



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO



FACULTAD DE HUMANIDADES

INSTITUTO DE ESTUDIOS SOBRE LA UNIVERSIDAD

**TRANSCULTURALIDAD COMO PUENTE PARA EL DIÁLOGO DE SABERES.
IDENTIFICACIÓN DE ELEMENTOS ÉTICOS AFINES, DIVERGENTES Y
EMERGENTES**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTORA EN HUMANIDADES: ÉTICA SOCIAL

PRESENTA:

MTRA. MARÍA DEL ROSARIO GUZMÁN ALVIRDE

DRA. HILDA CARMEN VARGAS CANCINO

DIRECTORA DE TESIS

CO-DIRECTORA: DRA. BIENVENIDA SÁNCHEZ ALBA

TUTOR ADJUNTO: DR. J. LORETO SALVADOR BENÍTEZ



MAYO, 2022

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1	
Hacia la comprensión de la transculturalidad desde la transdisciplinariedad	
1.1 De la disciplina a la transdisciplinariedad: referentes culturales.....	12
1.2 Rupturas epistémicas que anteceden a la transdisciplinariedad.....	17
1.2.1 Aportes paradigmáticos de las nuevas ciencias.....	19
1.3 El pensamiento complejo.....	25
1.3.1 Principios del pensamiento complejo.....	28
1.4 La transdisciplinariedad.....	30
1.4.1 Bases teóricas y metodológicas.....	31
1.4.2 Los tres pilares	33
1.4.3 Las tres actitudes básicas.....	39
1.5 La transculturalidad y su inherencia en la transdisciplinariedad.....	42
CAPÍTULO 2	
Diversidad cultural: construcciones de Realidades diferentes	
2.1 La complejidad de la cosmogénesis.....	46
2.2 La aparición del ser humano y la cultura.....	48
2.3 Diversidad cultural como emergencia del mundo físico.....	51
2.3.1 Primeras culturas: construcción de símbolos y modos de ser.....	53
2.4 El universo simbólico de la cultura humana.....	59
2.5 Diversidad como esencia de la vida: reconocimiento de afinidades humanas	65
CAPÍTULO 3	
El conocimiento de Occidente y la diversidad de saberes: lenguajes diversos constructores de Realidades diferentes	
3.1 La razón como símbolo cultural del conocimiento occidental: Del <i>logos</i> griego hasta su trascendencia en la Modernidad	69
3.1.1 El método científico y su lenguaje objetivo como constructor de una Realidad.....	78

3.1.2 Ausencia del discurso integrador en la ciencia	78
3.2 El saber en la diversidad cultural	86
3.2.1 Bifurcaciones del Mito.....	87
3.2.2 El mito como fundamento del saber de la diversidad cultural.....	89
3.2.3 La tradición oral como forma de preservar el conocimiento.....	97
3.3 El pensamiento en espiral de los pueblos indígenas de <i>Abya Yala</i>	101
3.3.1 El <i>Buen Vivir</i> andino como ejemplo paradigmático de la diversidad cultural.....	104
3.3.2 La trascendencia del <i>Buen Vivir</i> como pensamiento divergente.....	109
CAPÍTULO 4	
Hacia el diálogo de saberes desde la transculturalidad	
4.1 De la comunicación al diálogo	113
4.2. El diálogo	115
4.2.1 El diálogo dialéctico.....	116
4.2.2 El diálogo dialógico.....	118
4.3 Emergencia de símbolos éticos transculturales.....	123
4.3.1 <i>Corazonar y Sentipensar</i>	124
4.3.2 Construcción de un conocimiento alterno	130
4.3.3 Hacia una sabiduría integradora a través de la complementariedad...	131
CONCLUSIONES	138
BIBLIOGRAFÍA	149

El diálogo de saberes se convierte en un horizonte en el que se puede tejer una amplia gama de oportunidades para construir conocimientos alternos como fruto de la experiencia de pensar, sentir y comprenderse en complementariedad con lo diverso. Esto implica dejarse conocer por el otro y aprender del otro para crear conjuntamente el corpus de un saber alterno que nos permita vivir en comunidad desde la inclusión, la pluriversidad, el cuidado y el respeto mutuo.

María del Rosario Guzmán Alvirde

INTRODUCCIÓN

La racionalidad científica representa un fenómeno cultural del conocimiento disciplinar occidental que ha logrado consolidarse por medio de sus métodos a lo largo de la historia. Representa una forma de conocer el mundo que cimienta sus bases en los principios modernos de simplificación (disyunción, abstracción y reducción), lo cual ha llevado a la hiperespecialización disciplinar, adquiriendo un vasto conocimiento en el mundo físico, biológico, psicológico, sociológico, técnico e industrial. Sin embargo, la disyunción basada en la fragmentación y separación ha ocasionado la falta de comunicación entre diversas disciplinas, acumulando un saber técnico científico especialista que ha ignorado los lazos que unen al ser humano con la naturaleza y otras culturas.

Esto ha llevado a la ciencia occidental a ofrecer un conocimiento desfragmentado de otros saberes, determinando la forma de ver y conocer la naturaleza de manera reduccionista, considerándola como objeto de estudio y explotación. Situación que ha conducido a la destrucción de los diversos ecosistemas debido a las estructuras económicas que organizan la vida social occidental, así como las formas de conocer el mundo y explicarlas, poniendo en crisis la existencia de la Tierra y la del ser humano como parte de su biodiversidad. Un conocimiento que desconoce los vínculos sistémicos y de interacción con la naturaleza, quebrantando las relaciones entre los individuos con el resto de la comunidad viviente; provocando el desarraigo de una identidad terrestre que invisibiliza al *otro* como ser vivo y diverso.

Este modelo de racionalidad lógico científico positivista ha permeado, a lo largo de casi tres siglos, la forma de crear conocimiento, lo cual ha influido determinantemente en la *praxis* humana, profundizando la desestructuración social y el individualismo que se manifiestan en las acciones poco solidarias y de incomprensión, afectando las relaciones de convivencia que derivan en violencia, guerras y destrucción del planeta. Un conocimiento lógico pero ciego que invalida

todo aquello que queda fuera de la ciencia, creyendo ser el poseedor de la *verdad* a través de la elaboración de métodos, teorías lógicas y empíricas de verificación, transformándose en un sistema hegemónico, utilitarista y capitalista que ha desdeñado, minimizado e ignorado otros tipos de saberes alternos. Esto ha provocado la colonización ideológica de otras culturas, convirtiéndose en una matriz cognitiva que rechaza la pluriversidad de pensamientos y que destruye también formas diversas de vida.

Este problema lleva a preguntarse sobre el quehacer ético de la ciencia occidental: ¿es aceptable el desarrollo de un conocimiento “lógico”, “objetivo”, “racional” pero deshumanizado? ¿Es válido continuar con este conocimiento que encamina a la destrucción del entorno, al sometimiento e invisibilización del *otro* en aras del desarrollo de una vida más confortable y tecnológica? Resulta imperativo reflexionar sobre el quehacer del conocimiento como una de las actividades más importantes de la cultura humana pues en él se encuentra la posibilidad de construir o de destruir la misma vida en su singularidad y colectividad; por ello, es necesario apelar a una conciencia ética dentro del conocimiento que permita considerar el devenir de la vida en su totalidad para generar cambios trascendentales en la *praxis* humana.

La interpretación de un mundo regido bajo cánones de fragmentación pone en crisis la vida, pues los métodos reduccionistas empleados por la ciencia no satisfacen más las necesidades existenciales de un planeta globalizado que se interconecta cada día más a través de múltiples sistemas como el cultural, social, político, económico y tecnológico. Esto exige la necesidad de pensar para cuestionar y rediseñar los modelos paradigmáticos tradicionales existentes a fin de proponer nuevos estudios que conduzcan, por un camino diferente, el quehacer del conocimiento actual y con ello el devenir de lo humano y otras formas de vida. Una visión distinta, no reduccionista sino integral, que permita generar cambios en la forma de pensar un mundo más complejo y en igualdad, construyendo una Realidad alterna cuyo reto se manifiesta en sentir, pensar y vivir de manera más integral con

la naturaleza, reconociendo la pluriversidad de cosmovisiones y, con ello, la diversidad como elemento fundador y organizador de la vida en complementariedad.

A partir de lo anterior, el presente trabajo de investigación parte del problema central que se plantea en las siguientes interrogantes: ¿cómo superar esta visión fragmentaria del conocimiento que encamina al exterminio de la vida? ¿Existe una forma alterna de contrarrestar los problemas sociales que se agudizan a través del aumento de violencia, guerras, sometimiento entre culturas y destrucción del entorno? ¿Se podrían considerar conocimientos alternos, desde otra visión, para enfrentar esta crisis civilizatoria humana? ¿Cómo se podría construir un saber diferente desde la inclusión de la diversidad cultural?

Estos cuestionamientos originan el análisis teórico que sustenta este trabajo reflexivo, teniendo como objetivo general el abordaje y la comprensión de la transdisciplinariedad como aporte metodológico que forma parte de la evolución paradigmática del conocimiento disciplinar occidental. Dicha indagación permitirá comprender la inherencia transcultural que existe en la transdisciplinariedad para proponer desde esta visión la construcción de conocimientos alternos basados en el diálogo y la inclusión de otras miradas culturales, permitiendo emerger un saber pluricultural ético basado en la comprensión y respeto por lo diverso a fin de mejorar la existencia de la comunidad viviente.

Cabe señalar que la transdisciplinariedad representa una emergencia paradigmática dentro de la propia historia del conocimiento occidental del siglo XX. El origen de esta palabra se le atribuye al filósofo y psicólogo Jean Piaget, derivada de un seminario de interdisciplinariedad realizado en Niza (Francia) en 1970 y en donde se debate la importancia de impulsar los procesos de integración del conocimiento en la enseñanza e investigación, reconociendo la necesidad de crear conocimientos alternos a la multidisciplinariedad e interdisciplinariedad.

Esta nueva visión traza el esbozo de lo que sería posteriormente una manera alterna de reconocer otras formas de hacer conocimiento “a través de” y “entre” las fronteras disciplinares. Sin embargo, en 1985, el físico rumano Basarab Nicolescu¹ propone la inclusión del significado “más allá de las disciplinas” para resignificar la idea de un conocimiento diferente que atraviesa el propio campo de lo disciplinar y que va más allá de sus propias fronteras al abrirse para conocer y enriquecerse de otros saberes tanto académicos como no científicos. A partir de esta noción, los estudios transdisciplinarios aspiran a un tipo de conocimiento más integral que sea capaz de reconocer y dialogar con la diversidad de saberes humanos.

De esta manera, tanto el diálogo de saberes como el pensamiento complejo se vuelven elementos importantes en esta metodología ya que ayudan a integrar saberes, conocimientos, arte, mitos y espiritualidad; así como el individuo, la naturaleza, los símbolos y las construcciones culturales, lo que posibilita pasar a la interacción y al diálogo desde de la apertura, la tolerancia y el rigor, permitiendo el enriquecimiento mutuo gracias a la complementariedad. Esto permite la integración posterior, en esta investigación, de otros conocimientos con la finalidad de dar un soporte que encamine al diálogo, apoyándose de otras propuestas metodológicas como la cosmovisión dialógica intercultural de Panikkar, la construcción de conocimientos alternos a través del *sentipensamiento* de Fals Borda, *el corazonar* de Patricio Guerrero, así como los saberes no científicos del *Sumak Kawsay* andino, para rescatar cosmovisiones diversas que permitan crear conocimientos alternos basados en el respeto y cuidado de la otredad.

¹ Basarab Nicolescu es considerado uno de los físicos teóricos más importantes de la ciencia contemporánea. Conocedor de la física cuántica y es especialista en la teoría de las partículas elementales. Ha sido profesor de física en la Universidad de Pierre et Marie Curie, en París. Es fundador y presidente del Centro Internacional de Investigaciones y Estudios Transdisciplinarios (CIET: Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires). Entre sus obras más destacadas se encuentran *La transdisciplinariedad, Manifiesto* (1996), *Teoremas poéticos* (2013), *From Modernity to Cosmodernity : Science, Culture, and Spirituality* (2014), *Nous, la particule et le monde: Essai de philosophie et de physique* (2015). De igual manera, ha propuesto diversos textos en donde interrelaciona, la naturaleza, el arte, la ciencia, la economía y la tradición, proponiendo nuevos modelos de pensamiento que vayan encaminados al rescate y valor de la cultura para enfrentar los desafíos del mundo actual.

La presente investigación se ha estructurado en cuatro capítulos, siguiendo una lógica que expone las ideas sustantivas para comprender y reflexionar sobre la propuesta presentada. De esta manera, el primer capítulo lleva por nombre *Hacia la comprensión de la transculturalidad desde la transdisciplinariedad*, teniendo como objetivo primordial vislumbrar cómo surge la transdisciplinariedad y cuáles son sus principios metodológicos y por qué es inherente a la transculturalidad. Esto lleva a abordar previamente algunas referencias culturales concernientes a la tradición del estudio disciplinar en Occidente, reconociendo la importancia, pero también las limitaciones que tienen los estudios multidisciplinarios e interdisciplinarios como proceso evolutivo y de transición hacia la transdisciplinariedad, al igual que los desafíos de esta propuesta paradigmática.

Para comprender las bases de la transdisciplinariedad se analizan también las nuevas formas del pensamiento que surgen en el siglo XX y que representan una ruptura epistemológica en relación con las creencias de la ciencia tradicional. Ejemplo de ello son las *ciencias de la complejidad* que aportan la noción de una vida organicista en movimiento, acción y transformación, representando el marco referencial para la propuesta de nuevos estudios inter y transdisciplinarios.

De las ciencias mencionadas se rescata la noción de sistemas, enlaces, entropía, flujos energéticos, autoorganización, comunicación, complementariedad, etc. Conceptos y nociones desde la ciencia exacta que serán las bases de la comprensión epistemológica en las nuevas propuestas de estudio dentro del conocimiento social, humanístico y filosófico, tal es el caso del aporte interdisciplinar del *pensamiento complejo* de Edgar Morin. El pensamiento complejo se presenta como un pensamiento alterno que se entrelaza y autoorganiza para comprender conjuntamente la naturaleza, la vida y la sociedad.

Por ello se hace referencia a la importancia de la *ciencia compleja* y se arriba a la explicación y relevancia del pensamiento complejo, retomando el concepto de

complexus para comprender que la existencia es un sistema múltiple y diverso que se vincula a través de diferentes lazos como el político, económico, religioso, cultural, etc. De igual manera, se exponen los principios de este pensamiento, permitiendo comprender la existencia del mundo como un organismo interconectado en complementariedad, así como la comprensión de la globalidad y particularidad contenida en el todo, un aporte metodológico de importancia que viene a complementar la propuesta transdisciplinar de Nicolescu.

Posteriormente, se exponen tanto las bases teóricas y metodológicas de la transdisciplinariedad que parten de la crítica hacia el pensamiento occidental y que encuentran un nuevo sustento en los aportes teóricos de la física cuántica del siglo XX, permitiendo comprender los preceptos más importantes de la transdisciplinariedad para construir sus propios pilares: niveles de Realidad, la lógica del tercer incluido y la complejidad. De igual forma, se presentan las actitudes transdisciplinarias como el rigor, la apertura y la tolerancia, al igual que los rasgos fundamentales éticos de la de la visión transdisciplinar. Esto permite abordar posteriormente el valor de la cultura y su diversidad como constructor de Realidades alternas de donde se deriva el conocimiento y, en este sentido, se recupera el sentido de la transculturalidad como parte inherente de la transdisciplinariedad.

En el segundo capítulo se expone la *Diversidad cultural: construcciones de realidades diferentes*. El objetivo central de este apartado es poner en relieve el valor de la cultura que surge de la interacción entre el ser humano y la Naturaleza, creando en relación una forma de vida de la cual emergen los símbolos identitarios que distinguen las formas de ser y actuar de los diversos grupos sociales. Para abordarlo, se rescata uno de los elementos centrales de este trabajo que es justamente el surgimiento de la cultura, apoyándose del pensamiento complejo para su análisis. De esta manera, desde una visión moriniana se reflexiona sobre el surgimiento de la vida compleja, la Naturaleza, la evolución del ser humano y el surgimiento de la cultura, señalando la importancia de los lugares geográficos como

constructores cosmovisivos de las diferentes culturas, determinando la forma propia del ser humano: el *éthos*.

A partir de esto, se analiza el tema de la diversidad cultural como rasgo distintivo de la misma vida, para no caer en el reduccionismo de querer homogenizar la cultura humana. Esto conduce a presentar la cultura como un fenómeno complejo que entrelaza la Naturaleza, el individuo, la sociedad, las herramientas (tecnología), el mito, la religión, el raciocinio, los sentimientos, la animalidad, el arte, el lenguaje, la lengua, las creencias; otorgando un lugar importante a los símbolos como constructores de Realidades diversas. Por ello, se reflexiona sobre la importancia del conocimiento histórico de nuestra humanidad para identificar los rasgos idénticos de nuestros orígenes y trabajar, a partir de ello, las diferencias humanas a través del diálogo.

En un tercer capítulo se aborda *El conocimiento de occidente y la diversidad de saberes: lenguajes diversos constructores de realidades diferentes*, teniendo como finalidad, reconocer los elementos más importantes que han constituido la Realidad cultural del conocimiento científico en occidente. Por lo tanto, se analiza en este apartado la construcción simbólica cultural de su conocimiento abstracto a través del *logos*, encontrando sus fundamentos desde el pensamiento griego, así como sus cambios y transformaciones a través del tiempo hasta llegar a la consolidación paradigmática del pensamiento racional moderno positivista. Posteriormente, se habla del lenguaje de la ciencia a través del método científico como una manera simbólica de argumentar hechos a través del lenguaje escrito; señalando, de igual forma, tanto los aportes de este conocimiento lógico positivista como sus inconvenientes.

Como ejemplo de pensamiento y saber diverso, se presenta el análisis del conocimiento holístico y sistémico de la cultura andina, un modo alternativo de construir otra Realidad y en donde se encuentra una gran riqueza de su saber filosófico a través del *Buen vivir*. De igual manera, se reflexiona sobre la importancia de los

mitos como construcciones lógicas en donde se encuentra el saber de muchos pueblos, rescatando su sentido profundo, filosófico y complejo ya que representa una forma de pensamiento en el que el ser humano se integra con la naturaleza, encontrando formas de expresión a través del lenguaje simbólico y oral. Un conocimiento profundo humano que involucra tanto la racionalidad como el sentimiento. La idea de sentipensamiento permite, entonces, transitar al último capítulo para abordarlo como concepto importante dentro del quehacer del conocimiento humano.

El cuarto capítulo lleva por nombre *Hacia el diálogo de saberes desde la transdisciplinariedad*. Este último esboza la importancia del diálogo como un medio para enriquecer los encuentros humanos, proponiendo en conjunto estudios alternos basados en la igualdad y complementariedad a través del reconocimiento, la comprensión y el conocimiento de lo que es diferente a nosotros. Para llegar a ello, se considera importante abordar conceptos fundamentales como la comunicación desde una visión compleja, la cual aporta las ideas de apertura y organización, permitiendo exponer las propuestas del diálogo dialógico moriniano y del diálogo dialogal de Panikkar para abordar los encuentros culturales y epistemológicos.

De igual manera, se habla de las aptitudes humanas que se derivan de la propia existencia como el sentir y el pensar en conjunto. Esto permite abordar el *sentipensamiento* de Fals Borda y el *corazonar* de Patricio Guerrero como propuestas que posibilitan la construcción de un saber diferente integrador de lo humano con la comunidad de vida, aportando diferentes sentidos para vivir, ser, sentir, pensar y hacer junto al otro. De esta manera, se reflexiona, poniendo en relieve la transculturalidad como medio para la construcción metodológica de conocimientos alternos ya que pone en igualdad todos los saberes gracias a la apertura y al diálogo, posibilitando la comprensión de lo que se conoce, pero también de lo desconocido, para enriquecerse desde otras miradas, aprendiendo a

escuchar nuevas voces para construir una nueva realidad conjuntamente a través del respeto y la tolerancia.

Un trabajo que puede ser resumido desde lo poético, es decir, desde la creación artística de la misma vida que se autoorganiza para hacer emerger otro tipo de vida, construyendo realidades alternas a través del reconocimiento y valoración de los vínculos entre el ser humano (pensamiento y sentimiento) y el resto de la comunidad de vida.

CAPÍTULO 1

Hacia la comprensión de la transculturalidad desde la transdisciplinariedad

La compleja trama de la vida es una red inmensa compuesta por un sinnúmero de eventos azarosos y elementos diversos que hacen posible la unidad existencial del “todo”. El orden, la fragmentación, la simplificación y la abstracción se han convertido en referentes paradigmáticos que permitieron dar explicaciones sobre una manera determinada de ver el mundo, una forma paradigmática que aún se encuentra presente en los modos de pensar disciplinar. Hoy en día, la globalización con sus interacciones múltiples, tanto culturales como económicas, políticas, tecnológicas y religiosas, demandan una manera diferente de relacionarse con el mundo.

El estudio de las ciencias de la complejidad se convierte un referente importante que ha permitido comprender la vida de diferente manera, marcando una ruptura epistémica en relación con la visión tradicional de comprender la realidad y abordar el conocimiento. Divergente del pensamiento clásico determinista, estas nuevas ciencias aportan la noción de una vida organicista en movimiento, interacción y cambio; nuevos preceptos y formas paradigmáticas que logran trascender a las ciencias sociales, haciendo emerger nuevas teorías y metodologías para tratar de diferente manera los problemas del conocimiento de una sociedad en transformación constante.

Producto de este nuevo conocimiento en las ciencias sociales y humanísticas se encuentra la transdisciplinariedad y el pensamiento complejo, propuestas paradigmáticas en las cuales subyacen soportes teóricos y conceptuales de las *ciencias de la complejidad* –como la lógica no lineal, la mecánica cuántica, la teoría de sistemas, la lógica multidimensional, por ejemplo– pero que van más allá del conocimiento disciplinar para preguntarse sobre la vida social, reflexionando sobre lo humano, redescubriendo la diversidad existencial, sus interacciones y

transformaciones sistémicas para comprender la multirreferencialidad de realidades y las formas diversas de ser y vivir en el mundo. Esto implica el reconocimiento de diferentes cosmovisiones de donde se desprenden los valores, los conocimientos y la praxis humana, otorgándoles una importancia transcultural en el sentido de hacer emerger nuevas actitudes éticas que comprendan las diferentes formas de vivir de los grupos sociales para tejer nuevas relaciones basadas en la justicia, comprensión, respeto e igualdad, articulando conocimientos diversos para enriquecer el saber cultural de la humanidad y mejorar la existencia de la comunidad viviente.

Con la finalidad de ampliar un poco más la comprensión de la transdisciplinariedad, y con ello la transculturalidad, esta investigación aborda conceptos fundamentales como la disciplina, la multidisciplinaria y la interdisciplina como antecedentes complementarios de los estudios transdisciplinarios, representando un referente cultural del conocimiento occidental a través del tiempo. De igual forma, para entender los preceptos de la transdisciplinariedad y del pensamiento complejo se exponen algunos referentes disciplinares paradigmáticos aportados desde las *ciencias de la complejidad*, constituyendo las bases de estas propuestas interdisciplinares y transdisciplinares en el área social y humanística para comprender la vida, sus interacciones, transformaciones y autoorganizaciones en relación con la diversidad existencial, apelando a la construcción de un conocimiento alterno –horizontal y abierto que ayude a superar la objetividad cientificista– a fin de enfrentar los problemas actuales que reclaman propuestas incluyentes de otros saberes y culturas.

Para abordar dicha temática se considera fundamental preguntarse: ¿cómo surge este nuevo paradigma de las ciencias de la complejidad que dista de la idea del determinismo de la ciencia tradicional moderna? ¿Cuáles son sus aportes? ¿Qué teorías de estas nuevas ciencias son retomadas en la propuesta transdisciplinaria de Nicolescu y el pensamiento complejo de Edgar Morin? Enseguida se aborda los fenómenos y aspectos científicos más relevantes que

gestan un cambio paradigmático en la forma de abordar los objetos de estudio, creando y proponiendo teorías diferentes en el campo humanístico.

1.1 De la disciplina a la transdisciplinariedad: referentes culturales

Dentro de la historia del conocimiento, las diferentes disciplinas han sido importantes ya que han permitido relacionarse con el objeto de estudio desde diferentes ámbitos, logrando conocer su funcionamiento desde visiones y posturas diversas, obteniendo un dominio sobre la materia y la forma de acceder a su perfeccionamiento. Sin embargo, el problema al que se ha enfrentado la especialización del conocimiento disciplinario es al reduccionismo y, por lo tanto, la falta de articulación entre diferentes conocimientos para poder dar soluciones más integrales junto al contexto. No obstante, desde la misma ciencia y la educación han emergido algunas propuestas metodológicas como *la transdisciplinariedad* y *el pensamiento complejo* que buscan ir más allá de la especialización disciplinar para articular y tejer junto a diversos conocimientos realidades alternas que permitan dar soluciones a nuestros problemas actuales.

No obstante, hablar de la articulación del conocimiento, obliga a citar los aportes previos que anteceden a la transdisciplinariedad, tal es el caso de la *disciplina*, *la multidisciplinaria* o *pluridisciplinaria* y *la interdisciplinaria*. Conceptos que aportan limitaciones, pero también riquezas, convirtiéndose en una fértil complementariedad de la propuesta transdisciplinar. ¿Pero cuáles son sus diferencias, limitantes y contribuciones dentro del conocimiento occidental?

La disciplina, según explica Morin, es una categoría organizacional que corresponde al seno del conocimiento científico fundamentado en la división y especialización de diversos dominios de la ciencia. Ésta se construye en la autonomía, delimitando sus fronteras a través del lenguaje especializado, así como sus técnicas y teorías – es la misma especialización del conocimiento que contribuye al aislamiento de los estudios disciplinarios—. Por otro lado, de acuerdo

con el autor, la disciplina tiene su propia historia, sin embargo, se instituye formalmente en el siglo XIX gracias al nacimiento de las universidades modernas y al desarrollo científico en siglo XX².

La historia de la ciencia demuestra que el conocimiento disciplinar se crea a través del dominio de competencia y para ello descontextualiza al objeto de estudio, extrayéndolo y fragmentándolo:

El objeto de la disciplina será entonces percibido como una cosa en sí; las relaciones y solidaridades de este objeto con otros, tratados por otras disciplinas, serán dejadas de lado, así como también las ligazones y solidaridades con el universo del cual el objeto es parte³.

En este sentido, la disciplina se orienta al conocimiento y especialización de una determinada área.

En lo que concierne a la multi o pluridisciplina se caracteriza por abordar al objeto de estudio desde múltiples enfoques disciplinares para enriquecerlo, sin que exista una integración entre las diversas áreas del conocimiento, conservando así sus propios límites teóricos y metodológicos. Esto permite generar nuevas formas organizativas que aportan lo extra al servicio de la disciplina residente. “En otras palabras, el enfoque multidisciplinario sobre pasa las fronteras de la disciplinariedad, pero su meta se limita al marco de la investigación disciplinar”⁴ – en la multidisciplinariedad las disciplinas permanecen aún aisladas–.

Luengo, por su parte, refiere que el estudio multidisciplinario tiene una connotación más de yuxtaposición, es decir, una suma de conocimiento que se mantiene al servicio de cada área disciplinar y de sus especialidades al tratar un

² Cfr., Edgar Morin, “Sobre la interdisciplinariedad”, *Orientaciones Universitarias, La Interdisciplinariedad en la Universidad*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 11.

⁴ Basarab Nicolescu, “Transdisciplinariedad: pasado, presente, futuro (1ª Parte)”, *Revista Visión Docente con-ciencia*, No.31, 2006, p. 19.

mismo objeto de estudio, conservando sus propios conceptos y metodologías. “Es decir, se mantiene el monólogo especializado, sin lograr la comprensión y la confluencia entre sus contribuciones teóricas y prácticas”⁵. En estos estudios multidisciplinares, las áreas del conocimiento contribuyen al informe final del objeto de estudio, pero cada uno desde su propia visión metodológica y sin tener una relación recíproca.

La interdisciplinariedad aborda el objeto de estudio desde la relación e interacción de los diferentes conocimientos disciplinares, organizándose para transferir teorías y metodologías existentes, ampliando y conformando nuevos conocimientos. La interdisciplina asume una crítica y autocrítica de sus propias carencias y errores, ofreciendo otras vías alternas de rectificación; “tiene incluso la capacidad de generar nuevas disciplinas como la cosmología cuántica y la teoría del caos”⁶. Otro ejemplo de la emergencia interdisciplinar son las teorías cognitivas de Piaget en donde el autor incorpora nuevas herramientas de análisis en la construcción del conocimiento, orientado al abordaje de dominios complejos como la biología, la psicología y lo social, Piaget logra integrar enfoques y metodologías de estas disciplinas para tratar el problema del conocimiento, logrando construir una nueva ciencia como la *epistemología genética*, una incorporación y enlace de diversos conocimientos como el desarrollo biológico, cognitivo y la influencia de lo social, la historia y el tiempo⁷.

Un nuevo enfoque del conocimiento interdisciplinar que surge de la confluencia de varias aristas disciplinares y que permiten abordar los problemas de estudio de diferente manera, posibilitando la creación de nuevas ciencias. La interdisciplinariedad muestra ya una apertura de las disciplinas y las entrelaza

⁵ Enrique Luengo (coord.), “La transdisciplinariedad y sus desafíos a la universidad”, *Interdisciplina y transdisciplina: aportes desde la investigación y la intervención social universitaria*, Guadalajara, ITESO, 2012, p. 10. Disponible en: <https://formacionsocial.iteso.mx/documents/10901/0/D-200400-2.pdf/c25c322f-fd1e-47bf-be55-fa427f2cda6a> [consultado el 25 de noviembre de 2021]

⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁷ Carmen Hernández, “Epistemología de Piaget”, *Revista filosófica universitaria*, Costa Rica, 1979, pp. 147 y 151.

generando algo nuevo; sin embargo, sigue estando en el marco disciplinar, es decir, conservado una cosmovisión científica.

Por su parte, *la transdisciplinariedad*⁸, como lo señala Luengo, se comprende como un proceso de construcción del conocimiento derivado de fructíferos trabajos teóricos-empíricos que emergen de la apertura y heterogeneidad de la cual se compone la realidad. De esta manera, “La transdisciplina está relacionada con el cruce de fronteras disciplinares y de otro tipo de saberes en la construcción del conocimiento”⁹. El estudio transdisciplinar es complementario a la investigación disciplinar, multidisciplinar e interdisciplinar ya que se nutre de sus investigaciones, sin embargo, trasciende pues busca el conocimiento dilógico entre diversos conocimientos, superando antagonismos y formas del pensamiento dual para pasar a un conocimiento integrador:

La transdisciplina, desde esta perspectiva, es conceptualizada como un constructor epistemológico, como el nivel más elevado de las relaciones interdisciplinares. Es por ello que se afirma que la realidad cósmica, la naturaleza de la materia, el fenómeno de la vida, los misterios de la mente y, sobre todo, las interacciones de todo esto, resisten al tratamiento disciplinario, aún con el empleo de la multidisciplina o la interdisciplina [...] ¹⁰.

Se piensa entonces, que uno de los principales objetivos de la transdisciplina es la búsqueda de un método propio del conocimiento, derivado de las aleas entre diversas formas de conocer, lo cual implica interacciones, aperturas, rupturas,

⁸ Cabe señalar que Jean Piaget es uno de los primeros investigadores en introducir el término de transdisciplina en 1970 como crítica a los paradigmas dominantes de la ciencia clásica tradicional. Apoyado de la teoría de sistemas y la idea de relaciones múltiples, interacción, interdependencia y autoorganización, Piaget acuña el término de transdisciplina como una forma de superar la pluri y la interdisciplinariedad. Sin embargo, es Nicolescu quien retoma posteriormente la noción de transdisciplinariedad para dotarla de un nuevo significado: “más allá de las disciplinas”. La trascendencia de este nuevo paradigma radica principalmente en la superación del propio conocimiento disciplinar y en la apertura para comprender otros saberes, reorganizando conocimientos alternos.

⁹ Basarab Nicolescu, *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, México, Multiversidad Mundo Real, 1996, p.39.

¹⁰ Enrique Luengo, *op. cit.*, p. 13.

reorganizaciones y evoluciones para crear una nueva visión epistemológica más integral.

En este sentido, la transdisciplinariedad representa una propuesta desafiante ya que pretende romper con el paradigma de la ciencia occidental, traspasando las barreras disciplinares. Esto significa que va más allá de la especialización disciplinar y científica pues no se reduce a una forma de conocer el mundo, por el contrario, tiene una visión complementaria que la hace incluyente de otros saberes como formas diversas de pensar, actuar y ser; generando un conocimiento más integral que permite comprender la vida a través de diferentes perspectivas. Esto sobrepasa las propias fronteras disciplinares (cosmovisiones científicas occidentales) pues permite mirar al objeto de estudio desde una nueva perspectiva, creando metodologías para pensar –lo que no se ha pensado– desde la integración de otras experiencias vivenciales.

De esta manera, el pensamiento transdisciplinario va más allá de los propios paradigmas disciplinares occidentalitas, convirtiéndose en una propuesta transcultural, transreligiosa, transpolítica, transhistórica, transnacional que posibilita el reconocimiento de sí mismo en el rostro del Otro¹¹ y que “conduce, en el plano de lo social, un cambio radical en cuanto a la perspectiva y la actitud”¹². Nicolescu llama a este cambio ético de la sociedad como *transhumanismo*. Por lo tanto, uno de los grandes retos dentro del conocimiento actual consiste en ir más allá de las barreras disciplinares y fragmentarias heredadas del pensamiento moderno cultural, para crear propuestas diferentes que ayuden a superar los modelos del conocimiento tradicional, proponiendo una alternativa diferente en el cual se integre el saber disciplinar, pero también otras formas de conocimiento no occidental – como la de los pueblos originarios–.

¹¹ Cfr., Basarab Nicolescu, *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, op.cit., p. 95.

¹² *Ibid.*, p. 100.

Pensar en la vida actualmente exige un acto de reflexión profundo en el que se articule diferentes formas de conocimientos – cosmovisiones– a través de sus fronteras para tratar de dar soluciones a los problemas desde diferentes visiones integrales, pensando en conjunto el *yo*, el *tú* y el *mundo*.

¿Pero cómo surge la transdisciplinariedad? ¿Cuáles son sus bases metodológicas y aportes? ¿Por qué la transdisciplinariedad representa un cambio paradigmático en relación con el conocimiento tradicional occidental? ¿Por qué la transdisciplinariedad es inherente a la transculturalidad? Enseguida se hace referencia a preceptos fundamentales que permiten comprender a profundidad los cambios y las rupturas paradigmáticas, así como la importancia de las nuevas teorías del siglo XX de las cuales emerge tanto el pensamiento complejo como la transdisciplinariedad.

1.2 Rupturas epistémicas que anteceden a la transdisciplinariedad

Las ciencias de la complejidad¹³ representan una revolución científica dentro del conocimiento occidental que comenzó a gestarse en el siglo XIX, logrando su pleno desarrollo en el siglo XX y su trascendencia en el siglo XXI. La importancia de estas nuevas ciencias radica principalmente en el estudio de la complejidad de la realidad observable del mundo actual y su futuro. De igual forma, se ocupan de comprender las transiciones orden/desorden; es decir, del estudio del por qué el orden se rompe y cómo es posible pasar del desorden al orden nuevamente. Representan un conjunto de teorías, métodos, lógicas, conceptos y modelos que tratan de explicar

¹³ Para Maldonado, las ciencias de la complejidad son aquellas que se dedican al estudio de los cambios súbitos. Son un tipo de nueva racionalidad científica que corresponde al mundo actual en contraste con la ciencia tradicional. Las ciencias de la complejidad son un referente para la comprensión y explicación de las diversas dinámicas que tiene el mundo. Según explica Maldonado, es el estudio de fenómeno, comportamientos y sistemas que “están marcados por inestabilidades, fluctuaciones, sinergias, emergencia, autoorganización, no linealidad, bucles de retroalimentación positiva antes que retroalimentación negativa, equilibrios dinámicos, rupturas de simetría, en fin, aquellos que se encuentran en el filo del caos”. Carlos Eduardo Maldonado, “Ciencias de la complejidad: ciencia de los cambios súbitos”, *Odeon*, No 002, Bogota, 2004-2005, p. 4. Disponible en: <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/odeon/article/view/2643/7647> [Consultado el 23 de septiembre de 2021].

los fenómenos complejos dentro de la física y la biología, descubriendo que no hay una sola explicación y respuesta para lo observable sino una amplia gama de respuestas; lo que significa una ruptura y evolución epistemológica dentro del conocimiento disciplinar ya que va más allá de la determinabilidad del pensamiento clásico newtoniano¹⁴.

Por otro lado, al ser parte del nuevo conocimiento científico, el lenguaje empleado es especializado y técnico, derivándose varios conceptos de *complejidad*. De acuerdo con Alarcón-Chaínes, la complejidad se puede concebir en tres direcciones: como ciencia, método¹⁵ o cosmovisión; lo cual significa que puede ser abordada desde un enfoque epistemológico, sistémico, bio-ecológico y humano¹⁶. Sin embargo, desde la ciencia, el término de *complejidad* o ciencias de la complejidad fue acuñado en 1970 gracias a la creación de los primeros institutos dedicados al estudio de la dinámica y no-linealidad, en Nuevo México¹⁷. Un concepto que comprende fenómenos altamente complejos, caracterizados por sus inestabilidades, fluctuaciones, emergencia, autoorganización, sojuzgamientos, equilibrio, caos, desorden, indeterminabilidad, etc.

Desde esta visión científica, la complejidad es un conocimiento diferente que “no busca predecir” – como la ciencia tradicional– sino comprender lo que está “más allá” de la determinabilidad. De acuerdo con Maldonado dentro de las ciencias de la

¹⁴ Cfr., Carlos E. Maldonado y Nelson A. Gómez, *El mundo de las ciencias de la complejidad. Un estado del arte*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2010, p. 7-13.

¹⁵ Ciencias de la complejidad referidas como investigaciones que hacen avanzar el conocimiento científico a través de herramientas tecnológicas como las computacionales, permitiendo comprender el mundo como sistema entrelazado que exhibe propiedades novedosas como la no linealidad o el caos. Cosmovisión compleja que aporta un sentido de carácter filosófico como en el pensamiento sistémico con el fin de comprender las propiedades de la naturaleza compleja y las relaciones humanas con ella. Este tipo de elaboración filosófico-cosmovisiva relaciona los estudios científicos con la vida práctica. Un ejemplo de este pensamiento cosmovisivos es la *ecología profunda*. Pensamiento complejo trata de elaborar un método nuevo sobre la base de las ideas complejas de las ciencias y el enlace con el pensamiento humanista, político social y filosófico. Cfr., Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, *Una visión integradora*. Disponible en <https://multiversidadreal.edu.mx/que-es-el-pensamiento-complejo/> [26 de noviembre 2021].

¹⁶ Pablo Alarcón- Chaínes, *Epistemología y otros conocimientos y saberes locales desde el pensamiento complejo*, México, Tsintani-AC/UNAM, 2019, p. 11

¹⁷ Cfr., Carlos E. Maldonado y Nelson A. Gómez, *op. cit.*, p. 9-10.

complejidad se encuentran: la Termodinámica del no-equilibrio, la Teoría del caos, la Teoría de las catástrofes, Geometría fractal, Vida artificial, Ciencia de redes, Lógicas no-clásicas, entre otras¹⁸. Estas teorías se distinguen porque siguen lógicas no-clásicas y no-lineales como la *lógica cuántica*, por ejemplo. Un referente importante que permite abordar y conocer el objeto de estudio de forma diferente a nivel microscópico¹⁹.

1.2.1 Aportes paradigmáticos de las nuevas ciencias

Si bien las *ciencias de la complejidad* son un referente importante que marcan un cambio paradigmático en el conocimiento occidental del siglo XX, es importante señalar que su gestación se da a mediados del siglo XIX con la *Revolución Industrial* y el nacimiento de la termodinámica, a partir de los estudios de los fenómenos físicos relacionados con la energía, el movimiento y la entropía, poniendo al descubierto la contradicción del orden perfecto del cosmos²⁰ que se fundamentaba en la física clásica determinista de Newton²¹. “Por un lado, el primer principio de la termodinámica revela como unidad fundamental de la naturaleza a la energía, sus posibilidades de transformación, pero sobre todo su indestructibilidad. Por otro lado, el segundo principio, revelado por Clausius, manifiesta una degradación de esta misma energía produciendo una grieta en la explicación mecánica del universo”²².

Ya en el siglo XX, Prigogine desarrolla la termodinámica de la no-linealidad: “En sentido estricto, la termodinámica clásica y la termodinámica del no-equilibrio son una sola y misma ciencia que comprende dos momentos: el clásico, que pivota alrededor de la noción de equilibrio –y, por tanto, ulteriormente, de muerte–, y la

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.*

²¹ *Cfr.*, Ricardo Guzmán Díaz, “Apología y crítica de la ciencia en Edgar Morin: una búsqueda antropológica”, *Desacatos*, No. 40, México, 2012, p. 149.

Disponibile en: file:///C:/Users/Dell/Downloads/261-Texto%20del%20art%C3%ADculo-282-1-10-20131216%20(1).pdf [consultado el 26 de noviembre 2021].

²² *Idem.*

nueva –cuyo centro es el no-equilibrio, y en consecuencia la vida²³”. De esta manera, la termodinámica es una de las nuevas ciencias que evoca *vida* y de la cual se deriva otras teorías como la del caos (estudio de fenómenos altamente impredecibles), los fractales (la naturaleza tiene una geometría particular irregular), teoría de las catástrofes (cambios súbitos, imprevistos e irreversibles), redes complejas (compuestas de enfoques, métodos y metodologías disciplinares) y las lógicas no clásicas (no hay una única lógica de la verdad)²⁴.

Para Artigas, el aporte que hace Prigogine dentro de la nueva ciencia es fundamental ya que abre una brecha para considerar el estudio de nuevos fenómenos no lineales alejados del equilibrio perfecto y estático²⁵ a través de sistemas abiertos que generan relaciones múltiples con el entorno, intercambiando energía entre sistemas, pasando del orden al desorden y a la autoorganización en un flujo del tiempo:

La ciencia de Prigogine nos abre las puertas a la existencia de bifurcaciones, a un devenir que no se puede atrapar en un determinismo absoluto, pues la dirección tomada por un sistema puede modificarse radicalmente por cambios infinitamente pequeños en las condiciones del sistema que son imposibles de conocer y/o medir y que conducen a la generación de novedades, de nuevas estructuras, de nuevos ordenamientos²⁶.

A partir de esta ciencia, se comienza a considerar a todo ser vivo como un sistema abierto que interactúa con otros sistemas, consumiendo energía y transformándose continuamente. Un fenómeno entrópico que producen los sistemas abiertos y que comporta orden, desorden, interacciones, constreñimientos, desequilibrios, desorganización, sojuzgamientos, autoorganización, simbiosis, homeostasis, metamorfosis, generatividad, evolución, etc. Una nueva noción de

²³ Carlos E. Maldonado y Nelson A. Gómez, *op. cit.*, p.19.

²⁴ *Cfr.*, *Ibid.*, p.18-26.

²⁵ *Cfr.*, Bohr en Mario Artigas, *Ciencia, razón y fe. Iniciación filosófica*, Navarra, EUNSA, 2011, pp. 173-175.

²⁶ Ricardo Guzmán Díaz, *op.cit.*, p.152.

complejidad que se aleja del ideal de la certitud y orden perfecto para dar paso a teorías de la indeterminabilidad que son más significativas que los preceptos exactos del pensamiento clásico²⁷ ya que abren una amplia gama de posibilidades para encontrar diversas respuestas. En este sentido, estas nuevas ciencias comportarán una visión organicista del mundo y tanto el individuo como la naturaleza comenzarán a tomar un lugar importante dentro del conocimiento y serán integrados a él.

Con respecto a la importancia del observador y el contexto parece importante señalar la *Teoría de la Relatividad* de Einstein ya que sus postulados logran que los expulsados en la ciencia clásica regresen triunfantes: el sujeto, lo complejo, el desorden, el azar, el espíritu, la libertad²⁸. Este aporte constituye uno de los avances científicos más importantes del siglo XX pues muestra una manera diferente de comprender la naturaleza compleja a nivel subatómico y en conjunto²⁹; cobrando importancia el observador como parte de la constitución del objeto de estudio³⁰. En esta nueva concepción el observador es sólo un intérprete de la naturaleza y no el espejo fiel que copia exactamente la realidad sin transformarla³¹:

Desde hace más de medio siglo sabemos que ni la observación microfísica, ni la observación cosmo-física, pueden separarse de su observador [...] todo concepto remite no sólo al objeto concebido, sino al sujeto conceptuador [...] Ahora bien, el

²⁷ Cfr., Jorge Colorado, *La antropoética en el Pensamiento Complejo de Edgar Morin y su concreción en la educación universitaria*, Tesis en opción al título de Doctor en Pensamiento Complejo, México, Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, 2015, p.90.

²⁸ Cfr., Ricardo Guzmán Díaz, *op. cit.* p. 149.

²⁹ Para poder entender cómo funcionaban las partículas subatómicas, como los electrones, protones y neutrones, fue necesario estudiarlas de manera integral y no reduccionista a fin de considerar los efectos mutuos y organizacionales – el espacio, la energía, la velocidad y el tiempo se estudiaron por primera vez en conjunto –. De esta manera, Einstein postula nuevas teorías que permiten comprender e interpretar una nueva realidad basada en función de la micro materia ya que los postulados de la ciencia tradicional no podían ya explicar estos nuevos fenómenos observables.

³⁰ Dentro del paradigma cartesiano-positivista el sujeto es separado del objeto de estudio pues lo que se busca es el conocimiento objetivo. Descartes estableció un dualismo absoluto entre la mente (*res cogitans*) y la materia (*res extensa*) que condujo a la creencia de que el mundo material puede ser descrito objetivamente sin referencia alguna al sujeto observador.

³¹ De esta forma, la interpretación que se haga del objeto es relativa con respecto al análisis del observador; la materia responde de acuerdo a la pregunta que le haga el observador, provocando la aparición de sus propiedades.

observador que observa, el espíritu que piensa y concibe, son indisolubles de una cultura y, por lo tanto, de una sociedad *hic et huc* ³².

Capra, por su lado, expresa que el mundo subatómico del siglo XX pone al descubierto la dinámica de la naturaleza, no como entidades aisladas sino como partes integrantes de una red inseparable de interacciones en donde hay flujos de energía que se intercambian entre partículas, una influencia dinámica entre las partículas que se crean y destruyen en una variación continua. Estas múltiples interacciones originan las estructuras estables de la materia. De esta manera, dicho autor considera al Universo como un engranaje de movimientos interconectados en una actividad sinfín, como una continua danza cósmica de energía³³.

Otro aporte de suma importancia dentro de estas nuevas ciencias se encuentra la teoría de la *indeterminabilidad* realizada por Heisenberg, la cual rompe con la causalidad lineal, estática y determinista del paradigma moderno³⁴: “El principio de incertidumbre de Heisenberg borra la imagen de un mundo formado por entidades materiales [...] y nos arrastra a la introducción del observador en la descripción de la realidad [...] La matemática [...] ahora describirá probabilidades, fluctuaciones, azares”³⁵.

De igual relevancia, se encuentra la propuesta del *pensamiento sistémico* realizada por biólogos organicistas como *Paul Weiss*, cuyo paradigma consiste en pensar los términos a partir de conectividades, múltiples relaciones con el contexto y donde nada está aislado³⁶. Bajo esta idea, Ludwig von Bertalanffy contribuye en

³² Edgar Morin, *El Método 1. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 23.

³³ Cfr., Fritjof Capra, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 48

³⁴ Las partículas que conforman la materia no son pasivas sino activas y producen múltiples colisiones a velocidades impresionantes e incalculables; estos choques entre partículas ocasionan una inestabilidad organizacional en la materia, por consiguiente, cualquier medición sobre estas macropartículas nunca podrá efectuarse con exactitud y sólo podrá conocerse su grado de probabilidad pues queda determinado a la dinámica del sistema.

³⁵ Ricardo Guzmán Díaz, *op. cit.*, p.150.

³⁶ Cfr., Fritjof Capra, *idem*.

el desarrollo de la *Teoría General de Sistemas*³⁷; un aporte conceptual de suma relevancia ya que permite la integración entre las ciencias naturales y sociales, posibilitando el surgimiento de un nuevo paradigma con un enfoque multidisciplinario dentro de la investigación científica³⁸. De igual forma, emerge el concepto de *complementariedad* introducido por Bohr gracias al estudio corpuscular y ondulatorio de la luz como aspecto inherente de una misma realidad que permite conocer y describir la naturaleza de manera dual, con componentes opuestos pero complementarios:

Un pionero fundamental para la construcción de una epistemología de la complejidad fue Niels Bohr. Este autor comprendió las implicaciones de las transformaciones teóricas que él estaba protagonizando en el campo de la microfísica, porque percibió su alcance epistemológico fundamental: llegaba a su fin el ideal determinista de la ciencia clásica, el lugar de observación quedaba relativizado, sujeto y objeto no era separables y al mismo tiempo, planteaba un problema lógico fundamental: la aceptación de un principio de “complementariedad” en el terreno de la microfísica³⁹.

Todas estas contribuciones teóricas y epistemológicas nacidas en el siglo XX y XXI desde las disciplinas como la física, química y biología contemporánea

³⁷“La Teoría General de Sistemas (TGS) se presenta como una forma sistemática y científica de aproximación y representación de la realidad y, al mismo tiempo, como una orientación hacia una práctica estimulante para formas de trabajo multidisciplinarias [...] En las definiciones más corrientes se identifican los sistemas como conjunto de elementos que guardan estrechas relaciones entre sí, que mantienen al sistema directa o indirectamente unido de modo más o menos estable y cuyo comportamiento global persigue, normalmente, algún tipo de objetivo. Esas definiciones que nos concentran fuertemente en procesos sistémicos internos deben, necesariamente, ser complementadas con una concepción de sistemas abiertos, donde una condición para la continuidad sistémica es el establecimiento de un flujo de relaciones con el medio ambiente [...] La cualidad esencial de un sistema está dada por la interdependencia de las partes que lo integran y el orden que subyace a tal interdependencia. En el segundo, lo central son las corrientes de entradas y de salidas mediante las cuales se establece una relación entre el sistema y su ambiente. Ambos enfoques son, ciertamente complementarios” en Marcelo Arnold y Francisco Osorio, “La Teoría General de Sistemas y su aporte conceptual a las ciencias sociales” en Marcelo Arnold, Francisco Osorio, Sergio González y otros (coordinadores), *La nueva Teoría Social en Hispanoamérica. Introducción a la Teoría de Sistemas Constructivistas*. Toluca, CEU / UAEMéx, 2008, pp. 17-18.

³⁸ Cfr., *Ibid.*, pp. 17-18.

³⁹ Edgar Morin, Emilio Roger y Raúl Domínguez, *Educación en la era planetaria*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 62.

constituyen las *ciencias de la complejidad*, las cuales traen a colación la dinámica constituyente de la materia, su movimiento, sistematicidad, transformación y autoorganización de la vida misma. Lo que permite rescatar elementos para reflexionar sobre la organización del conocimiento y la existencia humana en relación con el contexto, haciendo emerger nuevas teorías sociales interdisciplinarias como el pensamiento complejo, la cual se preguntan por el sujeto y el contexto (naturaleza), integrándolos como elementos importantes dentro del conocimiento en relación sistémica con el todo.

De esta manera, las ciencias de la complejidad aportan una visión organicista de la vida en el estudio de la materia dentro de la ciencia disciplinar; sin embargo, el pensamiento complejo es una emergencia teórica de esta nueva cosmovisión, pero difiere de las ciencias complejas al preguntarse por el ser del individuo, la sociedad y la especie, como fundamento trinitario de lo humano. La complejidad en la propuesta moriniana, es decir el pensamiento complejo, no trata de las ciencias de la complejidad⁴⁰ sino de la construcción epistemológica de un conocimiento que permita la emergencia de una nueva forma de pensar y ser que posibilite la transformación de la humanidad⁴¹. Por lo tanto, la complejidad en Morin refiere a un tipo de pensamiento que funciona a través de vínculos, articulaciones, circuitos que entreteje todas las esferas de lo viviente como lo físico, biológico y antroposociológico.

⁴⁰ Aunque sus fundamentos se nutren de conocimientos matemáticos, físicos, biológicos, ecológicos y sociales.

⁴¹ Sergio N., Osorio, "El pensamiento complejo y la transdisciplinariedad: fenómenos emergentes de una nueva racionalidad", *Revista Facultad de Ciencias Económicas: Investigación y Reflexión*, No. 1, Universidad Militar Nueva Granada Bogotá, 2012, p.272.

1.3 El pensamiento complejo

El *pensamiento complejo* representa una propuesta paradigmática realizada por el filósofo Edgar Morin y desarrollada en *El Método* a través de seis tomos⁴². Inspirado en la ciencia del siglo XX, Morin reflexiona sobre el principio de causalidad no-lineal, convirtiéndose en un referente importante para la elaboración del *pensamiento complejo*, sugiriendo mirar la vida en relación, interacción y construcción con el todo. Su obra representa un tejido de análisis disciplinares que se fundamenta en algunos aportes conceptuales de las ciencias de la complejidad, tomando como base la *teoría de la información*, la *teoría general de sistemas* y la *teoría cibernética*, considerando también los aportes de la termodinámica, la teoría del caos, la de la comunicación⁴³ entre otras; así como la inclusión de estudios biológicos, antropológicos, míticos, filosóficos y éticos para repensar no solo el conocimiento sino la vida del ser humano en un contexto.

Por otro lado, es importante señalar que esta propuesta moriniana representa una crítica al método tradicional de la *Ciencia Moderna* cartesiana, la cual se edifica desde un pensamiento reduccionista, simplificador, disyuntor y fragmentario. De esta manera, *El Método* moriniano se convierte, de cierta manera, en un “anti-método que se construye y se piensa al enfrentar el pensamiento que aísla con un pensamiento *complexus*, al tratar con la incertidumbre, desde un pensar que delibera con las aleas”⁴⁴. El autor refiere que su obra se aleja de la idea metodológica tradicional cartesiana (precisa y determinada) ya que no enumera o enuncia los procesos que hay que seguir de manera meticulosa para llegar al conocimiento pertinente. Para definir su obra y distinguirla del método cartesiano,

⁴² *El Método I, La Naturaleza de La Naturaleza; El Método II, La Vida de La Vida; El Método III, la, El Conocimiento del Conocimiento; El Método IV, Las Ideas; El Método V, La Humanidad de La Humanidad. La Identidad Humana; y El Método VI, La Ética.* Sus fundamentos teóricos están contruidos sobre las ideas emanadas de las ciencias complejas, así como el pensamiento humanista.

⁴³ Cfr., Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, p. 24.

⁴⁴ Virginia Gonfiantini, “Rupturas Epistémicas en el siglo XX y los procesos de cambio en educación”, *Digital Publisher*, No. 3, Quito, 2018, p. 55. Disponible en: https://www.593dp.com/index.php/593_Digital_Publisher/article/view/55/98 [consultado 13 julio 2021]

Morin retoma la definición original griega de “método” que significa “recorrido”, ilustrándolo metafóricamente con los versos de Antonio Machado para definir su método como *un camino que se hace al andar*⁴⁵, a través de la estrategia y no de la regla.

Con esta idea, Morin deja ver que su obra se aleja del determinismo y, por lo tanto, no da formulas, sino que propone el uso de la estrategia para enfrentar un mundo complejo desde cada contexto. De esta manera, para este filósofo, *El Método* no representa el fin de un saber, sino la posibilidad de repensar el conocimiento continuamente y la existencia compleja del ser humano que se encuentra interconectada con el *todo*. Por lo tanto, cada individuo está invitado a crear su propia estrategia para pensar el devenir de la vida con una visión articulada, labrando nuevos senderos que trasformen la existencia.

¿Pero qué es el pensamiento complejo según Edgar Morin? Si bien el pensamiento complejo se nutre de muchos aportes filosóficos y disciplinarios, el autor retoma la definición etimológica del término *complexus*⁴⁶ que significa *lo que está tejido conjuntamente* a fin de conceptualizar su propuesta desde lo social y darle un sentido trascendental. Por lo tanto, el pensamiento complejo es ante todo un pensamiento que relaciona y que une (religare), para explicar de manera diferente un tipo de vida que se entrelaza con el *todo* conformando la unidad existencial, apoyándose del paradigma sistémico para comenzar a pensar a partir de conectividades y múltiples relaciones con el contexto:

⁴⁵ Cfr., Edgar Morin, *Mi camino. La vida y la obra del padre del pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2010, pp. 182-183.

⁴⁶ “Desde el punto de vista etimológico, la palabra complejidad es de origen latino, proviene de *complectare*, cuya raíz *plectare* significa “trenzar, enlazar”. Remite al trabajo de la construcción de cestas que consiste en trenzar un círculo uniendo el principio con el final de las ramitas.

El agregado del prefijo *com-* añade el sentido de la dualidad de los elementos opuesto que se enlaza íntimamente, pero sin anular su dualidad. De allí que *complectere* se utilice tanto para referirse al combate entre dos guerreros, como al enlazamiento de dos amantes.

En castellano la palabra *complejo* aparece en 1625, con su variante *complexo*, viene del latín *complexus*, que significa “que abarca”, participio del verbo *complector* que significa “yo abarco, yo abrazo”. De complejo se derivan *complejidad* y *complejión*. Por otro lado, esta última palabra, que aparece en el castellano alrededor del año 1250, proviene del latín *complexio* que significa *ensambladura o conjunto*” Edgar Morin, Emilio Roger y Raúl Domínguez, *op. cit.*, p.53.

El sistema se presenta en principio como *unitas multiplex* [...] La primer y fundamental complejidad del sistema es asociar en sí la idea de unidad, por una parte y la de diversidad o multiplicidad por la otra, que en principio se repelen y se excluyen. Y lo que hay que comprender son los caracteres de la unidad compleja: un sistema es una unidad global, no elemental, puesto que está constituida por partes diversas interrelacionadas [...] La idea de unidad compleja va a tomar densidad si presentimos que no podemos reducir ni el todo a las partes, ni las partes al todo, ni lo uno a lo múltiple, ni lo múltiple a lo uno, sino que es preciso que intentemos concebir juntas, de forma a la vez complementaria y antagonista, las nociones del todo y de las partes, de uno y de diverso⁴⁷.

De acuerdo con Morin, un sistema complejo es un tejido polisistemático de interacciones entre diversos elementos que lo constituyen; una red múltiple y policéntrica en donde el todo está en sus partes y las partes están en el todo; un encadenamiento con dependencia múltiple y continúa. Una unidad múltiple (*unitas multiplex*) que relaciona la diversidad gracias a las emergencias y al reconocimiento del todo y de las partes⁴⁸:

A la inversa del pensamiento simplificante de la ciencia tradicional, el pensamiento complejo trata de integrar y relacionar, situando al objeto de estudio en el tejido al que está vinculado. De esta manera, emerge una forma alterna que invita a ver la realidad desde otra perspectiva, partiendo de la idea de que ningún objeto en el mundo está aislado completamente de su entorno, sino por el contrario, se encuentra en constante relación e interacción con otros elementos que lo conforman.

Por consiguiente, se puede decir que, la realidad de la vida no puede reducirse a una sola visión e interpretación del mundo. Desde esta perspectiva de complejidad se puede comprender que todo ser vivo está ligado y vinculado a

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Cfr.*, Edgar Morin, *Método 1, op. cit.*, p.128.

múltiples sistemas que hacen posible su existencia. Por lo tanto, la vida es *lo complexus*, lo que liga, relaciona, interacciona e integra a través de diferentes lazos como el biológico, físico, psicológico, cultural, social, religioso, económico, ético etc. La propuesta de este nuevo paradigma emerge para pensar al ser humano y la vida desde lo complejo a fin de reafirmar la propia existencia a través de estrategias que permitan enfrentar el mundo del conocimiento y de la praxis humana.

1.3.1 Principios del pensamiento complejo

El pensamiento complejo representa una visión diferente que permite interpretar la existencia del mundo como un organismo que se encuentra interconectado a través de enlaces múltiples con diversos sistemas que se autoorganizan en el azar y la incertidumbre. Un tejido homogéneo en la que se presenta la paradoja de lo *uno* y de lo *múltiple*, caracterizándose también por sus vinculaciones en las cuales subyacen interacciones, retroacciones, determinaciones, regulaciones, metamorfosis, etc. Gracias a los aportes conceptuales y teóricos emanados de las nuevas ciencias como las complejas, Morin formula algunos principios metodológicos que permiten la comprensión del pensamiento complejo, sirviendo como guía para ayudar a pensar articuladamente⁴⁹, entre ellos se encuentran los siguientes:

- 1) *Sistémico u organizacional*: permite relacionar el conocimiento de las partes con el todo y el todo con las partes. Recurre al principio de Pascal el que establece que es imposible conocer las partes sin conocer el todo, de igual modo, no se puede conocer el todo sin conocer las partes.
- 2) *Hologramático*: dentro de una imagen cada punto que lo conforma contiene la totalidad de la información. Este principio refiere que no sólo la parte está en el todo, sino que el todo está en la parte. Con este principio, trata de dar una visión diferente a la ideología del reduccionismo que ve sólo las partes y

⁴⁹ Cfr., Edgar Morin, *Educación en la era planetaria*, op. cit.

del holismo que ve sólo la totalidad: las partes están en el todo y el todo está en las partes⁵⁰.

- 3) *Principio de retroactividad*: introduce el concepto de bucle retroactivo para romper con la causa-efecto lineal tradicional cartesiana. Ahora la causa actúa sobre el efecto y éste retroactúa nuevamente en la causa, propiciando una autonomía organizacional en el sistema.
- 4) *Principio de recursividad organizacional*: en este proceso recursivo, los efectos y los productos son necesarios para generar nuevos productos. Así el producto se vuelve productor de lo que produce de manera cíclica.
- 5) *Principio de autonomía-dependiente*: procesos de auto-eco-organización. No hay posibilidad de autonomía sin dependencia. Todo sistema autónomo se nutre de otros sistemas (ecosistema), por lo tanto, cada sistema es dependiente uno del otro. Así, las múltiples dependencias permiten construir una organización autónoma.
- 6) *Principio dialógico*: este principio asocia dos términos que son antagónicos y, a la vez, complementarios. El mundo es una unidad compuesta por diferentes sistemas complejos, cada uno de ellos tiene sus propias características y a pesar de sus diversas cualidades logran converger generando una nueva unidad organizacional.
- 7) *Principio de reintroducción cognoscente en todo conocimiento*: integra al sujeto al conocimiento de la ciencia y lo acepta con su subjetividad. Así, el sujeto ya no refleja la realidad como espejo, sino que la interpreta. “De este modo el método se vuelve central y vital cuando necesaria y activamente se reconoce la presencia de un sujeto que busca, conoce y piensa”⁵¹.

⁵⁰ Por ejemplo: cada individuo lleva consigo información del grupo social del cual forma parte. La sociedad, por su parte, está presente en cada individuo por medio del lenguaje, la cultura, sus reglamentos, normas, etc. “Así, la sociedad y la cultura están presente en tanto que “todo” en el conocimiento y en los espíritus cognoscentes. Presente en el mito comunitario consustancial a él, la organización del Estado-Nación, también está presente en la organización universitaria y tecno burocrática de la ciencia” *Ibid.*, p. 3.

⁵¹ *Ibid.*, p. 32.

Con la consideración de estos principios, Morin explica que el mundo está en movimiento, vive, muere, y se transforma, siempre en relación con su entorno. Desde este enfoque, se sugiere generar un conocimiento alterno que ayude a comprender la complejidad de la vida para desarrollar una ciencia con conciencia que sea capaz de ayudar a vivir en la unidad, respetando las diferentes formas de existencia para propiciar cambios trascendentales que salvaguarden la vida y puedan compensar los daños de un pensamiento occidental parcelario.

El pensamiento complejo entreteje lo humano con el mundo, comprende la unión existente entre la naturaleza (contexto) y la sociedad; reorganiza la vida e invita a pensar y buscar soluciones a los problemas de la actualidad siempre pensando en el bien de la comunidad.

1.4 La transdisciplinariedad

Este apartado hace referencia a la transdisciplinariedad desde la propuesta teórica y metodológica del físico cuántico rumano Basarab Nicolescu, desarrollada en su obra el *Manifiesto*. Su trabajo representa una propuesta teórica para abordar el conocimiento de manera diferente, se enriquece del pensamiento complejo, lo que permite proponer junto a Morin y Lima de Freitas la *Carta de la Transdisciplinariedad (1994)*. Sus investigaciones parten de una crítica que se deriva de los problemas del conocimiento científico, así como de la especialización disciplinar y su falta de articulación entre los múltiples saberes. Una reflexión que se hace desde el análisis del conocimiento reduccionista que imposibilita hacer frente a los problemas actuales y que reclama nuevas visiones incluyentes de otros saberes – y no nada más científicos– permitiendo poner en relieve la cultura ⁵²como fuente cosmovisiva constructora de realidades diferentes y de donde emerge el conocimiento y la praxis humana.

⁵² La diversidad cultural y de saberes son elementos olvidados dentro del conocimiento disciplinar basado en una sola cosmovisión científica occidental.

Para comprender mejor esta propuesta transdisciplinaria, que es la base en la que se fundamenta este trabajo de investigación, se aborda a continuación las bases teóricas y metodológicas de esta propuesta paradigmática, las cuales se fundamentan, al igual que el pensamiento complejo, en algunas nuevas ciencias del siglo XX, marcando una ruptura epistémica en relación con la ciencia tradicional.

1.4.1 Bases teóricas y metodológicas

Nicolescu parte de la descripción general del quehacer de la ciencia occidental a través de la física clásica y de sus métodos tradicionales, cuestiona su predominio y su hegemonía a través de la comprensión de un único nivel de Realidad: la ciencia como la única capaz de conocer el objeto y acceder a la verdad a través del lenguaje matemático y sus leyes, todo en aras del progreso individual y social⁵³. Nicolescu expresa que la física clásica se fundamentó en 1) la idea de continuidad, “de acuerdo con la evidencia proporcionada por los órganos y sentidos: no se puede pasar de un punto a otro del espacio y del tiempo, sin pasar por todos los puntos intermedios”⁵⁴, 2) la causa local “ a cada causa en un punto dado corresponde un efecto en un punto infinitamente próximo[...]una causalidad formal o final ya no tenía lugar en la física clásica y sus leyes deterministas”⁵⁵; 3) el determinismo “las ecuaciones físicas clásicas son tales que si se conocen las posiciones y las velocidades de los objetos físicos, en un momento dado, se puede predecir sus posiciones y sus velocidades en cualquier otro momento del tiempo”⁵⁶.

Sobre estos preceptos es que la ciencia clásica llegó a considerar la objetividad como verdad suprema dentro del conocimiento científico, rechazando otro tipo de saberes subjetivos como lo fue la espiritualidad por ser un hecho no demostrable.

⁵³ Cfr., Basarab Nicolescu, *La transdisciplinarietà. Manifiesto*, op. cit., p. 16.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Idem.*

Sin embargo, el siglo XX representa un parte aguas de grandes descubrimientos que permitieron cuestionar la continuidad, la causalidad y determinismo de la física tradicional para reconfigurar la concepción del conocimiento⁵⁷; presentándose una ruptura epistemológica en relación con la ciencia tradicional positivista, permitiendo abordar ahora desde otra perspectiva los objetos de estudio. “Tanto Einstein, Planck⁵⁸, Bohr, Heisenberg, Schrödinger, Born, Poncaire, Curie, Prigogine [...] inician otra senda al cuestionar los postulados clásicos del saber, el aprehender los fenómenos físicos sin intervención del observador”⁵⁹.

Como se mencionó, el estudio del *quántum*⁶⁰, “la escala de lo infinitamente pequeño y de lo infinitamente breve”⁶¹, revolucionó la física y cambió la visión determinista y mecanicista que se tenía del mundo. El objeto ahora no está aislado sino en relación e interrelación con otros fenómenos naturales. El universo se convierte así en una matriz cósmica extensa donde todo está en movimiento perpetuo y en relación con otras identidades, estructurándose energéticamente. A través de la dimensión cuántica emergen nuevas formas de pensamiento para comprender y explicar otro tipo de Realidad. Desde otras perspectivas, se proponen

⁵⁷ Virginia Gonfiantini, *op. cit.*, p. 52.

⁵⁸ Max Planck proporciona los cimientos de una nueva investigación; a través del estudio de la energía descubre la discontinuidad en la microfísica y propone su Teoría cuántica. Ésta revelaba una estructura discreta y discontinua: el *quántum*, (la escala de lo infinitamente pequeño y de lo infinitamente breve). Una nueva causalidad que difería de la ciencia tradicional, pues mostraba la no separabilidad de las partículas; “La no-separabilidad cuántica nos dice que, en este mundo, por lo menos a cierta escala, existe una coherencia, una unidad, leyes que aseguran la evolución de los sistemas naturales” en Basarab Nicolescu, *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, *op. cit.*, p. 22.

⁵⁹ Virginia Gonfiantini, *idem*.

⁶⁰ “Las entidades cuánticas -los *quanta*- son muy diferentes de los objetos de la física clásica- los corpúsculos y las ondas-. Si a cualquier precio queremos religarlos a los objetos clásicos, es necesario concluir que los *quanta* son tanto corpúsculos como ondas o, más precisamente, que no son ni partículas ni ondas. Si hay una onda, se trata más bien de una onda de probabilidad que nos permite calcular la probabilidad de realización de un estado final a partir de cierto estado inicial. Los *quanta* se caracterizan por cierta extensión de sus atributos físicos, como sus posiciones y velocidades. Las célebres relaciones de Heisenberg muestran, sin ninguna ambigüedad, que es imposible localizar un *quántum* en un punto preciso del espacio o en un punto preciso del tiempo. Dicho de otra manera, es imposible asignar una trayectoria bien determinada a una *partícula cuántica* [...]” en Basarab Nicolescu, *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, *op. cit.*, p.22.

⁶¹ *Ibid.*, p. 21.

nuevos conocimientos científicos que intentan superar la concepción tradicional disciplinar.

De esta manera, el cuestionamiento del dogma filosófico de la existencia de una sola realidad, realizado por la física cuántica, representa uno de los impactos culturales de mayor revolución para occidente. Gracias a ella, otros estudios se derivan y se suman al cambio paradigmático, tal es el caso de la teoría del caos, el teorema de Gödel, la lógica multidimensional-paraconsistente⁶², la teoría general de sistemas, etc. Postulados que Nicolescu como físico comprendió, analizó y retomó para proponer los axiomas de la transdisciplinariedad.

1.4.2 Los tres pilares

Se ha mencionado que uno de los aportes de la física cuántica fue el cuestionamiento al dogma filosófico tradicional que se reduce a un solo nivel de Realidad. En este sentido, Nicolescu retoma las nuevas explicaciones científicas del mundo cuántico⁶³ para proponer una lógica compleja que permita abordar y comprender otros niveles de Realidad, proponiendo los tres pilares de la transdisciplinariedad: 1) los niveles de Realidad (axioma ontológico), 2) la lógica del tercero incluido (axioma lógico) y 3) la complejidad (axioma epistemológico):

- i. La existencia, en la Naturaleza y en nuestro conocimiento de la Naturaleza, de diferentes niveles de Realidad.
- ii. El paso de un nivel de realidad a otro se efectúa por la lógica del tercero incluido.

⁶² Cfr., Fernando Almazar, "Convergencia transdisciplinar: una nueva lógica de la Realidad", *Revista Tharsis del Programa de Cooperación Interfacultades de la UCV*. Caracas, 2006.

⁶² Cfr., Nicolescu, "Transdisciplinariedad: pasado, presente, futuro (1ª Parte)", *op. cit.*

⁶³ El desarrollo de la física cuántica y la coexistencia entre el mundo cuántico y el mundo macrofísico han conducido, en el plano de la teoría y de la experiencia científica, el surgimiento de pares de contradictorios mutuamente excluyentes, (A y no-A): onda y corpúsculo, continuidad y discontinuidad, separabilidad y no-separabilidad, causalidad local y global, simetría y rompimiento de simetría, reversibilidad del tiempo etc.

iii. La estructura del ensamblaje de los niveles de Realidad es una estructura compleja: cada nivel es tal porque los otros niveles existen a la vez.

Históricamente, los dos primeros postulados están justificados por la física cuántica, en tanto que el tercero encuentra su fuente no solamente en la física cuántica sino en las otras ciencias exactas y humanas⁶⁴.

La importancia del legado de la investigación cuántica radica principalmente en el descubrimiento de otro tipo de Realidad que va más allá de lo determinable y calculable; esto permite cuestionar y ampliar los postulados tradicionales de la lógica aristotélica, los cuales, a su vez, responden a los siguientes axiomas: 1) identidad (A es A), 2) no-contradicción (A no es no-A), 3) tercero excluido (no hay término medio entre A y no-A; por lo tanto, A no puede ser no-A. De esta manera, no existe un tercer término T).

Estos principios han sido aplicables dentro del conocimiento científico tradicional – en estudios macrofísico – y responden a un tipo de Realidad. Sin embargo, en la física cuántica, cambia la validez tanto del segundo como del tercer axioma ya que los *quantums* son partículas complejas que se excluyen y se complementan a la vez – como la onda-corpúsculo–; de tal manera que, desde la microfísica, surge una nueva lógica polivalente para comprender un nivel de Realidad diferente: el axioma del tercer incluido en donde coexisten A, no-A y T al mismo tiempo. Una triada en donde los opuestos son, mejor dicho, contradictorios, construyendo una unidad más grande que los incluye. Una lógica formal que, fuera de contradecir los axiomas tradicionales aristotélicos, restringe y amplía las nociones de verdad y falsedad⁶⁵:

La lógica del tercer incluido es no-contradictoria, en el sentido de que el axioma de no-contradicción se respeta en absoluto, con tal de que se amplíen las nociones de “verdad y falsedad” de manera que las reglas de implicación lógica conciernan no dos términos (A y no-A) sino tres (A, no-A y T), y coexistan en el mismo momento

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 22, 23.

⁶⁵ *Cfr.*, Basarab Nicolescu, *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, op. cit., p.26-29.

del tiempo. Es una lógica formal, al mismo nivel que cualquier otra lógica formal [...]. La lógica del tercero incluido no anula la lógica del tercero excluido: sólo restringe su campo de validez [...] ⁶⁶.

Esto posibilita comprender la existencia de otras verdades en otros planos de la realidad; lo que permite trascender paradigmáticamente ya que, durante mucho tiempo, en Occidente, se había creído en una sola lógica inmutable. Ahora bien, el paso de un nivel de Realidad a otro se efectúa por la lógica del tercer incluido, la cual a su vez va acompañado con la lógica de la complejidad permitiendo atravesar, de manera coherente, los diversos campos del conocimiento. La lógica de la complejidad posibilita pensar en términos contradictorios pero complementarios, lo cual resulta un pensamiento incluyente pues el todo está en las partes y las partes están en el todo. Nicolescu lo ilustra con la metáfora: *el palo siempre tiene dos extremos*, a través de esta figura explica que si se fragmenta el palo en múltiples partes, éstas siempre seguirán teniendo dos extremos contrarios ⁶⁷. De esta manera, la lógica del tercer incluido distingue las partes opuestas, pero no las separa pues comprende que ambas son necesarias para conformar la unidad y la totalidad del objeto.

Todo esto sugiere una nueva forma de tratar el conocimiento, pues a partir de estos pilares se abre una brecha para construir un saber diferente, incluyente y trascendente. Un conocimiento que no se reduce a un sólo nivel de Realidad, sino que permite la apertura para abordar otros saberes – en otros niveles de Realidad –, igual de importantes, ampliando la visión y la comprensión de la existencia:

Los diferentes niveles de comprensión resultan de la integración armoniosa del conocimiento de diferentes niveles de Realidad y del conocimiento de diferentes niveles de percepción. Dado que la Realidad es múltiple y compleja, pero siendo la

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *Ibid.*, p.30.

realidad también una unidad abierta, los diferentes niveles de comprensión están ligados entre sí en un solo Todo abierto [...] ⁶⁸.

-Niveles de realidad

¿Pero qué se entiende por niveles de Realidad? Para comprender esto, Nicolescu define la Realidad, desde un sentido ontológico y pragmático, como todo aquello que se resiste a nuestras experiencias, representaciones, descripciones, imágenes o formalizaciones matemáticas. La Realidad es una forma abstracta que está de manera intermedia entre los seres humanos y la Naturaleza como origen inagotable de misterios que justifica no solamente el quehacer de la ciencia sino de la existencia misma. La Realidad no sólo es un acuerdo intersubjetivo – derivado del consenso en una sociedad– sino también tiene una dimensión trans-subjetiva en la medida en que un experimento pueda quebrantar las leyes y las teorías construidas ⁶⁹:

Por “Nivel de realidad”, yo designo un conjunto de sistemas que son invariantes bajo ciertas leyes: por ejemplo, las entidades cuánticas son subordinadas a las leyes cuánticas, que parten radicalmente de las leyes del mundo macrofísico. Esto es para decir que dos niveles de Realidad son diferentes si, mientras se pasa de un nivel a otro, existe un rompimiento en las leyes aplicables y un rompimiento en conceptos fundamentales (como, por ejemplo, la causalidad). Por lo tanto, existe una discontinuidad en la estructura de los niveles de realidad, similar a la discontinuidad reinante en el mundo cuántico ⁷⁰.

De esta manera la Realidad es aquello que puede ser observable y comprobable gracias a los conceptos, teorías, fórmulas, símbolos, abstracciones que nos permiten conocer nuestro entorno. No obstante, más allá de todo esto, la Realidad es también todo lo que se desconoce y, por lo tanto, está más allá de nuestro entendimiento. Existen niveles de Realidad que trascienden la materia y sus

⁶⁸ Basarab Nicolescu, *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, *op. cit.*, p. 56.

⁶⁹ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 23-24.

⁷⁰ Basarab Nicolescu, “Transdisciplinariedad: pasado, presente, futuro (1ª Parte)”, *op. cit.*, p. 24.

leyes pues son fenómenos que corresponden a otro campo de la Realidad; por consiguiente, su lógica de comprensión es diferente.

Cada nivel de Realidad tiene su propio espacio y tiempo asociado entre sí que difiere de un nivel a otro. Cabe señalar que diversas culturas ancestrales conciben estos niveles de Realidad como fenómenos que han sido ligados a la espiritualidad y que, por lo tanto, conciernen a otro tipo de conocimiento: “La existencia de los niveles de Realidad diferentes ha sido afirmada por diversas tradiciones y civilizaciones, pero esta formación estaba fundada sobre dogmas religiosos o sobre la exploración del universo interior”⁷¹.

Desde esta perspectiva, se asume que no existe un único modo de observar el entorno sino varios y distintos que son igual de válidos e importantes. La introducción de los niveles permite reestructurar la Realidad de manera multidimensional y multireferencial. De este modo, la transdisciplinariedad, abre la posibilidad de considerar diferentes lógicas y crear un conocimiento más integro con el mismo rigor metodológico. Para Nicolescu será un nuevo *Principio de Relatividad* que emerge de la coexistencia entre la pluralidad compleja y la unidad abierta: *Ningún nivel de Realidad constituye un lugar privilegiado desde el cual uno es capaz de comprender a todos los otros niveles de Realidad. Un nivel de Realidad es lo que es porque todos los demás niveles existen al mismo tiempo*⁷².

La importancia de este principio está en el aporte paradigmático que podría ayudarnos a comprender una Realidad polivalente, un tipo de conocimiento no jerárquico e incompleto, en el sentido de que siempre muestra una apertura para comprender lo que se desconoce – el conocimiento es una fuente inagotable de fenómenos que se descubren y que siguen descubriéndose, por ello es incompleto y abierto a la vez –. Así, cada nivel se caracteriza por su *incompletud*; la *apertura*, para conocer otra Realidad, es el puente que conecta las fronteras epistémicas para

⁷¹ Basarab Nicolescu, *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, op. cit., p. 23.

⁷² Basarab Nicolescu, “Transdisciplinariedad: pasado, presente, futuro (1ª Parte)”, op. cit., p. 24.

atravesarlas. Nicolescu llamará a este puente fronterizo: la zona de no resistencia. De esta manera, “La unidad de los niveles de Realidad y sus zonas complementarias de no-resistencia constituyen lo que nosotros llamamos el Objeto transdisciplinario”⁷³.

Por otro lado, inspirado de los aportes fenomenológicos de Husserl, Nicolescu afirma que se puede pasar de un nivel de Realidad a otro gracias a los diferentes niveles de percepción que están presentes en nuestro ser. Estos niveles de percepción permiten una visión de la Realidad más integral”⁷⁴. Al igual que la los niveles de Realidad, los niveles de percepción atraviesan la zona de no-resistencia, de esta manera tanto la percepción y la zona de no-resistencia constituirán el *Sujeto transdisciplinario*.

- Zona de no resistencia

La zona de no-resistencia, en la propuesta de transdisciplinariedad, corresponde al tercer incluido, Nicolescu lo refiere como el *Tercer Escondido* ya que es el puente invisible que conecta el Sujeto con el Objeto para su unificación. Por consiguiente, desde esta nueva posición epistemológica, se entretrejen los diversos conocimientos para darse complementariedad, ampliando la visión de la Realidad.

Uno de los objetivos de la transdisciplinariedad es, por lo tanto, hacer trascender el conocimiento entre las múltiples disciplinas, los *trans* supone atravesar las líneas fronterizas de los diversos saberes e ir más allá de ellos: “el prefijo *trans* lo indica, lo que está, a la vez, *entre* las disciplinas, *a través* de las diferentes disciplinas y *más allá* de toda disciplina”.⁷⁵ Responde a la necesidad de comprender el mundo presente a través de un conocimiento con múltiples visiones, relacional, complejo, inacabado, pero que aspira al diálogo desde la diversidad como fuente de

⁷³ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ Basarab Nicolescu, *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, op. cit., p.37.

reconstrucción de un saber inacabado y que, por lo tanto, se puede revisar y reestructurar permanentemente.

1.4.3 Las tres actitudes básicas

Para Nicolescu, el rigor, la apertura y la tolerancia son los tres rasgos fundamentales de la actitud y de la visión transdisciplinaria.

- El rigor

*El rigor es, en primer lugar, el rigor del lenguaje en la argumentación sustentada en el conocimiento vivo, interior y exterior, de la transdisciplinarietà [...] constituye también la búsqueda del “justo lugar” [...] en el momento de la comunicación*⁷⁶. La transdisciplinarietà es el *corpus* lingüístico que traduce, en palabras y actos, el pensamiento y la experiencia vivida. Este lenguaje, tanto teórico como experimental, se fundamenta en la inclusión del tercero que se encuentra entre el *por qué* y el *cómo* y entre el *quién* y el *qué*; lo que permite la búsqueda perpetua del conocimiento, alimentada de saberes diversos y experiencias nuevas.

Este *rigor* de la transdisciplinarietà tiene una función semejante a validación científica ya que representa la parte argumentativa que sostiene las ideas. Sin embargo, su lenguaje es diferente –lógica compleja de la realidad– ya que profundiza no sólo en los objetos sino también en los seres y su relación con otros seres y con las cosas. Esta cualidad permite la incorporación de nuevos saberes, aceptando la existencia del Otro; lo que permite una apertura hacia una nueva relación auténtica y de respeto basada en la comunicación que se efectúa en el *justo lugar* de encuentros de sí mismo, es decir, “Si encuentro el justo lugar en mí mismo, en el momento en el que me dirijo al Otro, el Otro podrá encontrar el justo

⁷⁶ *Ibid.*, p.87.

lugar en sí mismo y así podremos comunicarnos”⁷⁷. La comunicación es la conexión de los *justos lugares* de donde emerge la comunión.

De acuerdo con lo anterior el rigor lleva inscrito el lenguaje, la comunicación y la apertura.

- La apertura

“La apertura comporta la aceptación de lo desconocido, de lo inesperado y de lo imprevisible”⁷⁸. Es una actitud de aceptación a lo diverso; representa la apertura mental para reconocer saberes y formas de vida diversa con el objetivo de enriquecer las culturas y las experiencias vivenciales. Nicolescu expresa tres clases de apertura: 1) la apertura de un nivel de Realidad hacia a otro, 2) la apertura de percepción hacia otro nivel de percepción y 3) la apertura hacia la zona de resistencia absoluta que religa el Sujeto con el Objeto⁷⁹.

La apertura en la transdisciplinariedad rechaza cualquier dogma de pensamiento cerrado, pues su misma naturaleza la conduce a la emergencia de nuevos conocimientos, de cambios y adaptaciones: “La cultura transdisciplinaria es la cultura del cuestionamiento perpetuo que acepta las respuestas como temporales”⁸⁰. Comporta aceptación de lo desconocido, de lo inesperado y de lo impredecible. La apertura es una actitud que concierne a lo humano, por lo tanto, es una elección ética que posibilita en entendimiento y la tolerancia entre los individuos.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Ibid.*, p.88.

⁷⁹ Estas Realidades ya fueron abordadas previamente

⁸⁰ *Idem.*

- La tolerancia

*La tolerancia resulta de la constatación entre ideas y verdades contrarias a los principios fundamentales de la transdisciplinariedad*⁸¹. La tolerancia aunada a la apertura son actitudes requeridas en la metodología de la transdisciplinariedad ya que es el puente que permite el intercambio entre saberes y experiencias completamente diferentes a las prácticas habituales monopolizadas por la ciencia. La tolerancia representa el encuentro con lo que se desconoce y al mismo tiempo el reconocimiento, comprensión, aceptación y respeto por el Otro como un proceso evolutivo humano a través del diálogo. La carta de la transdisciplinariedad en su artículo 13 refiere:

La transdisciplinariedad rechaza toda actitud que se niegue al diálogo y discusión de cualquier orden-ideológico, cientificista, religioso, económico, político, filosófico-. El saber compartido deberá llevar a una comprensión compartida fundada en el respeto absoluto de las alteridades unidas por una vida común en una única Tierra⁸².

La actitud transdisciplinaria corresponde al proceder ético del comportamiento humano para crear un conocimiento más humano e integral. Se fundamenta en el diálogo, el cual lleva a la comprensión de la diversidad cultural, permitiendo entrelazar las diferencias de manera fraternal. Es una actitud de amor que permite religa al ser humano con su entorno para posibilitar un destino de cuidado común en un mundo vivo y complejo.

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Ibid.*, p.10.

1.5 La transculturalidad y su inherencia en la transdisciplinariedad

La importancia de referir los aportes de las ciencias de la complejidad es determinante para comprender las nuevas construcciones metodológicas en el campo de lo social y humanísticos; tal es el caso de pensamiento complejo y la transdisciplinariedad; contribuciones que permiten pensar en la producción del conocimiento desde un enfoque sistémico, multireferencial y contextualizado, retomando los elementos olvidados de la ciencia tradicional como lo son: el individuo, la naturaleza, la cultura, los símbolos, las diversas formas existentes del conocimiento desde la pluralidad y diversidad humana. Situación que desde una visión compleja puede entrelazar dichos elementos a fin de concebir a la ciencia, o al conocimiento en general, como una producción cultural localizada o en contexto, lo cual permite introducir y comprender la noción de pluriverdades en la transdisciplinariedad.

En este sentido, es importante señalar que el conocimiento se crea dentro de la propia cultura y se autoorganiza en relación con la naturaleza haciendo emerger una praxis humana⁸³, creando al mismo tiempo un nivel de Realidad como una forma de entender y habitar el mundo. Es por ello que Nicolescu afirma que el proceso transdisciplinario es en sí mismo transcultural⁸⁴ ya que rompe las barreras de la propia visión cultural occidentalista para abrirse al conocimiento de otras culturas y en conjunto construir un saber cultural diferente en el cual confluyan dimensiones de Realidades diversas, capaces de autoorganizarse y entenderse a través de un pensamiento complejo que delibere entre lo antagónico, los encuentros y la complementariedad.

En esta vertiente, hablar de transdisciplinariedad como conocimiento emergente es referirse también a la transculturalidad como resultado de la confluencia de dos culturas que logran trabajar juntas para procrear saberes en

⁸³ Tema que será abordado más detalladamente en el segundo capítulo.

⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 107.

complementariedad y Realidades culturales diferentes basadas en los principios de tolerancia, respeto e igualdad. De esta manera, cobra un sentido importante el proceso transdisciplinario y transcultural ya que ambos fenómenos son constitutivos uno del otro y, por lo tanto, involucran conocimientos disciplinares propios de la cultura occidental; sin embargo, muestra una apertura para descubrir y comprender otras Realidades a través del reconocimiento de las pluriverdades culturales. Esto permite labrar un sendero diferente en la creación de un conocimiento alterno, pensado desde la inclusión, complementación y enriquecimiento mutuo.

Por consiguiente, hablar de pluriverdades conlleva a reflexionar sobre otros elementos importantes como el valor cultural humano y la diversidad de conocimientos existentes. Para abordar estos temas emergentes de la misma transdisciplinariedad, se considera importante preguntarse: ¿cómo surge la cultura y los símbolos identitarios que distinguen a los diversos grupos sociales? ¿Por qué el conocimiento es una emergencia del propio fenómeno cultural? ¿Se puede crear una Realidad cosmovisiva diferente en la actualidad?

Bajo estas vertientes, el siguiente apartado tiene como finalidad poner en relieve la importancia de la cultura y su pluriversidad para comprender de qué manera emergen los símbolos identitarios, las Realidades, las diferentes formas de conducirse y los diferentes conocimientos de los grupos sociales. Cuestiones que acercan al conocimiento de las propias raíces humanas para reconocer una identidad terrestre que deleve la existencia del “otro” como ser diverso, labrando en conjunto un destino común y de respeto hacia la comunidad viviente.

CAPÍTULO 2

Diversidad cultural: construcciones de Realidades diferentes

Se considera que uno de los aportes relevantes de la transdisciplinariedad es la reconsideración de uno de los elementos olvidados por la ciencia tradicional que es la cultura y su diversidad como fuente del conocimiento humano. De esta manera, la transculturalidad se convierte en un elemento inherente de la propia transdisciplinariedad ya que permite reorientar la producción del conocimiento desde un enfoque contextualizado, reconsiderando las diversas formas cosmovisivas, los encuentros y la superación de las propias barreras culturales para abrirse al conocimiento de lo desconocido a fin de construir horizontes alternos que permitan el enriquecimiento de la sabiduría humana.

Por ello, es importante comprender el valor de la cultural humana y su diversidad ya que en ella se localiza la producción del conocimiento, convirtiéndose en un fenómeno complejo que entrelaza al individuo con el entorno, el tiempo, la historia, la comunidad, los símbolos y que, además, se autoorganiza construyendo un Nivel de Realidad como una forma de entender el mundo.

Desde una visión compleja moriniana, se puede decir que la cultura y el conocimiento son conceptos íntimamente imbricados que se poseen mutuamente. De acuerdo con Maldonado Martínez, la cultura es un instrumento mediante el cual los individuos crean la interpretación de la realidad que les rodea, así como sus propios mecanismos de adaptación y sobrevivencia. Señala que la cultura es una construcción social que se hace a través del tiempo y que emerge dentro de un contexto particular⁸⁵. Por otro lado, Ulloa comenta que el conocimiento está sujeto a todas las dimensiones de la realidad que componen al ser humano y a su

⁸⁵ Cfr., Carlos Maldonado Martínez Hincapie, *De nuevo la vida. El poder de la noviolencia y las transformaciones culturales*, Bogotá, Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2019, p.2.

entorno⁸⁶. De esta manera, tanto la cultura como el conocimiento emergen de un sistema físico vivo en el cual subyacen múltiples sistemas que se interconectan entre sí. Por lo tanto, al entrelazarse la naturaleza con el ser humano se construyen nuevos sistemas en donde se imbrican lo ecológico con las funciones biológicas, fisiológicas y sociales del ser humano:

En otros términos, al emerger de un sistema físico, lo que el ser humano puede conocer está supeditado a las limitaciones físicas del planeta tierra y del universo; al ser un sistema vivo, su modo de conocer está ligado a los límites que comporta su maquinaria cerebral y a sus necesidades biológicas básicas; al ser la humanidad, en colectivo, un sistema social y cultural, el interés de su conocimiento está ligado, de una u otra manera, por las relaciones sociales de producción y por los límites interpretativos y de inteligibilidad de los sistemas simbólicos que utilizan para comunicarse⁸⁷.

De esta manera, la cultura funciona como un universo de interrelaciones e interdependencias en donde todo está conectado y relacionado, permitiendo al ser humano construir un lenguaje simbólico para expresar experiencias. La cultura al nacer en un contexto geográfico localizado, permite que el individuo construya una Realidad en relación con su entorno natural; por lo tanto, el conocimiento es también localizado y surge a partir del vínculo que se genera entre el ser humano y la naturaleza, logrando autoorganizarse para tratar de dar explicaciones a los fenómenos observados, creando conductas, prácticas y modos de ser en relación con su mundo, es decir, su propio contexto.

⁸⁶ Cfr., Nicolás Ulloa Caicedo, "Hacia un paradigma transdisciplinar y transcultural de la comunicación social" en José Miguel Pereira, *Buen vivir, cuidado de la casa común y reconciliación. III Foro Iberoamericano de Cátedras de Comunicación*, Bogotá Pontificia Universidad Javeriana 2019.

Disponible en:

https://javeriana.edu.co/unesco/buenvivir/contenido/ponencias/tema7/pdf/ponencia_07.pdf
[Consultado el 28 de octubre de 2021].

⁸⁷ *Ibid.*, p. 7.

En este sentido, como lo sugiere Ulloa, “no se puede hablar de producción de conocimiento sin hablar de lugares en los que el conocimiento es producido”⁸⁸. Esto permite entonces hablar de conocimiento localizados que evocan conjuntamente una amplia gama de saberes humanos y, con ello, una gran diversidad cultural.

Sin embargo, antes de abordar la emergencia de la diversidad cultural, parece pertinente recordar cuáles son los orígenes complejos de la vida y, por lo tanto, los del ser humano. Hasta el momento, tanto los términos de cultura y conocimiento permiten rescatar otro concepto importante que es *la Naturaleza (contexto)* para recordar la identidad terrestre de toda la comunidad viviente, develando la importancia que tiene el “otro” como ser diverso miembro de la misma comunidad planetaria.

2.1 Complejidad de la cosmogénesis

La vida es el tejido artesanal que entrelaza la diversidad existencial, su totalidad está conformada por la multiplicidad de sistemas, la cual, a su vez, se caracteriza por su singular particularidad. De esta manera, el cosmos es más que la suma de la totalidad inagotable de lo que vemos, tocamos, oímos o percibimos; es la unidad conformada por la diversidad y la multiplicidad creando un devenir. Como lo expresa Morin en sus obras es la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad. Mundos infinitos que con sus diferentes características naturales convergen para unirse y hacer posible la vida en la cual se encuentra inmerso el ser humano con el *todo*. Este último traducido como el *otro*, el cual se encuentra presente a través de las personas que nos rodean, así como la tierra, los astros, los árboles, los océanos, los animales, las piedras⁸⁹ y las micromoléculas; seres vivos que participan en el proceso de la vida y que, por lo tanto, se convierten en elementos importantes que se relacionan para conformar la existencia en su totalidad.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁹ Algunas cosmogonías como las asiáticas conceden importancia a los minerales (cuarzos) como fuentes energéticas que equilibran el cosmos y que por lo tanto tienen propiedades curativas.

¿Pero cómo surge esta existencia en su totalidad y diversidad en la cual está inmersa el ser humano? Algunos aportes científicos como la teoría del *Big Bang*⁹⁰ “establece que el universo en el que vivimos tuvo origen hace aproximadamente 13 mil millones de años en una Gran Explosión cósmica [...] en la cual se desarrolló luz, electricidad, electrones y partícula que tienen núcleos de los átomos combinándose”⁹¹. Desde esta visión, se comprende que la historia de la vida nace de un vaivén de fenómenos; el universo, que emerge de un evento inexplicable caótico, se convierte entonces en una aventura cósmica de vida, muerte y transformaciones, continuando su historia a través de lo incierto, desconocido y azaroso.

A partir de esta teoría que devela fenómenos entrópicos, se explica que el origen del cosmos y de todo lo viviente que se ha autoorganizado de manera compleja y sistémica a través del tiempo para hacer emerger la diversidad de la vida. Ante esto, Morin señala que la primera lección compleja que recibimos de la vida se encuentra justo en la existencia de las células que lograron entrelazarse en los primeros tiempos caóticos de la Tierra para hacer surgir la diversidad molecular; un fenómeno de metamorfosis continuo y organizativo que dio origen a la vida:

El planeta Tierra nació en este tumulto. En su origen probablemente recogía detritus cósmicos surgidos de una explosión solar, se autoorganizó a través de desórdenes

⁹⁰ La teoría del *Big Bang* es sólo una visión que explica hipotéticamente el origen de la vida. Para la ciencia occidental representa una cosmología en la que justifica el probable surgimiento del universo y su evolución de manera conjunta y sistémica. Esta teoría, a mi parecer, es de suma importancia ya que toma como objeto de estudio la energía para justificar el origen de la vida. Sin embargo, cabe señalar que existen diferentes cosmovisiones sobre el surgimiento de la vida en otras culturas como la de los pueblos originarios. Sin embargo, desde la visión occidental, éstas han sido reducidas puramente a mitologías sagradas pues presentan una carencia argumentativa de comprobación científica. El presente trabajo no tiene la intención de excluir otras cosmovisiones, por el contrario, pretende incluirlas desde la rigurosidad metodológica, apoyándose del pensamiento complejo y de la transdisciplinariedad; propuestas de análisis que emergen justamente de las teorías científicas y que invitan a la creación de un nuevo conocimiento integral, contemplando diversas formas de conocer el mundo.

⁹¹ Christian Contreras, *La teoría del Big Bang y la Doctrina de Nagarjuna. El vacío o sūnyatā como síntesis ontológica de todo cuanto existe*, Tesis Doctoral en Filosofía de las ciencias, Universidad Autónoma de Barcelona, 2004, p. 30.

y cataclismos experimentando no sólo erupciones y temblores de tierra, sino el coque violento de aerolitos, uno de los cuales provocará la separación de la Luna, otro la extinción de los dinosaurios. La vida misma ha surgido de convulsiones telúricas [...]. Se ha desarrollado hasta convertirse no sólo en especies diversas que se devoran entre sí, sino también en ecosistemas en los que predaciones y manducaciones han constituido la cadena nutricional del doble rostro, el de la vida, el de la muerte⁹² .

De esta manera, la historia de la vida se escribe a través de la transformación constante de la materia en sus diversas formas y modos de organización que va desde la partícula más pequeña como el átomo hasta la evolución de sistemas físicos complejos como los ecosistemas en donde emerge otro tipo de existencia y autoorganización. Fritjof Capra, en su obra *La trama de la vida*, expone varias teorías⁹³ y estudios científicos para explicar el surgimiento de la vida como fenómeno complejo altamente integrador y sistémico que logró autoorganizarse, autoproducirse y evolucionar como ecosistema, haciendo emerger comunidades ecológicas diversas y resistentes gracias a las relaciones e interacciones entre ellas, originando adaptaciones para la sobrevivencia⁹⁴, y con ello la aparición del ser humano.

2.2 La aparición del ser humano y la cultura

El surgimiento del ser humano en la esfera de lo viviente se da a través de la evolución de microorganismos y células, que, a lo largo de millones de años, lograron autoorganizarse para hacer emerger una especie animal: los primates: “En la maraña de la epopeya evolutiva, una rama del orden de los primates comenzó, hace seis millones de años, una nueva aventura: la de la hominización, que al acelerarse hace doscientos mil años, produjo la humanidad”⁹⁵.

⁹² Edgar Morin, *El método 5. La humanidad de la humanidad*, Madrid, Catedra, 2008, p. 30.

⁹³ Pensamiento sistémico, teoría de sistema, modelos de autoorganización, estructuras disipativas, autopoiesis, etc.

⁹⁴ Cfr., Fritjof Capra, *op. cit.*

⁹⁵ Edgar Morin, *El Método 5, op. cit.*, p. 34.

El surgimiento de diferentes grupos de antropoides y la supremacía del *homo sapiens*, en relación con otras especies, permitió su evolución y adaptación física al medio ambiente; favoreciendo el proceso de *encefalización*⁹⁶, es decir, el grado de desarrollo y tamaño del cerebro en la evolución del ser humano, lo cual propició una organización neurológica – inteligencia– ; cualidad que potencializó el desarrollo físico y las capacidades cognitivas, logrando crear y aprender conductas complejas como la comunicación gestual y posteriormente el lenguaje articulado. Mariano Artigas y Daniel Turbón, ante esto señalan:

Hoy sabemos que el origen biológico del género humano tuvo lugar hace unos dos millones de años. Ciertos homínidos remotos, los australopitecos, seres ya bípedos, experimentaron cambios hacia un cerebro mayor, y reorganizando en la línea «humana», esto es, con aparición de estructuras de las que dependen funciones superiores cognitivas y el lenguaje articulado. El alba de la humanidad está asociada a un cambio climático de impacto planetario, que modeló drásticamente los ecosistemas del este y sur de África, despoblando los bosques⁹⁷.

El gran despegue de la hominización es una hazaña evolutiva que comenzó con los primates hace millones de años y que con los procesos de encefalización se gestó la humanidad. Posteriormente, con el desarrollo de funciones cerebrales, gracias a las conexiones neuronales, los seres humanos evolucionaron complejizando su organización y adquiriendo nuevas capacidades⁹⁸. Así, se pasó

⁹⁶ “El término encefalización se utiliza actualmente para expresar la ratio entre el tamaño cerebral obtenido y el esperado en un grupo o taxón determinado. Entre las diversas ecuaciones existentes, la más clásica y utilizada es el coeficiente de encefalización (EQ), o ratio entre el tamaño cerebral obtenido y el que se esperaría de un animal del mismo volumen corporal, basada en el cálculo de los tamaños cerebrales y corporales de una numerosa muestra de mamíferos actuales. Los humanos actuales poseemos un coeficiente 7,6; es decir, el tamaño del cerebro de una persona es 7,6 veces mayor del que se esperaría de un animal de su mismo tamaño, por ejemplo, un perro o un lobo que, erguidos sobre sus patas traseras, vienen a tener la estatura humana... El EQ del chimpancé es de 2,6; los australopitecos varían entre 3,1 y 3,5; el del *Homo habilis* 4,0, es cuatro veces mayor que el que le correspondía a por su estatura. En todo tipo de cálculos realizados, el ser humano alcanza los mayores valores de encefalización. Por tal motivo, suele recurrirse a la expresión de los coeficientes elegidos como porcentaje del valor del *Homo sapiens*” en Mario Artigas y Daniel Turbón, *Origen del hombre. Ciencia, filosofía y religión*, Navarra, EUNSA, 2008, p. 63.

⁹⁷ *Ibid.*, p.57.

⁹⁸ *Cfr.*, Edgar Morin, *El Método 5, op. cit.* pp. 34-36.

de la bipedación, al erguimiento del cuerpo, y con esto, a la creación de objetos sofisticados, a la práctica de la caza, al dominio del fuego y al surgimiento del lenguaje. Más tarde, con el sedentarismo, surgieron nuevas estrategias de sobrevivencia y se transitó de la caza a la domesticación de animales, fomentando el cultivo de plantas y su recolección; lo que permitió la consolidación de grupos sociales y el surgimiento de la diversidad cultural: “De este modo, la hominización biológica fue necesaria para la elaboración de la cultura, pero la emergencia de la cultura fue necesaria para la continuación de la hominización [...]”⁹⁹. Así, con la evolución biológica del ser humano emerge el progreso racional que permitió la elaboración de instrumentos, la construcción de símbolos, el lenguaje, la fundamentación de creencias, la organización social y política que posibilitó la construcción cultural en la que se formaron y crearon los primeros individuos.

La domesticación de plantas y animales produjeron grandes revoluciones que lograron perfeccionarse gracias al sedentarismo, lo cual a su vez hizo posible la conformación de grandes ciudades. Así, las comunidades humanas comenzaron a complejizarse y a determinar una forma de organización para asignar la función de los individuos dentro de ellas, emergiendo con esto leyes que regularon el trabajo y que dieron la legalidad y sentido al *ethos* comunitario:

El homo sapiens, fruto de la evolución biológica, continúa ahora dicha evolución bajo la forma de desarrollo civilizador y cultural. Habiendo terminado la edad de la dispersión, la socialización dirigirá todas las acciones humanas. Los clanes, ordas y tribus se organizan en torno a las ciudades o grandes pueblos, que poco a poco se confederan hasta lograr organizaciones regionales. Estas por su parte se reúnen por intereses económicos, políticos, religiosos, guerreros hasta alcanzar la constitución de verdaderos Estados – los primeros imperios regionales¹⁰⁰.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 36-37.

¹⁰⁰ Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal: (investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las weltanschauungen)*, Chaco, Resistencia, 1996, p. 93.

La consolidación de los grupos sociales permitió, por lo tanto, la expansión y el crecimiento – ya sea por migraciones o invasiones–, creando nuevas estructuras sociales que tomaron diversas vías para construir nuevas formas de vida comunitaria. Ante dicho fenómeno, se podría entonces hablar del surgimiento de la diversidad cultural.

2.3 Diversidad cultural como emergencia del mundo físico

De acuerdo con Dussel, en la historia de la humanidad existió un momento en que la especie humana comenzó a ocupar la tierra biológica y topográficamente; este fenómeno de proliferación “significó, necesariamente una separación de los grupos humanos, una diversificación, una particularización de tradiciones, razas y pueblos”¹⁰¹, acumulando saberes diversos que fueron transmitidos a posteriores generaciones. Desde una visión compleja, se asevera, entonces, que fue el saber compartido – instrumentos y técnicas civilizatorias– lo que permitió las fluctuaciones del conocimiento entre grupos sociales, una transmisión que se efectuó no sólo de padres a hijos, sino también a través de las migraciones y guerras; ocasionando sojuzgamientos, choques culturales que finalmente, a través del tiempo, terminaron en una aculturación como proceso biocultural (autoorganización) de metamorfosis que hizo surgir nuevos modos de vida y creencias.

Por consiguiente, la cultura se transformó en un fenómeno complejo en la que se entretajeron diversos sistemas como el mundo físico (geografía, clima, vegetación ríos, agricultura, entre otras), los avances técnicos, el enriquecimiento técnico y el quehacer ético de los grupos sociales (valores que determinaron la forma de conducirse), logrando conformar unidades distintivas con rasgo específicos que permitió conformar una identidad; ejemplo de esto es la amplia diversidad cultural que existe actualmente, cada una con su propia forma de ver el mundo y existir en él. “Nacía así el mundo cultural [...] un sistema simbólico. El

¹⁰¹ Cfr., *Ibid.*, p. 22.

lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, formando los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la especie humana”¹⁰².

Sin embargo, para hablar de ella, es necesario verla como una construcción simbólica compleja y polisémica que entrelaza varios conceptos, es decir, la sociedad, el individuo, las herramientas (tecnología), el entorno natural, el mito, la religión, el raciocinio, el conocimiento, los sentimientos, la animalidad, el arte, el lenguaje, la lengua, las creencias, etc., como formas constitutivas que determinan la manera de pensar y actuar de los grupos sociales. Un sistema organizativo humano, creado en estrecha relación con el entorno en donde los integrantes de la comunidad se forman y transforman desde lo individual para trascender a lo social y viceversa, construyendo, de esta manera, un complejo modo de ser y habitar el mundo llamado *éthos*. Un acto poiético¹⁰³ como forma de expresión existencial que no puede ser entendido desde una visión reduccionista y superflua ya que esto conduce a la incomprensión y al rechazo de las diversas formas de expresión de la vida; negando y excluyendo la existencia del *otro* como un ser cultural diverso.

Para tratar de entender las diferentes formas de vida cultural, es fundamental conocer y reconocer nuestro origen común como seres vivos y saber nuestra historia para encontrar en ello los elementos que nos unen con otras culturas, descubriendo que a pesar de lo diverso que somos, compartimos también semejanzas humanas; posibilitando el surgimiento de la empatía que nos acerque a la comprensión y al diálogo para hacer emerger una eticidad diferente, enriquecida de otras cosmovisiones a fin de mejorar nuestra vida colectiva e individual como especie humana.

Ahora bien, para hablar de la diversidad cultural y de las diferentes eticidades, es necesario preguntarse ¿cómo surgieron las primeras culturas? Esto permite

¹⁰² Cassirer en *op. cit.*, p. 90.

¹⁰³ Poiético un acto de creación.

referir algunos estudios históricos de Dussel con la finalidad de señalar aspectos importantes de las culturas madres de la humanidad, ya que en ellas se encuentran elementos de análisis que permitirán comprender las formas de pensar y actuar de los primeros grupos sociales, así como sus organizaciones y creencias que lograron trascender a través del tiempo.

2.3.1 Primeras culturas: construcción de símbolos y modos de ser

Parece importante señalar la estrecha relación que tiene el mundo físico con el surgimiento del ser humano y, por lo tanto, de la cultura. En la obra de Dussel *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* se logra reflexionar sobre la importancia del lugar geográfico, la naturaleza y el tiempo como constructores del *éthos* en las culturas. De esta manera, el lugar en donde se asentaron las primeras tribus, influyó determinadamente para crear una forma de vida y creencias. La relación que tenían los individuos con la naturaleza llevó al desarrollo de diversas técnicas para la sobrevivencia, haciendo surgir grupos de cazadores; posteriormente pastores, cultivadores y agricultores. Estas comunidades fueron creando un lenguaje simbólico que estuvo ligado a su habitad. Así, la forma de interpretar la vida para el cazador fue diferente a la del pastor, cultivador o agricultor. Por lo tanto, la creación de símbolos fue diversa y en estrecha relación con su geografía, surgiendo las primeras deidades tanto masculinas como femeninas.

De esta manera, Dussel señala que la forma de vida para los primeros grupos de seres humanos como cazadores y pastores fue más *uránica*¹⁰⁴; monoteísta y

¹⁰⁴ Según Eliade, lo uránico hace referencia a dioses supremos celestes habitantes del cielo, denominados también uranios; ellos son los creadores cosmogónicos por excelencia, omniscientes y se manifiestan a través de las hierofanías como el rayo, trueno, viento, etc. Por lo general, desaparecen del firmamento al concluir su obra perdiendo interés en los asuntos humanos y da lugar a su hijo o demiurgo la tarea de completar la creación o intervenir en los asuntos de la humanidad. Con el tiempo son olvidados y reemplazados en el culto por otros dioses atmosféricos, fertilizadores de la tierra con funciones más específicas y terrenales. *Cfr.*, Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, México, Era, 1972. pp.65-67.

*henoteísta*¹⁰⁵ El quehacer de los primeros grupos humanos en relación con el entorno natural influyó determinadamente en la elaboración de sus propias creencias, el nomadismo desarrolló en estos grupos la observación de fenómenos meteorológicos, comenzando a otorgar un significado importante al cielo:

Se organiza toda una cosmogonía –con diversos cielos–, sobre los cuales reina el Dios trascendente y lejano [...] la trascendencia se transforma en indiferencia ante la creación, apareciendo a veces el “Adversario”. Por ello se va constituyendo una nueva modalidad uránica y se pasa a la adoración solar y zoolátrica tan frecuente entre los cazadores-guerreros. “El Padre de los Cielos” desciende más próximamente: el Sol, que vence a la noche, el león que reina entre los animales, son el prototipo del cazador y del guerrero¹⁰⁶.

Por otro lado, los agricultores y pastores, como parte de una evolución cultural sedentaria, fueron civilizaciones más sincréticas. Al sembrar la tierra desarrollaron una visión *któnica*¹⁰⁷ basada en símbolos femeninos por su estrecha relación con la siembra, las semillas, los frutos “animista al comienzo, ligada a la Naturaleza por esencia: ciclos de estaciones, muerte y resurrección, naturalismo mágico, cultos de vida, influencia lunar: Terra Mater. Estas tendencias derivarán en los “cultos a misterios”¹⁰⁸.

Este pensamiento preservó también elementos primicios *uránicos*; dos formas de creencia en la que se estableció una dialéctica irreductible entre lo

¹⁰⁵ El *henoteísmo*: del griego *heis*, *henos* que significa *un*; y *theos* que es Dios. Refiere a la creencia en la que se reconoce la existencia de varios dioses, pero solo uno de ellos es considerado como dios supremo digno de adoración por parte del fiel. Cfr., Arnold Toynbee, *Los griegos: herencias y raíces*. México. Fondo de cultura económica, 1981. p.167.

¹⁰⁶ Enrique Dussel, *op. cit.*, p.32.

¹⁰⁷ El término *Któnico* o *ctónico* proviene del griego antiguo *χθόνιος khthónios* que significa *perteneciente a la tierra* o *de tierra* designa o hace referencia a los dioses o espíritus del inframundo, por oposición a las deidades celestes. Están relacionados con los cultos a la fecundidad y la fertilidad de la tierra y se refiere típicamente al interior del suelo más que a la superficie de la tierra. Evoca al mismo tiempo la abundancia y la tumba. Cfr., Enrique Dussel, *La transformación de la educación hacia la descolonización de la pedagogía*. En el foro inaugural de “Reforma educativa para la 4T”, Cámara de Diputados, Ciudad de México, 2018. Conferencia disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=sWg94cBYDrM&t=1913s> [consultado el 15 de febrero 2020].

¹⁰⁸ Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, *op. cit.*, pp.32-33.

uránico y lo *któnico*; dos polos difícilmente conciliables que, al mezclarse, inevitablemente, terminó por predominar uno de ellos. Esto fue influenciado determinantemente por el lugar geográfico donde se asentaron las culturas, desarrollando un *modus vivendi* que determinó su organización social. Por consiguiente, se comprende mejor por qué los habitantes del Sahara se vieron influenciados por el lugar y el clima, adoptando un pensamiento más *uránico* y monoteísta, con el visón de una deidad masculina “El padre cielo”; a diferencia de Mesoamérica que cimentó una cosmovisión más *któnica* con una tendencia más *henoteísta*.

De acuerdo con Dussel, las primeras civilizaciones fueron ya un producto sincrético de múltiples y complejos componentes interculturales. Es decir, hubo ya una fusión de diferentes modos de ser, existir y vivir, creando símbolos importantes que marcaron la singularidad dentro de diversidad cultural. Por otro lado, el historiador reconoce cinco altas culturas en donde se encuentra el origen y la historia de las etnicidades: 1) Sumeria ubicada en el norte de África y el Medio Oriente (Egipto y Mesopotamia), 2) Indo-europea, 3) Asiática (grupos mongoloides: chinos, japoneses, coreanos, tibetanos, tailandeses, polinésicos, amerindios, etcétera, 4) la azteco-maya-Inca, 5) y desde 1492, un sistema mundo¹⁰⁹. En una conferencia sobre *la transformación de la educación*, el investigador clasifica estas culturas en tres grandes grupos - en donde confluyen modos de pensar y ser, fruto de una evolución heterogénea: - 1) mongólico, 2) semitas (babilónicos, asirios, fenicios, egipcios, hebreos) y 3) indoeuropeo (india, persas, griegos y romanos).

Los grupos mencionados concentran las tres más grandes influencias mitológicas de la humanidad, de ahí es que se encuentran semejanzas y similitudes de creencias en la multiplicidad de culturas existentes en el planeta¹¹⁰. Por ejemplo,

¹⁰⁹ Cfr., Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización de la exclusión*, México, Trotta, 2001.

¹¹⁰ Por ejemplo, la cultura Azteca tiene una influencia de un pensamiento dual heredado de la cultural asiática (ying-yang); Quetzalcóatl, por ejemplo, es un Dios divino dual. La cosmovisión se fundamenta en el dos, no hay un padre sino una dualidad. Entonces, la divinidad está en los cielos y se representa con un ave, el quetzal es la espiritualidad; pero también existe una madre: la Tierra,

de acuerdo con el autor, no sólo existen rasgos físicos similares entre los indígenas de América y los pueblos asiáticos, sino también se comparte el origen de una cosmovisión, un pensamiento que migró de una de las grandes culturas madres como lo fue la mongólica a través de los flujos migratorios realizados por el estrecho de Bering y el Océano Pacífico: “las sucesivas invasiones por el Bering denotan el influjo de dos razas principales: la mongólica y la esquimal [...] pero además, y por el Pacífico, los australianos y malayo-polinesios [...]”¹¹¹. Estas formas de pensamiento tuvieron una influencia y readaptación a través del tiempo y del hábitat en donde se asentaron y prosperaron las nuevas culturas. En el caso del área Maya-Azteca se tuvo “algunas influencias directas de las culturas polinesias”¹¹².

Por el contrario, la cosmovisión semita estuvo influenciada por una creencia más monoteísta –un Dios masculino que estuvo antes de la creación– de donde emergió el mahometanismo y, posteriormente, el cristianismo. Esta forma de pensamiento también determinó la construcción política y social de los grupos culturales en Medio Oriente. En lo que respecta a los indoeuropeos, su construcción simbólica pasó de lo *uránico* a lo *któnico* para posteriormente adoptar una cosmovisión dual: “Este choque producirá el nacimiento de la teología (o de la filosofía como sabiduría), y dejará en todas las regiones dominadas por los Indoeuropeos un dualismo muy propio [...]”¹¹³ – el alma (virtudes morales

la cual está ligada a la vida, a la fecundidad y a la mortalidad de los seres humanos a través del símbolo de la serpiente; es lo corpóreo. Es por ello, que está deidad se representa con la figura mitológica de una serpiente emplumada: el alma y el cuerpo. Estas concepciones duales mitológicas determinaron el quehacer de la vida en Mesoamérica, es por ello que las ciudades se construyeron de acuerdo a la posición divina en relación con los astros, tomando en cuenta todo lo *uránico* en reverencia a los Dioses (la posición de los astros, del sol, la luna, la lluvia, etc.) y lo *Któnico* en relación a la Tierra. De aquí cobra sentido, el respeto y la visión sagrada de la Tierra madre para las culturas de América ya que su forma de vida estuvo relacionada con el cultivo del maíz, lo cual permitió sacralizar tanto a la semilla como a la tierra dándole una figura materna a esta última. Como este ejemplo, se pueden encontrar semejanzas culturales desde el Extremo Oriente asiático hasta el sur de América Latina, pues existe una influencia cultural de los pueblos mongólicos en los amerindios, mesoamericanos e incas. Para mayor comprensión de lo expuesto se sugiere consultar: Enrique Dussel, *La transformación de la educación hacia la descolonización de la pedagogía*, op., cit.

¹¹¹ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización de la exclusión*, op. cit., p.88.

¹¹² Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio del Latinoamérica en la historia universal*, op. cit., p.120.

¹¹³ *Ibid.*, p.33.

subordinadas a la sabiduría y a la contemplación) y el cuerpo (bienes exteriores, la contemplación de lo divino)–.

El pensamiento griego será el símbolo de la tradición indoeuropea, expresado a través de la literatura, la ciencia y la filosofía. Ésta contiene las bases de uno de los mitos más grandes – la ciencia– en la que se ha cimentado la cultura occidental y que ha trascendido hasta nuestros días por los influjos de los contactos interculturales derivados de las guerras y las conquistas. Por otra parte, la vida del romano fue prácticamente guerrera, se dedicaron al fortalecimiento militar y al desarrollo de la ingeniería para extender su dominio. Con la conquista de Roma sobre varios imperios de Asia menor, África y Europa, se propició una nueva fusión cultural. El imperio romano estuvo conformado entonces por varios pueblos, con cosmovisiones, culturas y religiones diferentes, ante esto, Hull comenta:

La filosofía y la ciencia griegas habían sido siempre escépticas ante los tan humano dioses tradicionales. El politeísmo había sido desplazado entre las personas cultas por la creencia en un único dios espiritual unas veces, por un declarado ateísmo entre otros casos y por el panteísmo en la mayoría de ellos, es decir por la identificación del universo con la divinidad. Los egipcios, en cambio, seguían fieles a su religión tradicional [...]. Al mismo tiempo, la mezcla de las culturas griega y hebrea era facilitada por la versión llamada de los Setenta, una traducción griega del antiguo testamento promovida por Ptolomeo¹¹⁴.

Con respecto a lo citado, es necesario señalar la influencia que tuvo la cultura semita dentro del imperio romano; pues éste se vio conquistado por las creencias religiosas judeocristianas, lo cual generó la fusión y readaptación tanto de la cultura griega como la judía para consolidar el imperio. Por lo tanto, el nuevo sistema ético del cristianismo se apoyó de la filosofía moral platónica para adaptarse a una nueva cosmovisión monoteísta que se fusionó con la creencia semita. Así los nuevos sacerdotes cristianos construyeron una nueva cosmovisión monoteísta

¹¹⁴ L.W.H. Hull, *Historia y filosofía de la ciencia*, Barcelona, Ariel, 1973, pp. 124 y 125.

fundamentada en los axiomas de la escritura hebrea que fueron aceptadas, surgiendo una nueva organización social y otro modo de vida:

El paradigma teológico arranca ya desde el mundo judío y se desarrolla con el cristianismo, pero va adquiriendo su fuerza y poder cuando, después de la disolución del imperio romano ya que toda Europa estaba sumida en el desorden, caos y violencia más completos, la Iglesia es la única institución con una referencia consistente doctrinaria, ética y moral. La Iglesia desarrolla un esfuerzo lento, persistente, ininterrumpido, para construir un nuevo orden con todos los elementos que recoge de las distintas tradiciones confluyentes¹¹⁵.

Pareciera que el surgimiento del cristianismo occidental representó, paradójicamente, la fusión y el fin del pluralismo cultural ya que se creó y adoptó una visión hegemónica de la sacralidad que rechazó cualquier tipo de pensamiento divergente. Una nueva realidad que se fundamentó en la creencia de Dios y la salvación divina de los seres humanos, una nueva organización social basada en la fe común y exaltada por sanciones sobrenaturales.

Es importante señalar que posteriormente, ya en el Renacimiento Occidental, el quehacer cotidiano de los artistas, creadores e inventores, hicieron emerger nuevos símbolos que rescatarían los ideales griegos y que los traerían a colación para hacer florecer un nuevo pensamiento humanístico en donde el ser humano ocuparía ahora el centro del mundo como contraposición al cristianismo. Este momento fue un parteaguas en el cual los individuos escribirían el nuevo devenir en Occidente. El quehacer civilizatorio, como el desarrollo de la ciencia desde la Edad Moderna, estaría ligado a una forma de pensamiento que se concentró sólo en lo humano; adoptando una visión individualista y simplificadora de la vida. La construcción de una cultura basada en símbolos del *buen vivir material y económico*, llevarían al ser humano a perfeccionar grandes inventos tecnológicos que mejorarían la calidad de vida pero que desencadenarían grandes problemas

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 133.

ecológicos, derivados de la explotación de los recursos naturales, así como una grave descomposición social ocasionada por el individualismo y los modelos imperantes económicos.

Cabe señalar que toda esta construcción simbólica realizada desde Occidente, a través del tiempo, ha trascendido las fronteras y ha permeado una forma de ser en esta cultura. Por otro lado, la quinta cultura madre, mencionada con anterioridad por Dussel, será el *sistema mundo* que se crea a partir de 1492 con el descubrimiento oficial de América, un nuevo periodo de globalización se apertura y la Tierra queda sistemáticamente interconectada, generando nuevos intercambios culturales con una visión hegemónica más occidentalista. Así, la fe moderna se cimentó en el desarrollo y el progreso expandiéndose por “casi” todo el globo terráqueo. “Esta fe constituía el fundamento común de la ideología democrático-capitalista occidental, donde el progreso prometía bienes y bienestar terrestre y la ideología comunista, religión de salvación terrestre, que llegaba a prometer el “paraíso socialista”¹¹⁶. Una fe ciega en el progreso que generó nuevas inequidades y barbaries humanas.

2.4 El universo simbólico de la cultura humana

La cultura, como se ha mencionado, es una construcción social que se transmite a través del tiempo como un mecanismo de adaptación y sobrevivencia al entorno natural. Cassirer refiere que el ser humano, al estar desprovisto de protecciones naturales crea entonces la cultura como método para adaptarse al ambiente, haciendo emerger un universo simbólico para poder desarrollar su existencia; esto le permite vivir en una nueva dimensión de la realidad que es la cultura:

El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos

¹¹⁶ Edgar Morin, Roger y Domingo, *op. cit.*, p.101.

señalar como sistema "simbólico". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad¹¹⁷.

De este modo, el individuo ya no vive solo en un espacio físico sino también simbólico, siendo el universo cultural la puerta que permite imaginar e interpretar el entorno natural para construir su propio mundo y estar en él. Por consiguiente, las múltiples direcciones en las que el espíritu del ser humano se manifiesta, a través de la cultura, representan las diferentes maneras de expresión simbólica creadas por el individuo en el proceso de interpretación de sus experiencias con el entorno. Cassirer afirma entonces que el ser humano no tiene acceso a la naturaleza sino a través de símbolos que crea para acercarse y habitar en ella¹¹⁸.

Para este autor, la cultura será una red de actividades simbólicas del sistema funcional de las creaciones del espíritu humano. Así, toda unión y comunión con la naturaleza se articula mediante una forma simbólica en función con el espíritu de lo humano; por lo tanto, el símbolo es aquello que permite la religación entre la naturaleza y el individuo, siendo la fuente creadora de donde emana el conocimiento. De acuerdo con este filósofo, el ser humano habita en un universo simbólico y, por lo tanto, responde siempre a los estímulos de la naturaleza de forma simbólica a través de cinco vertientes: el lenguaje, el mito, el arte, la ciencia y la religión¹¹⁹:

¹¹⁷ Ernest Cassirer, *Antropología filosófica, Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica de México, 1968, p. 25.

¹¹⁸ El autor refiere que las otras especies animales están provistas fisiológicamente para estar en el entorno natural y sobrevivir en él, respondiendo a mecanismos de estímulo y respuesta. Por ejemplo, si un tigre tiene hambre, puede correr velozmente tras su presa, atraparlo con sus garras y degollarlo con sus colmillos satisfaciendo sus necesidades primarias. Sin embargo, el ser humano al carecer de estas cualidades se ve en la necesidad de crear objetos o circunstancias para responder a los estímulos de la propia naturaleza. De esta manera, para satisfacer su hambre, los primitivos cazaban, elaborando objetos como instrumentos que le permitían acceder a los alimentos. De igual forma, al no tener pelo para protegerse del frío, creaban vestimentas para responder a los estímulos de la naturaleza. Por lo tanto, los objetos se convierten en respuestas simbólicas que producen saberes. El símbolo es, por lo tanto, el medio que religa al individuo con la naturaleza.

¹¹⁹Cfr. *ibid.*, pp. 25-28.

El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial¹²⁰.

Los estudios de Cassirer constituyen una pieza fundamental dentro de la filosofía y antropología humana ya que aportan una forma de comprensión del ser humano en el cosmos. Uno de los hallazgos más trascendentales de sus estudios consiste en haber identificado el elemento común en las formas simbólicas del espíritu humano como agente activo y creativo que se manifiesta en el símbolo, descubriendo que habitamos simbólicamente el mundo.

De esta manera, el símbolo se convierte en la capacidad creadora que permite dar sentido a una realidad que no ha sido construida naturalmente sino a través de la potencia del espíritu. Por lo tanto, el individuo construye y habita un universo simbólico que constantemente se transforma gracias a la actividad incesante del alma: “Lo que el espíritu ha importado a la realidad es la factura de una forma de ser locuaz mediante la cual el hombre se atreve a sobrepasar el mundo de la mera necesidad. Este aporte que no ha sido producido por la naturaleza, sino por el espíritu es justamente el símbolo”¹²¹.

¹²⁰ *Ibid.*, p.26.

¹²¹ Roberto González, “Consideraciones en torno al concepto de símbolo desde el punto de vista de Ernest Cassirer”, *EN-CLAVES del pensamiento*, No. 14, 2013, p. 96. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-879X2013000200004&script=sci_abstract [consultado el 21 de mayo 2020].

Desde esta vertiente, el ser humano, al poseer un espíritu creador, configura diversas formas simbólicas para ser, las cuales se expresan a través de la cultura. Entonces, en el mundo cultural, que es el simbólico, coexisten diferentes formas de saber que se manifiestan a través de la ciencia, el mito, la religión el arte o el lenguaje. Todos estos conocimientos constituyen expresiones del espíritu y son la emergencia de la actividad creadora de los individuos, compartiendo elementos y formas que permiten la conformación del sistema cultural del ser humano. Por lo tanto, ninguna de estas manifestaciones del conocimiento está por encima de otras, pues todas aportan algo desde cierta visión. Esto es importante ya que permite sustentar, entonces, que la ciencia es sólo portadora de cierta verdad desde una visión interpretativa de la realidad, pero no es la única, permitiendo reconocer en el mito también saberes importantes, igual que en la religión o el arte, ya que todos estos conocimientos constituyen expresiones del espíritu humano. “Son los medios con los cuales las formas de la vida social que advertimos en la naturaleza orgánica se desarrollan en un nuevo estado, el de la conciencia social”¹²².

Con respecto a la importancia del mundo simbólico como constructor del sentido, Guerrero refiere que, mientras los signos permiten la presentación objetiva¹²³ de la realidad, los símbolos¹²⁴ hacen posible la representación del universo de manera axiológica¹²⁵, es decir, en la construcción de los valores y creencias en los cuales se fundamenta una sociedad. Los símbolos, por lo tanto, revelan la forma de pensar, ser y actuar de los individuos que se manifiestan a través de las acciones cotidianas como una forma de legitimar una realidad interaccional que está en constante modificación. Los símbolos representan también los consensos sociales para construir niveles de realidad diversos, universos donde se construyen los significados de los diferentes grupos humanos:

¹²² Ernest Cassirer, *op. cit.*, p. 193.

¹²³ Parte física del ser. Manifestación y expresión de la naturaleza dada. Queda al marco de la función orgánica. No posee la capacidad de trascender.

¹²⁴ El símbolo tiene un valor funcional pues da sentido del mundo al ser humano, por lo tanto, deviene en algo histórico y se renueva constantemente. Trasciende aquí y ahora.

¹²⁵ Patricio Guerrero, *La cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito, ABYA-YALA, 2002. p. 76.

Los universos simbólicos se convierten en la matriz de todos los significados objetivados en la acción social, asumidos subjetivamente como realidades necesarias para la acción humana, de ahí que tenga un carácter nómico u ordenador, pues ayudan a ordenar la realidad y a volver a ella cuando nos hallamos en el lado sombrío o marginal de la existencia¹²⁶.

Para Guerrero el universo simbólico es el conjunto de significados que construyen el nivel de realidad en las culturas ya que determina y establece los parámetros sociales, constituyendo un marco referencial para entender y comprender la forma de actuar de una comunidad; sin embargo, también se adiciona, que los universos simbólicos nos permiten acceder a niveles de realidades diferentes a través de la identificación del contexto, el tiempo y los acontecimientos sociales en las que cobra sentido la vida de los diversos grupos humanos, preservando la memoria colectiva para construir el devenir comunitario.

El símbolo es una fuente de sentido que trasciende la realidad exterior y permite, por consiguiente, aproximarse a las dimensiones más profundas de la realidad que no pueden ser captadas por la lógica formal, el símbolo es lo que nos permite presentar la dimensión de lo profundo, lo trascendental y espiritual. Para Guerrero, el símbolo expresa una arquitectura de sentidos convirtiéndose también en un auténtico medio de conocimiento, mediador de la verdad y revelador del misterio de la vida, del universo y del cosmos; otorgando un sentido sagrado a la realidad en donde cualquier elemento puede convertirse en una hierofanía¹²⁷. Con respecto a esto, Mircea Eliade señala que la hierofanía es justamente este conocimiento sagrado que se revela y se manifiesta a los seres humanos para darle el sentido trascendental a la existencia, mostrando la profunda relación que existe entre el cosmos y el ser humano: “la naturaleza en su totalidad es susceptible de

¹²⁶ *Ibid.*, p. 77.

¹²⁷ *Cfr., Ibid.*, p. 115.

revelarse como sacralidad cómica. El Cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía”¹²⁸.

El símbolo expresa una realidad que no puede ser explicada completamente de manera objetiva porque su experiencia vivencial corresponde a la parte interna y profunda de la existencia del ser humano con su entorno. De este modo, todas las culturas tienen universos simbólicos, representaciones y conocimientos que han sido creados a lo largo de la historia, cobrando sentido el discurso y el lugar de lo imaginario pues representa la realidad de donde se habla, observa, siente y vive una sociedad o individuo. Muchos de esos símbolos se modifican a través del tiempo como resultado de las interacciones y vivencias humanas. Diversos símbolos han sido adoptados por diferentes culturas como un proceso natural de las interacciones culturales; sin embargo, estos han tomado significaciones parecidas o completamente diferentes pues responden a necesidades existenciales concretas relacionadas a un tiempo y espacio diferente.

De esta manera se puede decir que los símbolos son construcciones cíclicas autopoiética que más que aparecer o desaparecer se transforman, creándose y regenerándose con sus propias características para dar un nuevo sentido y aplicación trascendental en una cultura. El símbolo tiene estructura compleja, abierta, cíclica y poiética que responden a una necesidad del ser humano por conocer lo desconocido y representar aquello que no puede definir o comprender del todo.

Por lo tanto, la cultura es una construcción simbólica del sentido profundo de la vida que religa al ser humano con la naturaleza y la parte inefable de la existencia. La ciencia, el mito, la religión, el arte y la historia son emergencias simbólicas de la propia cultura y son, de acuerdo a Cassirer, la progresiva auto liberación del ser humano ya que en cada una de ellas se descubre el poder de edificar un mundo

¹²⁸ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 18.

diverso¹²⁹. Por ello, no se puede reducir el visón de lo humano a una sola realidad, como la científica, ya que eso conduce a la fragmentación y desintegración del conocimiento y de la construcción social.

El camino que queda por construir simbólicamente es aspirar a la unidad cultural humana sin ignorar, la diversidad, las tensiones, los conflictos, las diferencias y las fricciones, reconociendo que cada una de ellas tiene sus propias lógicas que obedecen a diferentes principios. Sin embargo, la diferencia no debería significar la exclusión o la discordia, sino la complementación, a fin de encontrar una nueva armonía, reconociendo que estos poderes creados por el mismo individuo, al ser complementarios, abren otros horizontes para interpretar nuevas Realidades que nos ayuden a transformar con conductas humanas para bien de toda la comunidad viviente.

2.5 Diversidad como esencia de la vida: reconocimiento de afinidades humanas

El objetivo de este apartado tuvo la intención de presentar el origen de la vida desde una visión compleja para develar la existencia como resultado de múltiples interacciones entre diversos sistemas de seres vivos que lograron autoorganizarse para conformar la Tierra a través de la historia. Esta diversidad organizada ha tenido como resultado una forma de expresión existencial a través de la conformación de los diferentes ecosistemas que han hecho emerger la vida humana y, con ello, la diversidad cultural.

Desde la perspectiva analizada en este capítulo se puede definir entonces la diversidad cultural como las múltiples formas de vida humana que han logrado autoorganizarse socialmente para construir y compartir creencias, conocimientos, formas de ser y estar en el mundo. La diversidad cultural está imbricada a la diversidad natural y, por lo tanto, es topográficamente localizada o contextualizada;

¹²⁹ Cfr., Ernest Cassirer, *op. cit.*, p. 197.

existiendo una correlación significativa entre el hábitat - lugar natural geográfico- y el individuo para la creación de sus símbolos como una forma de expresión cultural humana. De esta manera, al hablar de la diversidad cultural se hace referencia también a las diferentes formas de conocer el mundo que permiten la construcción de símbolos y los niveles de Realidad en relación con cada grupo social.

La diversidad cultural hace posible las diferentes formas de expresión humana que se encuentran presentes a través del arte, la religión, los mitos, la espiritualidad, creencias, etc., como saberes alternos que permiten comprender y conocer el mundo desde otros contextos. Este fenómeno, analizado desde la complejidad, pone en relieve a la Naturaleza como ser vivo del cual emergen todas las especies biológicas, incluyendo al ser humano como parte de ella. Esto permite visibilizar en la Naturaleza “la otredad” a través de sus diferentes formas (agua, tierra, aire, animales, ríos, otros individuos, etc.), develando también la identidad terrestre, es decir, la pertenencia que religa a todo lo viviente con la Tierra.

De esta forma, el ser humano llega a ser quien es gracias a este vínculo biológico que lo religa a su entorno natural, posibilitando el desarrollo de sus propias capacidades físicas, intelectuales y sociales. Por lo tanto, este privilegio evolutivo le confiere al individuo la labor de pensar y sentir su existencia desde una visión religante y amorosa con la Naturaleza para poder generar una praxis del cuidado hacia el “otro” pues el individuo existe, es, piensa y siente siempre en relación y gracias al “otro”.

¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Qué queremos? ¿Quién es el “otro” ?, son solo algunas interrogantes que permiten descubrir los elementos afines que comparten todas las culturas como “lo humano”, posibilitando reflexionar sobre nuestra existencia como seres complejos y finitos religados siempre al “otro”, descubriendo que sin el “otro” se pierde el sentido de la existencia pues se invalida el propio reconocimiento. El individuo existe, gracias al “otro” que es diverso porque en él se complementa. En este tenor, cobra sentido los principios

expuestos en las propuestas de Morin y Nicolescu al reconocer que lo diferente, fuera de excluirse se complementa para conformar una unidad irreductible.

Aceptar la propia humanidad conlleva a reconocer conjuntamente nuestra cosmogénesis para identificar que lo diverso es el elemento que constituye la vida y, por lo tanto, también lo humano. De esta manera, cada individuo es portador de la historia cósmica y de una larga evolución; nuestros ancestros han sido una simbiosis fecunda de múltiples genes que se han entrelazado para conformar la diversidad humana, por lo tanto, desde esta perspectiva, no existen razas puras, superiores o inferiores sino una especie humana que ha logrado autoorganizarse para construir un modo de vida. Es por ello que debe entenderse que existe una amplia diversidad en la interpretación de la vida y todas son igual de validas pues tienen que ver con una historia cosmovisiva de ser y estar en el mundo en relación con su propio contexto. Niveles de Realidad diferentes que tienen que ser comprendidos para poder ser aceptados por el *otro* a fin de visibilizarlos y otorgarles un lugar en este tejido de la vida.

Se considera, por lo tanto, que el reconocimiento de nuestra historicidad como seres humanos es el puente que podría posibilitar el diálogo entre la amplia diversidad cultural pues revela nuestro origen común, permitiendo reconocer nuestras similitudes humanas como seres simbólicos para poder acercarse al lenguaje diverso con el que se expresa el *otro*, conociendo sus signos y autoorganizándose para reinterpretar, de diferente manera, una realidad de encuentros cosmovisivos que enriquezcan las experiencias vivenciales humanas.

Actualmente, existe una necesidad imperativa de reconocer nuevas formas de estar en el mundo que permitan la unión y la solidaridad entre culturas, aprendiendo a dialogar y homologar las diferencias. El respeto al pensamiento diverso es un trabajo que se puede lograr cuando existe el deseo de comprender al *otro* pues posibilita las oportunidades de transformar ideas y sentimientos para forjar un destino juntos, facilitando cambios sistemáticos en nuestro mundo a través de la

comprensión mutua. En este sentido hablamos de la construcción de saberes diferentes a través del diálogo entre culturas, basado en la inclusión, el respeto, la tolerancia y la igualdad para construir en conjunto sociedades de paz.

CAPÍTULO 3

El conocimiento de Occidente y la diversidad de saberes: lenguajes diversos constructores de Realidades diferentes

Previamente, se ha abordado la complejidad de la diversidad existencial, así como la emergencia del ser humano y la construcción cultural simbólica que edifica las diferentes formas de interpretar el mundo. De esto se descubre que tanto la ciencia como el mito son solo formas de conocer el mundo derivadas de las creaciones del espíritu humano, siguiendo lógicas diferentes que las sitúan en el mismo nivel de importancia dentro del conocimiento del ser humano. Por ello, el siguiente apartado tiene como objetivo descubrir cuáles son los símbolos importantes que constituyen el saber de la ciencia occidental positivista para reflexionar sobre la Realidad construida desde esta cosmovisión a través de la idea del *logos*.

De igual manera, se analiza la importancia del lenguaje de la ciencia a través del método científico como una forma de construcción de la realidad que determinó el actuar del mundo que ahora se conoce. Por otro lado, se presenta la importancia del mito como conocimiento diverso dentro de la cultura humana, se abordan de sus bifurcaciones y la retribución de su valor lógico como otra forma de expresión del espíritu del ser humano. Esto conlleva a examinar algunos rasgos simbólicos de la cultura andina como ejemplo de la diversidad cultural cuyo conocimiento se fundamenta en el mito, poniendo en relieve la importancia de la oralidad y su saber holístico.

3.1 La *razón* como símbolo cultural del conocimiento occidental positivista: del *logos* griego hasta su trascendencia en la Modernidad

La mayor parte de los estudiosos de la ciencia y de la filosofía coinciden que los cimientos de la cultura occidental se encuentran en Grecia. Sin embargo, en esta civilización se hallan elementos correlativos de los pueblos de Oriente; pueblos que habían alcanzado un nivel de civilización superior a la de los griegos en cuanto a

creencias, religión, arte, organización militar, conocimiento y habilidades técnicas¹³⁰. Por otra parte, la superioridad de los griegos ante los pueblos orientales radicó prácticamente en el desarrollo de una lógica que les permitió consolidarse como una cultura de dominio y expansión intelectual.

Los griegos fundamentaron la filosofía y de ella emergió un conocimiento más racional para explicar de manera cognitiva y estructurada los fenómenos observados:

Se ha demostrado históricamente que los pueblos orientales con los que entraron en contacto los griegos poseían una forma de sabiduría constituida por convicciones religiosas, mitos teológicos, pero no una ciencia filosófica basada sólo en la razón (en el logos, como dicen los griegos) [...]. A partir del momento en que nació en Grecia, la filosofía presentó una nueva forma de expresión espiritual, la cual [...] los transformaba estructuralmente, otorgándoles una forma rigurosamente lógica¹³¹.

Morin, por su parte, refiere que la historia de la filosofía ateniense fue ejemplar y pudo llevarse a cabo gracias a las condiciones sociohistóricas y de comercio que permitieron el intercambio de culturas y de ideas entre ciudades¹³². Así, más allá de las fronteras de cada imperio, los turistas y mercaderes de África, Asia y Europa se concentraban en lugares estratégicos de comercio como lo fue el

¹³⁰ De acuerdo con Hull, la ciencia del Oriente Próximo comenzó antes del año 4000 a.C. gracias al comercio entre pueblos diversos que lograron un intercambio de cultura, tradiciones y creencias, retroalimentando los conocimientos entre grupos sociales. Tal es el caso de grandes imperios antiguos como Mesopotamia quien dejó el legado de la perfección de la rueda; Babilonia con sus grandes aportes en astronomía, matemáticas y la clasificación de los signos zodiacales, por ejemplo; Egipto con la escritura ideográfica (pictórica y jeroglífica) y el desarrollo de la geometría. De esta manera, el oriente permitió fundamentar el conocimiento factual y empírico, pero no logró desarrollar teorías unificadoras de las observaciones pues su ciencia estaba basada en las necesidades cotidianas, en deseos mercantiles y en trabajo sacerdotal. - No existía la búsqueda de *una razón*, una explicación del porqué de las cosas y de los fenómenos observables-. China e India también desarrollaron su propia ciencia; sin embargo, estos pueblos no tuvieron una influencia en occidente, algunas ideas orientales llegarían más tarde a Europa a través de los árabes y sus conquistas territoriales. Cfr. L.W.H Hull, *Historia y filosofía de la ciencia*, Barcelona, Ariel, 1973.

¹³¹ D. Antiseri y Giovanni R., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo primero. Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, Herder, 2001, p. 22.

¹³² Cfr., Edgar Morin, *El Método 4. Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 57.

puerto jónico de la Antigua Grecia: “La ciencia griega nació entre los jonios de Asia Menor, cuando sus empresas mercantiles les pusieron en contacto con Egipto, Fenicia y Babilonia [...]”¹³³.

Por lo tanto, los griegos tuvieron una influencia importante de estos pueblos que les permitió cimentar y desarrollar lo que, posteriormente, sería el conocimiento de la ciencia occidental.¹³⁴ Un pensamiento que se expandió a todo Europa a través de la conquista romana – formando una nueva cosmovisión del mundo alimentada de una diversidad cultural (griegos, romanos, judíos) y que llegaría siglos después a América a través de la colonización.

El legado de los griegos fue grande. Ellos aportaron las primeras teorías racionales sobre el origen del universo. Crearon la filosofía, trascendiendo del mito al logos, es decir de la creencia de los dioses a la razón. Por lo tanto, excluyeron las causas sobrenaturales de la realidad – y con esto se creó el primer conflicto entre el misticismo y ciencia –. Se pasó del caos al orden del universo y, por consiguiente, a su determinabilidad. Así, el universo se podía conocer porque existía cierto orden y regularidades en la naturaleza que permitían descubrir sus secretos:

Desde el punto de vista cultural el evento capital es la desacralización y la desmitologización del problema cosmológico: los filósofos presocráticos son pensadores-magos que intentaban concebir el origen y naturaleza del mundo sin el curso de los dioses ni de relatos fabuladores, sino con el concepto de ser, devenir, elementos, materia, espíritu. La disyunción entre los filosóficos, por una parte, lo

¹³³ L.W.H Hull, *op. cit.*, p.28.

¹³⁴Al inicio los griegos no se caracterizaron por desarrollar una ciencia tan empírica, pero sí habían creado una mitología que daba cuenta de su gran poder imaginativo. Contrario a los sumerios, egipcios y babilónicos, los griegos subestimaban la importancia de la observación y el experimento. El conocimiento lo obtenían del mundo exterior por deducción (especulación imaginativa) o principios generales basados en particulares impresiones. Así, desarrollaron el talento y el gusto por el pensamiento abstracto, sintiéndose atraídos por la ciencia, la curiosidad e interés intelectual. El contacto con los pueblos de oriente, aparte de enriquecerlos en conocimiento empíricos, los llevó a preguntarse sobre la diversidad de los dioses: ¿por qué cada cultura tenía sus propios dioses? Una pregunta llevaba a la otra tratando de dar respuestas: ¿de qué manera se podría conocer sin recurrir a la intervención de éstos? Su capacidad de especulación pronto hizo que su vida intelectual no estuviese dominada por creencias religiosas.

religioso y lo mitológico por la otra, constituye a la vez la institución de un pluralismo cultural y el acto de nacimiento de la filosofía tanto que filosofía¹³⁵.

Dentro de la cultura griega encontramos bastos eruditos como Tales de Mileto, Anaxímedes de Mileto, Diógenes de Apolonia, Heráclito de Éfeso, – filósofos que trataron de explicar los orígenes de la vida a través de los cuatro elementos básicos: agua, el aire, el fuego y la tierra. De igual modo aportaron un conocimiento del origen de las cosas de forma causalista; un método para acercarse a la verdad de las cosas –. Sin embargo, es este último quien fundamenta la idea de *logos* en el pensamiento griego¹³⁶. Los individuos son poseedores de *logos* en la medida en que están determinados por el *logos* cósmico universal, la concepción del universo para Heráclito es la unidad orgánica de mente y materia que presupone un modo especial de razonamiento¹³⁷: “El pensar es común a todos los seres humanos por ello ha de aprehenderse a través de la razón mediante la observación del mundo externo”¹³⁸.

De esta manera, los cinco sentidos se convierten en la base del conocimiento griego. El *logos* de Heráclito no se reducirá sólo a la razón, sino a la disertación, la palabra, la argumentación de las causas que revelan la verdad¹³⁹. “Así el *logos* es fundamento de la Verdad, puesto que la Verdad se muestra cuando se levanta poco

¹³⁵ Edgar Morin, *El Método 4.op. cit.*, p. 57.

¹³⁶ expresa a través del *arjé* (principio u origen de todo) el *logos* cósmico universal del cual los individuos emergen, determinándolos como seres humanos racionales. Establece los tres niveles del *logos*: En el primero el cosmos es íntegramente *logos* y todo está regido por él (una legalidad lógico-matemática de la que nada se sustrae). El segundo corresponde al *logos* cósmico universal que se manifiesta mediante lo físico. El tercer nivel refleja como ese *logos* determina a los seres humanos como racionales. En esta idea los individuos son poseedores de *logos* en la medida en que están determinados por el *logos* cósmico universal. En ello se manifiesta lo característico de la filosofía griega. *Cfr.*, Cristóbal Holzapfel, “La concepción Heideggeriana del *logos* en Heráclito”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 2017, pp. 193-201.

¹³⁷ Julián Marías. *Historia de la filosofía*, Madrid, Manual de la Revista de Occidente, 1966. p.336.

¹³⁸ *Ibid.*, p 331.

¹³⁹ Para Heidegger las cosas cobran significado cuando se enuncian, es decir, cuando se dice lo que son. Es por ello que *logos* en griego, no alude solamente a la razón sino a la palabra, a la enunciación de las cosas, al desvelamiento de lo oculto, al descubrimiento de la verdad (la *alétheia*). *Cfr.*, Ramón Xirau, “Martin Heidegger: Logos, verdad, serenidad, meditación”, *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias Humanas*, No. 12, 1976, p.23.

a poco los velos que la esconden”¹⁴⁰. Por consiguiente, se transita del conocimiento mítico al natural (*físis*), un nuevo modo de la búsqueda por la verdad a través de principios lógicos para explicar el surgimiento de la naturaleza misma. Ya con Parménides la forma de acceder al conocimiento es mediante el *logos* y, posteriormente, Sócrates fundamenta la *pregunta del ser* como la mejor forma de hacer filosofía y desarrolla las matemáticas como un método deductivo para conocer el universo. Platón, por su parte, da formalidad a la aportación socrática del sujeto como el centro del saber y trabaja la idea de epistemología como el modo correcto de acceder a las diversas formas del conocimiento: religiosa, social, natural, literaria, etc¹⁴¹.

En cuanto a Aristóteles, se encarga de definir al ser humano como un ser vivo que tiene *logos*; característica entonces relevante que lo distingue del resto de las especies animales: “Si decimos que el hombre es animal racional, o animal que tiene logos, que habla [...] esa animalidad y esa racionalidad esencialmente unidas, son las que hacen que un ente determinado sea un hombre”¹⁴². Este pensador marca, a través del *logos*, la diferencia del ser humano con el resto de la diversidad existencial, pues es el único ser vivo que tiene palabra, lenguaje con raciocinio; un signo de razón que estará muy presente en el paradigma occidental ante la manera de observar y relacionarse con la naturaleza. Aristóteles establecerá los fundamentos de la lógica clásica planteando conceptos, proposiciones, inferencias, juicios y razonamientos; una conexión en la que está el logos con el ser y la verdad: “El núcleo de la lógica clásica trata de la identidad, la deducción y la inducción, que aseguran la evidencia, la coherencia y la validez formal de las teorías y discursos”¹⁴³. La lógica clásica se consolida y absolutiza a través de los principios de identidad, no contradicción y el tercero excluido, tomando un valor universal en

¹⁴⁰ *Idem*.

¹⁴¹ *Cfr.*, Miguel Ángel Vázquez, *Epistemología y ética en el pensamiento de Edgar Morin*, Tesis de Maestría, Toluca, UAEMex, 2013.

¹⁴² Julián Marías. *op. cit.*, p. 71.

¹⁴³ Edgar Morin, *El Método 4. op. cit.*, p. 178.

el sistema racional clásico, conformando la visión de un mundo coherente y simplificador.

Así el *logos* se convierte en el símbolo que fundamenta el conocimiento griego y sus leyes se convierten en reglas que trascendieron las funciones sociales, – tal es el caso de *paideia* –, construyendo una forma de ser cultural. Cabe señalar que durante la conquista romana el *logos* griego pierde su valor significativo original¹⁴⁴ pues su manera de conocer fue reducida al concepto de *ratio*(razón)¹⁴⁵ – hecho que quizá hizo perder la vivacidad del concepto dejándolo ensombrecido bajo el único referente de raciocinio y que la ciencia moderna tomará para consolidar el paradigma occidental.– De esta manera, el pensamiento griego ya en el Medievo pierde fuerza quedando ensombrecido bajo malos preceptos del quehacer filosófico y la *physis* (naturaleza) se iguala con la *gracia divina*. Durante el Renacimiento, los ideales griegos son retomados nuevamente, dando paso a la gestación de una nueva cultura más instruida que permitirá el florecimiento posterior de la Modernidad.

Como características importantes a señalar en la transición del Renacimiento a la Modernidad se encuentra el cultivo de una filosofía basada en el intercambio de argumentos y una discusión crítica, al igual que los valores supremos como la ética del conocer por conocer en la búsqueda de la verdad. La promoción de un pensamiento humanista, en donde se coloca al ser humano en el centro del universo – en contraposición del paradigma teológico donde el centro lo ocupaba Dios –.

¹⁴⁴ El *logos*, según Heidegger, alude al verbo griego hablar, es decir el *légein*, una posibilidad de ver la realidad y comunicarla a los demás: “El logos, cuyo significado inicial es el de estar extendido (bajo la forma de *legen*), acaba por significar “decir” y “discurrir”. Pero significa discurrir en el sentido de poner, de recoger, de reunir, de situarnos en el recogimiento”. Ramón Xirau, *op. cit.*, p.23.

Por otro lado, según Lledó los griegos no tenían una palabra que significara lo que hoy se entiende como lenguaje. Lo más parecido era el *logos*, que era tanto la esencia del lenguaje, es decir la palabra argumentada. *Cfr.*, Enrique Lledó, *Filosofía y lenguaje*. Barcelona, Ariel, 1970, p. 68.

De ahí que el lenguaje cobre un sentido importante en el *logos* griego pues no se refiere exclusivamente a la capacidad de razonar sino a la manera de crear un lenguaje, una voz significativa en la que se manifiesta el ser de las cosas a través de la palabra. Así que pensamiento, ser, palabra, lenguaje, verdad, descubrimiento son términos que se encuentran en la unidad de la simbología de *logos originario*.

¹⁴⁵ *Cfr.*, Julián Marías. *op. cit.* p. 72.

Existe la necesidad de esclarecer la condición del ser humano, así como su naturaleza, su conducta y la vida social. La filosofía se promueve como fuente de reflexión para diversos ensayos humanísticos, pero encuentra limitantes para explicar el conocimiento de manera objetiva y científica. De esta manera, se genera un corte de tipo epistemológico entre las ciencias humanas y naturales; ocasionando una ruptura entre la reflexión de la existencia misma del ser humano con la producción técnica del conocimiento. Así, estas culturas del conocimiento quedan dislocadas debido a las diferentes condiciones de sus estructuras y su organización:

En efecto, moral y conocimiento se comunicaban estrechamente en la cultura humanista: por el contrario, la cultura científica se funda en la primera disyunción entre juicios de valor y juicios de realidad. La cultura humanista es una cultura general; la cultura científica se convierte en una cultura de especializaciones. El espíritu puede acceder fácilmente a los conocimientos de la cultura humanista, pero no a los de la cultura científica [...]. El conocimiento científico está fuertemente organizado, pero a diferencia de la cultura humanista, se organiza a la manera de *formalización*, desincardina seres y cosas, de la reducción, que desintegra los fenómenos complejos en provecho de sus componentes simples, y de la disyunción que excluye vínculos entre las entidades separadas por la clasificación [...]¹⁴⁶.

El *logos* se transforma en modelo de racionalidad lógico científico en la cultura occidental, basado en la idea de razón y asociado a los procesos de inducción, deducción, coherencia teórica, fundamentos empíricos, rigor lógico, certeza y verdad. Estos preceptos consolidarán el nuevo paradigma de la modernidad. De acuerdo con Zamudio entre los precursores del nuevo *pensamiento científico* se encuentran Francis Bacon (1567-1626) quien propuso el método inductivo basado en la observación empírica, el análisis de los datos observados para comprobar o rechazar las hipótesis; Galileo Galilei (1564-1642) con sus aportaciones referentes a la caída de los objetos y la idea de que el mundo se regía por leyes matemáticas; René Descartes (1596-1650) que impone el espíritu científico moderno basado en

¹⁴⁶ Edgar Morin, *El Método 4. op. cit.*, p. 72.

un modelo paradigmático racionalista; y Augusto Comte (1798-1857) pionero del paradigma *positivista*¹⁴⁷. De esta manera, el conocimiento en la Edad Moderna, consistió, por un lado, en el cultivo de la razón y, por otro, de la de la técnica:

A partir del siglo XVII y hasta la figura de Kant, los filósofos europeos se catalogaron en dos grandes corrientes que se desenvuelven en forma paralela: *el racionalismo*, donde figuran los pensadores continentales, y el empirismo, representado por autores ingleses. En el sentido amplio, el *racionalismo* es una doctrina filosófica, defiende que el criterio de verdad no es sensorial, sino intelectual y deductivo. La razón es el único principio y fundamento del conocimiento verdadero, porque sólo ésta produce ideas claras y distintas de la realidad. El saber constituido por la razón (matemáticas, metafísica, etc.) es necesario, universal e indudablemente cierto, mientras que la experiencia proporciona datos empíricos particulares y relativos a la persona, quien los recibe. Por su parte, *el empirismo*, [...] defiende como forma del conocimiento la comprobación minuciosa de los hechos naturales mediante la observación, es decir, a través de la experiencia y la razón humana [...]¹⁴⁸.

Descartes, el padre de la modernidad, establece la necesidad de un método para los descubrimientos. La racionalidad científica ya no se basaba sólo en razón especulativa sino en el uso de la racionalidad unida a la verificación empírica, configurándose los elementos del método científico. Crea el paradigma de occidente “la simplificación”, que consistió en la *disyunción, reducción y abstracción* para poder llegar a la verdad de las cosas; en él se centró la forma determinista de dar explicaciones del mundo complejo, reduciendo las cosas a unidades simples, fragmentando lo complejo y separando las diversas unidades. Así, surgió un modo de pensar lineal, cualitativo, especializado, objetivo, lógico y matemático.

Las matemáticas se convierten en el instrumento de rigurosidad “conocer significa cuantificar. El rigor científico se calibra por el rigor de las mediciones [...]. Lo que no es cuantificable es científicamente irrelevante”. Un pensamiento

¹⁴⁷Cfr., José Gabriel Zamudio, *Epistemología y educación*, Estado de México, Red Tercer Milenio, 2012.

¹⁴⁸ José Gabriel Zamudio, *op. cit.*, p. 56.

reduccionista que se convertiría después en un fenómeno cultural llamado “humanismo racionalista”¹⁴⁹ que permitiría pensar en el control del objeto observable. Cabe mencionar que esta nueva forma de pensamiento es completamente mecanicista, existe una separación eminente entre la naturaleza y el ser humano. La *physis* se convierte en algo ajeno que se cosifica denegando su dignidad existencial.

El positivismo aparece en el siglo XIX como la concretización de la ciencia¹⁵⁰ y de la racionalidad humana. El orden social de esta época se construyó bajo el paradigma de racionalización y de instrumentalización absoluta. Bréhier comenta que las ciencias positivas formaban parte de una doctrina intelectual que tenían condiciones inmanentes al desarrollo, basadas en un método científico de indagación por la búsqueda de la verdad¹⁵¹. Conocimientos emergentes de la experiencia para ser aplicados en la vida material y social: “Para toda una serie de autores del pasado y del presente, la ciencia experimental sería el único conocimiento válido de la realidad, o, por lo menos, el modelo que debería imitar todo conocimiento válido”¹⁵².

Es Augusto Comte quien hace trascender la idea de reorganización social basada el paradigma científico. Sus ideales se ven manifestadas en su obra *Discurso sobre el espíritu positivo*, publicado en 1844 en el cual asevera que “no hay más saber, en el recto y estricto sentido de esta palabra, que el científico”¹⁵³. Su ideología se encauza a *la utilidad: Ver para prever*, orden, progreso, leyes. Comte propone la ley universal del conocimiento y de la sociedad: *la ley de los tres estadios* en la que pone en relieve que el único conocimiento con superioridad racional es el científico y que, por lo tanto, en él debe fundamentarse todo el

¹⁴⁹ Ezequiel Egg en Tatiana Hidrovo, *Ciencias y saberes ancestrales: Relación entre dos formas de conocimiento e interculturalidad epistémica*, Mata-Manabí- Ecuador, Depu, 2015, p. 32.

¹⁵⁰ Se establece el conocimiento científico como el recto y estricto método para fundamentar los conocimientos pertinentes.

¹⁵¹ Cfr., Émile Bréhier, *Historia de la filosofía I. Desde la antigüedad hasta el siglo XVII*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 440.

¹⁵² Mariano Artigas, *Ciencia, razón y fe. Iniciación filosófica*, Navarra. EUNSA, 2011, p. 39.

¹⁵³ Cfr., Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza editorial, p.199.

progreso humano. El positivismo se reafirma como un nuevo espíritu de conocimiento científico que proclama realidad, utilidad, certeza, precisión, relatividad y organización lógica.

El gran avance de la ciencia moderna, según Artigas, se realizó gracias a la difusión del método empírico-analítico, el cual sirvió de modelo para universalizar el conocimiento. El método científico – observación del fenómeno, creación de hipótesis, experimentación, comprobación y realización de teorías – se convirtió en un instrumento poderoso del conocimiento de la naturaleza¹⁵⁴.

Este paradigma científico cartesiano-positivista es el que ha predominado a través del siglo XX y XXI, difundándose no sólo en las ciencias naturales sino también en las ciencias sociales y humanas. Lo cual ha llevado a que estas dos últimas conviertan a la sociedad y al humano en objetos de estudio, desfragmentando y descontextualizándolo del entorno – dejando a un lado su subjetividad a fin de ajustarlas como ciencias experimentables que cumplen con la rigurosidad de la ciencia clásica moderna –.

3.1.1 El método científico y su lenguaje objetivo como constructor de Realidad

Hasta el momento se ha referido al *logos* como la forma en la cual se ha fundamentado el conocimiento en Occidente. Grecia clásica acuna el pensamiento científico – albergando también una herencia cultural universal –; conocimiento que ha emergido y evolucionado a través de los siglos, conformando una realidad en la que subyacen grandes investigadores, ideas, teorías, leyes, creencias y formas de ser cultural. Hablar de la ciencia hoy en día hace pensar conjuntamente en la ciencia experimental moderna. Un tipo saber dotado de características lógicas específicas que encuentran sus fundamentos en los ideales griegos. Así grandes filósofos como Parménides, Sócrates, Platón y Aristóteles piensan en la idea de la realidad como

¹⁵⁴ Cfr., Mario Artigas, *ídem*.

algo determinable y predecible, desarrollando los primeros ámbitos del conocimiento científico basado en la deducción.

El planteamiento metodológico, el desarrollo, la demostración rigurosa, la elaboración de definiciones, axiomas y postulados serían los preceptos de la ciencia clásica; posteriormente Copérnico, Kepler, Galileo, Newton y Descartes entre otros ayudaran a concretar los ideales que caracterizan la racionalidad científica siguiendo el modelo inductivo y experimental: objetividad, determinismo, experiencia sensible, cuantificación, lógica formal y la verificación empírica, marcando una forma de proceder y de ser en la *episteme* estableciendo los presupuestos básicos de toda investigación y método racional:

- 1) Un marcado objetivo *especulativo*, pues el pensamiento griego no queda satisfecho con un conocimiento de orden práctico, sino que busca un sistema teórico capaz de comprender y explicar los fenómenos; 2) una precisa orientación *epistemológica*, que lleva a considerar como conocimiento válido y riguroso aquel que no solamente da cuenta de los hechos, sino también de su porqué; 3) una determinada propuesta *metodológica*, según la cual el conocimiento riguroso será aquel obtenido a través de una rigurosa demostración lógico matemática a partir de los principios universales [...]¹⁵⁵.

El método de la ciencia moderna se desarrolla en un periodo de casi 150 años (desde Copérnico hasta Newton), manteniendo una estructura lógica demostrativa del conocimiento científico. Sin embargo, el proceso que lleva a obtener los principios de la ciencia cambia profundamente: “La *epagogé* griega, vista como un proceso intrínseco de la mente capaz de alcanzar la esencia de los fenómenos naturales, que se convertirían así en principios de la demostración, deja paso a la inducción empírica [...]¹⁵⁶. Por consiguiente, las leyes ya no son el punto

¹⁵⁵ Rafael A. Martínez, "Método científico". *En Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. 2017, pp. 1-3. Disponible en URL=http://dia.austral.edu.ar/Método_científico [consultado el 5 de octubre 2019].

¹⁵⁶ *Idem*.

de partida sino el resultado principal del descubrimiento de la ciencia, lo que lleva a la formulación de una teoría científica.

De esta manera el paradigma científico se transforma en un principio, es decir en la elaboración o argumentación de teorías y discursos del conocimiento. Dentro del pensamiento positivo clásico, el lenguaje científico será objetivo y tendrá la creencia de copiar la realidad como espejo fiel que refleja, a través de la descripción, lo que hay en el mundo¹⁵⁷.

Ya para el siglo XX el paradigma científico logra su consolidación gracias a los aportes de muchos científicos y filósofos modificando la forma de ser, actuar y vivir en el mundo occidental. Como evidencia de este pensamiento se cita la obra del epistemólogo argentino Mario Bunge: *La ciencia. Su método y su filosofía*; quien en su introducción devela un pensamiento dirigido al materialismo, señalando la inferioridad de los demás seres ante la inteligencia del ser humano, el *hombre* se apodera del mundo para hacerlo más confortable y artificial a través del quehacer de la ciencia y el conocimiento racional, sistemático, exacto, verificable y falible. Una forma de pensar que evidentemente conformó un ser cultural de dominio y de superioridad ante lo diferente.

Cabe mencionar, como hecho relevante para este apartado, la referencia que Bunge sobre la ciencia como una actividad social y cultural en la cual que el ser humano crea y recrea el medio natural y artificial. Caracteriza el conocimiento y la investigación científica, distinguiendo, por un lado, la ciencia formal y, por el otro, la ciencia fáctica. En la primera el autor señala entidades ideales, es decir lógicas; un tipo de conocimientos abstracto, empírico, verificable y racional. La segunda se encamina al conocimiento de los objetos reales, la materia, los hechos y se encarga de aseverar conjeturas apoyándose de la observación y del experimento para

¹⁵⁷ Se cree entonces que el científico es objetivo convirtiéndose él mismo en un objeto que mira otro objeto, ignorando ser un sujeto con afecciones, así crea un distanciamiento con el mundo natural que estudia. Calcar fielmente la realidad sería entonces extraerse de ella para acercarse a su conocimiento

proporcionar un conocimiento objetivo. Ambos conocimientos logran confluír por medio del lenguaje matemático permitiendo comprobar la realidad a través de la experimentación.

Señala también que el conocimiento científico es fáctico ya que parte de los hechos a fin de describirlos tal y como son. Para tener un resultado más claro dentro de la función científica, se analiza los hechos, se trasciende a través de la explicación (descartando o produciendo nuevos hechos), se fragmenta, verifica, predice, adapta y aumenta entonces la utilidad. De esta manera, la realidad que se crea en el método de la ciencia es a través del lenguaje simbólico escrito para hablar de la *verdad* que se demuestra en la racionalidad de los hechos argumentados.

Así, lo verificable crea un argumento de evidencia racional o empírica que parte de la hipótesis para demostrar teorías, debatirlas o elaborar nuevas leyes. El método científico se convierte en la brújula del saber occidental, un modo razonado de indagación sistemática constituida por una serie de pasos comúnmente conocidas y utilizadas para la investigación formal en el campo de la ciencias: 1) Planteamiento del problema, 2) construcción de un modelo teórico o construcción de la hipótesis, 3) deducción de consecuencias particulares o selección de un marco teórico o referencial, 4) pruebas o constatación de la hipótesis y 5) introducción de las conclusiones de las teorías¹⁵⁸.

Por otro lado, los argumentos producidos dentro del conocimiento científico se caracterizan por el uso de un lenguaje técnico y especializado, empleando terminologías que sirven para la comunicación objetiva y específica de un área del saber. El uso de este lenguaje ayuda en la construcción de la realidad, en este caso en la conformación de los argumentos verídicos. La ciencia se construye en el discurso y a través de él “se crea un metalenguaje que le permite desarrollar formalizaciones [...]. Conviene aclarar aquí que el discurso considerado en el

¹⁵⁸ Se recomienda consultar la siguiente fuente si se desea profundizar sobre el tema: Mario Artigas, *Ciencia, razón y fe. Iniciación filosófica*, Navarra EUNSA, 2011.

trasegar de la ciencia lingüística, es la dimensión subyacente del texto [...]”¹⁵⁹; así, el lenguaje, el texto y el discurso son inseparables. Cabe señalar que se entiende por lenguaje, dentro de este contexto de hacer ciencia, a la forma sociocultural de la lengua que permite comunicar a través de la producción verbal y escrita un conjunto de reglas morfosintácticas y morfológicas.

El lenguaje de la ciencia formal se fundamenta en la escritura y sirve como medio para informar, construir teorías, postular leyes o reconstruir juicios. Así el lenguaje emergente debe ser claro, coherente y adecuado pues representa la formalización de palabras que tienen significado dentro del contexto observado, auxiliándose de las reglas semánticas, ortográficas, normatividades o proposiciones. Por otro lado, el uso de la lingüística es el soporte que permite la construcción de los argumentos lógicos de la realidad. De esta manera, el lenguaje escrito junto con sus características morfosintácticas se convierte también en un símbolo importante dentro de la ciencia occidental, cobrando importancia la cultura escrita como una manera de comunicación formal donde se exponen y argumentan textos científicos.

La escritura representa una actividad cognitiva donde se posibilita las capacidades de aprehender conocimientos es por ello que la ciencia la privilegia como medio de formalización y, de cierta manera, legalidad. Es gracias a los escritos que los métodos de la ciencia se reestructuran para perfeccionarse. De ahí, quizá, radique, en parte, el éxito de la *episteme* occidental.

3.1.2 Ausencia del discurso integrador en la ciencia

Hasta el momento se ha analizado los fundamentos de la ciencia a través de la historia. El *logos* como el punto emergente del paradigma científico que ha llevado a la construcción de una determinada realidad del mundo a través del racionalismo.

¹⁵⁹ Mireya Cisneros E. *Ciencia y lenguaje en el contexto académico*, Colombia, Universidad tecnológica de Pereira, 2008. p. 122.

Así la ciencia constituye un modo de ser y conocer el mundo dentro de la cultura occidental; representa una manera de problematizar la realidad observable, suscitando “verdades” – desde cierta perspectiva– mediante un método específico. La ciencia y su estructura conceptual es el resultado de la Modernidad; el ser humano del siglo XXI es fruto de una herencia paradigmática fundamentada en un modelo de racionalidad lógico científico positivista, que ha permeado, a lo largo de casi tres siglos y medio, la manera de crear conocimiento.

Esto ha influido determinantemente en el quehacer práctico del individuo y de la sociedad, englobando también el capitalismo y la racionalidad utilitarista e instrumental. La idealización de la racionalización, a través de sus grandes principios de simplificación, ha llevado a objetivar la realidad a partir de la fragmentación y descontextualización; lo cual ha ocasionado un antropocentrismo en donde en el nombre de la ciencia, se ha explotado y destruido el entorno.

La actividad científica, si bien ha representado el desarrollo exponencial del raciocinio humano, a través de los grandes avances médicos, industriales y tecnológicos, lleva consigo una parte antagónica que subyace en el resplandor y el encanto de lo material; una especialización ciega, con un discurso hegemónico y desintegrador que ha fomentado capacidades productivas carentes de reflexiones éticas que potencializan la destrucción de la vida, el individualismo y la fragmentación social. “Instrumentales logros se han obtenido mediante este tratamiento parcelar de la realidad; de esta mirada especializada y de estos intereses apropiadores han surgido bienes y satisfactores innumerables”¹⁶⁰.

Los avances científicos han beneficiado las condiciones de vida de los humanos; sin embargo, este progreso agigantado y servil, está provocando daños alarmantes que se cuantifican en cuotas crecientes de exterminio de la vida en el mundo, suscitando así una ciencia sin conciencia generada de un discurso

¹⁶⁰ Alfredo Gutiérrez Gómez, *La propuesta I: Edgar Morin, conocimiento e interdisciplinar*, México, Universidad Iberoamericana, 2003. p. 23.

desarticulado en donde el sujeto, al ser expulsado del mismo conocimiento, se convierte en objeto que estudia otro objeto de manera lineal. Este esquema establece una separación entre el objeto (que es la realidad) y el sujeto (el ser humano que observa y descubre la verdad):

El problema que defiende hoy más que nunca a la ciencia simplificadora, es la expulsión del observador, del conceptuador, del el que conoce [...]. Ya sin observador humano, sin sujeto implicado, lo primero que se pierde es el movimiento y la idea del movimiento de lo real. Cuando no queda nada de nosotros, el conocimiento no se conoce así mismo y nadie sabe qué es la ciencia¹⁶¹.

Sin la presencia subjetiva del investigador la ciencia se tornó ciega y sin conciencia, generando una crisis en el conocimiento pues las acciones realizadas quedaron alejadas de la comprensión humana, de la solidaridad, responsabilidad y respeto con el resto del mundo.

Esto ha conducido a una crisis existencial moderna pues se ha fomentado una praxis destructiva que ha llevado al desarraigo de la conciencia humana que se ve oculta a través del utilitarismo práctico, fruto del confort de un capitalismo rapaz. Las acciones humanas son el reflejo de un mundo desfragmentado; una realidad construida en el determinismo que ha cosificado la existencia perdiendo la capacidad de tejer lazos con el entorno. En las extravagancias de una racionalidad instrumental se ha ocasionado una ruptura de la relación social entre los individuos y la del ser humano con la naturaleza, lo cual hace pensar en el fracaso ético de la ciencia en occidente pues las utopías del progreso y de la vida feliz, a través del lujo y el confort, son inalcanzables pues no se logran con los desastres ecológicos y con el exterminio de la diversidad existencial.

La ciencia tendría que recuperar su conciencia para hacer ciencia con conciencia y en donde el ser humano, desde su subjetividad, reaparezca para

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 24.

construir nuevos discursos integradores que posibiliten la creación de nuevos conocimientos como símbolos constructores de realidades diferentes. “Las ciencias necesitan, para poder unificar sus perspectivas acerca de la realidad, reconocer que existen más de un discurso posible, y que a pesar de emplear distintos códigos de expresión, todos son dignos de ser considerados”¹⁶². Quizá sea necesario que la ciencia occidental supere su propio mito y comience a formar, desde otra perspectiva diferente, otro discurso que dé un sentido más profundo a la vida.

Nuevas formas de alteridad biocéntricas que develen la existencia de un mundo trascendental que haga preservar lo que está invisible a la mirada del ser humano para construir una distinta racionalidad, un nuevo *ethos* en un horizonte civilizatorio en defensa de la vida y de sus múltiples manifestaciones.

Por otro lado, es importante mencionar que la racionalidad científica ha creado una geopolítica de la ciencia, del conocimiento y de la tecnología, haciendo que surja un sistema de dominación capitalista, en donde solo un grupo social tiene acceso a este conocimiento, beneficiándose de sus fines para imponer un poder en el mercado. De esta manera, el conocimiento científico se ha convertido en un sistema hegemónico y de control social, utilizando una narrativa *dominante* de única realidad y verdad; lo cual convierte a este tipo de conocimiento racional en irracional pues es excluyente al considerar un solo método para llegar a determinada verdad.

En este sentido, cabe señalar que, dentro del paradigma occidental otro tipo de saberes no son válidos si no cumplen con las reglas metódicas de la racionalidad científica. De esta forma, otro tipo de conocimientos o epistemes, como la de los pueblos originarios, son condenados a sabidurías populares o mitos irracionales, restándoles importancia a otras formas de conocer el mundo, reduciéndolo a charlatanería o nociones no racionales. Aquí se comparte la idea de Hidrovo ante el

¹⁶² Alexandre S.F. de Pomposo, *La conciencia de la ciencia. Un juego complejo*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales, 2015, p.13.

“monopotismo” del discurso científico y su incapacidad de pensar fuera de las categorías de la Modernidad, así como la crítica hacia el eurocentrismo científico por su incapacidad de ver y reconocer la existencia de otros lugares del saber en donde se enuncian también conocimientos¹⁶³.

Bajo este argumento se abre la posibilidad de proseguir con esta investigación a fin de analizar la noción del *saber* dentro de la diversidad cultural a través del mito para debatir y considerar otros conocimientos que posibiliten el enriquecimiento cultural humano, abriendo el raciocinio para conocer otras formas de existir a través del diálogo a fin de mejorar la vida en conjunto.

3.2 El saber en la diversidad cultural

La cultura occidental, a través del tiempo, ha consolidado una visión lógica-científica que le ha permitido conocer el mundo de una forma determinada. Sin embargo, el racionalismo, la exactitud y el rigor de este conocimiento han pretendido universalizar este tipo de *episteme* bajo la creencia de ser poseedora de la única verdad, suscitando una hegemonía del conocimiento que impide comprender otro tipo de inteligencias como constructoras de realidades diferentes. En relación con esto Hidrovo hace hincapié en la ceguera que tiene occidente y su incapacidad para reconocer la existencia de otros lugares epistémicos desde donde se enuncian también conocimientos¹⁶⁴. Tal es el caso de la diversidad de saberes, como la de los pueblos originarios, que dentro del mundo occidental son reducidas a saberes populares que hacen parte del vulgo y de su folclor, catalogándolos como conocimientos primitivos, carentes de lógica y por lo tanto falsos o charlatanes.

En este sentido, la presente investigación se dirige hacia la reflexión de los saberes diversos como formas de conocimientos también racionales que surgen de una forma diferente de relacionarse con el entorno, donde se analiza, desde la

¹⁶³ Cfr., Tatiana Hidrovo, *Ciencia y saberes ancestrales: relación entre dos formas de conocimiento e interculturalidad epistémica*, Manta-Manabí- Ecuador, Depu, 2015, p. 32.

¹⁶⁴ Cfr., *Idem*.

complejidad. que los mitos son construcciones lógicas que emergen sistemáticamente en relación mente-entorno, y que de ninguna manera son irracionales, encontrando una forma de expresión a través del lenguaje simbólico y oral. De esta manera, el mito se convierte en la estructura sagrada del conocimiento; conformando una cosmovisión en la que se construye un nivel de realidad diferente; así como formas de ser y de actuar diversas.

3.2.1 Bifurcaciones del mito

Por lo general, el mito en la cultura occidental, hace alusión a un tipo de pensamiento primitivo, en donde no existe lógica alguna que argumente hechos reales, como la existencia de los dioses; es por eso que se interpreta al mito de manera reduccionista como fábula, narración extraordinaria o ficticia. Sin embargo, la bifurcación de este concepto tiene sus orígenes desde la misma antigüedad griega. Luis Barjau refiere que, en el mundo griego arcaico, tanto mitos como logos, eran sinónimos – palabra – y no existía ninguna distinción de valores semánticos¹⁶⁵.

Así, el mito era el arte de hablar, pensar y manifestar. No obstante, la reformulación de esta palabra en el mismo contexto griego clásico implicó variaciones de significado que respondieron a una ideología cultural dominante pues “la gente del mito” -generalmente pescadores- eran los que manifestaban en voz alta el descontento dentro de la comunidad: “La gente del mito está detrás de toda relación historiográfica de la lucha [...] son aquellos que protestan contra las inconsistencias que genera ‘todo orden del mundo’ [...]”¹⁶⁶. De tal manera que para acallar esta parte subversiva de la comunidad, desde el poder y el orden, se desvalorizó el concepto de mito como un pensamiento de los seres “incivilizados o primitivos” que daban discursos engañosos y el *logos* como la forma de pensar de los hombres “civilizados”.

¹⁶⁵Cfr., Luis Barjau, *La gente del mito*, México, INAH, 1988.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.27.

Sin embargo, la creencia que se tiene del mito, como una narración ficticia o falsa, consolida su acepción en la historia cuando el Imperio Romano hace del cristianismo la religión oficial y el latín se convierte en la lengua franca que reemplaza al griego, provocando una división de significados antagónicos. Así, *mito* fue traducido al latín como fábula y comprendida como mentira en relación con el *logos* que fue traducido como la verdad. De esta manera, por cuestiones hegemónicas y religiosas imperantes en esa época, la conquista romana influyó determinadamente asumiendo una posición judío cristiana que encontró unidad en el *logos* griego, condenando al mito como una forma de politeísmo e idolatría falsa con el fin de convertir al pueblo al cristianismo. Así el mito se convierte en lo falso, insurrecto e incivilizado, “la contra parte del ciudadano letrado es el bárbaro pagano, adorador de otros dioses, es decir quien vive fuera de las normas de la civilización”¹⁶⁷.

Por consiguiente, desde el cristianismo, el mito es interpretado como fábula, o narraciones ficticias e increíbles de seres inexistentes, generalmente dioses. “Mito, al fin, quiere decir fábula, y fábula, rumor, hablilla; relación falsa mentirosa, por lo tanto, fábula es mentira”¹⁶⁸. Un concepto ideológico que descalificó un modo de vida y que lo redujo a mentira; una forma simplista de explicar el origen de la vida y fin del universo, un pensamiento primitivo carente de aserciones lógicas.

Por otro lado, dentro de la misma historia occidental, se hace alusión al tránsito del pensamiento mitológico al lógico en el cual se desacraliza y desmitologiza un modo de vida que se explicaba a partir de Dioses y narraciones figuradas para dar paso a un discurso más argumentado por medio del *logos*. Comte, por ejemplo, en su obra *Discurso sobre el espíritu positivo*, refiere *La ley de los tres estadios* en la que explica la evolución intelectual del ser humano, considerando el primer estado teológico y politeísta como ficticio ya que los individuos inventaban dioses relacionándolos con las causas sobre naturales para explicar los fenómenos que no podían entender¹⁶⁹. Un acercamiento primigenio de

¹⁶⁷ Cfr., Tatiana Hidrovo, *op. cit.*, p. 32.

¹⁶⁸ Luis Barjau, *op. cit.*, p. 25.

¹⁶⁹ Cfr., Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

la explicación de las cosas que fue interpretado como primitivo para poner en relieve que el único conocimiento verdadero era el positivo (lógico).

Bajo este paradigma dominante que trasciende se crea una falsa ideología sobre el mito. De esta manera, se interpreta este concepto como algo falso, irracional y primitivo que se vuelve excluyente paradigmáticamente de otras culturas cuyo conocimiento está fundamentado en el mito, calificándolas como creencias no lógicas o saberes primitivos carentes de sustentos.

Ahora bien, para esta investigación es importante revalorar desde su origen el significado del mito y la importancia que éste tiene dentro la gran diversidad cultural no occidental como una forma también lógica de crear conocimientos desde realidades diversas no reduccionistas sino integradoras que consoliden vínculos de enseñanza diversa para enriquecer el conocimiento y salvaguardar la comunidad de la vida.

3.2.2 El mito como fundamento del saber de la diversidad cultural

Los saberes tradicionales forman parte de la epistemología de la diversidad cultural. Estos conocimientos se expresan a través de lenguajes diversos que conceptualizan y configuran niveles de realidades diferentes a las de occidente pues están fundamentadas en el mito. Conocimientos sagrados que también cumplen con una función epistémica pues son fuentes de enseñanzas y trasmisión de saberes lógicos, intuitivos y emocionales en el que el espíritu humano explica una forma de ser y de conducirse ante la vida. Cabe señalar que de ninguna manera son conocimientos primitivos o arcaicos, en el sentido irracional o salvaje; por el contrario son saberes que guardan conocimientos ancestrales y que explican una forma coherente en la que se ha construido la existencia:

Los mitos son de cierta forma atemporales y otorgan sentido a la existencia en cuanto posibilitan una ubicación en el cosmos y permiten aplicar conocimientos

generales y recurrentes, que constituyen la explicación básica¹⁷⁰ lo que existe y de la forma de actuar en la realidad multidimensional, a cada caso particular en su propio espacio-tiempo. Constituyen los hilos de la urdimbre sobre lo que se teje la trama de la cultura y el pensamiento.¹⁷¹

Ahora bien, el intento de definir el mito es complejo pues es un fenómeno que pertenece a las cosas menos susceptibles como son las del *ser*, bajo este precepto encontramos algunas definiciones como las de Mircea Eliade quien define al mito como la verdad verdadera; es decir, la verdad sagrada o la verdad por excelencia “puesto que se refiere siempre a realidades”¹⁷², es decir, “realidades que vienen a la existencia cuando comenzaron a ser, por lo tanto habla de lo real”¹⁷³.

El mito explica, a través de la narración simbólica, cómo las cosas han venido a la existencia a través de la irrupción de lo sagrado; por lo tanto, es la revelación sagrada del ser y del existir del Todo. Lo sagrado es una forma de explicar y valorar el mundo que tiene una condición superior y que no pertenece al ámbito de las realidades naturales – es decir de lo observable– sino de lo trascendental. Según Eliade “es la manifestación de algo «completamente diferente», de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo ‘natural’, ‘profano’”¹⁷⁴.

De acuerdo con Vilar, la característica esencial de lo sagrado radica en la ruptura del nivel ontológico respecto de aquellos objetos en los que se muestra¹⁷⁵. De esta manera, lo sagrado se entiende como la trasfiguración y resignificación de los objetos profanos, adquiriendo una trascendencia que va más allá de su significación inmediata:

¹⁷⁰ *Básica* en el sentido que fundamenta o que pone los pilares que sostienen el *éthos* de un grupo social.

¹⁷¹ Roberto Restrepo, “Cosmovisión, pensamiento y cultura”, *Revista universitaria Eafit*, agosto-septiembre, 1998, p. 36.

¹⁷² Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1991, p. 7.

¹⁷³ Víctor José Vilar, *Mircea Eliade y la experiencia de lo sagrado*, Madrid, UNED, p. 37.

¹⁷⁴ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 15.

¹⁷⁵ *Cfr.*, Víctor José Vilar, *op. cit.*, p. 22.

Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Una piedra sagrada sigue siendo una piedra; aparentemente (con más exactitud: desde un punto de vista profano) nada la distingue de las demás piedras. Para quienes aquella piedra se revela como sagrada, su realidad inmediata se transmuta, por el contrario, en realidad sobrenatural. En otros términos: para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El Cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía¹⁷⁶.

Por consiguiente, lo sagrado dentro del mito permite que el ser humano entre en contacto con las cosas del *ser* y piense su existencia frente a su propia experiencia para dar significado a lo que ve y siente. Un modo de filosofar en la que el ser humano se piensa a sí mismo en relación con su origen y el resto de la diversidad existencial, develándose verdades reales que determinan una forma de ser y actuar de un grupo social. De esta forma el mito, a través de lo sagrado, se convierte en guía y sostén de la vida y le permite comprender su condición humana¹⁷⁷.

Por consiguiente, el mito deviene en un conocimiento paradigmático complejo que emerge de la realidad observable e integradora con el Todo y en la cual se hayan verdades del *ser*; un sistema de ideas cognitivas que se religan a la naturaleza, al cosmos, a la sociedad, al mundo, a la parte emocional, espiritual y racional del ser humano, encontrando una manera de expresión a través del lenguaje metafórico y simbólico como formas inagotables de sentido de una realidad integradora y compleja que va más allá de lo observable. Así, las palabras se convierten en un vehículo que posibilita la traducción de estas metáforas, pero al

¹⁷⁶ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, *op. cit.*, pp. 7-8.

¹⁷⁷ *Cfr.*, Víctor José Vilar, *op. cit.*, p. 39.

mismo tiempo las enunciaciones encuentran limitantes descriptivas ante la complejidad y la riqueza inagotable del símbolo¹⁷⁸.

Es por eso que el mito va más allá de lo descriptible pues corresponde a una forma sagrada en la que se vincula el ser humano, la mente, la naturaleza, la creencia y lo que de ello emerge; convirtiéndose en hechos inexplicables que más que definirlos con palabras lógicas racionales, se vivencian desde lo complejo entrelazando mente-corazón-contexto- espíritu. En este sentido el mito representa el lenguaje con que el espíritu humano explica una forma de pensar, ser, creer, actuar y comportarse de manera relacional y recíproca con la comunidad de la vida:

El mito es una narrativa simbólica de la conciencia, pues emplea un hilo del discurso, en el cual los símbolos se resuelven en palabras y los arquetipos en ideas [...]. Es mediante este universo simbólico, que los mitos pueden representar y dar sentido a la realidad, gracias a ellos el ser humano puede representar por analogía la concepción y representación que éste tiene de esa realidad, de la naturaleza; es en consecuencia, la realidad la que nutre los referentes que simbólicamente se reflejan en los mitos; por ello la realidad, la naturaleza adquiere las características de los propios seres humano, conciencia, voluntad y muchas de las veces corporeidad; el ser humano, a través del lenguaje simbólico del mito, constituye una reproducción imaginaria de su mundo, de su sociedad, de su realidad y de su vida [...]¹⁷⁹.

De acuerdo con Bateson, esta experiencia integradora de la realidad que conecta todos los sistemas vivos le otorga una sacralidad trascendental a la vida

¹⁷⁸ El símbolo es una representación que hace aparecer un sentido secreto. Es la manifestación de un misterio a través de los objetos naturales profanos: una hierofanía. Es el vínculo del ser humano con lo sagrado y trascendental. El paso de lo invisible a lo visible, el mensajero entre dos niveles de conciencia profano y sagrado. “De este modo el símbolo se configura como un lenguaje capaz de revelar al hombre valores transpersonales y transconscientes. Los símbolos revelan una estructura del mundo que no pueden percibirse en el plano de la experiencia inmediata. No suprime la realidad objetiva, sino que le imprime una nueva dimensión”. Víctor José Vilar, *op. cit.*, p. 34.

¹⁷⁹ Alexandra Álvarez, “Una poética del habla cotidiana”. *Estudios de lingüística del español*, Vol. 15, 2001, s/p. Disponible en: <https://www.raco.cat/index.php/Elies/article/view/195466> [Consulta: 9 de diciembre de 2020].

misma¹⁸⁰; por lo tanto, lo sagrado “lejos de representar un aspecto exclusivo de la vida religiosa, consiste en una epistemología; es decir en una forma de conocer que radica en la manera en la que se considera la relación entre hombre y ambiente y, en específico, entre mente y naturaleza como unidad ecosistémica”.¹⁸¹ Por consiguiente, el mito “ofrece una explicación holística de la totalidad de la existencia del ser humano”¹⁸². De igual manera para Campbell, el mito ayuda a poner a la mente en contacto con la experiencia de estar vivo pues son historias sobre la sabiduría de la vida que ofrecen modelos de comportamiento, pistas que ayudan a encontrar las potencialidades del ser¹⁸³.

Por otro lado, otra característica importante del mito ha sido, como bien lo señala Barjau, su narración oral como forma que privilegia la tradición oral, pero sobre todo la memoria. Una narración de acontecimientos históricos, geográficos que hacen posible la vida de un grupo social en la que sus integrantes definen y orientan su existencia impregnada de conocimientos que se transmiten a la comunidad para no ser olvidada¹⁸⁴.

En este caso la memoria juega un papel importante dentro del conocimiento puesto que sus procesos mentales no son vistos desde la interioridad – como es el caso del pensamiento occidental – sino en las interacciones comunicativas e integradoras entre los individuos y su contexto: “la mente, por lo tanto, representa un sistema recursivo que no se basa sobre distinciones y dualismos, sino que se organiza y re-alimenta de la interacción de partes diferenciadas [...] que trascienden al individuo en su límite físico, y que incluyen el contexto como parte de un circuito más amplio”¹⁸⁵. Así, el espacio y el tiempo dentro de la memoria se vuelven

¹⁸⁰Cfr., Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1998.

¹⁸¹ Rosa Carlo, “Una aproximación a los saberes tradicionales a través de la epistemología de Gregory Bateson. Hacia un diálogo intercultural y epistemológico”, *Perfiles Educativos*, No.164, ISUE-UNAM, 2019, p. 138.

¹⁸²Patricio Guerrero, *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*, Quito, Abya- Yala, 2010, p.187.

¹⁸³ Cfr., Joseph Campbell en diálogos con Bill Moyers, *El poder del mito*, Barcelona, Émece, 1991, p. 31.

¹⁸⁴ Cfr., Luis Barjau, *op. cit.*, 1988.

¹⁸⁵ Rosa Carlo, *op. cit.*, p.139.

inseparables ya que son los portadores de la historia del ser de los individuos: “Las relaciones entre memoria y territorio, entre espacio y tiempo, entre geografía e historia son fundamentales para la comprensión de estas formas de conceptualizar la realidad”¹⁸⁶.

Por consiguiente, el espacio físico se vuelve sagrado dentro del mito conformando una cosmovisión en donde la naturaleza se convierte en hierofanía¹⁸⁷, convirtiéndose en el centro de la vida pues es en ella donde se teje la trama de toda la existencia; creando, como lo indica Quintero Wair, el principio del *todo vive*: “Un principio que afirma no sólo la comprensión ontológica del mundo, sino también, una intersubjetividad del conocimiento que niega la separación del sujeto/objeto”¹⁸⁸. Una visión que permite organizar las relaciones sociales y aplicar conocimientos que construyen una explicación de lo que existe en una realidad holística, multidimensional y, por lo tanto, trascendental.

Es por ello que dentro de los mitos se habla de la naturaleza viviente, personificándola y nombrándola y transformándola en sacralidades. Por lo tanto, el mito más que ser una narración elaborada con figuras retóricas, es un quehacer filosófico que muestra a los individuos como seres complejos que piensan, sienten, conocen, crean, expresan y hablan de una forma de vida en relación con su entorno. Una filosofía que, de acuerdo con Quintero, busca también la solución a los problemas a partir de interrogantes dirigidos al “Nosotros comunitario”, lo que determina la dimensión ética en relación con la construcción del conocimiento en términos colectivos de responsabilidad con la existencia¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Manuel Fontela, “Cosmovisión y Mito. Notas para un acercamiento filosófico al mundo andino”, *Revista alternativa*, No. 7, 2017, p.86.

¹⁸⁷La palabra hierofanía se deriva “[...]del griego hieros=sagrado y phainomai=manifestarse [...] implica exclusivamente lo que su sentido etimológico quiere expresar, es decir que algo sagrado se manifiesta”, Víctor José Vilar, *op. cit.*, p.28

¹⁸⁸ Manuel Fontela, *op. cit.*, p.80.

¹⁸⁹ *Cfr.*, Wair Quintero en Manuel Fontela, *op. cit.*

Desde lo expuesto en el transcurso de este apartado, se puede referir que el mito como fuente de conocimiento trascendental y es una actividad también filosófica pues no existen seres humanos ni culturas superiores para hablar y reflexionar sobre el quehacer de la vida, lo que es el individuo y lo que puede llegar a ser. Así como existen muchas diversidades culturales, así es la posibilidad de pensar el ser humano y su entorno. El mito es la reflexión de la vida expresada en símbolos, signos y palabras. Un quehacer filosófico en la que se piensa al ser humano dentro de su propia historia (contexto) para encontrar el sentido de vida:

Los mitos son historias de nuestra búsqueda de la verdad a través de los tiempos, del sentido. Todos necesitamos contar nuestra historia y comprenderla. Todos necesitamos comprender la muerte y llegar a un acuerdo con ella, y todos necesitamos ayuda en nuestros pasajes del nacimiento a la vida y después a la muerte, Lo necesitamos para que la vida signifique algo, para que se comunique con el entorno, para que atravesase el misterio y podamos descubrir quiénes somos¹⁹⁰.

El mito es fuente de conocimiento pues está ligado al origen del pensamiento, a la razón y a la existencia; es decir, la aparición de la conciencia; una transición humana que se da cuando el individuo tiene la posibilidad de pensar sobre su origen en relación con su entorno. Y sobre el origen del ser humano y de la existencia se hallan muchos mitos que han transitado a lo largo de la historia de la humanidad y en los cuales se ven reflejados conocimientos cósmicos, religiosos, sociales, políticos y económicos; formas de pensar que han organizado las estructuras sociales y que han dado origen a la diversidad cultural.

De esta manera los mitos son construcciones culturales creadas por el ser humano en colectividad para tratar de dar respuesta a las preguntas que la misma realidad le plantea. Es un fenómeno trascendental que va más allá de una narración literaria ya que cumple una función ética y social que determina el comportamiento

¹⁹⁰ Joseph Campbell en diálogos con Bill Moyers, *op., cit.*, p. 30.

y las creencias de los grupos sociales. El mito es la manifestación de la cultura y como lo expresa Guerrero es fuente del sentido de la vida y reproducción de la misma cultura; por ello el mito vive dentro de la comunidad ya que ella misma lo crea, valora, recrea y trasmite logrando una trascendencia que le otorga *vida* o *muerte* dentro de la misma comunidad. El mito será siempre para las sociedades que la viven, una historia verdadera “[...]si una cultura desaparece, desaparece el mito, o si es insuficiente para justificar el orden del mundo que dicha cultura encuentra en él, el mito no podrá seguir existiendo; el mito como construcción de la cultura humana, otorga sentido y hace vivir dicha cultura”¹⁹¹.

Según Bermejo, el mito es más que una narración ya que cumple con una función social específica gracias al lenguaje simbólico, “esa función es evidenciar la mentalidad del pueblo y de este modo proporcionar un punto de referencia cultural, un principio de identidad para la comunidad de los hombres”¹⁹². Es fuente de conocimiento para comprender las diversas vidas culturales; en ellos podemos encontrar formas de vivir, reglas de convivencia muy antigua que han trascendido hasta nuestros tiempos y que han logrado consolidar grandes culturas ejemplares para el resto de la humanidad. El mito fundamenta la fuerza de la identidad cultural expresada en la palabra, reafirmando su propia presencia y existencia.

Conocer el mito permite encontrar divergencias culturales, es decir formas de ser diversas, pero también afinidades humanas como el pensar profundos de la vida y su devenir para llegar a consolidar, en la diversidad, una comunidad de lo humano que permita trascender y reafirmar su dignidad como ser viviente.

¹⁹¹ Patricio Guerrero, *op. cit.*, p. 180.

¹⁹² Luis Barjau, *op. cit.*, p.22.

3.2.3 La tradición oral como forma de preservar el conocimiento

El mito representa la fuerza constructora del sentido de la vida de la diversidad cultural, es el fundamento de un pensamiento en la que los individuos encuentran una explicación de su realidad; además determina una forma de ser y actuar desde su propia racionalidad a través de la palabra oral. La palabra, dentro del mito, se convierte en el instrumento que permite legitimar un modo de existencia pues preserva la historia en la memoria del ser humano dentro de la comunidad. Recuerda la presencia de los valores existentes a través de los símbolos, signos y señales que marcan el *ethos* de un grupo social.

La oralidad en los mitos tiene un valor importante dentro de la diversidad cultural ya que las palabras son el vehículo que permiten nombrar las cosas, es decir, la existencia de la realidad. La importancia de la palabra se ve reflejada también dentro del conocimiento mítico pues es, a partir de ella, que el Todo existe; la palabra es la manifestación de lo sagrado y trascendental de la vida. En los versos de San Juan, por ejemplo, se devela la importancia de la palabra; el discípulo refiere: “En el principio era el Verbo”¹⁹³ (Juan 1:1, RVR-1960) es decir la Palabra¹⁹⁴; por otro lado, en el Génesis se constata: “En un principio [...] la tierra estaba desordenada y vacía”¹⁹⁵ (Génesis 1: 1-2, RVR-1960) entonces Dios sale de su misterio para revelarse, y al hacerlo habla, nombrando y creando realidades: “Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz”¹⁹⁶ (Génesis 1: 3, RVR-1960). Por otro lado, en el *Upanishad*, uno de los libros sagrados del hinduismo, nombra al *om* como la primera palabra que no solo trasciende a la creación del mundo, sino que personifica el alma como la presencia de dios en todos los seres. Por otro lado, en las narraciones

¹⁹³ Juan, 1: 1, *Biblia Reina Valera*, 1960, disponible en <https://www.biblia.es/biblia-buscar-libros-1.php?libro=juan&capitulo=1&version=rv60>, [Consultado 8 de diciembre del 2020].

¹⁹⁴ El logos de Dios que sale de su misterio para hablar, develarse como verdad.

¹⁹⁵ Génesis 1: 1-2, *Biblia Reina Valera* 1960, disponible en <https://www.biblia.es/biblia-buscar-libros-1.php?libro=juan&capitulo=1&version=rv60> [Consultado 8 de diciembre de 2020].

¹⁹⁶ Génesis 1:3, *Biblia Reina Valera* 1960, <https://www.biblia.es/biblia-buscar-libros-1.php?libro=juan&capitulo=1&version=rv60> [Consultado 8 de diciembre de 2020].

mitológicas mayas, en la creación del mundo según el Popol Vuh, la palabra era el medio de comunicación entre los dioses y la manifestación de la creación:

Ésta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques: sólo el cielo existía [...] Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí... y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento.[...] Entonces conferenciaron sobre la vida y la claridad, cómo se hará para que aclare y amanezca, quién será el que produzca el alimento y el sustento[...]-¡Hágase así! ¡Que se llene el vacío! ¡Que esta agua se retire y desocupe [el espacio], que surja la tierra y que se afirme! Así dijeron. ¡Que aclare, que amanezca en el cielo y en la tierra! No habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado. Así dijeron [...]. De esta manera se perfeccionó la obra, cuando la ejecutaron después de pensar y meditar sobre su feliz terminación¹⁹⁷.

De esta manera, la palabra se convierte en un símbolo importante ya que representa el instrumento por el cual se valen los Dioses para hacer su creación; por lo tanto, es fuente poética de la existencia ya que permite nombrar y crear realidades, posibilitando también la congregación de la comunidad a través de las interacciones y los acuerdos. Así, la palabra, como lo constata Guerrero, es un instrumento eficaz que ayuda a reafirmar la existencia¹⁹⁸. Representa la fuerza constructora del sentido profundo de la vida; es por ello que la oralidad tiene una importancia trascendental dentro las culturas ágrafas ya que la palabra hablada es un medio que enriquece la vida a través de sus expresiones y es el medio por el cual se sustenta la experiencia y el conocimiento, salvaguardando la memoria colectiva y la historia de un pueblo.

¹⁹⁷ Adrián Recinos (editor), *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México, FCE, 2005, pp. 23-25.

¹⁹⁸ Cfr., Patricio Guerrero, *op. cit.*

La oralidad es un lenguaje simbólico complejo que los seres humanos han utilizado desde hace mucho tiempo para transmitir formas de ser y de existir. Es un lenguaje trascendental y profundo que entrelaza la naturaleza, el cosmos y la sociedad, además requiere de la riqueza de la voz para expresar el sentir del ser humano a través de las entonaciones que determinarán la tonalidad y la musicalidad de la palabra, la cual trascenderá de manera significativa al otro. Como lo expresa Guerrero, a través de la palabra habla y canta la vida; la oralidad se convierte en el medio por el cual se expresa la diversidad cultural pues es a partir de ella que los pueblos han logrado construir un *sentipensamiento* que los religa con la *cosmoexistencia*; una relación con lo viviente que no se limita solo a la transmisión de las palabras sino a una comunicación simbólica trascendental¹⁹⁹.

La importancia de la tradición oral radica en la riqueza profunda y sensitiva de su contenido pues la palabra no sólo vehicula sonidos o fonemas sino emociones, afectos y sensibilidades; la oralidad es el medio por el cual los sabios de los pueblos hacen hablar al corazón, desde la mente, la mirada, los gestos, los movimientos, transmitiendo formas de sentir y vivir a la comunidad; una oportunidad de enseñar a *corazonar*²⁰⁰ la vida. Un instrumento de conocimiento en el que se puede llegar a comprender las diversas formas de vida y sus lógicas gracias a la riqueza simbólica de la palabra en la que se articula complejamente la racionalidad y el sentimiento.

Cabe señalar la importancia del nacimiento de nuevas palabras como el *corazonar* o el *sentipensar* para develar y nombrar lo que surge, es decir, un conocimiento holístico que entrelaza la razón, el sentir, la palabra, la expresión, el ser humano, la naturaleza, el espíritu, la comunidad, el cosmos; un acto poético que devela la existencia de la alteridad y que conlleva a considerar la vida como un acto trascendental. Guerrero, creador de estos neologismos, señala que la tradición oral es una fiesta polifónica en la que danzan las palabras y hablan muchas voces:

¹⁹⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 288.

²⁰⁰ Cfr., *Ibid.*, p. 289.

haciendo emerger la alteridad²⁰¹, entendida como el reconocimiento del otro. En este sentido, la palabra hablada significa el encuentro con el otro, la presencia, el diálogo – con lo humano y lo no humano –, el escuchar de las diferentes voces – individuos, naturaleza, cosmos –, la manifestación del otro; es decir, un acto de alteridad vitalmente comunitario:

Al narrar se busca que la palabra pueda hacerse carne en el otro, ese otro que escucha y vivencia el mensaje y construye un sentido a partir de lo que el otro narrador hace posible, pues al narrar no es sólo un acto de decir, de tejer palabras, sino también de escuchar para construir, para tejer sentidos diferentes sobre la vida y para poder vivirla²⁰².

De esta manera, se entiende que, en los mitos se encuentra la sabiduría de la vida transmitida a través de la palabra oral, representan el esfuerzo del pensamiento humano por construir un mundo en el encuentro con la alteridad a fin de mejorar la existencia y las relaciones humanas, creando una cultura y una identidad. A través de ellos se explica los diferentes niveles de realidad, es decir, las diversas formas – o lógicas – de construir realidades a partir de las experiencias vivenciales con el entorno. Cada una de ellas es portadora de una verdad que puede enriquecer la experiencia de vida del ser humano en su totalidad.

Ejemplos de ello se encuentran en diversas culturas indígenas, las cuales poseen saberes ancestrales fundamentados en sus creencias míticas, logrando conformar una cosmovisión simbólica y trascendental que le ha permitido construir una forma de ser y existir en relación con la naturaleza. La comunidad de estos pueblos vive integrada a la naturaleza y, por lo tanto, su conocimiento es fruto de la experiencia relacional entre lo social y lo natural.

Prosiguiendo con la ejemplificación, en el siguiente apartado se aborda la forma paradigmática andina en la cual se organiza la comunidad y de la cual surge

²⁰¹ *Cfr., Idem.*

²⁰² *Idem.*

un conocimiento alterno; símbolo cultural humano que expresa una forma de ser y estar en la diversidad.

3.3 El pensamiento en espiral de los pueblos indígenas de *Abya Yala*

El mito dentro de la diversidad cultural determina la organización social y la forma de crear conocimiento. En relación con los pueblos indígenas, la realidad se presenta de manera simbólica y subjetiva. Gavilán refiere que el mito explica el mundo de las cosas, y la ritualidad es la respuesta de la comunidad para mantener la armonía y el equilibrio necesario en la vida²⁰³. De esta manera, cada cultura tiene su propia filosofía y su forma de crear conocimiento en relación con sus propias creencias y cosmovisiones; realidades diversas que se construyen dentro de su propio mito:

La ciencia de los pueblos indígenas es el conjunto de conocimientos que han sido acumulados por los pueblos indígenas de generación en generación. Estos conocimientos han sido adquiridos a través de una íntima relación del hombre nativo con su medio circundante, con las plantas, los animales, los lugares donde ellos han vivido. Ese conocimiento se comparte en la comunidad y se expresa a través de su lenguaje, su música, su arte, sus ritos y todas sus prácticas tecnológicas²⁰⁴.

Por consiguiente, cada pueblo indígena tiene su propia filosofía ancestral, expresando un tipo de conocimiento simbólico generado de la síntesis de un proceso espiritual, social, cultural, histórico y de su vínculo con la naturaleza. Con respecto al conocimiento generado por estas culturas milenarias, Gregory Cajete las reconoce como *ciencia nativa*²⁰⁵ a fin de colocarla en el mismo nivel y jerarquía que la ciencia occidental ya que se deriva de un proceso de percepción, reflexión,

²⁰³ Victor M. Gavilán, *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos indígenas*, Chile, Ñuke Mapuforlaget, 2011, p. 102.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 111.

²⁰⁵ En esta misma perspectiva Haverkort, Delgado, Shankar y Millar catalogan a este tipo de conocimiento como *ciencia endógena o indígena* partiendo del precepto de que todos los sistemas de conocimientos en el mundo son ciencias y también poseen fundamentaciones, valores formulados dentro de un sistema específico, así como procesos de producción, almacenamiento, recuperación y participación activa de la comunidad del conocimiento específico.

conocimiento, proceder y sistematización; además de integrar la espiritualidad, la comunidad, la creatividad y las tecnologías para cuidar la vida, considerando también aspectos importantes como el espacio, el tiempo, el lenguaje, el pensamiento, la percepción, la naturaleza, los sentimientos humanos y las relaciones entre las personas y el cosmos ²⁰⁶.

De esta manera, la ciencia nativa incorpora un sistema de creencias que va más allá de la lógica, la objetividad y el empirismo racional, creando un saber integrativo que permite pensar y sentir para tejer la existencia junto al otro. De acuerdo con Gavilán, el paradigma de los pueblos indígenas se distingue por la construcción simbólica de un pensamiento en espiral ya que entienden la realidad como un proceso en movimiento permanente, realizada en un tiempo y espacio como una red interconectada en continuo movimiento e interacción, llena de energía en la cual el ser humano es parte de ella²⁰⁷; una manera de comprender la vida de manera holística y sistémica en la que el Todo está relacionado, en virtud de integrar una cosmovisión basada en relación con la Madre Naturaleza y en la cual se fundamentan creencias, conocimientos y un modo de ser y estar en relación con ella:

La espiral es una elocuencia en sí misma, es una figura hermosa. Ella integra todas las partes del todo por iguales [...]. El cosmo²⁰⁸ es una espiral que se expande como un globo dibujado con los pequeños planetas, galaxias y manchas negras por todos lados. Las espirales están en todas partes [...] Nada se escapa de la espiral. La vida es una curva en espiral y la muerte el término de un ciclo para pasar a otro superior de la misma espiral que continúa su expansión como un cosmo en miniatura [...]²⁰⁹.

²⁰⁶ Cfr., Gregory Cajete, citado en Gabriel A., Arévalo, "Ciencia Nativa, Metodología de investigación Indígena y Paradigma Indígena de Investigación, *La Guadaña. Revista de Análisis Latinoamericanista*, 2017, p. 4.

²⁰⁷ Cfr., Victor Gavilán, *op. cit.*, pp. 3, 4.

²⁰⁸ El autor refiere *cosmo* en su investigación. Sin embargo, en las aportaciones personales se ha optado por la palabra *cosmos* como lo señala la Real Academia Española.

²⁰⁹ *Ibid.*, p.8.

El pensamiento en espiral es holístico y sistémico²¹⁰, refiere un modo de ser y estar en la vida de manera integrada a través de múltiples interacciones con el Todo –cosmos, mundo, naturaleza, sociedad–. Cada suceso se vincula con otros acontecimientos que hacen emerger nuevas relaciones que comprometen el Todo como una espiral. De esta manera la vida es un encuentro de relaciones, interacciones y transformaciones: “El cosmo y la realidad de los pueblos originarios es un todo, es lo que es, es lo que fue y lo que está siendo en continuo movimiento y cambio”²¹¹. Cabe señalar que esta visión y comprensión de la existencia ha estado presente en varias culturas de América, por ejemplo: en la nación mapuche en los actuales territorios de Chile y Argentina (Machi, Ngempin y Weipife), pero también en las altas montañas de Bolivia, Perú y Ecuador (los Aymaraes y los Quechuas), así como en México (Aztecas), Estados Unidos y Canadá (los Lakotas, Comanches, Siksicas y Tssu Tina).

Estas naciones de *Abya Yala* entienden el mundo como una totalidad viva e interconectada; de este modo, todo tiene vida material y espiritual; el Todo, – en especial la Tierra, la Pachamama – se vuelve sagrado: “El mundo indígena se rige por un número ilimitado de principios que incluyen el Cosmo, el mundo, la naturaleza y el hombre”²¹². La filosofía de estos pueblos indígenas emerge justamente de la experiencia vivencial, ligada a emociones, sentimientos en estrecha relación con la naturaleza y cultura; a partir de ello “piensan en símbolos, actos concretos y ritos”²¹³.

²¹⁰ Se entiende por sistema un conjunto de elementos variados que se encuentran interrelacionados, autoorganizándose para conformar la unidad en la multiplicidad. Dentro de la ciencia occidental, el investigador Ludwin von Bertalanffy fue uno de los primeros biólogos en tener una concepción sistémica y totalizadora (denominada “organicista”), considerando al organismo como un sistema abierto, en constante intercambio con otros sistemas circundantes por medio de complejas interacciones. “Según la visión sistémica, las propiedades esenciales de un organismo o sistema viviente son propiedades del todo [...]. Emergen de las interacciones y relaciones entre las partes [...]. Si bien podemos discernir partes individuales en todo el sistema, estas partes no están aisladas y la naturaleza del conjunto es siempre distinta de la mera suma de sus partes”. Fritjof Capra, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 48.

²¹¹ Victor Gavilán, *op. cit.*, p. 27.

²¹² *Ibid.*, p. 20.

²¹³ *Ibid.*, p. 19.

3.3.1 El *Buen Vivir* andino como ejemplo paradigmático de la diversidad cultural

Para estas culturas originarias, el universo se concibe como una totalidad viva en la que todo está entrelazado. De esta manera, los fenómenos naturales y humanos se entienden de forma conectada con los demás elementos sistémicos que conforman la totalidad de la existencia. Esta manera de pensar se encuentra presente en muchas regiones de América, tal es el caso de la cultura andina y su forma de pensamiento holístico que se expresa a través de una filosofía armoniosa del *Buen Vivir*.

El *Buen Vivir* o *Sumak Kawsay* plantea una cosmovisión diferente a la occidental ya que emerge de raíces comunitarias indígenas no capitalistas que aporta una sabiduría diferente que se fundamenta en una vida en armonía que comprende las múltiples interconexiones con todo lo viviente. Representa una forma de ser basada en el respeto de la vida y el equilibrio que esto genera dentro de la comunidad. El concepto se relaciona con la conjugación de dos palabras andinas *sumak kawsay* (Ecuador) y *suma qamaña* (Bolivia). Por un lado, “*sumak* significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y *kawsay* es la vida en referencia a una vida digna”²¹⁴. De acuerdo con Fernando Huanacuni, *suma* es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, hermoso; y *qamaña* alude a la vida, al vivir y convivir; al estar siendo y ser estando. Los dos conceptos refieren a una vida en plenitud ²¹⁵ y se entienden entonces como una forma de existir en plenitud y en equilibrio dentro de una comunidad:

El Sumak Kawsay es una forma de existencia plena, equilibrada, armónica, modesta que se alcanza colectivamente con base en el cultivo de las relaciones de

²¹⁴ Kowii citado por Alberto Acosta, “El buen vivir más allá del desarrollo” en Gian Carlos Delgado Ramos (coord.), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, México, UNAM, 2014, p. 41.

²¹⁵ Cfr., Fernando Huanacuni, *Buen Vivir, Vivir Bien, Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Lima, CAO, 2010 p. 13.

reciprocidad con todos los seres vivos, el ser humano está siendo en la medida que se relaciona con los otros, con su entorno social y natural. El Sumak Kawsay para los pueblos indígenas es una práctica social y un proyecto de sociedad indígena que está en constante construcción²¹⁶.

Cabe señalar que existen nociones similares en muchos pueblos latinoamericanos que refieren la idea del *Buen Vivir*; por ejemplo, los mapuche (Chile) tienen el concepto de *kve felen*, es decir, la vida buena. Por su parte, los guaraníes (Paraguay, Bolivia, Argentina) poseen el término de *ñande riko* y significa vida armoniosa; al igual que otras culturas como la maya (México) o los kunas (Panamá) que hablan también de vida buena²¹⁷. Estas visiones evidencian el pensamiento filosófico de los pueblos del Abya-Yala, encontrando semejanzas con la búsqueda del *Buen Vivir* en tanto cultura de la vida²¹⁸. Un concepto que alude a una práctica de vida basada en la igualdad, la comprensión, la integración armónica entre la sociedad y la naturaleza, la convivencia entre seres vivos, la reciprocidad y el bien comunitario.

El *Buen Vivir* al ser un saber holístico integra a los seres humanos con su entorno natural y social; estos inmersos en la gran comunidad de la Pachamama: “La cultura indígena era holística, es decir, integraba los varios elementos de la Naturaleza y afirmaba la simbiosis entre los seres humanos y la Madre Tierra”²¹⁹. Al ser conscientes de esta simbiosis fecunda, la Naturaleza se vuelve, para la cultura andina, sagrada ya que es fuente de toda vida. De esta manera, el mundo, y todo lo que hay dentro y fuera de él, tiene vida material y espiritual; así, las plantas, árboles, animales, humanos, montañas, rocas, ríos, lagunas, mar, sol, estrellas, luna, etc., son sistemas vivos que se interconectan entre sí y tejen la totalidad de la

²¹⁶ Maldonado citado en Cardozo Ruíz y Pérez Morón, “Construcción del Buen Vivir o Sumak Kawsay en Ecuador: una alternativa al paradigma de desarrollo occidental”, *Contribuciones desde Coatepec*, No. 26, 2014, p. 55 . Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/281/28131424004.pdf> [consultado el 5 de noviembre 2009].

²¹⁷ Cfr., François Houtart, “El concepto de sumak kawsay (Buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad” en Gian Carlos Delgado Ramos (coord.), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, México, UNAM, 2014. p. 102.

²¹⁸ Alberto Acosta, *op. cit.*, p. 45.

²¹⁹ François Houtart, *op. cit.*, p.107.

existencia; la cual circula en energía e información bajo un orden que es autorregulado por la propia naturaleza²²⁰.

Uno de los principios fundamentales del mundo andino, es el Kawsay, el vivir, la vida. El escenario donde el Runa (ser humano) vive, lucha, y teje la vida es el Pacha, que hace referencia a la dimensión de totalidad cósmica, a las dimensiones espacio temporales de la existencia, pues ésta no puede tejerse fuera de un espacio y un tiempo que están interrelacionados, pero a su vez, todo kawsay, toda existencia tiene un por qué; tiene un sentido en el orden del cosmos”²²¹.

De esta manera, la sabiduría andina sustenta su cosmoexistencia través de la espacialidad, temporalidad y sentido ya que todo fenómeno existente (situación / ser humano) tiene un escenario concreto en la historia (tiempo); y en este espacio-tiempo, el cosmos comunica algo, cobrando importancia el sentido que trasciende la percepción racional de la existencia.

De acuerdo con Gavilán y Guerrero existen algunos principios filosóficos dentro de esta cultura que permiten comprender su cosmovisión de interconexión con todo lo viviente:

Principio de complementariedad, paridad y reciprocidad: estos principios son importantes y fundamentales dentro de la cosmovisión andina ya que “nada existe aislado, sino en íntima relación, en interacción continua, en co-existencia con su complemento correspondiente²²². Por ello el ser de las cosas se entiende de manera análoga. De esta manera, todo ente o acción coexistente con su opuesto y se complementa, integrándose armoniosamente, constituyendo la unidad en la diversidad: hombre-mujer, seres humanos-naturaleza, mente-corazón, materia-espíritu, día-noche, vida- muerte, etc. “Es el paradigma más importante del pensamiento indígena pues conlleva también el concepto de vincularidad,

²²⁰ Cfr., Victor Gavilán, *op. cit.*, p. 20.

²²¹ Patricio Guerrero, *op. cit.*, p. 496.

²²² *Ibid.*, p. 500.

entendido como la vinculación obligatoria con el cosmos, el mundo y la naturaleza”²²³. Por otro lado, estos principios ayudan a comprender una realidad de manera holística e integradora ya que se entienden las diferencias como complementariedades para mantener el equilibrio y la unidad.

La paridad de las cosas conforma la base de la unidad dentro de la diversidad y los aparentes contrarios son parte de la complementariedad. Desde esta lógica, se identifica el ser humano como parte, tanto del ambiente natural circundante como del cosmos; es por ello que no tiene percepción de separación.

Articulado al principio de complementariedad y paridad se encuentra el *principio de reciprocidad* que refleja su dimensión pragmática y ética. Por ello, Guerreo señala que a cada acto que se da en el orden del *Pacha*, corresponde una contribución complementaria como acto recíproco y simbólico entre el orden del cosmos, la naturaleza y seres humanos²²⁴. De esta manera, la reciprocidad se convierte en un deber cósmico como acto religante de amor hacia el *otro*.

Principio cosmológico: es una primicia que refiere al origen cosmológico del universo, organizada en la Pachamama a través del espacio, el tiempo, la cultura y la historia como una red interconectada cuya identidad es la armonía y el equilibrio. En este paradigma, el ser humano vive en un tiempo y en un espacio donde no está solo. Por un lado, el tiempo es cíclico, es comienzo y fin; “el tiempo es solo una relacionalidad cósmica y siempre presente en el espacio. El futuro no es algo por venir, ni el pasado algo que se fue”²²⁵. El presente es la realidad existencial que está en continuo movimiento cíclico con el Todo; es complejamente inicio, fin y cambio de las relaciones imbricadas entre el cosmos, la naturaleza y el ser humano.

Principio de la vida comunitaria: Toda la organización de la vida (los valores, la vida espiritual, el conocimiento, la economía, la cultura, etc.) está fundamentada

²²³ Victor Gavilán, *op. cit.*, p. 21.

²²⁴ Cfr., Patricio Guerrero, *idem*.

²²⁵ Victor Gavilán, *op. cit.*, p. 24.

en el desarrollo de la vida comunitaria. La comunidad, desde la visión andina, es el elemento fundamental de la reproducción social pues integra lo humano con lo natural a través de las interacciones con las diversas formas de existencia; “de esta relación se desprende el concepto de territorio como el espacio de la realización, reproducción sociocultural y económica de la comunidad”²²⁶. Es aquí donde se entrelaza el individuo con la Tierra, creando lazos de identidad comunitaria para construir una vida social a través del cuidado. Sin embargo, esta comunidad no se reduce solo a lo humano, sino que integra a toda la comunidad viviente. Este pensamiento es trascendental pues no mira sólo a la colectividad entre individuos sino al de toda la comunidad natural ya que son considerados estructuras vitales del cosmos pues permiten la armonía de la vida. Esto genera una sabiduría que permite el cuidado del *otro* como ser diverso.

De igual forma, existen otros principios que ayudan a comprender la vida comunitaria como el de servicio, respeto, y ritualidad, lo que permite el bienestar en la sociedad²²⁷; así como la primicia de justicia que equilibra las interacciones con todo lo viviente para extenderse al cosmos en su totalidad²²⁸. El objetivo es formar una conciencia colectiva basada en la comprensión, solidaridad, apoyo mutuo y respeto para lograr la armonía en la comunidad²²⁹.

El conocimiento andino emerge del contexto, es decir, de la relación social entre individuos y el entorno natural, generando una sabiduría dentro de la comunidad que es trascendental pues dicho saber holístico no refiere sólo a la razón sino también al corazón, a los sentimientos, sensaciones y percepciones, lo cual permite ir más allá de lo observable, creando una conexión sagrada con la comunidad de lo viviente para generar un equilibrio y armonía en convivencia con la Madre Tierra. Choquehuanca refiere que este conocimiento endógeno²³⁰ es

²²⁶ Patricio Carpio, *op.cit.*, p. 97.

²²⁷ Cfr., Víctor Gavilán, *op. cit.*, p. 25

²²⁸ Cfr., Josef Estermann, *op. cit.*, p.8

²²⁹ Cfr., Víctor Gavilán, *idem*.

²³⁰ Es un conocimiento endógeno ya que tiene sus orígenes desde el tejido social formando una red con la naturaleza a fin de conformar la totalidad sistémica. David Choquehuanca en Freddy Delgado,

enseñado por los sabios de la comunidad, personas que escudriñan las cosas, oliendo y saboreando la esencia de la verdad, absorbiendo la sabía, es decir, la sabiduría de la naturaleza²³¹:

Nuestro abuelos nos enseñaron a hacer ciencia con el corazón, que nosotros llamamos con-ciencia (*chuymanpi*), es el corazón el lugar donde guardamos nuestros propios códigos éticos, principios fundamentales de nuestro Cosmocimiento de nuestro Cosmoser, porque el Ser para nosotros no se reduce al individuo, se inicia en la pareja (*chacha -warmi*) y se consolida en la familia (*jatha*) y se construye en la comunidad (*ayllu*) y se convierte en la Pacha (Totalidad). Así el Ser integral y amplio es la comunidad²³².

La cita del dirigente aymara Choquehuanca expresa la grandeza de todo lo que incluye el ser y la comunidad de los pueblos andinos, siempre en estrecha relación con lo viviente. Esta cosmovisión se convierte en un referente cultural importante de cuidado hacia la Madre Tierra; su sabiduría profunda, a través de la vida armoniosa y en equilibrio representa un paradigma que puede contribuir a enriquecer el conocimiento humano dentro de la diversidad cultural.

Lo anterior permite reflexionar y comprender sobre la riqueza existencial de diversas sabidurías que, por no ser conocidas, son prejuizadas e invisibilizadas, lo que conduce a la exclusión, aniquilándolas por falta de comprensión.

3.3.2 La trascendencia del *Buen Vivir* como pensamiento divergente

El *Buen Vivir* actualmente es un proyecto de vida comunitaria, divergente del pensamiento occidentalista y su estructura social, que busca trascender en la vida política y económica de algunos países del Sur de Latinoamérica como Bolivia y

Stephan Rits (editores), *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teóricos metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y de desarrollo*, La Paz, Bolivia, Agruco, 2016 p. 15.

²³¹ *Idem*.

²³² Freddy Delgado, Stephan Rits, *op. cit.*, pp. 13-14.

Ecuador al tratar de edificar una nueva relación de convivencia entre el Estado y su sociedad:

En las dos constituciones – ecuatoriana y boliviana –, los conceptos respectivos de “Buen Vivir”, “Vivir Bien” fueron introducidos como base fundamental. Se utilizaron también las palabras indígenas para expresarlos, lo que es bastante significativo. La constitución ecuatoriana de 2008 tiene como especificidad la afirmación de los Derechos de la Naturaleza, que son propios e independientes para el ser humanos [...]. La filosofía de la Constitución boliviana es muy similar. ‘El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de la vida y el Vivir Bien’ (art. 306). Así se asume y se promueve el *suma qamaña* como principio ético moral de la sociedad plural del país [...] el vínculo con los saberes y tradiciones indígenas está bien afirmado²³³.

La incorporación del *Buen Vivir* al Plan Nacional de estos países representa el diseño de un horizonte en donde se puede vislumbrar la esperanza de una vida mejor ya que reconoce la voz de los pueblos originarios que a lo largo de la historia han sido marginados, sufriendo directamente la exclusión de un sistema económico capitalista que ha querido despojarlos de todo. De igual manera, han sido ellos quienes, a lo largo de mucho tiempo, han podido sobrevivir gracias a su estructura social interna de bien común, permitiendo también salvaguardar la Tierra en virtud a una cosmovisión integral del *todo viviente*, convirtiendo este paradigma en una propuesta defensora de la comunidad de la vida.

Por otro lo tanto, la Naturaleza, dentro del Plan Nacional para el *Buen Vivir* del Ecuador – por ejemplo– cobra un lugar privilegiado pues reconoce su derecho y la dignifica: “La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia [...]”²³⁴. El reconocimiento del derecho de la Naturaleza, por parte de la constitución

²³³ François Houtart, *op. cit.*, p.116.

²³⁴ Constitución de la República del Ecuador, disponible en: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6716.pdf> [Consultado el 1 de diciembre de 2020].

ecuatoriana, representa una fractura ideológica importante ante la visión cultural antropocéntrica de occidente y sus gobiernos neoliberales ya que adopta una postura biocéntrica, priorizando la convivencia entre la Naturaleza y el ser humano a fin de lograr un Buen Vivir pues “No se trata de ‘recursos naturales’ sino ‘del espacio donde se realiza la vida’”²³⁵. De esta manera, no se le explota como objeto sino se le cuida como ser vivo generador de vida y del equilibrio en la Tierra. Por lo tanto, “respetar los derechos de la naturaleza, preservar un ambiente sano, y utilizar los recursos naturales de modo racional, sustentable y sostenible”²³⁶ son algunas de las responsabilidades que se le confieren al ciudadano ecuatoriano con el objetivo de promover el bien común, la solidaridad, la igualdad, el respeto y la unidad entre los ciudadanos:

La naturaleza de esta manera es entendida como sujeto de derechos y no como objeto de explotación; sus recursos pueden ser tomados siempre y cuando no afecten ni a la estabilidad de los ecosistemas ni a poblaciones humanas, para las cuales existirán procedimientos de consulta previa y estudios científicos para determinar opciones o no de extracción²³⁷.

El *Buen Vivir*, como pensamiento divergente, valora la Naturaleza como el lugar de donde emerge toda la vida; al dignificarla, se le otorgan derechos de ser y existir. En este contexto, se percibe la vida de manera holística e integradora; bajo estas creencias se estructura una Realidad cultural diferente de la cual emergen valores, costumbres de cuidado, solidaridad y vida comunitaria. Por ello, se señala que uno de los aportes cosmovisivos de esta cultura al mundo, es el reconocimiento de la Naturaleza como parte de la comunidad de lo viviente. Una visión diferente que invita a pensar desde el cuidado, la solidaridad y la reciprocidad, visibilizando al *otro*.

²³⁵ François Houtart, *ibid.*, p.117.

²³⁶ Constitución de la República del Ecuador, *op. cit.*

²³⁷ Patricio Carpio, *op. cit.*, p. 101.

Desde esta perspectiva, el pensamiento andino aporta un valor importante al saber humano que puede ayudar a complementar otros conocimientos como el occidental. Las diferencias simbólicas entre los grupos sociales conforman un abánico de construcción de Realidades alternas que pueden ser consideradas como posibilidades para enriquecer la cultura humana a través de los encuentros. Las divergencias deben ser consideradas como fenómenos complementarios que más que excluirse, ignorarse y desdeñarse son necesarias para la conformación de nuevas experiencias cosmovisivas, ayudando a mejorar la vida del ser humano y de toda la comunidad viviente.

En este sentido, el saber andino aporta al mundo un conocimiento biocéntrico, permitiendo reflexionar sobre la importancia de la Naturaleza como ser vivo generador de la existencia en su totalidad. De igual manera, trae a colación la importancia de la construcción de la vida en la pluralidad y no en la individualidad, reconociendo la otredad en todo lo que nos rodea para hacer emerger el bienestar comunitario.

CAPÍTULO 4

Hacia el diálogo de saberes desde la transculturalidad

4.1 De la comunicación al diálogo

La totalidad de la existencia se caracteriza por la gran diversidad de vida, siendo ésta el ingrediente y el producto de toda la organización viviente²³⁸. Tanto el pensamiento complejo como el paradigma holístico de los pueblos originarios se caracterizan por su visión sistémica e integradora de la vida. Desde ambos enfoques, y desde sus propias explicaciones, la vida es considerada como una red de interconexiones entre elementos variados (humanos, animales, naturaleza, astros, etc.) que se relacionan interactuando y autoorganizándose entre sí. Sin embargo, para que esta organización suceda y conforme el gran tejido artesanal de la existencia, es necesario que cada sistema sea abierto, participativo en las interacciones y relaciones para permitir una simbiosis fecunda que haga emerger la unión y el equilibrio entre elementos diversos.

La noción de *apertura y organización* en estos conceptos posee un carácter transformador y generador de nuevas existencias en los cuales subyacen otras ideas importantes como la *comunicación y el diálogo*. De acuerdo con los principios de la termodinámica, la cibernética, la biología, la sociología e, inclusive desde otros conocimientos originarios como el andino, la comunicación tiene un papel relevante dentro del universo pues permite las múltiples interacciones, indispensables para la vida. La comunicación es un fenómeno de relación entre entidades, elementos o individuos en la que los involucrados participan e intercambian información, energía u otros elementos que reafirman la propia relación. En esta correspondencia, los participantes se modifican mutuamente mediante el intercambio de energía, señales o símbolos²³⁹. Morin, por su parte, define la comunicación como la manera

²³⁸Edgar Morin, *El Método 2. La vida de la vida*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 355.

²³⁹ Cfr., Alejandro Gallardo Cano, *Curso de Teorías de la comunicación*, México, UNAM, 1998, pp. 25-29.

simbiótica compleja de organización en la que se forma una nueva dimensión de la vida²⁴⁰.

En lo que respecta al sistema humano, Gallardo adhiere que, la comunicación es una manifestación cultural en la que el individuo aprovecha las estructuras sociales para integrarse con sus semejantes. Además de ser un sistema abierto, dinámico y progresivo, es también complejo pues involucra múltiples elementos como: emisores, receptores, medio, canales, información, configuraciones, ideas, procesos, arreglos entre personas, grupos y naciones ²⁴¹. La comunicación es el medio de regulación del sistema cultural en la sociedad; sin embargo, dentro de este fenómeno existen también tensiones como proceso de la regulación derivada de las mismas relaciones y formas de pensamiento múltiples y complejas entre individuos, sociedades y culturas. Mediaciones que no pueden ejercerse a través del sojuzgamiento sino por medio del diálogo. Un diálogo que no sea dominador e imperante de ideas, sino que permita en igualdad, el intercambio y la validación de pensamientos para reafirmar la unidad humana respetando al mismo tiempo su diversidad.

Si bien el diálogo es una palabra compleja que está dentro del término de la comunicación, ésta posee un valor trascendental ya que lleva implícita la pluralidad de creencias, valores, culturas y formas diversas de ser. Representa el puente de encuentro entre los seres humanos y el equilibrio de la vida social para garantizar la existencia de los individuos.

²⁴⁰ Edgar Morin, *El Método 2*, *op. cit.*, p. 291.

²⁴¹ Alejandro Gallardo, *op. cit.*, p. 30.

4.2 El diálogo

El diálogo es un fenómeno cultural de la especie humana que permite la convivencia entre individuos. Es el medio por el cual se da la sociabilización de los seres humanos a través de expresiones, con forma de discurso, mediante el lenguaje²⁴², convirtiéndose en el medio para comprender la experiencia humana, el universo natural y el mundo²⁴³. El concepto de diálogo lleva implícitamente, desde su formación etimológica, varias nociones como: diferencia, mediación, discurso y unión. De acuerdo con Moratalla, etimológicamente este término está conformado de dos partículas griegas: el prefijo *dia*, que indica división o separación (*a través de*), y el sustantivo *logos*, que refiere a la *palabra*²⁴⁴; es un vocablo que lleva implícitamente un ámbito intermedio (entre) en donde los discursos (*logoi*) se entrecruzan.

Según el autor, el diálogo es un acontecimiento relacional que tiene como fin entender y recoger lo más importante de la conversación para comprender al hablante²⁴⁵. Siguiendo con esta perspectiva, se puede decir que el diálogo es el puente que permite el encuentro con el otro, transformándose en el medio que visibiliza la existencia de lo diverso, ayudando a comprender otra realidad. Para Toledo y Barrera-Bassols, el reconocimiento de las diferencias representa una condición fundamental para establecer un diálogo y construir acuerdos entre individuos y grupos sociales²⁴⁶. El *entre* permite el tránsito de las diferencias, abre el espacio de diálogo en donde es fundamental la disposición y la apertura entre individuos para tratar de comprender verdades diferentes a las propias.

²⁴² Estos discursos pueden darse a través de múltiples lenguajes, no son exclusivos solamente a la palabra oral.

²⁴³ Cfr., Narciso Barrera y Víctor Toledo, *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelona, Icaria, 2008, p. 31.

²⁴⁴ Es importante señalar que *logos* también significa discurso. Este término abre la posibilidad de considerar la diversidad de lenguaje que se expresa no sólo a través de la palabra oral o escrita, sino también mediante la mímica, por ejemplo.

²⁴⁵ Cfr., Domingo Moratalla en Leonor De González y Antonio Velasco, "Una síntesis de la teoría del diálogo". *Argos*, Caracas, vol.26, no. 50. 2009, p. 100.

²⁴⁶ Narciso Barrera y Víctor Toledo, *op. cit.*, p. 31.

Concerniente al diálogo, parece importante señalar dos lógicas existentes: la primera es la tradicional con un método dialéctico y la segunda es una emergente con un proceder dialógico que alude más a la apertura. Para comprender dichos conceptos se plantean las características más relevantes de ambas lógicas.

4.2.1 El diálogo dialéctico

El diálogo dialéctico tiene sus principios en la lógica tradicional griega. Su vocablo *dialektike techné* significa el arte de la discusión o del diálogo. Desde esta filosofía, el diálogo ha sido considerado como el arte de conversar. El mismo Platón señaló las relaciones fundamentales entre el diálogo y el pensamiento, afirmando que el acto de pensar es un diálogo que el alma sostiene consigo misma, interrogando y respondiendo, afirmando y negando. Sus obras, por ejemplo, están basadas en diálogos como método para oponer discursos racionales, y de esta forma, llegar a la verdad. “Platón con fidelidad al método socrático conservó en casi todos sus textos la forma del diálogo, en oposición al sumario o al discurso escrito²⁴⁷”. Posteriormente, en el siglo XVIII, la dialéctica se vincula a la lógica y a la forma de crear el conocimiento crítico a través del debates o discusiones sobre ideas²⁴⁸.

Sin embargo, el término de dialéctica, a partir del pensamiento de Hegel, logra una trascendencia paradigmática dentro del mundo occidental debido a su aporte metafísico y su criterio de contrapuestos que deben enfrentarse y de cuyo conflicto brota una superación: tesis (afirmación), antítesis (negación de la afirmación) y síntesis o dominio de la razón (superación o aparición de un nuevo estado de cosas). “Desde ese momento, la dialéctica aparecerá siempre unida a la idea de devenir²⁴⁹ (inestabilidad del ser), de lucha, conflicto o negación (el enfrentamiento como progreso) y de la superación como una aniquilación de tesis y

²⁴⁷ Arturo Argueta, “El diálogo de saberes, una utopía realista” en Freddy Delgado, Stephan Rits (editores), *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teóricos metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y de desarrollo*, La Paz, Bolivia, Agruco, 2016, p. 119.

²⁴⁸ Cfr., Álvaro Abellan-García, “De la Dialéctica a la Dialógica”, *Mar Océana*, no. 31, p. 99.

²⁴⁹ “Su afirmación sobre el devenir constante de lo particular lo apunta: “A” y “No A” no coexisten ni sobreviven en la síntesis, sino que son superados por otra cosa.” *Ibid.*, p. 102.

antítesis²⁵⁰". De acuerdo con Gómez, este tipo de diálogo parte de la idea de que los interlocutores comparten estándares comunes de racionalidad, como principio de no contradicción, y de esta manera imponer sus posturas al tribunal de la razón²⁵¹. Su proceder está basado en la discusión de conceptos mediante un diálogo lógico, coherente y objetivo; no obstante, es limitado ya que no escucha otra orden que no sea más que la razón, convirtiéndose en un paradigma cerrado, totalitario y hegemónico.

Para Morin la concepción hegeliana de la dialéctica no logró superar los límites de la racionalidad clásica ya que continuó trabajando bajo conceptos, separando contrarios sin superar verdaderamente las contradicciones del mundo real. Panikkar, por su parte, interpreta metafóricamente al diálogo dialéctico como la arena intelectual en la que los individuos sólo compiten por medio de la razón a fin de mantenerse frente al adversario²⁵². Una realidad que aniquila la verdadera capacidad crítica pues a través de su lógica de confrontamientos sojuzgante – es decir, de dominio o sumisión – no permite la posibilidad de un diálogo auténtico ya que su horizonte mira sólo hacia la razón. Por lo tanto, el diálogo dialéctico no representa el ideal de un diálogo auténtico, en el que se pueda descubrir y encontrar al otro, en virtud de que es cerrado, no privilegia la escucha y no enriquece la experiencia vivencial.

Afortunadamente el diálogo dialéctico no es la única propuesta de diálogo que existe. La necesidad de crear puentes diferentes de comunicación ante la pluralidad de culturas y pensamiento, hace emerger diálogos alternos en busca de otras verdades, pero no sólo desde el orden, la razón y las argumentaciones convincentes sino también a través de la confianza y el corazón, tratando de

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 99.

²⁵¹ *Cfr.*, Carlos Miguel Gómez, "La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar", *Franciscanum* 164, Vol. LVII, 2015, p. 34.

Disponible en: <https://revistas.usb.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/1541/1340> [consultado el 17 de mayo 2021].

²⁵² *Cfr.*, Raimon Panikkar, *Mito fe y hermenéutica*, Barcelona, Herder, 2007, p. 250.

visualizar al otro para comprender su verdad y la propia; una manera de transitar la existencia acompañada por el otro.

4.2.2. El diálogo dialógico

Tanto Morin como Panikkar, desde sus respectivos enfoques – uno desde la complejidad y el otro desde la interculturalidad –, proponen un diálogo alterno que supere las dicotomías para dar paso a un auténtico diálogo transformador mediante una primicia dialógica. Por su parte, el filósofo francés, desde su propuesta metodológica, aporta el concepto *dialógico*, término que constituye uno de los principios del pensamiento complejo y que ayuda a comprender la existencia como una red interconectada de diversos sistemas. El concepto dialógico refiere a una unidad compleja complementada de dos lógicas concurrentes y antagónicas que a pesar de sus diferencias logran retroalimentarse mutuamente manteniendo la dualidad en el seno de la unidad²⁵³.

Este fundamento moriniano permite entender una lógica diversa de oposición que no excluye, sino que complementa. El autor ejemplifica con el símbolo dual chino el *ying* y el *yang*, una unidad compuesta de contrarios en donde ninguno de los elementos excluye al otro, por el contrario, lo incluye haciendo emerger en cada parte un poco del otro en un diálogo autorregulado, autoorganizado y autopoietico:

La figura no se forma a partir del centro, sino de la periferia, y nace del encuentro de movimientos de direcciones opuestas. El ying y el yang están íntimamente esposados el uno del otro, pero distintos, son a la vez complementarios, concurrentes, antagonistas. La figura primordial del *Yi King* es pues, una figura de orden, de armonía pero que lleva en sí la idea torbellinaria y el principio de antagonismos²⁵⁴ – donde la S al interior de la figura separa y une en equilibrio e igualdad –.

²⁵³ Cfr., Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, p. 106.

²⁵⁴ Edgar Morin, *El Método 1*, op. cit., p. 262.

Esta noción dialógica propone cambios paradigmáticos ya que no hay como tal una separación o fragmentación de la realidad porque todo está en contexto y considera a la realidad como una red interconectada a múltiples sistemas en donde cada uno es considerado diversidad, singularidad y totalidad, – la parte está en el todo y el todo en la parte –. Una unidad múltiple en la cual subyace fenómenos de autorregulación en la que existen confrontaciones, pero no una sojuzgación total, permitiendo el equilibrio a través de la apertura para hacer emerger nuevos sistemas organizacionales. Desde esta perspectiva en red se observan procesos transformadores y condiciones cambiantes para que se generen nuevas realidades basadas en el enriquecimiento mutuo y el equilibrio.

De esta manera, este principio visto desde el pensamiento complejo sugiere una manera alterna de llevar un diálogo diferente basado en el reconocimiento de la diversidad humana, a través de las culturas y formas de pensamiento. Además, para este tipo de diálogo es fundamental crear puentes de equilibrio complejos en donde no solamente transiten ideas, sino se encuentren seres humanos complejos que además de pensar, sienten y se expresan a través de un lenguaje que lleva implícitos símbolos como parte de una realidad cultural, revelando una verdad. El encuentro de estas verdades puede generar confrontaciones que tendrían que superarse a través de la apertura, es decir, a la escucha para conocer su contexto y comprender su realidad. No se trata de un encuentro en donde una realidad tenga que imperar; por el contrario, se busca que estas verdades, que aparentemente son antagónicas porque son diversas, logren converger, complementándose y enriqueciéndose mutuamente en equilibrio para hacer emerger una nueva realidad trascendental.

Por otra parte, y siguiendo con la idea de diálogo dialógico, las contribuciones de Panikkar reafirma lo anteriormente expuesto. Para el autor, el diálogo es un instrumento indispensable para la búsqueda de la verdad, sin embargo, desde su perspectiva, el ser humano no se agota en una sola verdad como la razón porque

antes que cualquier discusión argumentativa de ideas, el diálogo representa el encuentro entre seres humanos y el descubrimiento del *otro*. El filósofo precisa que, si el diálogo es puramente objetivo²⁵⁵ y se reduce sólo a la razón, no es auténtico ya que excluye la subjetividad del individuo. “El diálogo dialogal, implica, por lo tanto, todo nuestro ser y requiere tanto un corazón puro como una mente abierta²⁵⁶”. Por lo tanto, un verdadero diálogo debe ser humano y no basado solamente en principios abstractos para ser confrontados en la arena de trifulca afín de vencer al otro y llegar a una verdad sometida. El diálogo dialogal se dirige al encuentro – al ágora según el autor – de dos personas que hablan, escuchan y son conscientes de ser algo más que *res cogitans*.

El diálogo dialogal es trascendental en el sentido de que está basado en la confianza recíproca y en el deseo común de profundizar en una verdad; “presupone una cierta intención que va más allá de los intereses particulares de los participantes y es comúnmente conocida como deseo de verdad o aspiración a la verdad” lo que el autor llama también armonía, es decir, lugar de la verdad. Según Panikkar, la verdad se devela a través del mito y para llegar a esta armonía es necesario comprender el mito del otro – es decir, su verdad–, abriendo la posibilidad de reconocer su existencia y afirmar al mismo tiempo la propia – la apertura es una condición básica que permite aprender, revisar y reconocer las propias creencias que son inmanentes al individuo–. Esto representa el encuentro de seres humanos, culturas, conocimiento y formas de ser diversas, pero en igualdad que requieren de la confianza mutua para llegar a la verdad²⁵⁷:

En el diálogo dialógico somos conscientes de que los conceptos que utilizamos brotan de una fuente más profunda. No sólo permito que el otro me conozca, sino que llego a conocer mi propio *mythos* mediante las críticas y descubrimientos de mi interlocutor. El diálogo dialógico no tiende ni a la victoria en el contexto de las ideas

²⁵⁵ Para Panikkar el diálogo basado en la objetividad tiene la ventaja de no pertenecer ni comprometer a nadie y por lo tanto es ineficaz porque no penetra en el corazón de lo humano.

²⁵⁶ Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, p. 57.

²⁵⁷ Cfr., *Ibid.*, 251.

ni a un acuerdo que suprima una auténtica diversidad de opiniones. El diálogo dialógico busca, si acaso, expandir el campo de comprensión, con la profundización por parte de cada interlocutor de su propio campo de comprensión y la apertura de un posible lugar para lo (¿todavía?) no comprendido²⁵⁸.

El diálogo dialógico no se basa en discusión de objetos, sino que utiliza como medio los símbolos en los cuales se fundamenta el mito y se revela en el diálogo, éstos permiten la comprensión de la realidad más totalizadora que no se reduce sólo a logos, descubriendo justamente aspectos que trascienden a la razón. De esta manera el diálogo dialógico tiene un significado religioso ya que religa a los seres humanos a través de los símbolos, de igual manera es fundamentalmente abierto y busca la verdad confiando en el otro. Lo que implica la comprensión de un diálogo verdaderamente auténtico, ético, responsable y recíproco en donde el testimonio de lo que se dice es crucial ya que en él se encuentra la verdad.

Esta visión de diálogo en Panikkar, desde la interculturalidad, se orienta hacia la construcción social – al igual que el pensamiento complejo –, no sólo desde una realidad lógica sino más trascendental y totalizadora que permita solucionar conflictos, así como conseguir acuerdos y tomar decisiones para la vida en común de los seres humanos. Como resumen de lo expuesto se presenta en un cuadro las diferencias primordiales entre el pensamiento dialéctico y el dialógico a partir del análisis que se hizo:

²⁵⁸ Panikkar en Carlos Miguel Gómez, *op. cit.*, p. 35.

Diálogo dialéctico	Diálogo dialógico
<p>Reducción al logos</p> <p>Logos totalizador</p> <p>Conciencia y conocimiento crítico</p> <p>Coherencia objetiva de las cosas</p> <p>Busca la verdad a través del orden</p> <p>Totalitarismo de la razón</p> <p>Razón instrumental</p> <p>Demostrar A es B , A no es B (principio de no contradicción)</p> <p>Discusión teórica de ideas y conceptos</p> <p>Formalismos abstractos de validez general</p> <p>La lógica es el juez de diálogo</p> <p>Es cerrado</p> <p>No escucha</p> <p>No hay seres humanos, ni acto testimonial</p> <p>La verdad es ligada a la idea de objeto; reduccionista, única y hegemónica</p> <p>Su lógica está basada en el conflicto (tesis, antítesis y síntesis).</p> <p><i>Arena</i> de lucha</p> <p>Es incompleto e ilimitado por ser sojuzgante</p>	<p>Complejo, sistémico, holístico</p> <p>Logos y corazón como complementarios</p> <p>Conciencia de la verdad en la armonía</p> <p>Coherencia subjetiva de la cual viene el logos</p> <p>La verdad está en contexto y es compleja</p> <p>La verdad está en el mito y sus símbolos</p> <p>Horizonte inteligible de comprensión</p> <p>M dice que A, B o M es...</p> <p>Diálogo como encuentro entre seres humanos: Ideas, acuerdo, decisiones reales para dar soluciones humanas.</p> <p>Existe confianza, honestidad y lealtad</p> <p>Es abierto</p> <p>Escucha y confía en el otro</p> <p>Hay seres humanos y dan testimonio de su verdad</p> <p>La verdad es pluralista está en igualdad</p> <p>Su lógica es integral, comprende la diversidad como complementariedad de la unidad.</p> <p><i>Ágora</i>: lugar de encuentros</p> <p>Es complementario y se enriquece mutuamente</p>

Diferencias entre diálogo dialéctico y dialógico
Fuente: creación personal basada en el análisis expuesto a través de Morin y Panikkar

4.3 Emergencia de símbolos éticos transculturales

De acuerdo al análisis realizado se ha puesto en relieve la importancia del diálogo dialógico, por ello se sugiere encauzar el diálogo de saberes en este horizonte ya que se fundamenta en el respeto y la práctica relacional para ir más allá de un simple encuentro de ideas, descubriendo al otro como ser humano diferente que piensa, siente y existe diversamente. De esta manera, desde la transculturalidad, este tipo de diálogo se convierte en una herramienta fundamental ya que a través del respeto a lo diverso y la actitud abierta se puede pasar al enriquecimiento mutuo entre culturas, permitiendo ir más allá del encuentro entre personas para construir Realidades culturales diferentes. Este tipo de diálogo posibilita la identificación de aspectos comunes y divergentes entre culturas, para hacer emerger nuevas formas de pensar en complementariedad.

En este caso, se ha indagado y reflexionado sobre la importancia de la diversidad cultural y sus cosmovisiones, las cuales determinan la construcción de Realidades diferentes. De ello, se señala el *logos* como símbolo en el que se fundamenta la razón del pensamiento occidental; por otro lado, el *mito* como símbolo del saber cultural de algunos pueblos originarios a través de sus formas cosmovisivas holísticas. Esto permite introducir también un aspecto importante que se observa en las culturas originarias como el del *sentimiento* y la subjetividad en el individuo como fuente de creación y conocimiento humano también.

Identificando estos elementos, el siguiente apartado tiene como finalidad reflexionar sobre una manera alterna de crear conocimientos complementarios e inclusivos que consideren estas dos formas de saber: la razón y el sentimiento. De igual manera, se presenta un análisis para reconsiderar la idea errónea occidentalista que se tiene al considerar al individuo como puro ser racional, rescatando aportes desde la ciencia y propuestas decolonizadoras desde América Latina; aportes que permiten pensar al ser humano como *sentipensante*.

4.3.1 Corazonar y Sentipensar

¿Cómo pensar un encuentro entre el corazón y la razón desde la transculturalidad? Ineludiblemente, a través de una visión dialógica ya que comprende estas capacidades diferentes del sentir y del pensar como aptitudes complementarias, entendiendo que tanto la razón como el corazón son importantes pues ambas son fuentes de la existencia del ser humano. Morin, en su obra *Humanidad de la Humanidad*, reconoce la complejidad del ser humano, definiéndolo como un *homo complexus*. Señala la necesidad de comprender que el individuo no se reduce sólo a *homo sapiens*; por el contrario, es un ser sintiente que crea, genera, construye, ama, pero también odia y destruye. Un ser bipolar en complementariedad: “la bipolaridad *sapiens-demens* expresa, en su extremo, la bipolaridad existencial de las dos vidas que tejen nuestras vidas, la una sería utilitaria, prosaica, la otra lúdica, estética, poética”²⁵⁹.

De acuerdo con el autor, todo lo que es humano conlleva afectividad lo cual incluye racionalidad. La afectividad se encuentra presente en el desarrollo y manifestación de la inteligencia; biológicamente estas dos aptitudes se encuentran entrelazadas²⁶⁰, ambos se derivan del cerebro, siendo antagonistas pero complementarias. Según Jean- Didier Vincent no existe inteligencia racional *sin páthos*, es decir, sin afectividad²⁶¹. Para José Antonio Jáuregui el cerebro humano es un ordenador emocional²⁶². Ello demuestra que no se puede pensar sin afectividad, el ser humano no puede crear conocimientos despejándose de los sentimientos. No existe una supremacía de la razón que esté por encima de las emociones ya que son necesarias e indispensables para establecer los comportamientos racionales.

²⁵⁹ Edgar Morin, *El Método 5*, op. cit., p. 159.

²⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, 137.

²⁶¹ Jean Didier en Edgar Morin, *ibid.*, p. 135.

²⁶² Jáuregui en Edgar Morin, *Ídem*.

Desde esta concepción, todo acto de conocimiento tendría que comprender la realidad desde una visión compleja pues las aptitudes y acciones del ser humano están entrelazadas, tanto a la razón como a las emociones y sentimientos que se derivan de la interrelación con el entorno en su totalidad. En cada forma de ser y pensar se revela así una forma de sentir que se expresa a través del lenguaje. Bajo la mirada autopiética²⁶³ del biólogo Maturana, la realización humana se da en estrecha relación con el lenguaje y lo emocional como un fluir de interacciones y coordinaciones conductuales, de la cual se deriva la convivencia entre los individuos²⁶⁴.

La conformación del lenguaje en este sentido es compleja ya que presupone muchos aspectos relacionales como la dinámica corporal que se vincula directamente a las emociones, haciendo emerger gestos, posturas - como formas de aceptación o el rechazo a través de la expresión del cuerpo- palabras, diálogo, habla, entorno, coordinación de acciones, comunicación, etc. Maturana nombra a este fenómeno complejo como lenguaje; “Un fenómeno biológico producido en el flujo de las interacciones que, a su vez son constituidas en el flujo de las acciones y emociones que surgen a partir de conductas consensuadas”²⁶⁵.

De acuerdo con Maturana todas las acciones humanas se fundan en lo emocional; las emociones no son estados sino dinámicas relacionales que conllevan a la acción. Desde esta visión autopoietica, el sistema racional tiene sus bases profundas en lo emocional y su teoría permite comprender la interacción entre

²⁶³ Se recuerda que este término fue previamente abordado y refiere a una red de procesos dinámicos que determinan el estado siguiente del sistema a partir de una estructura anterior. Un fenómeno en el que se afirma la autonomía, la emergencia, la clausura, la auto estructuración y la reproducción de los sistemas orgánicos. Esta teoría de la autopoiesis permite entender que los seres vivos existen de manera relacional y a partir de ello algo surge. De esta manera, autopoiesis significa auto creación como esencia de todo ser vivo. Cfr., Darío Rodríguez y Javier Torres, “Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana”, *Sociología*, Porto Alegre, No. 9, 2003. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/soc/a/FGbCQNG5DBVHjSR78fTjpVP/?format=pdf&lang=es> [consultado el 8 de septiembre de 2021].

²⁶⁴ Este tema fue previamente abordado en el apartado 2 referente al lenguaje simbólico de la cultura.

²⁶⁵ María M. Moraes y Saturnino de la Torre. “Sentipensar bajo la mirada autopoietica o cómo reencantar creativamente la educación”, *Creatividad y sociedad*, No. 2, Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo y Unidad de Barcelona, 2002, p. 4

el pensar y el sentir a partir de un enfoque científico que logra relacionar las dimensiones del ser humano desde lo psicosocial y lo biológico para comprender que la construcción del conocimiento se da en estrecha relación con la vida de una manera dinámica y relacional con muchos fenómenos²⁶⁶.

A través de esta postura, el autor afirma que las emociones, sentimientos, lenguajes y pensamientos están entrelazados, como flujos de energía e información que se encuentran interactuando y construyendo argumentos cargados de significados; por lo tanto, el conocimiento y la emoción están imbricados como parte de la realización humana: “Es el flujo permanente de las emociones, lo que moldea nuestra cotidianidad y nuestro vivir/convivir que constituye el fundamento de todo lo que realizamos”²⁶⁷. Así, al cambiar una emoción, se modifica completamente el dominio de la acción, es decir, el sentir y el pensar. Esta explicación científica, desde la biología y la autopoiesis, permite argumentar que el pensamiento y el sentimiento trabajan juntos como un proceso natural biológico que nace del fluir de la misma vida en relación con todo lo existente. Moraes y De la Torre ilustran esta fundamentación teórica de Maturana a través del término *sentipensar en flujo* para aludir a la “energía que fluye e interactúa entre mente, cuerpo y acción para subrayar el papel del medio y de los medios en la construcción del conocimiento y desarrollo personal”²⁶⁸. Es decir, la expresión del lenguaje de vivir que se realiza a partir de las relaciones e interacciones entre individuos gracias al sentir y el pensar conjuntamente.

El concepto de *sentipensar en flujo* coincide con la cosmovisión de algunos pueblos originarios que conciben la razón como algo inseparable del sentir. En este sentido dicotómico es que surge desde la sociología y la antropología latinoamericana la noción de *setipensar, corazonar o sentisaber*, a fin de transformar la idea de la razón como forma imperante que guía el quehacer del ser humano. Por su parte, el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, dio voz al término *sentipensar*

²⁶⁶ Cfr., *Ídem*.

²⁶⁷ *Ídem*.

²⁶⁸ *Íbid.*, p. 1.

académicamente, retomado de la cosmovisión de un grupo cultural rivereño colombiano dedicado a la pesca y quienes se definían como seres *sentipensantes* ya que actuaban con el corazón y la cabeza conjuntamente²⁶⁹. A partir de este testimonio, Fals Borda retoma el término en sus obras para explicar el acontecer de lo humano en relación dinámica del pensar y el sentir como una forma de configurar la intersubjetividad en el individuo:

[...] el grupo de Barrancas de Loba, de los lobanos, [...] fue donde me enseñaron el sentido de lo que es la cultura anfibia. Salía con ellos [pues] para ver cómo era que cazaban; el uso de machete, el uso de cuchillo, el anzuelo, todas las técnicas de la atarraya y todas las diversas formas que toma para la pesca. Esa combinación de artes anfibios es una especialidad que solo nuestra gente tiene, ¡a mucho honor!; gente inteligente, gente bien preparada técnicamente para su ritmo de vida. [...] inventaron, por ejemplo, el concepto de *sentipensante*. Ese *sentipensante* que aparece en mis libros, eso no lo inventé yo, eso fue allí en una de las ciénagas cerquita de San Benito Abad, cerca de Jegua, por allí por esos sitios, que alguno se le ocurrió a un pescador que iba conmigo y dijo: “Mire nosotros sí, en realidad, creemos que actuamos con el corazón pero también empleamos la cabeza y cuando combinamos las dos cosas así somos sentipensantes”²⁷⁰.

²⁶⁹ Este concepto no solamente ha inspirado a investigadores sino a poetas y escritores como Eduardo Galeano quien retoma el concepto *sentipensante* para definirlo como aquel lenguaje que dice la verdad. Personas que siente y piensa a la vez, sin divorciar la cabeza del cuerpo, ni la emoción de la razón. Idea retomada de “La aguda y siempre lucida mirada de Eduardo Galeano” *Filo métrica*, Eduardo Galeana, Sentipensante, 29 abril 2012. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=wUGVz8wATIs> [Consultado en 27 de abril 2021].

²⁷⁰ Tomas Rodríguez Villasante, *Orlando Fals Borda. Concepto sentipensante*. Entrevista disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=mGAy6Pw4qAw&t=451s> [Consultado en 27 de abril 2021]. El profesor Moncayo reitera la trascendencia del vocablo *sentipensante* de Fals Borda citando lo siguiente : “la cultura del Caribe colombiano, y más específicamente de la cultura ribereña del río Grande de La Magdalena que rinde sus aguas al mar Atlántico, el hombre-hicotea que sabe ser aguantador para enfrentar los reveses de la vida y poder superarlos, que en la adversidad se encierra para volver luego a la existencia con la misma energía de antes, es también el hombre sentipensante que combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las (mal) formaciones que descuartizan esa armonía y poder decir la verdad, tal y como lo recoge Eduardo Galeano en el Libro de los abrazos, rindiendo homenaje a los pescadores de la costa colombiana.” Víctor Manuel Moncayo (compilador), *Una sociología sentipensante para América Latina*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2009, pp. 9-10.

Por otro lado, desde la antropología, Guerrero crea los términos de *corazonar*, *corazonamiento* para definir las acciones que combinan el corazón y la mente, convirtiéndose en una propuesta ética, política y epistemológica que tiene como finalidad descentralizar la hegemonía de la razón como acto de insurgencia frente a la colonialidad del poder, saber y ser, mostrando que la humanidad se construye en interacción con la afectividad y la razón, teniendo como horizonte de vida el reconocimiento de la existencia²⁷¹. De acuerdo con el autor, su propuesta representa un acto sensibilizador para *corazonar* las epistemologías centrales y dominantes fundamentadas en el *logos* cartesiano. “Lo que hace el Corazonar es poner en primer lugar algo que el poder siempre negó, el corazón, y dar a la razón afectividad. Corazon-ar, de ahí que el corazón no excluye, no invisibiliza la razón, sino que por el contrario, el Co-Razonar la nutre de afectividad [...]”²⁷².

Esta propuesta recupera la sensibilidad, uniéndola a la razón para hacer emerger un conocimiento diferente en el que se ponga en igualdad tanto la razón como el corazón. Un nuevo principio humano en donde el corazón dote de afectividad la inteligencia para recrear la frase cartesiana de “pienso, luego existo” por la de “existo, entonces siento y pienso”. Una nueva frase que permita comprender la visión de una vida integradora que se teje desde el corazón y la afectividad para repensar el sentido de la existencia. Desde esta visión, se comprende que existimos no sólo porque pensamos sino porque tenemos la capacidad de amar, interactuar y sentirnos conjuntamente con el otro.

El *corazonar* permite visibilizar la alteridad y comprender la importancia del *otro* en la construcción existencial en donde el sentir, pensar y actuar ayudan a darle un nuevo sentido a la vida, creando nuevos horizontes para transitarlos a través del

²⁷¹Cfr., Patricio, Guerrero, “Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (Primera parte)” *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte*, Universidad Distrital Francisco José de Caldas Bogotá, vol. 4, 2010, pp. 80-94.

²⁷² *Ibid.*, p. 91.

respeto y el amor. Como Guerrero lo expresa “Yo soy tú; tú eres yo; y juntos somos Dios”²⁷³.

Por otro lado, tanto el *corazonar* como el *sentipensar* permiten la trascendencia del diálogo entre dos seres humanos diversos portadores de cosmovisiones diferentes ya que comprende que, si bien sus razonamientos para interpretar la realidad son diferentes, los une un mismo sentir. Desde la transculturalidad se puede decir que estas dos propuestas epistemológicas emergentes tienen como finalidad poner en igualdad la razón y el corazón para construir una realidad desde una epistemología diferente, inclusiva de emociones y razón. Esto permite trascender ya que va más allá del encuentro entre aptitudes físicas, permitiendo entrelazar al individuo con su entorno – otros seres humanos – para que conjuntamente, a través del diálogo, puedan construir una nueva realidad compartida y civilizatoria.

Por ello, es necesario que el nuevo conocimiento surja de la comprensión compleja de la vida, del sentir y del pensar pues desde la fuerza cultural de las emociones se tejen los sentidos de la alteridad y la existencia; por lo tanto, las emociones y sus lógicas sólo pueden ser entendidas desde la pluriversidad de culturas y cosmovisiones, comprendiendo sus símbolos, en un transdiálogo.

A partir del estudio desarrollado, se puede definir entonces el transdiálogo como un acto civilizatorio humano necesario para encontrar junto al *otro* soluciones a la vida actual; una emergencia compleja de las múltiples relaciones e interacciones del ser humano en su diversidad que se deriva del sentir y el pensar conjuntamente, para comprender aquello que se desconoce en una apertura y construir una nueva experiencia significativa.

De esta manera, el transdiálogo tendría que ir más allá de la pura transmisión de ideas o referentes cosmovisivos, pues su objetivo se encuentra en el encuentro

²⁷³ *Ibid.*, p. 90.

con el *otro* para comprenderlo y junto a él crear algo nuevo que transforme realidades culturales, haciendo emerger símbolos éticos que religuen a los humanos con toda la comunidad viviente.

4.3.2 Construcción de un saber alterno

El sentipensamiento representa una nueva forma de mirar la realidad de manera compleja y, por lo tanto, en él se sugiere la fundamentación de las bases alternas del conocimiento a fin de guiar la *praxis* disciplinar del siglo XXI. Al comprender que el conocimiento nace de la cultura – fuente simbólica de la existencia humana–, del entorno y de las formas variadas de relacionarse con la naturaleza, se piensa entonces que existen diversos sentisaberes que hacen posible la construcción de diferente conocimiento desde múltiples miradas.

Esto permite referir que no existe una realidad absoluta ni hegemónica del saber y que el conocimiento no puede ser totalizador desde una sola visión de la realidad. Por el contrario, entender que el conocimiento, desde una postura compleja, transdisciplinaria y sentipensante, ofrece la posibilidad de construir un saber diferente para el servicio humano, aportando diferentes sentidos para vivir, ser, sentir, pensar y hacer junto al otro. Desde esta visión, el conocimiento es un proceso inacabado que debe ajustarse a la realidad, es decir al contexto, al ser humano y a la época para construir nuevos caminos que ayuden a dar soluciones a los múltiples problemas que se viven en la actualidad.

La nueva construcción metodológica debe hacerse desde la comprensión de lo que se conoce, pero también de lo desconocido a través de la apertura para poder enriquecerse desde otras miradas, aprendiendo a escuchar nuevas voces para construir una nueva realidad conjuntamente a través del respeto y la tolerancia. La inclusión de otros saberes representa una oportunidad de enriquecer el conocimiento dotándolo de afectividad, corazón, espiritualidad y profundidad poética para hacer emerger nuevos símbolos éticos que religuen las culturas.

Guerrero refiere que la construcción del conocimiento y la investigación es un acto de alteridad, es decir, se hace conjuntamente con el otro en un encuentro dialogal entre dos seres humanos diversos que dese sus propias cosmovisiones buscan conocer y comprender la realidad para transformarla²⁷⁴, esto implica traspasar las barreras epistémicas para crear un nuevo conocimiento pensado desde la complementariedad y la unión. En este sentido se refiere un acto transdisciplinar, transcultural y sentipensante.

4.3.3 Hacia una sabiduría integradora a través de la complementariedad

Desde el análisis que se ha realizado hasta el momento, parece pertinente señalar que el prefijo *trans* que se ha utilizado para designar lo *transdisciplinar*, *transcultural*, *transdiálogo*, y *transconocimiento* se entiende como un horizonte en el que se inscribe la apertura, como algo que atraviesa y va más allá de una simple noción disciplinar, cultural, de diálogo o conocimiento simple; es una noción que invita a pensar más allá de nuestras construcciones lógicas reduccionistas para comenzar a relacionar y reflexionar desde lo complejo en términos de complementariedad y construcción sistémica que se hace desde todos los puntos incluyentes e igualitarios. Para llegar a esta emergencia es necesario entender la realidad como un proceso complejo y cambiante; comprendiendo que existen diferentes niveles de análisis de la Realidad fundamentados en múltiples cosmovisiones; de igual forma, es necesario la integración del tercer excluido en el conocimiento: el otro, lo diverso, lo diferente; y comenzar a pensar en términos de enlace, complementariedad y unidad:

Ante ese gran conocimiento se requiere mente plural, diversa y dispuesta a afrontar las incertidumbres, ambigüedades y contradicciones, con el fin de que esa navegación halle caminos distintos y se pase de estado a estado como una especie de sinapsis de neuronas para analizar con todo el saber²⁷⁵.

²⁷⁴ Cfr., *Ibid.*, p. 215.

²⁷⁵ Torres en Restrepo- Zapata. Comentarios del libro "Investigar desde el pensamiento complejo", *Revista de investigaciones UCM*, 2009, p. 103.

El diálogo de saberes representa un horizonte en el que se permite tejer una amplia gama de oportunidades, construyendo un saber diferente como fruto de la experiencia de pensar, sentir y comprenderse desde diferentes cosmovisiones. Lo que implica dejarse conocer por el otro y aprender de lo otro para tejer conjuntamente el *corpus* de un saber que vaya más allá de lo disciplinar, por lo tanto, no existe un método específico. La emergencia de este fenómeno complejo se le ha denominado en este trabajo como *trans-conocimiento*, un quehacer que involucra lo disciplinar pero que no se reduce a ello porque integra otras sabidurías como visiones plurales que permiten sobrepasar el ámbito cultural individual para crear un espacio en el que los dialogantes aborden nuevos objetos de estudio desde la inclusión y pluriversidad para construir nuevas metodologías que fundamenten un conocimiento diferente en el siglo XXI.

De esta forma, el diálogo de saberes más que ser un diálogo de disciplinas tendría que ser un diálogo entre seres humanos con cosmovisiones distintas a fin de encontrar afinidades humanas, pero también diferencias para no excluirlas de la realidad, por el contrario abordarlas como complementariedades. Crear estos encuentros de diálogos es ofrecer nuevas posibilidades de crear valores trascendentales de unidad basado en el respeto, la tolerancia, el amor y la justicia.

Por ello se sugiere que el diálogo de saberes se realice desde la integración cultural y complementariedad para *sentipensar* desde diferentes perspectivas al individuo, a la sociedad y al mundo en un contexto multirreferencial. Se señala también que el quehacer científico, expresado a través de la cultura científica moderna no satisface ya más las necesidades de un mundo que ha cambiado; por lo tanto, su cosmovisión y praxis no pueden seguir siendo aplicables de manera reduccionista a una realidad que se comprende hoy en día como globalizada y en donde existen múltiples interacciones culturales complejas que forman y transforman constantemente el devenir:

Estas transformaciones conducen a un aumento de complejidad de la sociedad y de las organizaciones, sistemas y redes, mediante las cuales se articulan y sostiene la vida de las sociedades, en una intrincada simbiosis con el entorno que genera una creciente incertidumbre sobre el devenir de la especie humana. La complejidad emergente desafía nuestros métodos tradicionales de análisis y acción, yaciendo desguarnecidos frente a las demandas que estas transformaciones producen²⁷⁶.

Gonfiantini, por su parte, refiere que el conocimiento de hoy en día exige pensar en un sujeto epistémico capaz de relacionarse con la sociedad y el mundo para ser capaz de argumentar y construir diálogos desde la tolerancia planetaria²⁷⁷. Por otro lado, Freire considera que esta matriz epistemológica puede hacerse desde la responsabilidad y el diálogo pues sólo se puede llegar a ser crítico cuando dos polos opuestos se ligan a través del amor, humildad, esperanza, fe y confianza en el otro²⁷⁸. Esto hace pensar que la nueva epistemología debe verse como un conocimiento transformador en acción desde la complementariedad y horizontalidad²⁷⁹, integrando la comprensión antropológica e histórica de la cultura y el papel activo del ser humano con su realidad para crear un transconocimiento en alteridad, un sentido otro de la existencia que permita emerger símbolos transculturales que unan a la humanidad.

Pero ¿cómo pasar a un verdadero diálogo transcultural? Si bien, es necesario mostrar un espíritu abierto a lo desconocido y la confianza en el otro, ya sugeridos por Panikkar y Freire, para comprender historias vitales y culturales – como

²⁷⁶ Raúl D. Motta en Edgar Morin, *Articular los saberes. ¿Qué enseñar en las escuelas?*, Buenos Aires, EUS, 2007, p. 13.

²⁷⁷ Cfr., Virginia Gonfiantini, "El devenir del sujeto pedagógico epistémico", *Revista Arbitrada del Centro de investigación y estudios gerenciales*, N° 45, Barquisimeto, 2020, p. 130.

²⁷⁸ Cfr., Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad*, Buenos Aires, siglo XXI, p. 104.

²⁷⁹ Freire ejemplifica el diálogo horizontal como A + B en comunicación e intercomunicación en donde existe simpatía entre dos polos que buscan saber de algo y donde la matriz es el amor, la humildad, la esperanza, la fe, la confianza y la crítica. Se considera desde esta investigación que su aporte de horizontalidad A + B es visto por el autor no como suma sino como complementariedad en donde se puede tejer múltiples posibilidades de existencia con los dialogantes. Un diálogo abierto, incluyente, flexible y fluido que en el vaivén va tejiendo múltiples posibilidades de formar y transformar una realidad enriquecida por los aportes de ambas partes. Caso contrario del diálogo vertical que es imperante y está siempre sobre el comunicando de forma opresora, siendo un diálogo arrogante, autosuficiente, sin humildad y confianza.

tradiciones espirituales, religiosas, artísticas, literarias, políticas, etc., – también es importante contar con un método filosófico que permita el tránsito entre culturas para comprender cosmovisiones, para ello Santos sugiere la *hermenéutica diatópica* -concepto tomado de Panikkar dirigido al descubrimiento del otro para la comprensión entre culturas- como un medio para la traducción intercultural necesario en el diálogo saberes.

Desde las *Epistemologías del Sur*, Santos habla de la ecología de saberes²⁸⁰, despertando la conciencia de que todo saber es incompleto, por ello refiere al enriquecimiento del conocimiento a través de las múltiples visiones de saberes para tratarlo desde diferentes aristas en complementariedad. El autor afirma que no hay ignorancia ni saber en general y que “toda ignorancia es ignorante de un cierto saber y todo saber es la superación de una ignorancia particular”²⁸¹. Desde este principio de incompletitud, todos los saberes contribuyen a la superación de cierta ignorancia, convirtiéndose en una práctica sabia generada mediante el diálogo. Para llegar a una comprensión que permita la complementariedad y enriquecimiento mutuo de visiones diferentes, el autor alude a la hermenéutica diatópica como un medio para la traducción intercultural, la cual “consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan”²⁸²; reconociendo diferencias y similitudes para desarrollar nuevas formas híbridas de comprensión e intercomunicación cultural que favorezcan la interacción²⁸³ y la complementariedad.

²⁸⁰ Su propuesta epistemológica se opone a la lógica monocultural eurocéntrica del conocimiento y del rigor científico. En la sociología de las ausencias y las emergencias, Santos identifica otros saberes con criterios igual de válidos desde otras periferias; en ello expresa que existe una pluralidad de saberes y que el conocimiento es infinito, no tiene completud. De ahí sugiere que todos los saberes son incompletos y pueden aprender de otros saberes para complementarse conformando un trabajo de imaginación epistemológica y democrática para construir nuevos horizontes de justicia fundamentados en la pluralidad.

²⁸¹ Boaventura de Sousa Santos, *Conocer desde el Sur para una cultura política emancipatoria*, Perú, Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, 2006, p. 79.

²⁸² *Ibid.*, p. 92.

²⁸³ *Cfr.*, Maria Paula Meneses et al., “La Traducción Intercultural: Diferir y Compartir Con Passionalità.” *Boaventura De Sousa Santos: Construyendo Las Epistemologías Del Sur Para Un Pensamiento Alternativo De Alternativas, Volumen I*, Argentina, CLACSO, 2019, p. 267.

La *hermenéutica diatópica* parte de la idea de que todas las culturas son incompletas, y, por lo tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación entre otras culturas²⁸⁴. La palabra *diatópica* se deriva del griego; está compuesta del prefijo *diá-* que significa a través de, por medio de, entre; mientras que el término *-tópi* viene de *topos* que significa lugar, espacio o territorio²⁸⁵. Por lo tanto, lo diatópico se entiende como *un recorrido entre o por un lugar*; de ahí se comprende la definición que Santos da de hermenéutica diatópica:

La hermenéutica diatópica se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, no importa lo fuertes que sean, son tan incompletos como la cultura misma. Semejante incompletud no es visible desde dentro de la propia cultura, puesto que la aspiración a la totalidad induce a tomar la parte por el todo. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, por tanto, alcanzar la completud –puesto que éste es un objetivo inalcanzable– sino, por el contrario, elevar la conciencia de la recíproca incompletud a su máximo posible entablando un diálogo, por así decirlo, con un pie en cada cultura. aquí reside su carácter dia-tópico²⁸⁶.

Cabe señalar que el concepto es retomado por Santos de las obras de Panikkar en donde el pluralismo cultural y el diálogo dialógico son conceptos centrales para la comprensión entre diferentes cosmovisiones; considerando que cada cultura constituye un mito englobante, entonces el pluralismo aporta un punto de vista complementario que puede permitir una visión más integradora y comprensiva, dirigiéndose al descubrimiento y comprensión del otro²⁸⁷.

La hermenéutica diatópica permite poner en relieve las diferentes cosmovisiones del mundo, representando la consideración de entender al otro sin dar por entendido que pensamos igual. La idea es justamente tratar de poner en contacto universos – incompletos – con realidades diferentes para que, desde las

²⁸⁴ Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Buenos Aires, CLACSO y Siglo XXI, 2013, p. 139

²⁸⁵ *Cfr.*, María Paula Meneses, *op.*, *cit.*

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 277.

²⁸⁷ *Cfr.*, Carlos Miguel Gómez, “La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar”. *Franciscanum* 164, Vol. LVII, 2015, p. 30 .

diferencias, lo incomprensible y los vacíos simbólicos se crean nuevos horizontes de inteligibilidad humana, encontrando referentes significativos que permitan la comprensión. “La hermenéutica diatópica es un ejercicio de reciprocidad entre culturas, consistente en transformar las premisas de la argumentación de una cultura dada en argumentos inteligibles y creíbles en otra cultura”²⁸⁸ ya que “Comprender al otro solo es posible mediante el aprendizaje de su lenguaje, esto es, entrando en su visión mundo para comprenderlo como él mismo se comprende”²⁸⁹.

Panikkar llama comprensión intercultural a la conversión de una verdad desde otra realidad, por su parte, Santos lo nombra traducción intercultural. Sin embargo, ambos términos emergen de una actividad viva, consciente y compleja que reconoce diferencias y se ocupa de ellas situándose en el espacio del equívoco, es decir de lo que no se comprende o entiende para habitar en él, ampliando espacios significativos que permitan pasar a la mediación y comprensión entre dos universos simbólicos.

De esta manera la traducción intercultural, a través de la hermenéutica diatópica, se comprende como una metáfora que va más allá de la traducción lingüística ya que incluye otros fenómenos extralingüísticos (lugar, historia, cultura) y paralingüísticos (gestos, mímica, movimientos, volumen, entonación, velocidad, etc.) que permiten acercarse al diálogo entre cosmovisiones, viviendo en el *topo* del otro - sumergimiento cultural- para lograr una traductibilidad que permita comprender el vacío o la incompletud de la misma cultura de origen, logrando dar un significado trascendental . Así, “sólo podemos entrar en el mundo del otro como entramos en el propio: aprendiendo a hablar un lenguaje, siendo entrenados en ciertas prácticas y disciplinas, aprendiendo a pensar de acuerdo a ciertos estilos de

²⁸⁸ Antoni Jesús Aguiló, “Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales: orientaciones para el diálogo intercultural”, *Cuadernos interculturales*, núm. 14, Viña del Mar, 2010, p. 155.

²⁸⁹ Carlos Miguel Gómez, *op. cit.*, p. 32.

razonamiento y a dar sentido a partir de ciertos principios y valores fundamentales”²⁹⁰.

Por consiguiente, el dialogo de saberes desde la transculturalidad representa el conocimiento de la visión del otro para descubrir y comprender lo extraño; el arte de transitar entre territorios diversos, es decir, entre cosmovisiones diferentes, entendiendo al equívoco o ausente como complementariedad para llegar a acuerdos humanos, epistémicos y civilizatorios que permitan la construcción de saberes múltiples y multirreferenciales basados en principios éticos como la tolerancia (epistémica), el respeto, la escucha, la complementariedad y la solidaridad.

²⁹⁰ Carlos Miguel Gómez, *Ibid.*, p.33.

CONCLUSIONES

A partir del estudio desarrollado en esta investigación, en el cual se planteó la problemática del conocimiento reduccionista que invalida otro tipo de saberes alternos, se corrobora que la transculturalidad, como parte inherente de la transdisciplinariedad, va más allá de sus propias limitaciones cosmovisivas, lo cual permite abrirse al reconocimiento de otras culturas y, por lo tanto, visibilizar pluriverdades alternas a través del diálogo de saberes. En este sentido, el diálogo se convierte en un elemento fundamental dentro de la comunicación cultural ya que es el medio que posibilita el encuentro entre formas de ser y existir diversas. En él se identifican las afinidades y diferencias tanto humanas como culturales, y se autoorganizan los reencuentros humanos para hacer emerger un conocimiento alternativo, pensado desde otros contextos a través de la inclusión, la igualdad y la tolerancia. Esto permite ampliar y enriquecer el saber humano desde una visión integradora para proponer soluciones inclusivas a los problemas sociales y de destrucción de la naturaleza, derivados de un conocimiento fragmentario. Por consiguiente, se concluye afirmando también que:

I

La transculturalidad al ser inherente de la transdisciplinariedad permite pensar y trabajar en los elementos olvidados de la ciencia positivista tradicional como lo es la diversidad cultural, la Naturaleza, el contexto, el individuo y la otredad, entre otros. Desde esta posición, se reconoce entonces, el valor que tiene la cultura como fuente del conocimiento humano, permitiendo descubrir que el saber es geográficamente localizado y siempre responde a una forma de conocer e interpretar el mundo. De esta manera, no existe un solo conocimiento sino diversos saberes como frutos simbólicos de la expresión creadora del espíritu humano. En este sentido, la ciencia es solo una vertiente que demuestra una forma simbólica de conocer el mundo a través del *logos*; sin embargo, existen otras formas de pensar la existencia a través del mito, la religión, el arte o la historia, por ejemplo. Todos estos conocimientos, al

ser creaciones humanas, responden a diferentes lógicas; sin embargo, gozan del mismo valor e igualdad pues muestran una sabiduría desde diferentes perspectivas y experiencias.

II

Los diversos saberes son fruto de la actividad creadora del individuo y constituyen la basta urdimbre de la cultura humana. Por ello, es necesario reconocer que la diversidad es el sello característico de la comunidad viviente y, gracias a ella, la existencia ha logrado autoorganizarse sistémicamente para hacer emerger la vida en su totalidad. De esta forma, el sistema natural compuesto de varios organismos hace posible la existencia de donde el ser humano emerge y del cual se deriva también la cultura y sus símbolos. En esta visión subyace elementos sistémicos que hacen pensar en una vida organicista en movimiento que se transforma continuamente, lo cual permite sugerir la construcción de nuevos conocimientos pensados en esta lógica natural de simbiosis fecunda que podría autoorganizarse a través del diálogo, permitiendo la conformación de un conocimiento diverso a través de la complementariedad.

III

Los contrastes, las diferencias, las tensiones y fricciones entre diferentes cosmovisiones no deben significar discordancia y separación, sino la superación de problemas para construir un camino en armonía que permita vislumbrar nuevos horizontes desde la integración de saberes diversos que enriquezcan el conocimiento humano. Por ello, desde la transdisciplinariedad, se sugiere pensar los problemas actuales a partir de la integración del tercer excluido y del rigor para la fundamentación de nuevos conocimientos; desarrollar igualmente una visión religante que permita pensar en articulaciones, reconociendo la singularidad, la pluralidad, pero también la unidad; poseer una actitud abierta, inclusiva y tolerante.

IV

En esta vertiente, se vuelve indispensable el uso de la estrategia como herramienta creadora del mismo espíritu humano para tratar de dar soluciones a los problemas abordados ya que finalmente se convierte en la acción del individuo que permite el cambio, enfrentando también la incertidumbre de la propia existencia. La estrategia debe responder siempre a un pensar y sentir integrador capaz de ver el contexto y sus partes para proponer acciones y soluciones sustentables. De esta forma, todos los individuos están llamados a crear su propia estrategia en relación con su entorno para proponer soluciones y transformar Realidades que permitan emerger nuevos símbolos culturales de unión entre los seres humano y su entorno.

V

De igual modo, se requiere de un poder organizativo entre las aleas de pensamientos diversos para construir en conjunto un conocimiento alterno, basado en la rigurosidad y en la elaboración de su propio método contextual. El método y la estrategia son términos complementarios que permiten iniciar proyectos y adaptarlos a su entorno para proponer estudios integrales contruidos desde otras perspectivas que se alejan del reduccionismo. En este sentido, se comparte la idea moriniana expuesta en este trabajo al considerar el *método* no como una creación fija y cerrada, sino como un acto poético; es decir, un camino que se va construyendo por quienes van forjando el andar a través del conocimiento mutuo. Por lo tanto, cada método construido será diverso porque responderá a determinadas necesidades y estrategias, gozando de un valor trascendental ya que se deriva de la confluencia de pensamientos como fuente creadora del espíritu humano.

VI

La actividad creadora representa un reto en los estudios transdisciplinarios ya que se enfrenta a la noción de los modelos paradigmáticos tradicionales de la ciencia positivista que reduce el valor del *método* como algo fijo, línea, cerrado, estandarizando el proseguir de todos los conocimientos bajo reglas concretas; una metodología tradicional determinista que dista de la propuesta transcultural y que dificulta los cambios paradigmáticos necesarios en la actualidad. Para superar estos conflictos se sugiere recordar la evolución disciplinaria y los principios transdisciplinarios: rigor, apertura y tolerancia.

VII

La *creación* como fuente del espíritu humano es un fenómeno abierto que tiene estrecha relación con la Naturaleza ya que de ella emergen los diversos estímulos y desafíos que enfrenta el individuo. Por ello, es fundamental transitar de la idea del determinismo a la noción de la indeterminabilidad, es decir, el azar y la incertidumbre. Desde esta noción, el ser humano no podrá anticiparse a los hechos; sin embargo, podrá prepararse para interpretar simbólicamente a la Naturaleza desde el pensamiento y el corazón, creando un universo con significados diferentes que le permita comprender, articular y autoorganizarse –pasar de lo particular a lo universal y viceversa– para dar soluciones a sus problemas.

VIII

El conocimiento es una creación simbólica cultural inacabada que se expresa a través de la ciencia, pero también del mito, el arte, la religión, la espiritualidad, la historia. En estas vertientes, cada una tiene y responde a su propia lógica. Sin embargo, todas pueden retroalimentarse infinitamente para recrear nuevos saberes a través del diálogo ya que sus diversas manifestaciones son signos que comunican un sentido de ser y, por lo tanto, pueden compartirse para ser decodificados y

entendidos por el *otro*. Esto permite la identificación del universo simbólico entre culturas para reconocer sus afinidades y diferencias.

IX

La historicidad como seres humanos representa una de las afinidades que se comparte entre todas las culturas ya que revela nuestro origen común como parte emergente e inherente del cosmos. De igual manera, permite apropiarse del sentido de lo humano como esta forma propia del ser simbólico y diverso que se construye siempre en relación e interacción con el *otro*. Por consiguiente, la diversidad se convierte en un elemento central que está presente desde los orígenes de la vida como un fenómeno sistémico en complementariedad que hace posible la existencia. Desde este punto de vista, la cultura humana representa también la conformación sistémica en la que confluyen diversas expresiones de vida y, en este tenor, el enriquecimiento cultural debe pensarse través de la complementariedad.

X

La cultura humana es un sistema simbólico que responde a formas del ser a través del tiempo. Por ende, toda cultura es un saber histórico y localizado pues emerge como respuesta a un determinado proceso del desarrollo humano; entonces, es una creación del individuo y de la colectividad que se transforma junto con él, permitiendo recrearse constantemente desde diferentes lugares cosmovisivos para repensarse de diferente manera. Esto ratifica la necesidad de aprender a dialogar desde el respeto y la comprensión humana ya que en él se vislumbra la emergencia de nuevos símbolos culturales que posibiliten la unión y la transformación de los individuos y las sociedades.

XI

Los aportes paradigmáticos más recientes dentro de la ciencia occidental del siglo XX como las teorías cuánticas, entrópicas, sistémicas, de comunicación, entre otros, son saberes que se construyen desde una cosmovisión científica fundamentada en la idea tradicional del *logos*, encontrando en la escritura un medio para expresar sus teoría y métodos a través de un lenguaje técnico y estructurado. Si bien existen divergencias en las formas de analizar y construir su discurso argumentativo en relación con otros saberes fundamentados en el mito, sus aportes basados en la objetividad develan, de igual forma, una vida interconectada, en constante movimiento y transformación. De esta manera, desde el saber occidental, existe la posibilidad de transitar a una nueva noción de enlaces que posibilite pensar en una vida organicista y holística para crear nuevos conocimientos en donde las partes estén en el todo y el todo en las partes.

XII

La idea de una vida organicista, interconectada, sistémica y holística emergida de la misma ciencia occidental a través de la física y la biología, coincide con la forma de pensar de algunos pueblos ancestrales del Abya Ayala, como el andino. Esta ciencia nativa representa el valor del saber diverso que se fundamenta en el mito como fuente creadora del espíritu humano que emerge de una relación estrecha con la Naturaleza y de la cual se deriva una forma de pensar, sentir y actuar, diferente a la occidental. En esta vertiente, se le otorga un valor trascendental al mito ya que representa un conocimiento paradigmático complejo que emerge igualmente de la realidad observable e integradora, como un tejido sistémico de ideas que se religan a la Naturaleza, al cosmos, al mundo, a la sociedad, a la parte emocional, espiritual y racional del ser humano.

XIII

El mito es una construcción en donde se encuentra el saber racional, intuitivo y emocional de algunas culturas, encarna la verdad presente en el espíritu humano, así como el de su comunidad, ya que trata de explicar una forma de ser ante la vida que cumple con una función ética, social y cosmogónica. En él se encuentra una manera de expresión y transmisión de saberes a la comunidad a través del lenguaje oral, metafórico y simbólico, como formas inagotables de una realidad integradora que también va más allá de lo observable, permitiendo rescatar el sentimiento humano, la espiritualidad y el trabajo comunitario.

XIV

La cosmovisión de algunos pueblos originarios de Latinoamérica, como el andino, representa un pensamiento divergente que aporta una riqueza al saber cultural humano gracias a su paradigma biocéntrico y a su forma de concebir la vida en espiral y de manera holística, comprendiendo la existencia en su totalidad como un tejido artesanal en donde todo está interconectado, además de estar en constante movimiento y transformación. Esta noción, permite la emergencia de un tipo de sabiduría que entreteje la Naturaleza, el ser humano, el sentimiento, la razón, la espiritualidad, etc., construyendo así una vida comunitaria basada en principios de cuidado, servicio, respeto y reciprocidad. La importancia de su paradigma radica en el reconocimiento de la Madre Tierra como fuente de la vida, creando a partir de ello una Realidad cultural que se basa en una vida armoniosa y en equilibrio.

XV

El pensamiento andino, a través del *Buen Vivir*, representa un proyecto de vida comunitaria fundamentado en un paradigma holístico que se convierte en un referente importante para las investigaciones transculturales ya que en él se puede encontrar una forma de organización cultural diferente que se fundamenta en el

cuidado ético de la Pachamama para resguardar la comunidad viviente y construir una vida en la pluralidad y no en la individualidad, reconociendo la *otredad* en todo lo que nos rodea para hacer emerger un conocimiento humano que ayude al bienestar comunitario.

XVI

Se constata que el conocimiento lógico de las nuevas ciencias de la complejidad del siglo XX comparte referentes ideológicos con el saber ancestral de algunos pueblos originarios de Latinoamérica basados en el mito; entre estas semejanzas se encuentran la identificación de una vida compleja y sistémica que se entrelaza a otras formas de vida, lo cual coincide en pensar la existencia de forma holística, reconociendo la diversidad existencial. Por un lado, los estudios transdisciplinarios y el pensamiento complejo son contribuciones paradigmáticas, desde occidente, realizadas en el campo disciplinar de las humanidades que permiten ver a la diversidad como un fenómeno complementario, no antagónico o excluyente. Por otro lado, el pensamiento andino ha entendido siempre la existencia de la diversidad como un fenómeno complementario y necesario para la conformación de la vida. Reconociendo estas semejanzas ideológicas, ambas culturas podrían pasar al enriquecimiento de saberes a través de la complementariedad. Del saber andino, se podría analizar, por ejemplo, el valor de la vida comunitaria, la reciprocidad, el sentimiento, y el cuidado del otro, entre otros aspectos.

XVII

El *sentipensamiento*, el *corazonar* o el *sentisaber* forman parte de las propuestas epistemológicas contemporáneas, emergidas desde América Latina, como parte también de la diversidad cultural. Representan propuestas insurgentes cuyo objetivo es poner en igualdad la razón y el corazón para construir un nuevo conocimiento incluyente de emociones y de pensamientos, teniendo como horizonte de vida el reconocimiento de la existencia en complementariedad. Desde esta visión, se comprende que el corazón y la razón están imbricados y, por lo tanto, existimos no

sólo porque pensamos sino porque tenemos la capacidad de amar, interactuar y sentirnos conjuntamente con el otro. El *sentisaber* y el *corazonar* representa la construcción de una Realidad alterna; por ello, es necesario que el nuevo conocimiento surja de la comprensión compleja de la vida, del sentir y del pensar pues desde la fuerza cultural de las emociones se tejen los sentidos de la alteridad y la existencia; por lo tanto, las emociones y sus lógicas sólo pueden ser entendidas desde la pluridiversidad de culturas y cosmovisiones, comprendiendo también las afecciones humanas como fuente donde se deriva el conocimiento y se religa con la alteridad.

XVIII

La comprensión de los símbolos culturales como constructores de Realidades diversas es fundamental ya que representa el marco referencial en donde se encuentra las pluriverdades; por ello cobran un valor trascendental identificar las semejanzas humanas para comprender también las diferencias, mostrando siempre una actitud abierta y de respeto para conocer otras Realidades culturales que podrían hacer emerger nuevas experiencias vivenciales a través del enriquecimiento mutuo, elementos vitales en los diálogos de intersaberes.

XVIII

Todo conocimiento es una creación del espíritu humano que se encuentra en *incompletud*. Esta idea ofrece una nueva actitud ética transcultural que permite pensar en un saber compartido fundamentado en la comprensión de las formas diversas de vivir de los grupos sociales para tejer, en conjunto, nuevas relaciones basadas en los principios de igualdad, tolerancia y respeto absoluto de las alteridades unidas; articulando conocimientos diversos para enriquecer el saber cultural de la humanidad y, con ello, mejorar la existencia de la comunidad viviente.

XIX

Existe una necesidad imperante de aprender a dialogar con lo diverso, mostrando una apertura para comprender el mito de los demás, es decir la verdad del otro en donde se encuentra su saber. No se puede acceder a la comprensión de otros niveles de Realidad sin una actitud abierta ante lo que se desconoce. La apertura es un fenómeno importante que permite el encuentro fronterizo entre culturas, individuos y pensamientos pues representa el acceso al mundo cultural del *otro*, permitiendo descubrir lo que es diverso a la propia cultura, reconociendo la otredad a través de las similitudes y diferencias humanas para crear junto al otro, valores emergentes a través del encuentro, la comunicación y el diálogo. Se reconoce que tener una apertura ante lo desconocido es un desafío, en virtud de que implica ir más allá de la propia visión enjaulada de la cultura, la religión y los propios dogmas.

XX

La comunicación es una manifestación cultural que integra las sociedades a través del encuentro entre individuos por medio del intercambio de experiencias vivenciales, permitiendo la transformación humana gracias al diálogo. De esta manera, se propone el diálogo dialógico como herramienta que posibilite el trabajo transcultural ya que va al encuentro y al descubrimiento del *otro* como ser diverso, trabajando las diferencias como formas complementarias del ser. Esto permite conocer las verdades expuestas desde cada Realidad cultural, sirviendo como una fértil herramienta que regula y equilibra los encuentros humanos.

XXI

El diálogo dialógico es trascendental ya que no se reduce solo al intercambio de ideas, sino que va más allá al tratar de comprender otras Realidades, otorgándole un sentido ético importante pues se basa fundamentalmente en la confianza mutua y el respeto como medios para acceder y comprender las verdades develadas por

el *otro*. Es, por lo tanto, un acto auténtico, amoroso y desafiante dentro de la investigación transcultural pues demanda responsabilidad y reciprocidad entre los participantes; lo que exige una conciencia profunda para pensar y sentir en relación con su contexto no desde la individualidad y el reduccionismo, sino desde el *religamiento* con el *otro* en complementariedad.

XXII

El diálogo de saberes se convierte, por lo tanto, en un horizonte en el que se puede tejer una amplia gama de oportunidades para construir saberes alternos, como fruto de la experiencia de pensar, sentir y comprenderse desde diferentes cosmovisiones. Lo que implica dejarse conocer por el otro y aprender de lo otro, a través del respeto mutuo, para tejer conjuntamente el *corpus* de un saber que va más allá de un método disciplinar, construyendo un *transconocimiento* que integre sabidurías plurales, sobrepasando, así, el ámbito del propio saber cultural para crear un espacio en el que los dialogantes aborden nuevos proyectos de estudio desde la inclusión y la pluriversidad.

XXIII

El nuevo conocimiento debe ser una creación transcultural realizada a través del diálogo comprensivo de lo que se conoce, pero también de lo desconocido, con un espíritu abierto para sensibilizarse y encontrar referentes que permitan interpretar y comprender la mirada del otro, aprendiendo a escuchar nuevas voces para construir conocimientos y teorías alternas a través del respeto, la tolerancia y la solidaridad. La inclusión de otros saberes representa, por lo tanto, una oportunidad de enriquecer el conocimiento dotándolo de objetividad, pero también de afectividad, corazón, espiritualidad y profundidad poética para hacer emerger nuevos símbolos éticos que religuen las culturas, contribuyendo al bienestar de la comunidad viviente.

BBIBLIOGRAFÍA

Abellan-García, Álvaro, “De la Dialéctica a la Dialógica”, *Mar Océana*, No. 31, Universidad Francisco de Vitoria, 2012, pp. 97-125.

Acosta, Alberto, “El buen vivir más allá del desarrollo” en Gian Carlos Delgado Ramos (coord.), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, México, UNAM, 2014.

Aguiló, Antoni Jesús, “Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales: orientaciones para el diálogo intercultural”, *Cuadernos interculturales*, Vol. 8, No. 14, Viña del Mar, 2010, pp. 145-163.

Alarcón- Chaínes, Pablo. *Epistemología y otros conocimientos y saberes locales desde el pensamiento complejo*, México, Tsintani-AC/UNAM, 2019.

Almazar, Fernando, “Convergencia transdisciplinar: una nueva lógica de la Realidad”, *Revista Tharsis del Programa de Cooperación Interfacultades de la UCV*. Caracas, 2006.

Antiseri, D. y Giovanni R., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo primero. Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, Herder, 2001.

Arévalo, Gabriel A., “Ciencia Nativa, Metodología de investigación Indígena y Paradigma Indígena de Investigación”, *La Guadaña. Revista de Análisis Latinoamericanista*, 2017, pp. 1-13.

Argueta, Arturo, “El diálogo de saberes, una utopía realista” en Freddy Delgado, Stephan Rits (editores), *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teóricos metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y de desarrollo*, La Paz, Bolivia, Agruco, 2016, pp. 119-118.

Arnold, Marcelo, Francisco Osorio, Sergio González y otros (coordinadores), *La nueva Teoría Social en Hispanoamérica. Introducción a la Teoría de Sistemas Constructivistas*. Toluca, CEU / UAEMéx, 2008, pp. 17-18.

Artigas, Mariano, *Ciencia, razón y fe. Iniciación filosófica*, Navarra. EUNSA, 2011.

Artigas, Mario y Daniel Turbón, *Origen del hombre. Ciencia, filosofía y religión*, Navarra, EUNSA, 2008.

Barjau, Luis, *La gente del mito*, México, INAH, 1988.

Barrera Narciso y Víctor Toledo, *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelona, Icaria, 2008.

Bateson, Gregory, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1998.

Bill Moyers, *El poder del mito*, Barcelona, Émece, 1991.

Bohr en Mario Artigas, *Ciencia, razón y fe. Iniciación filosófica*, Navarra, EUNSA, 2011.

Bréhier, Émile, *Historia de la filosofía I. Desde la antigüedad hasta el siglo XVII*, Madrid, Tecnos, 1988.

Campbell, Joseph en diálogos en Bill Moyers, *El poder del mito*, Barcelona, Émece, 1991.

Capra, Fritjof , *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama, 1996.

Carlo, Rosa “Una aproximación a los saberes tradicionales a través de la epistemología de Gregory Bateson. Hacia un diálogo intercultural y epistemológico”, *Perfiles Educativos*, No.164, ISUE-UNAM, 2019, pp. 135-153.

Cassirer, Ernest, *Antropología filosófica, Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica de México, 1968.

Choquehuanca, David en Freddy Delgado, Stephan Rits (editores), *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teóricos metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y de desarrollo*, La Paz, Bolivia, Agruco, 2016.

Cisneros E., Mireya, *Ciencia y lenguaje en el contexto académico*, Colombia, Universidad tecnológica de Pereira, 2008.

Colorado, Jorge, *La antropeútica en el Pensamiento Complejo de Edgar Morin y su concreción en la educación universitaria*, Tesis en opción al título de Doctor en Pensamiento Complejo, México, Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, 2015.

Compte, Auguste, *La física social*, Madrid, Aguilar, 1981.

Compte, Auguste, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1988.

Contreras, Christian, *La teoría del Big Bang y la Doctrina de Nagarjuna. El vacío o sūnyatā como síntesis ontológica de todo cuanto existe*, Tesis Doctoral en Filosofía de las ciencias, Universidad Autónoma de Barcelona, 2004.

De González, Leonor y Antonio Velasco, “Una síntesis de la teoría del diálogo”. *Argos*, Caracas, vol.26, No. 50, 2009, pp. 49-66.

Delgado, Freddy y Stephan Rits (editores), *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teóricos metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y de desarrollo*, La Paz, Bolivia, Agruco, 2016.

Delgado Ramos, Gian Carlos (coord.), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, México, UNAM, 2014.

De Pomposo, Alexandre S.F., *La conciencia de la ciencia. Un juego complejo*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales, 2015.

Descartes, René, *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 2014.

De Sousa Santos, Boaventura, *Conocer desde el Sur para una cultura política emancipatoria*, Perú, Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, 2006.

De Sousa Santos, Boaventura, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Buenos Aires, CLACSO y Siglo XXI, 2013.

Dussel, Enrique, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal: (investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las weltanschauungen)*, Chaco, Resistencia, 1996.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización de la exclusión*, México, Trotta, 2001.

Egg, Ezequiel en Tatiana Hidrovo, *Ciencias y saberes ancestrales: Relación entre dos formas de conocimiento e interculturalidad epistémica*, Mata-Manabí- Ecuador, Depu, 2015.

Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las Religiones*, México, Era, 1972.

Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1991.

Eliade, Mircea *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.

Fontela, Manuel, “Cosmovisión y Mito. Notas para un acercamiento filosófico al mundo andino”, *Revista alternativa*, No. 7, 2017, pp. 74-90.

Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, Buenos Aires, siglo XXI, 1997.

Gallardo Cano, Alejandro, *Curso de Teorías de la comunicación*, México, UNAM, 1998.

Gavilán, Victor M., *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos indígenas*, Chile, Ñuke Mapuforlaget, 2011.

Guerrero, Patricio, *La cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito, ABYA-YALA, 2002.

Guerrero, Patricio *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*, Quito, Abya- Yala, 2010.

Gutiérrez Gómez, Alfredo, *La propuesta I: Edgar Morin, conocimiento e interdisciplinar*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.

Hernández, Carmen “Epistemología de Piaget”, *Revista filosófica universitaria*, Costa Rica, 1979, pp. 147-159.

Hidrovo, Tatiana, *Ciencias y saberes ancestrales: Relación entre dos formas de conocimiento e interculturalidad epistémica*, Mata-Manabí- Ecuador, Depu, 2015.

Holzapfel, Cristóbal, “La concepción Heideggeriana del logos en Heráclito”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 2017, pp. 143-156.

Houtart, François , “El concepto de sumak kawsay (Buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad” en Gian Carlos Delgado Ramos (coord.), *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, México, UNAM, 2014.

Huanacuni, Fernando, *Buen Vivir, Vivir Bien, Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Lima, CAOI, 2010.

Hull, L.W.H. , *Historia y filosofía de la ciencia*, Barcelona, Ariel, 1973.

Lledó, Enrique, *Filosofía y lenguaje*. Barcelona, Ariel, 1970.

Maldonado, Carlos E. y Nelson A. Gómez, *El mundo de las ciencias de la complejidad. Un estado del arte*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2010.

Maldonado Martínez Hincapie, Carlos *De nuevo la vida. El poder de la noviolencia y las transformaciones culturales*, Bogotá, Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2019.

Marías, Julián, *Historia de la filosofía*, Madrid, Manual de la Revista de Occidente, 1966.

Meneses, María Paula et al., “La Traducción Intercultural: Diferir y Compartir Con Passionalità.” *Boaventura De Sousa Santos: Construyendo Las Epistemologías Del Sur Para Un Pensamiento Alternativo De Alternativas, Volumen I*, Argentina, CLACSO, 2019, pp. 267–302.

Morin, Edgar, *La ciencia con conciencia*, Barcelona, Anthropos. 1982.

Morin, Edgar, Emilio Roger y Raúl Domínguez, *Educación en la era planetaria*, Barcelona, Gedisa, 2003.

Morin, Edgar, *Amor, poesía y sabiduría*, Barcelona, Seix Barral, 2006.

Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2007.

Morin, Edgar, *Articular los saberes. ¿Qué enseñar en las escuelas?*, Buenos Aires, EUS, 2007.

Morin, Edgar, *El método 5. La humanidad de la humanidad*, Madrid, Catedra, 2008.

Morin, Edgar, *El Método 1. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2009.

Morin, Edgar, *El Método 2. La vida de la vida*, Madrid, Cátedra, 2009.

Morin, Edgar, *El Método 4. Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*, Madrid, Cátedra, 2009.

Morin, Edgar, *Mi camino. La vida y la obra del padre del pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2010.

Morin, Edgar, "Sobre la interdisciplinariedad", *Orientaciones Universitarias, La Interdisciplinariedad en la Universidad*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010, pp. 9-18.

Moncayo, Víctor Manuel (compilador), *Una sociología sentipensante para América Latina*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2009.

Moraes, María M. y Saturnino de la Torre. "Sentipensar bajo la mirada autopoietica o cómo reencantar creativamente la educación", *Creatividad y sociedad*, No. 2, Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo y Unidad de Barcelona, 2002.

Moratalla, Domingo, en Leonor De González y Antonio Velasco, "Una síntesis de la teoría del diálogo". *Argos*, Caracas, vol.26, No. 50. 2009.

Motta, Raúl D., en Edgar Morin, *Articular los saberes. ¿Qué enseñar en las escuelas?*, Buenos Aires, EUS, 2007.

Nicolescu, Basarab, *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, México, Multiversidad Mundo Real, 1996.

Nicolescu, Basarab, "Transdisciplinariedad: pasado, presente, futuro (1ª Parte)", *Revista Visión Docente con-ciencia*, No.31, 2006, pp. 15-33.

Osorio, Francisco, Sergio González y otros (coordinadores), *La nueva Teoría Social en Hispanoamérica. Introducción a la Teoría de Sistemas Constructivistas*. Toluca, CEU / UAEMéx, 2008.

Osorio, Sergio N., "El pensamiento complejo y la transdisciplinariedad: fenómenos emergentes de una nueva racionalidad", *Revista Facultad de Ciencias Económicas: Investigación y Reflexión*, No. 1, Universidad Militar Nueva Granada Bogotá, 2012, pp. 269-291.

Panikkar, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006.

Panikkar, Raimon, *Mito fe y hermenéutica*, Barcelona, Herder, 2007.

Recinos, Adrián (editor), *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México, FCE, 2005.

Restrepo, Roberto, "Cosmovisión, pensamiento y cultura", *Revista universitaria Eafit*, agosto- septiembre, 1998, pp. 33-42.

Restrepo- Zapata, Diego Ángel, "Comentarios del libro: Investigar desde el pensamiento complejo", *Revista de investigaciones UCM*, 2009, pp. 102-111.

Toynbee, Arnold, *Los griegos: herencias y raíces*. México. Fondo de cultura económica, 1981.

Vázquez, Miguel Ángel, *Epistemología y ética en el pensamiento de Edgar Morin*, Tesis de Maestría, Toluca, UAEMex, 2013.

Vilar, Víctor José, *Mircea Eliade y la experiencia de lo sagrado*, Madrid, UNED, 2013.

Xirau, Ramón, "Martin Heidegger: Logos, verdad, serenidad, meditación", *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias Humanas*, No. 12, 1976, pp. 22-25.

Zamudio, José Gabriel, *Epistemología y educación*, Estado de México, Red Tercer Milenio, 2012.

Fuentes electrónicas

Álvarez, Alexandra “Una poética del habla cotidiana”. *Estudios de lingüística del español*, Vol. 15, 2001, Disponible en: <https://www.raco.cat/index.php/Elies/article/view/195466> [Consulta: 9 de diciembre de 2020].

Biblia Reina Valera, 1960. Disponible en <https://www.biblia.es/biblia-buscar-libros-1.php?libro=juan&capitulo=1&version=rv60>, [Consultado 8 de diciembre del 2020].

Constitución de la República del Ecuador, disponible en: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6716.pdf> [Consultado el 1 de diciembre de 2020].

Cardozo Ruíz, René y Pérez Morón, “Construcción del Buen Vivir o Sumak Kawsay en Ecuador: una alternativa al paradigma de desarrollo occidental”, *Contribuciones desde Coatepec*, No. 26, enero-junio, 2014, pp. 49-66. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/281/28131424004.pdf> [consultado el 5 de noviembre 2009].

Galeano, Eduardo, *Filo métrica*, Eduardo Galeana, Sentipensante, 29 abril 2012, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=wUGVz8wATIs> [Consultado en 27 de abril 2021].

Gonfiantini, Virginia, “Rupturas Epistémicas en el siglo XX y los procesos de cambio en educación”, *Digital Publisher*, No. 3, Quito, 2018, pp. 52-60. Disponible en: https://www.593dp.com/index.php/593_Digital_Publisher/article/view/55/98 [consultado 13 julio 2021]

Gonfiantini, Virginia, “El devenir del sujeto pedagógico epistémico”, *Revista Arbitrada del Centro de investigación y estudios gerenciales*, No. 45, Barquisimeto, 2020, pp. 116-133.

Disponible en: [https://www.grupocieg.org/archivos_revista/Ed.45\(116-133\)%20Gonfiantini,%20Virginia_articulo_id668.pdf](https://www.grupocieg.org/archivos_revista/Ed.45(116-133)%20Gonfiantini,%20Virginia_articulo_id668.pdf) [consultado 18 julio 2021].

Gómez, Carlos Miguel, “La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar”. *Franciscanum* 164, Vol. LVII, 2015, pp. 19-43. Disponible en: <https://revistas.usb.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/1541/1340> [consultado el 17 de mayo 2021].

González, Roberto, “Consideraciones en torno al concepto de símbolo desde el punto de vista de Ernest Cassirer”, *EN-CLAVES del pensamiento*, No. 14, 2013, pp. 85-1001. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-879X2013000200004&script=sci_abstract [consultado el 21 de mayo 2020].

Guerrero, Patricio, “Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (Primera parte)” *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, Universidad Distrital Francisco José de Caldas Bogotá, vol. 4, 2010, pp. 83-94. Disponible en: <https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/c14/article/view/1205/1596>

Guzmán Díaz, Ricardo “Apología y crítica de la ciencia en Edgar Morin: una búsqueda antropológica”, *Desacatos*, No. 40, México, 2012, pp. 116- 133. Disponible en: [file:///C:/Users/Dell/Downloads/261-Texto%20del%20art%C3%ADculo-282-1-10-20131216%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Dell/Downloads/261-Texto%20del%20art%C3%ADculo-282-1-10-20131216%20(1).pdf) [consultado el 26 de noviembre 2021].

Luengo, Enrique (coord.), “La transdisciplinariedad y sus desafíos a la universidad”, *Interdisciplina y transdisciplina: aportes desde la investigación y la intervención universitaria*, Guadalajara, ITESO, 2012, pp. 9-26. Disponible en:

<https://formacionsocial.iteso.mx/documents/10901/0/D-200400-2.pdf/c25c322f-fd1e-47bf-be55-fa427f2cda6a> [consultado el 25 de noviembre de 2021]

Maldonado, Carlos E., "Ciencias de la complejidad: ciencia de los cambios súbitos", *Odeon*, No. 002, Bogota, 2004-2005, pp. 87-125. Disponible en: <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/odeon/article/view/2643/7647> [Consultado el 23 de septiembre de 2021].

Martínez, Rafael A. "Método científico". *En Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck, 2017. Disponible en: URL=http://dia.austral.edu.ar/Método_científico [consultado el 5 de octubre 2019].

Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, *Una visión integradora*, consultado en <https://multiversidadreal.edu.mx/que-es-el-pensamiento-complejo/> Disponible en <https://multiversidadreal.edu.mx/que-es-el-pensamiento-complejo/> [consultado el 26 de noviembre 2021].

Rodríguez, Darío y Javier Torres, "Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana", *Sociología*, No. 9, Porto Alegre, 2003, pp. 106-140. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/soc/a/FGbCQNG5DBVHjSR78fTjpVP/?format=pdf&lang=es> [consultado el 8 de septiembre de 2021].

Ulloa Caicedo, Nicolás "Hacia un paradigma transdisciplinar y transcultural de la comunicación social" en José Miguel Pereira, *Buen vivir, cuidado de la casa común y reconciliación. III Foro Iberoamericano de Cátedras de Comunicación*, Bogotá Pontificia Universidad Javeriana 2019. Disponible en: https://javeriana.edu.co/unesco/buenvivir/contenido/ponencias/tema7/pdf/ponencia_07.pdf [Consultado el 28 de octubre de 2021].

Conferencias y entrevistas en videos

Dussel, Enrique, *La transformación de la educación hacia la descolonización de la pedagogía*. En el foro inaugural de “Reforma educativa para la 4T”, Cámara de Diputados, Ciudad de México, 2018.

Conferencia disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=sWg94cBYDrM&t=1913s> [consultado el 21 de marzo del 2021].

Rodríguez Villasante, Tomas, *Orlando Fals Borda. Concepto sentipensante*.

Entrevista disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=mGAy6Pw4qAw&t=451s> [Consultado en 27 de abril 2021].