

Entre el cosmos extenso y el cosmos vida

Una reflexión filosófico-física intercultural

TATIANA EDITH VERGARA Y CARLOS FRANCISCO BAUER

Resumen

En nuestro trabajo, abordado desde una visión filosófico-física intercultural, descolonizadora y liberacionista, analizamos críticamente dos concepciones del cosmos, de la realidad y de la naturaleza. Una refiere a la concepción eurocéntrica de raíz cartesiana y otra, a la concepción quechumara andina. La visión cartesiana de la realidad física como mera *res extensa* (realidad extensiva) es una visión totalizadora, hegemónica, con carácter empírico mundial, que no deja lugar a otras cosmovisiones. En la visión quechumara, la concepción de vida es intrínseca al cosmos, por ello abordamos la relación entre la cosmobiología y la arqueoastronomía en lo que denominamos *semiopraxis* (semiótica-semántica) de los espacios sagrados. Analizamos críticamente cómo el cosmos y la astronomía, en esta visión filosófico-física de las culturas indígenas, eran útiles para organizar sociedades justas, bellas, bien alimentadas, delineando, por ejemplo, buenas cosechas, y no como sucede con la ciencia, física-astronómica eurocéntrica que, además de “importantes avances”, sirven para ir conociendo un nuevo y extenso-espacio-producto-para-la-colonización. A su vez, en estas concepciones se evidencian las actitudes del hombre (varón-mujer) frente a la naturaleza y su relación con ella, que en el caso de la ciencia física, ha ido

transformándose con el correr del tiempo tras los vertiginosos “avances” científicos. Nuestra hipótesis no consiste en negar “avances” de ningún tipo, pero sí analizarlos de manera crítica y visualizar el contexto filosófico-cultural más amplio en el que están insertos, delineando el colonialismo como su principal objetivo. Para nuestro planteo, los avances científicos-técnicos son analogados secundarios, que giran en torno al analogado principal por lo cual todo “progreso” se pone en funcionamiento, consistente en el horizonte colonialista. Tampoco eludimos la crítica al etnocentrismo quechumara, en sentido histórico regional aunque no planetario, ya que no se trata de idealizar ninguna corriente, pero también reconocemos la base filosófica-epistemológica más flexible que posee, al permitir la “convivencia” con otras concepciones de vida, que también, por ejemplo, comuneros huarpes podrían cuestionar fuertemente dicho inclusivismo quechumara.

Palabras clave

Cosmos; filosofía; interculturalidad.

Introducción

El deseo de saber respecto a los fenómenos naturales, a la realidad y al cosmos siempre ha sido una constante en los seres humanos. Tal es así que todas las culturas del mundo han intentado explicar dichos sucesos a partir de sus cosmovisiones. Como resultado de esta necesidad intrínseca del hombre por preguntarse sobre el porqué de las cosas, la ciencia filosófica y física se constituyen como “resultado de la racionalización de la Naturaleza, iniciada en líneas generales por los griegos y concretada en la Edad Moderna en forma de saber matemático-experimental” (Rioja, 1996: 145). Si nos detenemos en este último apartado, vemos que es una visión reduccionista, ya que nos podríamos

cuestionar si civilizaciones más antiguas o incluso actuales de otras partes del mundo no se han preguntado acerca de los fenómenos naturales y han proporcionado diferentes repuestas. Y sabemos que sí, pero no es posible desarrollarlo aquí.

En este trabajo, abordaremos desde una visión filosófica-física intercultural, descolonizadora y liberacionista dos concepciones del cosmos, de la realidad y de la naturaleza. Una referida a la concepción eurocéntrica de raíz cartesiana y otra, a la concepción quechumara andina. La visión cartesiana de la realidad física como mera *res extensa* (realidad extensiva) es una visión totalizadora, hegemónica, con carácter empírico mundial, que no deja lugar a otras cosmovisiones. En la visión quechumara, la concepción de vida es intrínseca al cosmos, por ello abordamos la relación entre la cosmobiología y la arqueoastronomía en lo que denominamos *semiopraxis* (semiótica-semántica) de los espacios sagrados.

Marco teórico

Cosmos extenso en la cosmovisión filosófica eurocéntrica

En el *ego cogito* cartesiano hay una idea innata de Dios, pero, por más que ella exista, el hombre moderno europeo se queda solo como un *ego* solipcista; entonces, en vez de llamar al ser como *physis*, o como lo creado por Dios, se llama a ese ser lo constituido desde, por y en el *ego*, de tal manera que ya no es una totalidad física ni una divinidad, sino una totalidad egótica, una totalidad volitiva y subjetiva. Así se da comienzo a un *cogito*-centrismo o sujeto-centrismo epistemológicamente conformado. Queda de esta manera constituido de forma completa en su ontología el hombre moderno, el que tiene su antecedente en el *ego partior* para luego sucederse con el *ego Rex* y el *ego conquiro* siendo el yo

conquisto del momento inicial de la conquista y colonización de América y el que luego se va a seguir sutilizando cada vez más. Por ejemplo, este *ego cogito* es el que va a constituir el yo pienso (*ich denke*) de Kant, el yo absoluto en Hegel y el *ego* trascendental de Husserl, hasta llegar a esta era de la técnica y la globalización con la comunidad egótica trascendental e ideal de Apel y Habermas.

Los precedentes modernos del dualismo cartesiano los encontramos en la dualidad de la cristiandad de Sepúlveda hacia el siglo XV, dado entre humanos – alma – Ser – sanos (europeos cristianos) y no humanos – sin alma – no ser – depravados (indígenas americanos-afros), etcétera. Con Descartes se conceptualiza y se explicita epistemológica y ontológicamente dicha antropología que operará como supuesto o motor de desenvolvimiento práctico, social y económico. Dicha mente o subjetividad tiene vía libre o zona liberada para actuar al arbitrio de la propia voluntad.

En esta historia ántropo-filosófica es el sujeto el que constituye-construye el “ser” de las cosas en el horizonte de útiles de la cultura. Descartes es quien elabora el primer manifiesto epistemológico de la modernidad, pero no elabora una moral, sino que se mantiene a nivel de una moral provisional. Esta tarea, dentro del eurocentrismo ontológico, es la que asumirá Kant al desarrollar una moral, pero que es demasiado universal en los supuestos, siendo a costa de que no aparezca el horizonte de colonización pertrechado por el sujeto iluminado portador de conciencia. Dicho mundo moral será siempre una profunda dislocación, además, porque Kant, aún, se expresaba en términos de razas superiores e inferiores otorgándole al “blanco” (europeo) el primer lugar, que será sucedido luego por el “amarillo” (asiático), seguido del “negro” (africano) y al final de la escala el “rojo” (americano). Aunque en los postulados la pretensión fue universal, de hecho ha sido realizada para el interior centro norte de Europa. De todos modos, entre

algunos puntos importantes podemos rescatar en Kant el trabajo de un mayor reconocimiento en la validez intersubjetiva desde donde se criticará el solipsismo cartesiano.

En este largo, espiralado y arduo proceso ontológico, tenemos en la base a Descartes como “inventor” de la mente moderna. Pero debemos avanzar sobre otra dimensión crítica. Es Descartes el precursor de un complejo de ideas modernas, como cuerpo, cerebro, mente, que todavía hoy marcan a las ciencias humanas europeas y a las disciplinas dominadas por las ciencias europeas. A la vez, es la larga historia de lo que hemos considerado con Damasio como el error de Descartes, basado en la radical noción dualista con que escinde la mente del cuerpo, mente que es pensada como una actividad ajena al cuerpo. La mente como cosa pensante, *res cogitans*, digna, cualitativa, libre; y el cuerpo como cosa no pensante, *res extensa*, mecánica, cuantificable. ¿Qué es, entonces, lo que comenzó con Descartes y prosiguió después de él? Se trata de una nueva era de la filosofía de la historia en la segunda modernidad colonial temprana surcada por el dualismo sustancial.

Por ejemplo, para Damasio, el apotegma cartesiano “pienso, luego existo” es lo contrario a lo que las investigaciones en neurociencia arrojan como el origen de la mente y su relación con el cuerpo. Para estas investigaciones, primero está el organismo y luego, el pensar. De otra forma lo había adelantado Kusch, cuando estableció que es el Estar el que posibilita al Ser y no a la inversa. A la vez, no quedándose fijado allí tampoco, sino arrojando una tercera opción con la definición mestiza intercultural del estar-siendo. Por su lado, Damasio sostiene que son las estructuras operacionales del ser corporal-sensible, esto es cuerpo con estructuras, las que causan el pensar encaminando la formación de sus funciones superiores y que este a la vez va a modificar al cuerpo. Bajo estas investigaciones no hay conciencia, sin cuerpo. Se trata de un monismo corporal evolucionista. Se trata de una biología cognitiva afectiva para el desarrollo de

una antropología de la liberación, en la que hay que contrastar una antropología neuronal frente a una antropología metafísica del alma sustancial.

Por otro lado, y en sintonía, la ética de la liberación propuesta por Dussel revela procesos auto-organizativos, autorregulados de la vida. En el ámbito antropológico de la ética, la intervención de la conciencia es “necesaria” pero no suficiente. No es preciso que intervenga siempre, tampoco es posible, pero está presente en más de una ocasión. La intervención e interpretación crítica de la conciencia intencional con sentido correctivo es origen de una ética comunitaria. En la biología cerebral, la implantación cerebral en la corporalidad humana recuperará dimensiones de la corporalidad que se habían perdido tras el “error” cartesiano, luego de su escisión y decisión dualista y la simplificación reductiva y estratégica de la realidad. Con la neurociencia, se puede diferenciar entre, y a la vez se puede prevenir de caer, en un biologicismo reductivo materialista, en un formalismo reflexivo subjetivista. El hecho neurológico se constituye desde la observación de las ciencias neurológicas. El hecho reflexivo de la subjetividad se conforma desde el análisis psicológico, psicoanalítico, de la experiencia cotidiana. Este es portado materialmente por el primero. El hecho neurológico y el hecho reflexivo no se identifican plenamente. Pero por otro lado, poseen una realidad cerebral en común que los conforman.

Para distinguir entre cosmos extenso y cosmos vida es necesario en primer lugar entrar en el mundo artificial del cosmos extenso. Hablar de mundo artificial es referirse a la idea de artificio como una idea fuerza que dio forma a la modernidad como época creadora de realidad. Para diferenciar entre estas dos visiones de cosmos, naturaleza y realidad, era necesario entrar en la tarea fundamental de analizar crítica y de forma no reproductiva la epistemología de Descartes. Hablar de una *res pensante* y de una *res extensa* como dos artificios substanciales diferentes y como

afirmación cultural es referirse a un hecho sin precedentes en la historia del conocimiento humano (*Homo Sapiens, Homo Sapiens Sapiens*).

Esta decisión significa que la realidad ya no va a existir *perse* (por sí mismo), sino, como constituida por el sujeto, por la *res pensante*, y así la naturaleza compartirá su condición con el cosmos como parte del mismo, esto es como *res extensa*. Este hecho no tiene precedentes. No hubo *res extensa* en los sumerios, egipcios, persas, indoeuropeos, asiáticos, griegos, romanos, medievales, olmecas, mayas, aztecas, toltecas, incas, etcétera. Una de las mayores consecuencias de esta determinación es la desacralización del cosmos, de la naturaleza, de la realidad, posibilitando la absoluta intervención, cuantificación, medición de dicha sustancia desprovista de cualidad, funcionando cual fuera una gran maquinaria, a la que solo se le debe extraer-deducir las leyes que la rigen universalmente. Los cambios impuestos por la modernidad son causas que han llevado a depredar, contaminar la naturaleza y a la pérdida de sustentabilidad del planeta Tierra.

Aunque la *res pensante* o sujeto absoluto haya implorcionado en su ontología fundamental a partir del siglo XIX, ello no quiere decir que la noción de *res extensa* lo haya hecho de la misma manera. Al respecto, el sujeto absoluto implorcionó en su condición de *a priori* metafísico, pero lejos de desaparecer se etnocentrizó, es decir, se historizó, se hizo cultura, se hizo más terráqueo, se absolutizó como *a priori* histórico empírico imponiéndose como mera estructura de poder, por ejemplo, en el imperialismo norteamericano. En ello consiste el paso ontológico del imperialismo francés al imperialismo norteamericano. Pero ¿en qué sentido aún es funcional y necesaria la visión cartesiana? El cuerpo-cosmos-realidad-naturaleza física como *res extensa* desprovista de cualidad continúa con plena vigencia y todavía más desarrollo, ya que sigue representando, en el caso del cosmos-realidad, el recurso infinito para la conquista, colonización, explotación y extracción de riquezas

de dicho espacio concebido como tal. En esta visión, aunque la naturaleza “física” (¿sagrada?) está en jaque, sigue siendo concebida en lo profundo como *res extensa* posible de intervención. Lo único que marca un limitante para su explotación es el peligro inminente de su extinción como fuente de extracción de recursos. Dentro de esta visión, considerar aún a la naturaleza o biodiversidad como posibilitante de vida es negociar, todavía, entre la vida y la muerte. Pero al considerarla sagrada, es comprometerse con la vida y cambiar obligadamente de modo de producción y de conducta humana porque con un modo de producción explotativo, extractivo, intervencionista (capitalismo), siempre se estará negociando en la delgada filigrana que está entre la vida y la muerte.

La física moderna, contemporánea, conserva aún este supuesto fundamental de fondo y no explicitado que le permite proyectarse hacia un nuevo espacio a conquistar y colonizar. El minúsculo ser o *ego* poseerá un ámbito infinito de explotación que en su condición de no ser, no engendra ni genera ninguna responsabilidad al respecto. No ser, no ciencia, no sabiduría al que el ser-*ego* y la ciencia deben aplicarse cuantificando y gananciándolo todo. La actual colonización del cosmos, de la realidad y de la naturaleza, bajo este modo de producción y conducta que a la vez la posibilita, continúa ampliando las fronteras de la *res extensa*.

Un recorrido por la visión de la naturaleza a partir de la física

Luego de un sintético análisis de la estructura ontológica en la visión del cosmos-realidad- naturaleza, evaluaremos la dimensión de la *res extensa* desde la física, para, por un lado, analizar las consecuencias de la noción dualista en la visión que la física tiene de la naturaleza, y por otro, establecer un sintético estado de la cuestión.

Del libro del físico alemán Werner Heisenberg *La imagen de la naturaleza en la física actual* (1955) nos pareció interesante el recorrido que realiza en cuanto a la mirada que tiene la física sobre la naturaleza, la cual fue mutando a lo largo del tiempo. No pretendemos realizar un itinerario exhaustivo dentro de la historia de la física, ya que sobrepasaría los objetivos de nuestro trabajo, pero mencionaremos algunos hechos trascendentes en su constitución que influyeron en la imagen respecto a la naturaleza. Retomando a Heisenberg (1955), es notorio que realiza el recorrido a partir de la Edad Media, ya que considera que en ese momento se consolida la física como ciencia, pero además localiza estos avances en el mundo occidental, hecho que en la mayoría de las reseñas históricas se repite: los mayores avances surgen en Occidente; es allí donde se establece la física como ciencia, mientras que los antecedentes encontrados en otras culturas y/o civilizaciones del mundo más antiguas solo quedan sujetas a datos históricos previos a la consolidación de esta disciplina científica. Esto es considerado eurocéntrico desde nuestra perspectiva.

Como mencionamos anteriormente, Heisenberg (1955) resalta que la ciencia física (la ciencia de la naturaleza) comienza a consolidarse/conformarse con los aportes de Kepler, Galileo y Newton. Estos debieron partir desde una concepción muy religiosa sobre la naturaleza (propia de la Edad Media), ya que la consideraban como producto de la creación de Dios. Pero con el tiempo se comienza a separar a Dios de la naturaleza e incluso del hombre, por lo cual se comienza a constituir como el ideal de descripción o explicación “objetiva” de la naturaleza, tal como lo remarca el físico alemán. A partir de allí, parte de los fenómenos naturales pueden “aislarse” mediante experimentos, lo que genera una “mirada objetiva” y permite comprender su regularidad. Las relaciones encontradas se expresan en fórmulas matemáticas que luego se convertirán en leyes universales. De esta manera, mediante la técnica, el desarrollo de diversos instrumentos, es posible comenzar a manipular

las fuerzas de la naturaleza en relación a los fines científicos y mercantiles. Esta disciplina científica sigue su camino del “éxito” cruzando las fronteras del dominio de la experiencia cotidiana. El punto de partida lo marcan las leyes de la dinámica planteadas por Newton, las cuales se comienzan a aplicar a cuerpos ubicados en el espacio exterior a la vez que se desarrollan instrumentos más sofisticados. Es entonces cuando el significado de la naturaleza comienza a virar de objeto de investigación a todo aquello que resulte accesible para el hombre mediante la ciencia natural y la técnica. La naturaleza se escinde de Dios y también del hombre, y siguiendo los pasos de Newton, los conocimientos se derivan de los fenómenos y se generalizan por el método de la inducción (Bacon).

Entre los siglos XVIII y XIX se desarrolla una visión materialista sobre la naturaleza: los átomos comienzan a constituir una realidad invariable y existente, se mueven en el espacio y el tiempo y son los causantes de todos los fenómenos naturales. Tal es así que esta visión comienza a trastabillar en la segunda mitad del siglo XIX con la teoría de la electricidad. La física se extiende a nuevos campos del conocimiento hasta llegar a dominar prácticamente todos los fenómenos que nos rodean. Comienza a focalizar su atención en los fenómenos moleculares y atómicos a la par de los avances de la química.

De esta manera, la hipótesis atómica sostenida por los químicos también se introduce en el quehacer de los físicos, ya que las propiedades físicas de los cuerpos deberían poder explicarse a partir de la constitución atómica de los mismos. Los físicos van más allá al investigar la constitución de los átomos desarrollando progresos en los fenómenos eléctricos.

Para fines del siglo XIX y principios del XX se descubren los electrones y protones; son Rutherford y Bohr quienes intentan establecer con mayor precisión las características de la estructura atómica. Bohr retoma las ideas de Planck con la teoría de los cuantos, ya que el movimiento de

los electrones no podía explicarse por medio de la mecánica clásica. En paralelo, los experimentos y descubrimientos realizados por Young y Fresnel en cuanto a la naturaleza ondulatoria de la luz y su comportamiento como onda-corpúsculo permiten el desarrollo de la mecánica ondulatoria. A partir de allí, los movimientos cuantificados de los electrones explicados por Bohr pueden ser confirmados.

De esta manera, la materia y la luz se comportan como onda y como corpúsculo y así resulta una concepción de la naturaleza bastante simplista. No podemos dejar de lado la teoría de la relatividad propuesta por Albert Einstein a principios del siglo XX, quien ha introducido una nueva interpretación de la naturaleza del espacio-tiempo y su conexión recíproca, sumando a esto el desarrollo y progreso de la mecánica ondulatoria, el determinismo riguroso propio de la física clásica pasa a convertirse para la física moderna en leyes de probabilidad.

Como podemos ver, en los últimos tiempos, esta ciencia ya no se sitúa como simple espectadora ante la naturaleza e incluso pareciera ser que el hombre ya no se reconoce como parte del universo ni reconoce el dominio de todo el mundo natural frente a él. Sin dudas, el desarrollo de la física, así como de tantas otras disciplinas científicas, han traspasado los mismos límites de la experiencia humana.

El desarrollo de la física no solo se ha visto influenciado por los avances de la técnica y la producción, sino también por intereses políticos, económicos, religiosos y necesidades propias del momento. El descubrimiento de nuevas partículas elementales ha estado sujeto a la construcción de potentes aceleradores; la búsqueda de nuevas fuentes energéticas, al avance de la física nuclear –y aquí recordemos las consecuencias de la construcción de bombas nucleares– e incluso, el afán de algunas naciones por demostrar ser grandes potencias mundiales ha permitido la exploración y posible colonización en otros cuerpos celestes.

Hacia el cosmos vida desde la visión de la cosmovivencia y cosmópolis quechumara

Comenzar a trabajar desde la interculturalidad, desde la ética, desde la economía plural es una posibilidad de comenzar a des-absolutizar esta visión de cosmos–realidad– naturaleza eurocéntrica, y también significa una apertura para analizar cómo otras culturas pasadas y presentes conciben dichas dimensiones. Desde el abordaje de la cosmobiología, la arqueoastronomía y lo que denominamos *semiopraxis*, expondremos el siguiente tema. Dicha labor y enfoque nos posibilita pasar a concebir la dimensión del cosmos vida. Veremos en qué sentido nos orienta alternativamente la opción quechumara. Debemos comenzar esta fase reconstruyendo una matriz que nos permita abordar esta opción como una de las opciones culturales. El objetivo principal de esta tarea se refiere a la posibilidad de integrar los conocimientos y evitar recaer en otro etnocentrismo que totalice la opción desde donde queremos pensar aperturas y alternativas. Para esta tarea podemos denominar a este primer escalón epistemológico, como *matriz aborígen*, compuesta por un conjunto de sabidurías que pueden interculturalizarse en diálogos simétricos compartiendo de fondo y en común una visión de armonía, convivencia y profundo respeto por la naturaleza, las sociedades y los dioses.

Todo ello confluye para la construcción de una teoría genérica comunitarista, construida desde una sabiduría resemantizada, como intercultural y entrecultural, desde economías interculturales y entre-culturales de reciprocidad. De esta forma, se pueden trascender los particularismos y localismos, no solo de lo hegemónico, sino, desde el campo de la resistencia al colonialismo y al neocolonialismo, sin dejar de lado, a la vez, el diálogo con dicha tradición dominadora de Occidente. De esta forma, podemos visualizar un cosmo-panorama flexible, abierto y dinámico de las sabidurías indígenas.

Dentro del rescate reconstructivo de la sabiduría quechumara, la chacana, según Hugo Cordero (2006)¹, se corresponde con un rescate reciente, expresándose en términos históricos. El pensamiento aborígen está en plena construcción, y en el que no hay nada definitivo, entonces, qué mejor que re-construirlo y construirlo en un ámbito de abiertos elementos y en un contexto de diálogos de saberes. Por ejemplo, en la experiencia andina de Bolivia y Ecuador, tras la emergencia de fuertes procesos revolucionarios actuales, se están produciendo cuantiosos textos que trabajan en este sentido, no solo desde las comunidades y sus sabios, sino incluso desde científicos europeos que se han insertado en dicho proceso y comprometido con el mismo.

Debemos avanzar, entonces, sobre la cultura quechumara de una manera integrada, desde su noción de espacio, vida y geometría. Respecto a la génesis de la geometría andina, podemos establecer que al principio existe la unidad. Pero debemos saber que incluso para ellos dicha unidad es ilimitada, así como lo es un punto o una línea. De esta manera, su concepción pasa a depender de la magnitud del pensamiento del hombre (similitud con Protágoras). Si la visión es dualista, al estilo cartesiano, dicha unidad se piensa ambiguamente entre la máquina y la vida, y si la visión es integrada desde una experiencia de sacralidad, dicha unidad se concibe como vida cualitativa, como dignidad. Por ello la unidad o realidad suele confundirse con el todo o con toda la realidad (*Omnitudo realitatis*), que no tiene principio ni fin al igual que una circunferencia.

Desde esta visión de sacralidad, la unidad está en el todo y de otra forma proporcional, el todo está en la unidad, y por ejemplo, bajo esta lógica otra "Pi" es toda la circunferencia cuando el diámetro es la unidad. En la visión dualista, la unidad la integrarían dos partes sustancialmente

¹ Educador popular e investigador andino aymara. Se desempeña en la carrera de Literatura de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia, coordinador *Tinku*, vicepresidente del CODED, miembro del CITA.

diferentes que no guardan proporción por semejanza una con respecto de otra. Pero en la visión quechumara, el todo es omnipresente y se encuentra en todas partes, arriba, abajo, a la izquierda y a la derecha, siendo estas indicaciones solo referencias para orientarnos en un todo que en todas partes está. Pero como la unidad por semejanza es el todo, a la vez, la encontramos en cada lugar. La unidad encontrará su propio límite en el cruce consigo misma; esto significa ahondar en la visión de sacralidad abriendo canales trascendentales, que si debemos señalar una función práctica, para visualizar dicha posibilidad, consistiría en prevenirnos y evitar que la unidad se cierre en sí misma y se totalice. Se trata de una concepción analógica, plurívoca, y no unívoca.

Para la visión quechumara, cuando el todo y la unidad entrecruzan sus caminos, como resultado, engendran la eternidad y nace así la *Wira* o *Qhata*, es decir la fuerza de la diagonal, que abrirá la inconmensurabilidad, pero como espacio sagrado, y no solo como indeterminación (Heisenberg, 1955; Arendt, 1997), que evita la totalización de la unidad caída en univocidad por un propio movimiento entrópico, sino a la vez como espacio sagrado. De esta forma el universo, el cosmos, la naturaleza, la realidad, dejan de tener mera magnitud, para constituirse como proporción cualitativa. El fin y el principio surgen en el cruce de las *Qhatas*, que son las diagonales menores que ordenan el *Qhapaq'Ñan*. Entonces el quechumara desde la sacralidad concibe la proporcionalidad e incluso la indeterminación. Desde esta matriz, la unidad es proporcionalmente el todo y el todo es la unidad y adentro o afuera del círculo siempre coexisten igual. En la dimensión antropológica, para el quechumara el hombre-“sujeto” es la unidad, y esto se debe a que la magnitud de su mente depende de su voluntad, y su voluntad depende del todo, mientras esté aquí en el *Kay Pacha*², en la tierra que es la digna realidad. Esta visión es

² Es el mundo medio de los vivos, representado por el puma, que a su vez guarda el significado de la fuerza, de la sabiduría y de la inteligencia.

posible si el hombre se sitúa en la sacralidad, no si se sitúa en el dualismo sustancial. Pero como ya hemos establecido, la unidad es el todo, y este está en todas partes, no solo *aquí*, sino que también está *allí* abajo en sus raíces, en el *Ucku Pacha*³, y está *allá* arriba en sus reflejos, en el *Hanan Pacha*⁴.

Estas tres ubicaciones del todo forman una totalidad que es la imagen geométrica de su simultaneidad inabarcable como mero cálculo, pero percibida-destacada (Freire, 2005) como sacralidad. La simultaneidad analógica es posible por la semejanza. Entonces en dirección del sol naciente como del poniente, en el *aquí*, *allí* y *allá*, también la unidad está en todas partes, pero no ordenadamente. Esto no significa un mero caos, ni un mero desorden, sino que significa que no habrá mera mismidad, sino analogía. Instrumento de esa analogía es la diagonal menor o *Qhata*, la que ordena el caos y le da unidad parcial o analógica. Pero para llegar a la categoría de total, se precisa, en primer lugar, ligar las unidades con la *magia* de la *Chiqaj-Nan*, la gran diagonal de los quichuas, o la *Chiqap-Thaki aymara*, la que engendra otra unidad con la “semilla inicial”. De esta manera llegamos a otra idea-real para los quechumaras, concibiendo la formación del universo como un telar que teje el orden cósmico.

Recontando lo que hemos sostenido hasta acá, y reconceptualizando, decimos que el todo es la unidad, pero que la unidad es *Chicaj-Nan* (la gran diagonal), que engendra y hacer emerger nueva unidad. A la vez, a dicho contexto, desde la sabiduría quechumara, se lo concibe como semilla. El cosmos-mundo semilla es un mundo para cuidar que se desenvuelve y despliega como vida. El universo, la naturaleza, la realidad, el cosmos poseen esta lógica viva y sagrada.

³ Es el mundo de abajo, de los muertos, e incluye el proceso de dejar el mundo terrenal para unirse al mundo de los espíritus. Está simbolizado por la serpiente, que para los incas representa el infinito.

⁴ Este es el mundo de arriba, de los vivos y está representado por el cóndor quien es, a su vez, el mensajero de los dioses, el que une el *Hanan Pacha* con el *Kay Pacha*.

En esto consiste para estos pueblos el hacer caminar la sabiduría como algo vivo, y no meramente fijado, neutro y supuestamente universal.

Así el *Ayllu*, la familia extensa andina que incluye deidades y entidades naturales y convivencia con los muertos, es la comunidad humana que habita una localidad compleja. Es un espacio de cariño y familiaridad que es cultivado y criado como tal en conversación ritual. En la armonía del *pacha* (mundo de las energías). La extensión de esta organicidad sigue los caminos de la semilla, que son espacios rituales como rizoma donde las semillas crían a las comunidades y son criadas por ellas. El *Ayllu* es un lugar más hospitalario para la regeneración de las semillas, la vida y el cosmos. El *Ayllu* es el espacio que reúne todos estos elementos y símbolos como si, a su vez, fuera un mesocosmos que congrega lo micro y lo macro-cósmico. Ante la conjunción de todos estos elementos, el ritual es ineludible como simbolización y efectivización de la vida como celebración. Ante una visión simplificada y estratégica como la concepción dualista sustancial, dicha ritualidad pierde sentido. Ante un *pachakuti* negativo creado por Occidente, dicha ritualidad, aunque sigue reproduciendo la vida y sus símbolos, se manifiesta con mucho menos presencia, pero con fundamental persistencia.

Debemos sostener este recorrido como un justo proceso interno de la sabiduría de dos tipos de cultura, pero que hoy debemos concebir como abiertas y no como las más verdaderas y únicas, en detrimento de las demás, para que pueda abreviar en el diálogo de saberes y de culturas para una nueva construcción entrecultural que haga nacer una nueva época y un nuevo cosmos de vida en la concepción del sujeto.

Conclusiones

Con la revalorización de los saberes de los pueblos excluidos, pero en diálogo con los saberes de los pueblos excluidores-opresores, se comenzó, hace tiempo, la construcción de una plataforma continental entre-culturas, entre-sabidurías-conocimientos-sentimientos. Se abreva, en el mismo sentido, para la edificación de una plataforma mundial en la que se puedan encontrar maneras de compartir dichos saberes y experiencias. Se trata a la vez de la posibilidad de que se abran nuevos espacios para las ciencias alternativas pos- hegemónicas. Se trata de un momento nuevo de apertura de lo que supuestamente sabemos, se trata de una actitud nueva en el encuentro constitutivo con la alteridad. Se trata de un momento que hace tiempo comenzó a construirse, y que no concluirá en el corto plazo, sino que nos tendrá comprometidos en los siglos venideros, si es que queremos que haya un futuro de vida en un cosmos de vida para las generaciones futuras. Es necesario vivir la apertura no como ruptura, sino como posibilidad, como integración y como ampliación. Es necesario romper la actitud de cierre, la actitud de fijación en el gran supuesto saber científico occidental, en la gran supuesta experiencia de dicho saber, y de esa forma será posible cultivar una nueva actitud. Se trataría también de una nueva costumbre que avance sobre los sentimientos escisionistas que emergen de la vieja costumbre de la/las fijación/fijaciones. En eso consiste el espíritu activo y dinámico de abrir estos cierres, en vez de polarizarse en dinamizar la tecnología para activar la economía, la política y con ello, la explotación de los otros y de la naturaleza generando un círculo infernal vicioso encastrado en la fijación límbica de la acumulación de riquezas y búsqueda de poder.

Bibliografía

- Bauer, C. F. (2016). *Anápolis. Comunidad inclusiva, ecológica, pluricultural. Un proyecto ético-político para la construcción de una institucionalidad analéctica o un modelo factible de integración social y preservación de la vida*. Córdoba: Taller General de Imprenta UNC.
- Betancourt, R. (2001). *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Damasio, A. (1996). *El error de Descartes*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Delgado, F. y Escóbar, C. (2007). *Diálogo intercultural e intercientífico para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios*. La Paz: Plural Editores.
- Descartes, R. (2001). *Discurso do método*. San Pablo: Martin Fontes.
- Descartes, R. (2003). *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires: Andrómeda.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2008). *Política de la Liberación*. Arquitectónica, vol. II, Madrid: Trotta.
- Heisenberg, W. (1955). *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Recuperado de: <https://bit.ly/1XXTcTD>.
- Kusch, R. (2000). *Geocultura del Hombre Americano*, tomo III. Buenos Aires: Fundación Ross.
- Milla Villena, C. (s/f). *Génesis de la cultura andina*. Lima: Colegios de arquitectos del Perú.
- Milla Villena, C. (2004). *Ayni. Semiótica andina de los espacios sagrados*. Lima: Amaru Wayra.
- Ortega, D. de J. A., (2011). *Historia, Filosofía y Enseñanza de la Física*. Recuperado de Revista Vinculando: <https://bit.ly/2VHBODA>.
- Rioja, A. (1996). "La filosofía de la ciencia física de G. Berkeley", en *Thémata*, 17.