de la *humanitas* en función de cómo entienda las nociones de libertad y naturaleza. Cada concepción partirá de una noción determinada previamente sobre lo ente en su totalidad, es decir, concepciones que parten de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo ya establecidas.

Si bien el análisis heideggeriano es mucho más profundo y complejo, creemos que más allá de sus acertadas críticas y oposiciones a la tradición

occidental, su enorme esfuerzo lo que en verdad propone es una nueva forma de posicionar al hombre en la cima de la jerarquía ontológica.

Tal vez para Heidegger el humano no tenga que partir de la *animalitas* sino de la *humanitas*, no obstante, esta separación lo que hace es abrir aún más la escisión trazada desde el giro socrático. Si Sócrates "desatiende" la *phúsis* para posicionar al humano como centro y Aristóteles diferencia la animalidad/bestialidad/divinidad de lo humano desde la diferencia específica, Heidegger va a separar definitivamente al humano en tanto lo escinde por completo de la *animalitas*, ya no es "el animal que..." es "la humanidad del humano que...".

Incluso, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* fija la animalidad de los animales a su incapacidad de *configurar mundo*, en su pobreza de mundo. "Mundo" es aquello configurado como tal por el humano. Retomando, en cierta medida, lo antes mencionado acerca del sujeto cognoscente griego ante el cual el mundo se descubre como tal.

Más todavía, Heidegger recurre al binarismo animal-hombre sobre el cual sostiene lo diferencial del hombre, su esencia y, por lo tanto, su forma particular de "ex-sistencia". La tajante diferencia del hombre como ser vivo ex-tático en el claro del ser se establece en comparación con la forma de vivir atada a su entorno que tiene el animal. Más allá del esfuerzo teórico que emprende, pareciera ser que no puede dejar de recurrir a la comparación con el animal.

Intenta volver a un planteo más originario del humano, objetivo para el cual parte de criticar las teorías precedentes (los humanismos) y ciertos conceptos que damos por garantizados y que no son cuestionados (animal racional, mundo, vida, existencia, esencia), pero, ¿es posible pensar de forma originaria al hombre sin tener, de base, una concepción previa no cuestionada, aceptada y jerarquizada de éste que condicione dicho análisis?

Por lo antedicho, es impostergable buscar un pensamiento alternativo que permita recuperar al humano desde un lugar distinto, diferencial pero no

jerárquico. Dichas respuestas pueden encontrarse en el pensamiento latinoamericano.

DESFILOSOFAR LA FILOSOFÍA DESDE EL PLANTEO INTERCULTURAL

Creo que va llegando el momento de debatir y reflexionar seriamente sobre la idea de “racional” y occidental de la realidad, enfatizando en cambio en la necesidad de tener en cuenta las otras formas de conocimiento

Martínez Sarasola. *De manera sagrada y en celebración*

Planteamos el recorrido previo para visibilizar cómo el pensar fue atravesando un camino que inevitablemente llevó al hombre, europeo, a (auto)posicionarse en la cúspide de todo, relegando a la marginalidad a todo lo demás. Creemos que en ese recorrido de “humanización” del humano se produjo una emancipación respecto de todo eso otro que no categorizaba como humano. Separación que estableció una jerarquización asimétrica.

Creemos fundamental que "No hay, por tanto, razón alguna para absolutizar *una* de esas formas y propagarla como la única válida" (Fornet-Betancourt, 2009).

Esterman (2009) resume el antropocentrismo occidental en cuatro axiomas: 1) la diferencia esencial entre el humano y lo no-humano; 2) la inferioridad de lo no-humano con respecto al humano; 3) lo no-humano no puede ser sujeto, sino siempre objeto del sujeto humano cognoscente; 4) la independencia del ser humano respecto de lo no-humano.

Cómo estar de acuerdo, entonces, con Cordero (2014) cuando afirma "Invención cien por ciento griega, la filosofía se constituyó sobre categorías de pensamiento propias del pueblo griego (...) lo único que cambió fue la manera de observar tal realidad" (p. 24).

Creemos que el propio Cordero se encierra en un juego dialéctico: la filosofía es un invento griego porque surge de categorías de pensamiento griegas. En todo caso, podríamos decir que la *filosofía griega* es un invento *griego*. Porque incluso más adelante afirma que lo único que cambió fue *la mirada* sobre esa realidad en la que vivía el pueblo: ¿cómo podría ser que otro pueblo tenga la misma *mirada filosófica* sobre otra realidad?

Fornet-Betancourt (2009) señala que "la filosofía es plural; y su pluralidad no se debe sólo al hecho de que se hace y expresa en muchas lenguas, sino también a que es un quehacer contextual". Por esto creemos que la filosofía occidental no puede recuperar ciertas voces porque fueron silenciadas por ella en tanto se posicionó desde ciertas categorías que no podían más que quitarlas del camino del pensar.

Es prácticamente imposible que haya una transformación o recuperación si tomamos la filosofía europea como (única) herramienta de análisis. De allí que recurramos a un pensar alternativo, marginado.

Partir de un replanteo epistemológico que nos permita no solo una forma distinta de conocer sino también de posicionarnos y reposicionar la mirada epistemológica. El pensar hegemónico no puede salir de sus incuestionables supuestos, por eso la respuesta debe estar en un pensamiento desplazado como el americano.

Como se trata de un "reposicionamiento", de ninguna manera el objetivo es desestimar siglos de tradición y categorías filosóficas. Sino que el desafío intercultural radica en: "(...) una de-construcción crítica (intercultural) de la terminología occidental, su re-construcción creativa (intercultural) en la racionalidad andina (...)" (Esterman, 2009: 154).

DE LA HUMANITAS A LA PACHA

El afán de encontrar lo inmutable en medio de lo mutable es antiguo como la humanidad. De eso sabe Occidente. Pero tener conciencia de esa oposición ya es peligroso: significa buscar lo inmutable precisamente porque se siente la angustia que da lo mutable.

Kusch. *América Profunda*

KUSCH

La propuesta kuscheana parte de recuperar una forma de habitar diferente a la europea: “El pensamiento popular constituye antes que todo una situación óptica cristalizada en una afirmación ética” (Kusch, 2007: 10). Dicha cristalización es previa a toda técnica posible. En otras palabras, lo ético es previo a lo ontológico. En términos del autor: el “estar” se da antes que el “ser”.

La técnica, propia de Occidente, asociada al saber culto, no ofrece la posibilidad de nada nuevo, borra el miedo a que lo que aparezca sea “otra cosa”. La técnica está hecha para corroborar lo sabido, se aplica a aquello que se deja aplicar y para lo que fue creada. Es redundante, estable, estática. Se refugia en lo ente, en lo visible, en lo que está a la mano.

De allí que Kusch pretenda ir “detrás” de lo visible, detrás de la técnica. Este último es un saber de enciclopedias para “ser alguien”, que resulta ser “ajeno” porque nada nos dice de nosotros mismos; que enmascara, finalmente, la cobardía y el medio de enfrentarse a uno mismo. Así como los objetos taparon el mundo, la ciencia/técnica veló nuestro acercamiento al mundo, lo alejó y nos dejó con la etiqueta de *ser* alguien pero sin saber nada de nosotros ni de nuestra forma de *estar*.

Se trata de retomar el camino de un pensar que se encuadra en el hallarnos “como sumergidos en otro mundo que es misterioso e insoportable y que está afuera y nos hace sentir incómodos”, es la

“condición de estar sumergido en el mundo y tener miedo (...)” (Kusch, 1999: 24 y 27).

La enciclopedia puede pretender decir mucho sobre algo, pero de la vida íntima no sabe nada. Y es que el límite de la enciclopedia se encuentra en la vida cotidiana, en el “estar no más”. Aquella cristaliza un mundo posible que es “una cortina de humo, una gran actividad para ser alguien” (Kusch, 2007: 38). Y ese mundo posible del ser alguien es el de la gran ciudad que mira con recelo al campo y que contempla “nuestros pobres provincianos que nada hacen y que se enquistan en sus prejuicios sin incorporarse en la historia, los compadecemos” (Kusch, 2007: 51).

Porque la Historia es la de Occidente y frente a ella nos sentimos inferiores. La sentimos lejana y nos sentimos siempre persiguiéndola. Pero, “La historia, así concebida y reiterada por la enseñanza, nos convence que no podemos ser ajenos a ella. (...) estamos convencidos de que nuestro sentimiento de inferioridad habrá de desaparecer cuando nos pongamos a la altura de esa evolución (...)” (Kusch, 2007: 49-50).

Y Occidente no solo nos impuso una (su) Historia, sino que también instaló el mundo de los objetos y el tiempo: “Nuestra tradición occidental nos enfrentó con las cosas y entonces provocó la apertura paradójica del tiempo” (Kusch, 2007: 63). Y el mundo en el que vivimos no tolera que “perdamos el tiempo” por eso es un mundo enajenado: “La cultura occidental, en cambio, es la del sujeto que afecta al mundo y lo modifica y es la enajenación a través de la acción (...) pura exterioridad, como invasión del mundo como agresión del mismo y, ante todo, como creación de un nuevo mundo (...)” (Kusch 1999: 91).

Desde esta crítica es que Kusch propone una forma de habitar diferente, una que se encuentra detrás de la ciencia, que no busca ser alguien o incluirse en alguna línea temporal posible como si fuera, en algún punto, atemporal. Es la forma de habitar del burro que persigue la zanahoria que cuelga delante suyo, ya sea caminando o sentado, este no pierde su integridad, no pretende ser “algo más”, se encuentra allí, estando. Es “el episodio total de ser hombre, como especie biológica, que se debate en la

tierra sin encontrar mayor significado en su quehacer diario que la simple sobrevivencia, en el plano elemental del *estar aquí*" (Kusch, 1999: 119).

Esa forma de habitar tiene que ver con el estar que se da antes de lo ontológico y por eso creemos que es ético: "El "estar" implica algo más que su mera enunciación no dice. En este punto se roza el vivir puro, o el "no más que vivir" a nivel biológico con su sentir. Estamos evidentemente en un estrato realmente pre-ontológico y no proto-ontológico, como habíamos atribuido a Heidegger "(Kusch, 2007: 238).

Y esta forma de habitar éticamente es la de la vida cotidiana, la del "vivir al nivel de la tierra" (Kusch, 2007: 44). La que permite vivir una humanidad completa, porque hoy solo sabemos de la piel para afuera, pero no sabemos nada de la piel para adentro. Y nos avergüenza dicha forma de habitar, el "estar sentados en un siglo XX en el cual todo el mundo tiene que correr detrás de la zanahoria" (Kusch, 2007: 41).

Se trata de entender el "estar" como una manera diferente de habitar, una forma ética por ser pre-ontológica: "Todo esto es el *mero estar* traducido en un orden de amparo que preserva no a una humanidad de sujetos o individuos sino a la *runacay* o humanidad u "hombre aquí" (...)" (Kusch, 1999: 93). Es seguir teniendo la realidad frente a sí y de forma comprometida con el ámbito. A diferencia del habitar del *ser* occidental que al crear su mundo enajena y suprime el mundo como tal: "El occidental, en cambio, encuentra verdades inestables porque suprime la ira divina y crea un mundo material como la ciudad, la cual imita a la naturaleza" (Kusch, 1999: 93). En dicha enajenación la historia enajena al hombre y pretende verlo como el mejor de los objetos creados.

De allí la necesidad de recuperar un hábitat existencial diferente, el del *pacha*. El de lo previo al mundo "objetivado", dividido en espacio y tiempo. Es la unidad previa a la percepción de las cosas, se trata de un "tiempo y un espacio subjetivado, o sea propio (...) en donde 'mi' tiempo y 'mi' espacio se funden en el hecho puro de vivir aquí y ahora" (Kusch, 2007: 60). Es una forma de habitar que no discrimina como en tercera persona lo que está de la piel para afuera, toda esa realidad se incorpora

como sentimiento vital. La división de espacio y tiempo abrió el camino a los objetos, a lo medible, a la inteligencia, lo que se jugaba era la creación de una segunda naturaleza.

Es la forma de habitar que tiene el brujo cuando se enfrenta a la montaña. Este la captura dentro suyo al cerrar los ojos para afrontar el miedo y se funde con ella estableciendo una unidad sin distinción. Y es que el *pacha* se da dentro nuestro, se trata, nuevamente, de una disposición ética en la forma de habitar previa al habitar ontológico de ser. El brujo no vive una sola parte de su humanidad, no perdió “la prolongación umbilical con la piedra y el árbol” (Kusch, 1999: 114) a diferencia del occidental que tapa el árbol con un objeto que no es el árbol.

Y esa forma de domiciliarse propone una reconciliación con la naturaleza que fue velada por Occidente y sus nociones de progreso y desarrollo. Es el humo que Europa propone para tapar el miedo, el remedio para evitar quedarnos “sentados”, para dejar de estar y (empezar a) ser:

Pero no cabe duda que la oposición entre el hombre y la naturaleza, y la consiguiente lucha por las necesidades y, finalmente, la transformación de ésta, no pasa de ser un mito que refleja, en gran medida, un prejuicio propio de la cultura occidental. Y digo prejuicio, porque no existe una absoluta conciencia de que el hombre realmente esté llamado a transformar la naturaleza (Kusch, 2007: 120).

Se trata de una forma de habitar que se preocupa por los acontecimientos más que por los objetos. Y esta se da en un suelo que “se trata de un lastre en el sentido de tener los pies en el suelo (...) no es ni cosa, ni se toca, pero que pesa (...) él simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener” (Kusch, 2007: 110). Y este arraigo implica un habitar que no nos permite ser indiferentes ante lo que allí ocurre.

Ese suelo que se da como horizonte posible de arraigo cultural ostenta una gravidez tal en el pensar que nos permite romper con la idea de un saber universal o absoluto: “(...) cabía ver en qué medida dicha gravidez crea distintas formas de pensamiento”. (Kusch, 2007: 255). Es en este marco donde es posible recuperar un pensar que no cosifique la

naturaleza y todo lo no-humano, porque a fin de cuentas no se trata de *ser-alguien*, se trata de, como el burro, ser íntegros aun cuando solo “estamos”. El ejemplo de integridad del burro no es menor porque este siempre es marginado, desplazado de la Historia y las grandes Revoluciones, no posee ni fabrica utensilios, no vive en el “patio de los objetos” pero igual habita un espacio.

No creemos que Kusch pretenda o proponga deshacerse de todo el edificio intelectual erigido por Occidente, tampoco de dejar de lado todo tipo de objeto. Sino que pretende una nueva forma de habitar superadora que permita al humano vivir la totalidad de su humanidad: “Quizá tenga por misión un ajuste entre la grande y la pequeña historia, y quizá de una nueva forma de vida” (Kusch, 1999: 125). Una forma de vida y habitar que nos permita reconciliarnos con el miedo y el mundo. Esta forma es la del “estar” que se trata de vivir, de estar aquí. Y eso deja de lado al objeto porque se da en la comunidad, en el fruto, porque es un estar pre-objetivo.

Y este modo de habitar no lo puede proveer Occidente porque “la objetividad cumple además otra finalidad: permite la salida de sí mismo y fijarse en el mundo exterior, casi como si uno se dedicara a pasear para no estar preocupado” (Kusch, 1999: 158). En este sentido, el objeto creado cancela al sujeto, o al menos su importancia. De allí la necesidad de que el *ser* tenga su propio mundo, el del mercader, el de ser alguien, el de los objetos y la gran ciudad, el de la piel para afuera. Toda esa objetividad sirve para tapar lo que está debajo, porque da vergüenza, porque pretende ser un sujeto universal y teórico, porque prefiere un mundo calculable, predecible y estable.

La nueva forma de habitar debería ser aquella que nos permita reintegrarnos al suelo, como la semilla o la manzana que cae, porque la realidad es eso, un animal monstruoso, una gestación orgánica. No puede descomponerse en partes, en causa y efecto. Y allí radica el miedo a lo mutable de la naturaleza, de lo vital, que necesitó congelarse, buscar su estatismo, su control y absolutos incuestionables. Entender la realidad de forma orgánica implica el miedo a la ira divina, a la muerte y para eso fue

creado el patio de los objetos, “para cubrir el miedo a la vida misma” (Kusch, 1999: 167).

Esta nueva forma de habitar debe evitar dicotomías. Volver a un binomio “naturaleza/mundo-objeto” como inversión de los opuestos “objeto-mundo/naturaleza” sigue siendo infructífero. La propuesta es la superación del fruto, que es lo único que intermedia entre el mundo y la vida, que se juega en el plano del azar: un plano desterrado, tapado y olvidado por la confiabilidad de la ciudad, de los objetos, dentro de una técnica específica, es “(...) una solución material a modo de cápsula, en la cual se encierra una parte de la especie precisamente para forzar al azar” (Kusch, 1999: 176).

Por fuera de la cápsula de la ciudad está la vida. La superación de la oposición orden-caos, naturaleza-ciudad. No se trata de “destruir” la ciudad y volver a un miedo original a la ira divina: “(...) esa dicotomía [ciudad-rural] no es antagónica, hay que trabajarla como condición de posibilidad para comprender el sentido de nuestra cultura que en nosotros no es ni ‘ciudad europea’ ni ‘selva negra’” (Zagari, 2020: 53). Se trata de un habitar diferente. Se trata de un habitar superador que no propone un orden como oposición, en tanto “suplantar”, de un caos. Se trata de un equilibrio, en definitiva, de “la pesada tarea de ser humano y haber hecho un límite con el caos y las cosas, para buscar un camino interior que nos conduzca a la verdad primera de la vieja sangre”(Kusch, 1999: 181).

SABIDURÍA ORIGINARIA

Vale aclarar que el pensamiento de los pueblos originarios de América es muy amplio, vasto y rico en cuanto a su cosmovisión. A su vez, existe una gran variedad de pueblos con un pensar determinado, lo que podría dificultarnos la aproximación para recuperar una “unidad” de pensamiento específico. No obstante, ese no es nuestro objetivo.

La filosofía Occidental con el paso del tiempo se volvió hegemónica. La pluralidad filosófica fue anulada y muchas concepciones, cosmovisiones o propuestas intelectuales fueron descartadas por no acoplarse al tren de la filosofía construido por ella.

Señala Esterman que Occidente concibe a la realidad como binaria y que esta concepción en verdad es una interpretación de la realidad a partir de un “análisis” racional de esta. Nada más opuesto a la filosofía andina que tiene como objetivo la experiencia vivencial de la realidad, teniendo como rasgo principal la relacionalidad.

En esta línea, *pacha* es el término por excelencia para describir lo antedicho:

Contiene como significado tanto la temporalidad, como la espacialidad. (...) es la base común de los distintos estratos de la realidad (...) Sin embargo, no se trata de ‘mundos’ o ‘estratos’ totalmente distintos, sino de aspectos o ‘espacios’ de una misma realidad (*pacha*) interrelacionada. Tal vez sea oportuno traducir el vocablo *pacha* por la característica fundamental de la racionalidad andina: ‘relacionalidad’. (Reyes, 2009: 158)

Pacha es una unidad, “(...) se extiende a todo lo implicado en el universo: la Tierra, los ciclos naturales y astrales, la atmósfera y los tiempos. También, según el contexto en que es usado, se refiere a cada uno de estos ámbitos en particular” (Reyes, 2009: 79). No hay binomio allí posible. Esta relacionalidad implica también una reciprocidad, que impide, por lo tanto, la jerarquización. Toda relación va a ser simétrica.

En otras palabras, el hombre no es más ni menos que la naturaleza, los animales, los dioses o el cosmos, y viceversa. En efecto, el universo aparece como la casa, el techo bajo el cual todo lo demás forma parte de una gran comunidad. Habitar en esa “casa” implica una relación ética inevitable con el universo en su totalidad.

Esta forma de relacionalidad no permite un acercamiento racional hacia la naturaleza. No hay una “logicidad” en tanto *logos* inteligente que regule o en tanto razón capaz de aprehender el universo. Esta forma de

aproximarse, típica de Occidente, vuelve a dividir, vuelve a separar un sujeto cognoscente de un objeto cognoscible: “El problema principal de la tradición occidental consiste en ‘mediar’ o ‘relacionar’ entidades y campos ontológicos separados y desligados *a priori*, sobre la base de los principios lógicos de la no contradicción y del tercer excluido” (Esterman, 2009: 181). Señala Martínez Sarasola (2010):

Para el mundo indígena, en cambio, la búsqueda de armonías y complementariedades es algo natural, se ven las cosas, las personas y los demás seres vivos en una interrelación constante y formando parte de totalidades donde la integración es la regla (p. 142)

La cosmovisión originaria tiene que ver con una relación profunda con todo: naturaleza, universo, dioses, animales, humanos. Y gracias a dicha relación se da una forma de habitar diferente, de instalarse en el mundo: “En este sentido, el término “ecosofía” significa la ‘sabiduría andina del cosmos físico como una casa orgánicamente ordenada’. (...) la ‘naturaleza’ es el todo de la ‘realidad’, y no una entidad opuesta a otra (como ‘culturalidad’ o ‘espiritualidad’)” (Esterman, 2009: 191). Se trata de una cosmovisión abarcativa en la que la relación que se da con la naturaleza y el universo no es antropocéntrica.

Hay una comunicación necesaria entre los planos o estratos, sean visibles o invisibles, divinos o no. Un diálogo fundamental y necesario en tanto se tiene una concepción de la vida como comunitaria. Esta comunidad vital no puede ser escindida, de allí la necesidad del diálogo y la interconexión entre los diferentes planos. La vida no es la vida subjetiva e individual de cada ser vivo específico, es la vida de un todo interconectado que no debe perder su equilibrio para poder seguir sosteniéndose como tal.

Este encuentro entre el hombre, la naturaleza, los dioses, animales y el cosmos se sostiene en una forma de habitar particular: “En su particular modo de estar en el mundo, el hombre indígena intenta resonar con el universo a través de una búsqueda constante de la armonía. Así, el equilibrio se presenta como una condición indispensable. El hombre debe

mantener una delicada interrelación con cada parte del todo “(Martínez Sarasola, 2010: 200)

No se trata de una naturaleza o cosmos separado pasible de ser aprehendido con un *logos*, de algo ajeno e impropio que puede ser analizado desde afuera como sostiene el pensamiento occidental:

La tradición ontológica europea concibe la existencia de los hombres como esencialmente autónoma respecto de los espacios y los tiempos (...) La experiencia del hombre occidental moderno es la de no tener un lugar propio sobre la Tierra, es una experiencia de apatridad. (Reyes, 2009: 163).

Los cinco pilares constitutivos de la cosmovisión originaria, según Sarasola, son: “totalidad”, “energía”, “comunidad”, “sacralidad” y el “sentido comunitario de la vida”. Todos ellos dan cuenta de una cosmovisión integral, armónica. Aquí la relación que se establece no es ontológica, sino ética. Esta relación se debe a que el hombre debe ayudar en la integración cósmica, a la relacionalidad. No es un agente externo que desde afuera opera sobre el cosmos (Esterman, 194).

La posición del ser humano no es la de un veedor externo que valida al cosmos o toda realidad no-humana como real. Por el contrario, su “posición (...) se debe a la función específica que éste cumple (o debe cumplir) dentro de la totalidad de relaciones cósmicas. (...) [es] un puente cósmico imprescindible, aunque de ninguna manera el único, ni el primero” (Esterman, 2009: 214).

Para la filosofía andina no se puede entender al humano como un ente separado, ya sea por su “calidad de ser” (de forma ontológica) o por su posibilidad como ser cognoscente y que “conoce” el mundo (de forma gnoseológica). El ser humano es relacional por formar parte de la totalidad. De esta manera, una característica principal de la ética andina tiene que ver con la forma en que el humano habita esa totalidad, en su “estar” como un “estar dentro” del todo.

Así es que se da una filosofía pre-ontológica, más bien ética, porque esta última trasciende al humano como sujeto individual y separado. El humano "(...) 'participa' en la normatividad cósmica, pero no la constituye o fundamenta" (Esterman, 2009: 250).

Hay una reciprocidad en todos los ámbitos, humanos y no-humanos. Por eso es que la "identidad" humana no se da en tanto separación, subjetividad, mismidad, en "ser uno mismo" o, en palabras de Kusch, "ser alguien", sino como integrante de la totalidad.

PARA FINALIZAR

La filosofía occidental surge como una forma de comprender la realidad, que teñida por la particularidad de la visión griega de las cosas debía proponer una estabilidad inteligente y ordenada para el dinamismo.

A la vez que fue perdiendo protagonismo el *kosmos* como un todo ordenado, fue tomando su lugar aquel ser capaz de entenderlo y al cual se le aparece como tal: el humano.

Creemos que el giro socrático fue decisivo y determinante para orientar el rumbo del pensamiento occidental. Señala Esterman (2009) que "(...) al realizar (en Sócrates) un 'giro antropológico' y hasta 'epistemológico', la naturaleza (*physis*) se convertiría en el 'objeto' de estudio e investigación por parte del 'sujeto' gnoseológico" (p. 187).

Esta etapa está caracterizada por remarcar en el hombre alguna característica única, esencial, a partir de la cual tiene prioridad en el orden ontológico, gnoseológico, ético, etc., en otras palabras, una diferenciación y separación irreconciliable con todo aquello no-humano que, incluso, se da como tal gracias a un humano que puede inteligirlo como tal.

Para la concepción occidental lo no-humano reviste un nivel tal de alteridad con respecto al humano que, sostenemos, le resulta amenazante. De allí la necesidad de su control, de su intelección, de su

aprehensión, dominación, silenciamiento o extinción. Para Occidente, en palabras de Esterman (2009): “Toda la realidad no-humana tiene que ser ‘juzgada’ y valorada según su contribución a la ‘realización’ antropológica” (p. 251).

Creemos que enaltecer la diferencia específica a sabiendas que lo es dentro de un género próximo (para utilizarla terminología aristotélica), o directamente separando al humano de su animalidad, es la actitud propia del Mercader kuscheano, del ciudadano que se refugia en los objetos, en ser alguien, y olvida que es solo una forma de tapar el miedo, de ocultarse.

Es el Humano que se sabe Animal pero quiere alejarse refugiándose en la Razón, la Cultura, lo Simbólico, la Risa, el Lenguaje, su Ek-sistencia, su Rostro, etc.

Esta actitud conllevó a que la filosofía dominante europea se vuelva antropocéntrica y deje de lado todo aquello no-humano.

Por ello creímos necesario buscar una alternativa en un pensamiento alternativo al hegemónico desde un enfoque intercultural.

Esta forma de pensar diferente nos brindó las herramientas apropiadas para recuperar aquella voz silenciada. Un pensar no viciado por siglos de tradición, hermetismo y quietud. La propuesta intercultural nos invita a repensar categorías, deconstruirlas, volverlas a poner sobre la lupa filosófica y reinterpretarlas.

Desde la óptica de Kusch y los pueblos originarios se mostró una forma de pensar que entiende al hombre en comunión con todo lo que lo rodea, como un integrante más de la realidad. Sin tener un lugar de privilegio. El humano es uno más de los elementos constitutivos y necesarios para el orden cósmico, pero no es ni el primero, ni el último, ni el más importante.

Creemos que este pensar, no hegemónico, recupera una postura ética primigenia, previa a la ontológica. Un pensar que reposiciona al humano en un lugar donde puede vivir su humanidad de forma completa y no escindida.

Una forma de entender al humano desde el mero estar en comunión con todo el orden cósmico entendido este como hogar, como casa. El pensamiento latinoamericano y originario propone una ética pre-ontológica desde un habitar diferente, desde lo relacional en lugar de lo racional.

Se trata, en definitiva, de otorgarle el lugar que le corresponde no solo a todo aquello no-humano, sino también al humano en tanto copártcipe de una realidad que lo liga a todo lo demás.

BIBLIOGRAFÍA

Brague, R. 2008. La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo. Encuentro.

Collingwood, R. G. 2006. Idea de la naturaleza. FCE.

Cordero, Néstor 2014. Cuando la realidad palpataba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega. Biblos.

Cullen, C. 2019. Ética ¿dónde habitas? Las Cuarenta.

De Sousa Santos, B. 2011. Introducción: las epistemologías del Sur. Formas Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. Seminario llevado a cabo en IV Training seminario de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales, Barcelona.

Estermann, J. 2009. Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo. ISEAT.

Fornet-Betancourt, R. 2009. La filosofía intercultural, en Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (eds.). El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historias, corrientes, temas, filósofos. CREA/Siglo XXI.

Heidegger, M. 2000. Carta sobre el humanismo, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza.

_____ 2007. Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad, trad. Alberto Ciri. Alianza.

Kusch, R. 1999. América Profunda. Biblos.

_____ 2007. Obras Completas. Tomo III. Fundación Ross.

Martínez Sarasola, C. 2010. De manera sagrada y en celebración. Identidad, cosmovisión y espiritualidad en los pueblos originarios. Biblos.

Reyes, L. A. 2009. El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas. Biblos.