En búsqueda del sentido dentro y fuera de occidente

Diego Alexander Rodríguez Ortiz¹

Todos los enfoques racionales de la realidad son limitados. La ciencia en su conjunto no sería más que uno de los numerosos caminos seguidos por los hombres con el fin de profundizar en su comprensión del cosmos. Ello debería completarse con el modo de ver intuitivo de los médiums, de los místicos y de otros numerosos enfoques igualmente válidos

Capra Fritjof².

¹ Licenciado en Ciencias Religiosas de la Pontificia Universidad Javeriana. Magíster en Pedagogía de la Universidad Mariana. Doctorando en Educación de la Universidad del Valle. Docente e investigador del Departamento de Humanidades (2014 – 2016), adscrito a la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Mariana. Docente e investigador del programa de Licenciatura en Educación Básica Primaria (2016 hasta la actualidad) y miembro del grupo FORMA de la Facultad de Educación de la Universidad Mariana, San Juan de Pasto, Nariño, Colombia. Correo electrónico: drodriguez@umariana.edu.co

² Fragmento tomado de Guerrero, L. (2013). Epistemología e Historia de la Pedagogía y las Prácticas Pedagógicas. Universidad Mariana. Pasto, p. 37.

Introducción

El título del presente artículo es una postura de De Sousa (2010), parafraseada o retomada por muchos conferencistas, entre ellos De Zubiría (2015) quien, inspirado en la misma, manifiesta que es hora de decolonizar la mente y de plantear una autocrítica extendida al sutil eurocentrismo que vive y habita en todos los latinoamericanos. Desde el punto de vista filosófico, y de acuerdo con Mejía (citado por Rodríguez, 2015), “se vive tiempos de cambios profundos, un cambio de época y no solo una época de cambios, que trastoca la composición de lo humano en sus maneras de ver, sentir, interactuar, amar, especialmente en las nuevas generaciones” (p. 10); un mundo cuyo horizonte se encuentra entretejido en los ideales y principios de una civilización occidental dominante que, en palabras de Janke (1988), ha mutilado aspectos vitales de la existencia y ha hecho de este mundo un hábitat residual que ya no es el mundo del hombre y de la naturaleza, mucho menos el mundo de la vida.

Sea lo que sea, si la realidad se muestra de esa manera, o, como dice Heidegger (2016), es el mundo que se devela ante los ojos, independientemente de las interpretaciones, deseos y posiciones que se desplieguen en el espíritu humano, es porque, se acepte o no, existe algo de fondo que lo determina, lo jalona y le asigna un horizonte. Dicho de otro modo, existe un algo metafísico y ontológico que le da sentido al mundo fenoménico con el que cada persona se enfrenta a cada instante.

Antes de incursionar en la tesis que se pretende sostener en este artículo, conviene realizar algunas precisiones conceptuales respecto de la metafísica y la ontología, a fin de entenderla, desde la postura de Seguró (2010), como una elaboración humana motivada por el asombro por todo lo que existe, y que tiene como propósito, realizar

preguntas sobre su estructura, naturaleza, sentido y razón de ser, de la forma más rigurosa y veraz posible. En otras palabras, es conocer los principios que explican y sustentan toda la realidad circundante, sin lo cual el ejercicio filosófico no tendría validez.

Si se quiere remontar a la filosofía clásica, desde el instante en que surge la metafísica como aquella ciencia que estudia el ser en cuanto ser, aparece Aristóteles con su Filosofía Primera, quien la asume como la ciencia de los primeros principios y las primeras causas, indagando sobre las razones que explican, caracterizan y diferencian al ser en cuanto tal, y a todos los seres existentes (su esencia y los accidentes), lo que es (acto) y lo que puede llegar a ser (potencia). Lo particular de la concepción de Aristóteles consiste en que la metafísica y, dentro de ella la ontología, no estudia el ser como algo estático, sino como algo dinámico; es decir, estudia al ser mientras está siendo, mientras acaece y se manifiesta (García, 1998), situación que a futuro, en la época contemporánea, Heidegger (2000) explora de forma especial con el *dasein*, término que en alemán combina las palabras *da*, ahí, y *sein*, ser.

Lamentablemente, durante la historia posterior, el estudio de Aristóteles fue traducido de tal manera que, desde el latín, y especialmente el castellano, se empezó a usar indistintamente los términos 'ser' y 'ente' como sinónimos, hasta que llegó Heidegger (2000) y estableció la diferencia entre las manifestaciones fenoménicas del ser; es decir, el mundo, la realidad y las cosas, tal y como se muestran ante los ojos y, por otro lado, "aquello que, a pesar de no mostrarse, sostiene y fundamenta todo" (p. 277). De ahí la preocupación heideggeriana por la obsesión que la ciencia y la filosofía tienen por el mundo de los fenómenos, sin esforzarse por la contemplación de aquello que lo sustenta; en otras palabras, la tendencia hacia el "olvido del ser" (2016, p. 23), o, como su antecesor Husserl lo sostuvo, desde la óptica de Føllesdal (s.f.), el olvido del *Lebenswelt* (el mundo de la vida).

Muchos filósofos, historiadores, científicos y grandes pensadores, sostuvieron que ya no es tiempo de hablar de la metafísica; que es un ámbito del pensamiento que se encuentra en vía de extinción. Cómo afirma Marquínez (s.f.)

Ante tales planteamientos, no faltará quien se sienta tentado de sentenciar canónicamente: *Delenda est Metaphysica*, hay que acabar con la metafísica.

Fue cosa de los griegos, de monjes y frailes ociosos, de catedráticos que ayer y hoy viven en las nubes. (p. 1).

De hecho, Ingenieros (2014) ratifica lo dicho anteriormente, y sugiere la necesidad de volver a la renovación del sentido auténtico de la metafísica y su purificación de las imágenes deformadas que la han sometido al escarnio intelectual. Sostiene lo siguiente:

Muchos pensadores contemporáneos han cobrado horror a semejante metafísica; se fundan -y en ello no se equivocan- en la cantidad de disparates que circulan bajo ese nombre, tornándola sospechosa. Por eso llegan a afirmar que la condición primera del progreso intelectual es la liberación de toda metafísica. Parece que han confundido a ésta con sus manifestaciones degenerativas, como quien afirmase que las frutas no son comestibles en presencia de algunas piezas putrefactas; y, por singular paradoja, algunos de los que se declaran enemigos de toda metafísica son, cabalmente, los que con más ahínco elaboran hipótesis convergentes hacia sistema metafísicos... Creo en la posibilidad de renovar la metafísica; en el pensamiento contemporáneo observo algunos gérmenes fecundos y en las sociedades menos envejecidas advierto la renovación moral que favorecerá su desarrollo. (p. 11).

Y lo cierto es que, desde el inicio de la civilización y hasta el fin de los tiempos, la metafísica es y seguirá siendo algo que siempre acompañará todas y cada una de las manifestaciones intelectuales propias del espíritu humano. Silenciada o no, estará presente y determinará las acciones, los afectos y los pensamientos humanos. Como dice Rahner (citado por De la Pineda, 1982) “El hombre es precisamente en cuanto es pregunta por el ser. Existe como pregunta por el ser” (p. 28), o, en palabras de Ortega y Gasset (2007) “El hombre hace metafísica cuando busca una orientación radical en su situación” (p. 26). Incluso Marquínz (s.f.) expresa que:

El fundamento que posibilita una respuesta radical y no simplemente urgente a nuestros problemas es metaeconómico, metapolítico, metajurídico, metapedagógico, metahistórico, metacultural: en una palabra, metafísico. Meta significa lo que está más allá del sistema, de una totalidad dada o impuesta, del horizonte de nuestro propio mundo. (p. 2).

Hurtado y Nudler (2007) realizan un comentario frente a la falacia anti-ontológica o anti-metafísica que lideraban ciertas corrientes de

pensamiento, creando la necesidad de pensar mundos posibles fuera de sus límites o liberados de sus cadenas, como si se tratase de una cárcel o de un virus mental que mantiene enferma a la especie humana:

La crónica de la muerte anunciada de la ontología o la metafísica ha sido un tema recurrente en ciertos tipos de discurso filosófico; sin embargo, el tan anunciado deceso se posterga una y otra vez, y estas disciplinas siguen produciendo, como si se tratara de árboles viejos pero sanos, buenos frutos. El caso de la filosofía analítica es característico. Hubo una época en que se la describió como una corriente antiontológica y antimetafísica. No obstante, hoy en día son numerosos los filósofos que se denominan a sí mismos 'analíticos', y se preocupan con rigor de cuestiones metafísicas u ontológicas, incluso de las más tradicionales. (p. 5).

Dicho sea de paso, la metafísica, efectivamente, es un árbol viejo y fuerte a la vez, cuyas raíces han topado fondo; tanto, que al talarlo se llevaría un pedazo considerable de mundo, si no lo es todo. Pero que se trate de un árbol que produzca buenos frutos, es algo que no se puede generalizar, pues de inmediato surge el derecho de preguntar lo siguiente: ¡Buenos frutos!, ¿para quién?

Lo anterior lleva a pensar que, como algo formal, la metafísica se constituye en los moldes que organizan el caos, convirtiéndolo en nuestro cosmos; pero, como algo material, dichos moldes no poseen una misma estructura y, como toda construcción humana, varían de acuerdo con intereses y necesidades biológicas, psicológicas, sociales y culturales.

Como sostiene Marquínez (s.f.), la metafísica solamente le concierne al hombre, pues es el único ser capaz de trascender los límites de su entorno circundante y abrirse a la totalidad de lo real; un entorno que, en la medida que va interactuando con él, además de transformarlo y otorgarle sentido, le permite construirse a sí mismo, diseñando el proyecto de su propia existencia. También es cierto que dicha dimensión humana no se ha manifestado de una misma manera, y ni siquiera con el mismo nombre. No ha existido nunca una sola forma de crear mundos posibles y, más importante todavía, no existe una forma de hacerlo que sea superior a las demás.

La mutilación del mundo de la vida surge cuando una mirada metafísica de la misma se impone sobre las demás, incidiendo en

la adquisición de una forma precisa de comprenderla y asumirla. Eso fue lo que sucedió con la metafísica de la civilización occidental. La preocupación, angustia y protesta de Nietzsche (1998) estaba relacionada con la forma repugnante adquirida por el hombre y el mundo, en el preciso momento en que Apolo surge; es decir, cuando se dio origen a la civilización occidental. El repudio de su parte a dicha civilización no se fundamenta en lo que significa en sí misma, sino en la forma como fue interpretada y asumida, como la base sobre la que se edifica la superestructura antropológica, ideológica, política, cultural y científica que sostiene, provocando el drama humano que, con toda su fuerza colateral, emerge en pleno siglo XIX.

El presente artículo no es una campaña sistemática en contra de la civilización occidental. Hacerlo, fuera de cometer un atentado contra la apertura y la diversidad en el pensamiento, propias del verdadero quehacer filosófico, sería otro intento monolítico de construcción de sentido. No se trata de un discurso beligerante de algo que, se acepte o no, surgió y determinó la historia -y de hecho lo sigue haciendo-, y por qué no, merece el crédito y la gratitud por las ventajas que ha generado; todo lo contrario: se trata de una invitación a ampliar el horizonte, si se quiere recuperar el mundo en el que se habita.

Lo que pretende el presente esfuerzo intelectual es defender la siguiente tesis: el deseo y la esperanza por un mundo más habitable, requiere de una nueva perspectiva que trascienda los ideales, valores y principios instaurados, en su mayoría, por el mundo occidental, y que permita el despliegue de formas alternativas para comprender la realidad e interactuar con ella. Como todas tesis, es una idea que necesita ser defendida; se sugiere para ello dos argumentos y algunas conclusiones; al fin y al cabo, esta reflexión no es la única iniciativa académica que se ha suscitado en torno a esta problemática, y de seguro se profundizará, o, lo más probable, esperando que así sea, se cuestionará, refutará o discrepará a futuro.

Desarrollo

Un mundo residual

Como se dijo, existen aspectos gratificantes de la metafísica occidental; entre ellos, de acuerdo con Marquínez (s.f.), el incitar

a la persona a comprender, a la manera de Descartes (s.f.) en sus meditaciones metafísicas, que, en definitiva, existe un mundo fuera de todo sujeto, una realidad circundante que no se puede sin más negar, dado que significaría una negación de sí mismo; un mundo que le hace frente, y que ni siquiera son necesarias las pruebas para aceptarlo, pues, como lo asevera Heidegger (citado por Crespo, 2015): “El escándalo de la filosofía no consiste en que siga faltando hasta ahora esa prueba [de la existencia de las cosas fuera de mí] sino en que se esperen y se intenten sin cesar, pruebas similares” (p. 8).

No obstante, las cosas se empiezan a complicar cuando los seres humanos se instalan en un mundo determinado social e históricamente desde un solo enfoque, dejando de lado otras alternativas que ayudarían a hacerlo más habitable de lo que es en la actualidad. De ahí que un argumento que sostendría la tesis enunciada, sería el siguiente: la absolutización de las tendencias metafísicas y ontológicas emanadas del mundo occidental, pese a sus ventajas y bondades, dan origen a un mundo residual; un mundo cuya realidad se encuentra caracterizada por el fenómeno de la globalización y su forma de financiación neoliberal, el advenimiento de lo digital, recurso tecnológico, como otros que, a futuro, construirán el reemplazo artificial de todas y cada una de las funciones humanas vitales.

En este orden de ideas, no hay que olvidar que hoy por hoy se vive, desde la perspectiva de Toffler (1983), lo que se titula como la ‘Sociedad del Conocimiento’, una sociedad en la cual los individuos, comunidades y naciones exitosas son aquellas que manejan la información, innovan en los procesos, son de mente flexible y altamente adaptable, que muestran un elevado nivel de creatividad en la resolución de problemas, que, incluso son capaces de anticiparse a los acontecimientos y planear y ejecutar con alta calidad y eficiencia las formas en cómo enfrentarán dichos acontecimientos. Quienes pertenezcan a esta sociedad, serán quienes competirán mejor y podrán mostrar un mejor nivel de desarrollo social, económico, político y cultural. El éxito de las naciones desarrolladas, según Toffler, se debe a que sus estructuras sociales y culturales trabajan de forma eficiente, con alta calidad, mucha flexibilidad, pero, sobre todo, que la mayoría

de su población económicamente activa se dedica al sector terciario de la economía: los servicios, la publicidad, las tecnologías de información, la creatividad (Silva, s.f.). Preocupante situación pensar que solo el conocimiento, reducido a información, es el principal indicador de felicidad de las personas, situación que el capitalismo, a ultranza, defiende, camuflándose de todo lo que suene, en apariencia, a bienestar individual. Craso error es creer que la felicidad individual traerá felicidad colectiva.

Lo anterior demuestra que todavía persiste y se encuentra subyacente algo que no se ha podido superar; se vive en una sociedad que está influenciada por la siniestra manía perseguida por la Modernidad, el proyecto de la Ilustración y la Revolución Industrial, manía que consiste en endiosar la razón científico-tecnológica y dejar de lado los sentimientos humanitarios, la fe, las emociones y todo lo que se consideraba metafísico y, por lo tanto, pseudocientífico, de aniquilar lo que permite vivir en ese ascenso a la humanidad y dar lugar a lo que la Escuela de Frankfurt titula como 'La Barbarie'. Janke (1995) ilustra muy bien esto, cuando habla de la *praecisio mundi*:

Praecisio significa literalmente Cortar Delante y adquiere el sentido positivo: expresarse brevemente, dejar de lado lo superficial. Por ello llamamos preciso lo que se resume en lo esencial, lo determinado distintamente, lo medido exactamente, lo dicho concisa y claramente... Pero, curiosamente, este sentido positivo no es el sentido originario que tenía para los romanos la palabra latina. *Ancoras Praecidere* significa cortar las amarras; *linguam, manus, naturalia praecidere* quiere decir: cortar a alguien la lengua, las manos, los genitales. *Praecisio* significa en un principio, por tanto, una mutilación terrible que hace a los hombres inválidos, estériles, mudos y sin patria. (p. 28).

Más impresionantes son aún los cuestionamientos que Janke (1995) hace posteriormente a esta aclaración terminológica:

Oída así la *praecisio mundi* señala, desde una perspectiva de filosofía de la historia, hacia un acontecimiento del mundo que merece ser cuestionado: ¿no será que la cada vez más descomunal aclaración del mundo desfigura el habitar humano en el mundo?, ¿las precisiones de una creencia dogmática en las ciencias no llegan incluso a cortar órganos vitales de nuestra existencia?, ¿y no será, entonces, que, con la organización técnica industrial del cosmos, aumenta realmente la situación que ha sido diagnosticada hace mucho como alienación?,

¿no se va estrechando más el universo cuanto con mayor precisión lo exploramos, hasta volverse un mundo residual, que ya no es el mundo del hombre? (p. 29).

Y las cosas no terminan ahí. Existe otra realidad adherida a las dos anteriores, cual colcha de retazos: el postmodernismo extremo. Cabe aclarar que no se hace referencia al postmodernismo moderado, aquél que atacó fuertemente los bárbaros propósitos de la modernidad, el proyecto de la Ilustración y la Revolución Industrial. A lo que se hace referencia es al postmodernismo duro que, por insistir en ser la hija rebelde de la Modernidad, se fue al otro extremo y se propuso aniquilar todo lo que suene a tradición e historia, situación que, por un lado Vattimo (1987) explica muy bien cuando habla del pensamiento postmoderno como Pensamiento de Fruición; las cosas no sirven para transformar el mundo; están para ser utilizadas sin más horizonte. Hay que pasar de una ética de las promesas a una ética de los bienes. No tiene sentido buscar el bien, el ser, lo auténtico, el mañana más justo y solidario; son meta-relatos sin sentido.

Y, por otro lado, Vásquez (1993) argumenta que:

El postmodernismo desliga con gran facilidad la política de la cultura. Coloca a un lado la razón y al otro la emoción. Toma lo sensible hasta convertirlo en bandera: el esteticismo. Para un postmoderno importa más el adorno, lo de afuera, que la profundidad, el contenido. El postmodernismo está permeado por los medios de comunicación y la circulación infinita de mercancías. El postmoderno es un ser “voyeur”. Se complace en mirar cómo desfila el mundo ante sus ojos. Sólo le gusta mirar el espectáculo. Lo prende o lo apaga. Confía en lo que una pantalla le muestra. Confía en el montaje. [Los postmodernos] son seres tranquilos puesto que no temen ni al frío ni al hambre, ni al estado ni a la bancarrota, ni a Dios ni a la policía; son seres satisfechos. Entienden la cultura como programación. La cultura no es una tradición asimilada y transformada, sino un conjunto de cosas, de objetos. El postmodernismo pone en el mismo saco, en la misma caneca a Malher y a Madonna, a los comics y a Rembrandt, a Bach y a Maradona. Es como un noticiero donde la cultura simplemente desfila como en un espectáculo; pasa; no acaece. No tienen memoria. Su memoria es la misma que la de los medios de comunicación. Atenta para el ahora, frágil para el ayer. De ahí que hable del extravío, de la pérdida, de la inconsciencia, de la irreflexión, más del olvido que del recuerdo; por eso no ritualiza, no festeja. (pp. 223-224).

Byung-Chul Han (2012), de origen coreano, una de las voces filosóficas más innovadoras que ha surgido en Alemania, sostiene también que hoy en día se vive en una sociedad del cansancio, caracterizada por varias cosas que es preciso señalar: en primer lugar, se encuentra la violencia neuronal; es decir, como en toda época, la actual también tiene sus enfermedades emblemáticas (depresión, trastornos de déficit de atención con hiperactividad, trastorno límite de la personalidad o el síndrome de desgaste ocupacional) causadas, no por un exceso de negatividad, sino, todo lo contrario: por un exceso de positividad. Es decir, en la actualidad se vive la sociedad de la superabundancia, donde todo es posible y nada causa extrañeza; donde, citando a Baudrillard (2009) la 'súper información' amenaza todas las defensas humanas, donde todo es pacífico y permitido.

En segundo lugar, se encuentra el sujeto tardomoderno, de rendimiento disciplinado, depresivo y despersonalizado, que manifiesta, además de un sí mismo agotado, un alma agotada, un *animal laborans* de la sociedad del trabajo y de la información, que se explota a sí mismo, que vive en guerra contra sí mismo y que es verdugo y víctima.

En tercer lugar, debido a la sobreabundancia de tareas y de estímulos (*multitasking*), se está viviendo el aburrimiento profundo, pues todo es apreciado con una mirada superficial; la persona adquiere la necesidad de dedicarse a diferentes labores, y, sin vida contemplativa, hastiada de todo, emerge el aburrimiento; es decir, el punto álgido de la relajación espiritual.

En cuarto lugar, la *vita* activa del *animal laborans* disuelve la *vita* contemplativa y reacciona con mecanismos como la hiperactividad, la histeria del trabajo, la producción, donde todo es efímero y poco duradero, donde la falta del Ser provoca el nerviosismo y la intranquilidad.

Finalmente, en quinto lugar, la sociedad del rendimiento, como sociedad activa, está llevando paulatinamente a la realidad del dopaje y a la desaparición, dado que provoca un infarto del alma.

Eso, sin contar con las manifestaciones donde es patente el clamor de miles de personas que gritan desde el desierto la evidente pérdida de lo humano. Sería consolador que, de todas las manifestaciones antihumanitarias, se diera lugar a la lógica del diálogo, la justicia y la paz, o por lo menos, así lo trataba de vislumbrar Parra (s.f.):

En efecto, los ríos de sangre, las siniestras masacres, el desconsuelo de las viudas y de los huérfanos, los desplazamientos forzosos, el sufrimiento atroz de cuarenta millones de colombianos pudieran, al final, transmutar la ilógica de su lógica, si de semejante holocausto social resurgiera una modificación de las conductas, un propósito de la enmienda, una nación diferente, una patria más justa, más libre, más participativa y fraterna. Esta dinámica social dialéctica permite a los teóricos del conflicto levantar sus acertadas tesis sobre el conflicto social ceñido a la teoría del cambio social, así como sobre las disfunciones y funciones del conflicto. (p. 2).

Además, dirigiendo la mirada a la epidemia de la pobreza y la corrupción, lo que hacen las grandes potencias con los países pobres, y los políticos corruptos en sus propios países, es verdaderamente inhumano. Hay mucha pobreza y son muchas vidas las que se pierden: casi mil millones de personas en el mundo son analfabetas; 110 millones de niños en edad escolar no van a la escuela; 1.300 millones de personas en el mundo carecen de agua potable; más de la mitad de la población total del mundo carece de una adecuada asistencia sanitaria; cien millones de niños por debajo de los cinco años, mueren por falta de alimento y por enfermedades que se puede prevenir; cada día mueren 30.000 niños y al año 10 millones. Todo esto sucede mientras en Europa se gastan 105 millones de dólares en bebidas alcohólicas, 11 mil millones de dólares en helados y 50 mil millones de dólares en cigarrillos. Europa y Estados Unidos gastan 17 mil millones de dólares en alimentos para animales domésticos; en Japón, 35 mil millones de dólares en entretenimientos; solo en Estados Unidos, se gastan ocho mil millones de dólares en cosméticos, y un billón de dólares en publicidad; el mundo gasta 400 mil millones de dólares en drogas y 780 mil millones de dólares en armas para defenderse. La suma que se necesita para la educación de todos es de seis mil millones de dólares; para dar agua y asistencia sanitaria, nueve mil millones de dólares; si el mundo invirtiera 30 centavos de cada cien dólares, todos los niños tendrían buena salud, estarían bien nutridos y gozarían de una formación en la escuela. Indudablemente, los intereses de unos pocos ricos son los que cuentan más. A las naciones ricas lo único que les interesa es endeudar cada día a las naciones pobres, para controlar sus destinos. A los políticos corruptos les interesa robar los fondos de las naciones para perpetuarse en el poder y luego delegarlo a sus hijos.

Finalmente, Pelluchon (2015) sostiene que 6.000 niños mueren cada día por tomar agua no potable; en el año 2000, el 50 % de

la población mundial vive en las ciudades, y en el 2030 se estima que lo haga el 75 %; la relación con el mundo se transforma; el modelo de organización sociopolítica impuesta por occidente debe someterse a una crítica filosófica, si por filosofía se entiende, no únicamente como el amor a la filosofía, sino también a la vida misma. El calentamiento global, el agotamiento de los recursos, los problemas económicos y geopolíticos desplegados de la degradación del medio ambiente, las grandes migraciones desencadenadas por las catástrofes naturales, sus consecuentes desigualdades en la distribución de las cargas y responsabilidades, requieren de una visión ontológica que alimente, no solamente la filosofía y la ética de los derechos humanos, sino también una concepción diferente de la persona y su relación con el otro, con las otras especies y con la naturaleza misma. La ecología es un campo que muestra la pobreza de las instituciones y las falencias de los supuestos antropocéntricos, invita a pensar en la vida, y no solamente en la existencia.

Hacia una mirada nueva

Todavía se vive en una sociedad industrial avanzada y cómoda, que acabó con el ambiente que se necesita para que, como lo asevera Sánchez (2004), las culturas, en el fondo, logren ser "...lo que el hombre añade al hombre" (p. 16); es decir "... el lugar donde lo humano se justifica y se despliega" (p. 16).

Según Pelluchon (2015), es necesario superar la concepción de la naturaleza como un todo homogéneo y como una fuente de recursos que se basa en la dualidad entre naturaleza y cultura, y el naturalismo propio de los principios occidentales. A través de la propia cultura, las personas tienen una relación con el medio ambiente. Los fenómenos que explican el agotamiento de los recursos y la degradación general del ecosistema, en definitiva, son derivados de una concepción del mundo y del hombre. No solo la tierra ha sido considerada infinita, sino también el hombre, como individuo; es decir, como aquello que se separa de los otros y lo otro, por su deseo de apropiarse, de expropiar, de afirmar su derecho de usar y aprovechar, en oposición a los demás. De ahí que el segundo argumento que se tiene para defender la tesis planteada en un principio, es la siguiente: el habitar en el mundo, donde todo, y no solamente lo humano, se justifique y

se despliegue armónica y equilibradamente, requiere que la realidad y la búsqueda del sentido sean interpretados con una racionalidad integradora, alternativa, perceptora y participativa.

Ya se ha suscitado muchos esfuerzos intelectuales que invitan a cambiar la visión que se tiene del mundo y la realidad, incluyendo la teoría de la complejidad de Morín (1990), la realidad líquida de Bauman (1999) y lo *bootstrap* de Capra (2014). Sin embargo, a pesar de esto, todavía se sigue presentando tendencias de desontologización de la postmodernidad simbólica y tecno-simbólica. Es aquí cuando surge Hottois (2013) con el siguiente planteamiento:

El proyecto ontológico con su ideal teórico es, en definitiva, una empresa de autoestabilización simbólica. Ésta utiliza la invención de una realidad extra-simbólica inmutable y necesaria, independiente y anterior a la simbolización y a las operaciones humanas invitadas a conformarla. (p. 231).

Hottois (2013) sostiene que lo único que hacen las ontologías filosóficas es estabilizar simbólicamente la realidad de forma muy complicada, y aún más en las religiones y culturas mitológicas. Por lo tanto, sea mitológica, teológica, metafísica o ideológica, estos intentos de estabilización de la realidad por parte de un sujeto o, incluso, una comunidad que invoca referencias absolutas, son, para el autor, la característica de las sociedades monoculturales, funcionalistas, con debilidad móvil y técnica y con poca apertura para evolucionar. En consecuencia, es necesario iniciar un proceso de des-ontologización a través de una dinámica de movilización y multiplicación.

En lo referente a la movilización, Hottois (2013), valiéndose de las innumerables críticas de Einstein, las destrucciones de Heidegger (2000), las disoluciones de Wittgenstein (1997) y las de-construcciones de Derrida (2002), busca suprimir el sueño de estabilización de toda ontología occidental. En lo referente a la multiplicación, hace referencia al origen de la naturaleza simbólica y lingüística de la misma. Según el autor, la postmodernidad simbólica iniciada por Nietzsche (2000), Heidegger, Rorty (1998), pasando por Wittgenstein (1997), Deleuze, Vattimo (1987), Gadamer (1999) o Lyotard (1999), al relativizar toda ontología y trascendencia, se da origen al multiculturalismo poli-simbólico, tecnocientífico, politécnico y operatorio propio de la globalización. De ahí la necesidad de:

No hablar en términos ontológicos o metafísicos -incluso puestos en plural- a propósito de la postmodernidad tecno-simbólica, porque estos términos están muy cargados de significaciones o connotaciones incompatibles con las características mayores de esta postmodernidad, que habría que decir 'no - ontológica'. Esto quiere decir que la cuestión de la realidad no se plantee más. Ella se plantea, por el contrario, en todas partes. (p. 239).

Dos cosas hay que decir al respecto: por un lado, la crítica elaborada por Hottois (2013) está dirigida a la metafísica y ontología occidental que, como se manifestó, además de sus aportes a la historia y la cultura, han padecido sus desventajas de formas innumerables. En segundo lugar, al manifestar la necesidad de evolucionar los paradigmas ontológicos premodernos y modernos a una visión postmoderna de la realidad que, en sí misma, deja de ser ontológica, se incurre en una falacia, dado que todo paradigma, al ser una construcción teórica de la realidad, tiene un sustento que lo caracteriza y un horizonte que lo identifica; es decir, tiene un componente metafísico y ontológico que, para él, a pesar de no aceptarlo como tal, es la globalización tecnocientífica, y lo más paradójico, dominado por el idioma inglés que, según su perspectiva, no es un lenguaje ontológico y representa un rol cosmopolita y pragmático, con el apoyo de dos agentes de cambio, como el dinero y la técnica, permitiendo el desarrollo del universo financiero, la economía y las tecnociencias, y superando "... la multiplicidad de los lenguajes naturales, maternos, tradicionales y territorializados que las personas y comunidades pueden seguir habitando ontológicamente" (p. 237).

Sin embargo, también existen dos elementos positivos en la propuesta de Hottois (2013): en primer lugar se encuentra la aceptación de un número indefinido de ontologías; es decir, de mundos de lenguajes o de sentidos que expresan las culturas y las tradiciones, en las que ninguna perspectiva o interpretación se agota ni satisface; por lo tanto, se requiere celebrar la diversidad, el pluralismo y la diferencia. En segundo lugar está la comprensión que tiene el autor, de la realidad como un ambiente antro - tecno - bio - cósmico; es decir, un mundo complejo que invita a superar la dualidad clásica señalada por Pelluchon (2015). Una complejidad de sociedad, naturaleza y técnica en relación, interacción e imbricación crecientes, que tienden a aglutinarse, o al menos, a moderar las distinciones clásicas: natural/artificial, humano/no humano, viviente/no viviente, todo esto que

figura el antropo - tecno - bio - cósmico es producido contingente, por lo tanto modificable.

Hottois (2013) sostiene que esta mirada solamente puede ser elaborada si se renuncia a la empresa metafísica y ontológica y se entra en la dinámica de la mundialización tecnocientífica y multicultural, como si ella misma no fuera en sí un horizonte de sentido; en otras palabras, una realidad metafísica. Por lo tanto, pensar ingenuamente que se puede renunciar a ella, es como caer en lo que Janke (1988), parafrasando a Nietzsche, manifestó:

Y luego sigue el grito de nuestro abandono en un mundo precisado. “¿Qué hicimos al desencadenar esta tierra del sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿Hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante? ¿No vagamos perdidos a través de una nada infinita? ¿No se nos pega el espacio vacío? ¿No hace más frío?” (p. 41).

De ahí la necesidad de adoptar tres formas que, además de las existentes hasta el momento, pueden ayudar a una redefinición ontológica y metafísica de la realidad, que promueva una nueva manera de vivir y crear mundos posibles:

En primera instancia se halla precisamente Janke (1988), con la idea de construir una postontología, en donde cuestiona críticamente el empobrecimiento del mundo y de la existencia humana que ha reducido al ser a lo no ético - instrumental y teleológico; es decir, una realidad que corta aspectos fundamentales de la existencia y la vitalidad y, por otro lado, presenta la posibilidad de superar el discurso de la ontología tradicional, causante de todas las campañas anti - ontológicas y el desasosiego del mundo contemporáneo, ampliando el horizonte que siempre se ha dado el ser, y ha permitido su comprensión, o sea, inspirado por el poeta Hölderlin (2009), volver a la dimensión mítica y poética del ser, una dimensión que supera la visión del mundo en donde el hombre es amo y señor del mismo, una relación unilateral de corte científico - técnico que empobrece el habitar en el mundo, si es que no lo hace imposible, y permite reconstruir aquella relación vital con la naturaleza en su conjunto, pues habitarla poéticamente significa vivir en armonía con las aguas de las fuentes, los rayos de la luz, la tierra nutricia, los ríos, los bosques, los mares y todo ello que hace habitable la tierra.

Solo una re-implicación de lo aparentemente superfluo, de las relaciones mítico-luminosas y poéticas del mundo, en nuestro ser -ahí con su actitud poética-, podría preparar el terreno para una explicación de los primeros significados del ser en su verdad no abreviada.

Pareciera que se tratara de un discurso antirracionalista, que disiente de los aportes ofrecidos por la ciencia y la técnica, pero en realidad de lo que se trata, es de superar la visión reduccionista del mundo y de la existencia en todas sus formas, como si se tratase de una máquina, y concebirlas como lugares en donde, según Hölderlin (2009), habita el espíritu y, por ende, hay que cultivarlo y cuidarlo para lo advenidero. Cuando afirma que el mundo y el ser son una verdad no abreviada, significa que hay que considerarlos en su totalidad, sin recortes ni prejuicios, y que, para lograrlo, es necesario superar el estilo de la *vita* activa que quiere arrasar con todo y que es propia de la sociedad del cansancio, anteriormente explicitado por Byung-Chul Han (2012), asumiendo la vida contemplativa al mejor estilo de Nietzsche (1998); es decir, a “no responder inmediatamente a un impulso, sino a controlar los instintos que inhiben y ponen término a las cosas” (p. 37), pues “a los activos les falta habitualmente una actividad superior; en este respecto, son holgazanes. Los activos ruedan, como rueda una piedra, conforme a la estupidez de la mecánica” (Nietzsche, 2007, p. 179).

En segunda instancia está la ontología negativa de Pelluchon (2015), donde el concepto central que permite comprender la verdadera humanidad, en equilibrio con todo lo que existe en el universo circundante, es el de la responsabilidad. Se requiere dar el salto de la compasión al de la responsabilidad, la cual debe extenderse a todos los seres humanos, las culturas, el patrimonio, los animales y la naturaleza, y, por lo tanto, implica una disposición moral y práctica, un hacerse cargo y una preocupación incondicional. Según esta autora, se requiere de una ontología que quebrante al sujeto y se sensibilice a la vulnerabilidad de los otros y lo otro, incluso aquello que se escapa a simple vista o que todavía no surge a la existencia. Inspirada en Lévinas, sostiene que el ser humano es responsabilidad, algo que no depende de la compasión y los lazos afectivos, sino que, al ser racional, es desmesurada; es decir, algo que lo define no solamente

por la conservación de sí y de aquello que lo vincula afectivamente, sino que alberga una preocupación por no destruir irreversiblemente la tierra y de usurpar el lugar de los otros y la naturaleza, incluso de aquellos que no se pueden ver aquí y ahora, o de aquellas entidades que surgirán a futuro, sobre quienes, de alguna u otra manera, repercutirán sus acciones.

Hemos visto que el problema mayor de la ecología, que explica que los buenos propósitos no sean seguidos de resultados concretos, de cambios en los estilos de vida, radica en el hecho de que la lucha contra la crisis ambiental exige una ética de la tierra, una relación con la tierra que no sea solamente utilitaria. La crisis medioambiental no puede ser refrenada por la moral o el derecho, sino por un cambio en la manera en que el ser humano se piensa y piensa su relación con el otro y con la naturaleza. Se requiere un cambio en el plano ontológico, lo que supone la deconstrucción de la filosofía del sujeto y su reemplazo por otro pensamiento ligado a la construcción de un concepto riguroso de responsabilidad. (Pelluchon, 2015, p. 194).

Finalmente, para terminar este apartado, en tercera instancia, quién lo diría, un teólogo, Moltmann (1987), realiza una invitación a cambiar la concepción que se tiene del hombre y su relación con la creación, que ha dado lugar a la actual crisis ecológica; es decir, cambiar de visión metafísica y ontológica dentro de los parámetros de la fe. Según este autor, dicha crisis se debe a la civilización tecnocientífica y al agotamiento de la naturaleza provocado por el hombre, que llegará a provocar, no solamente la destrucción de lo viviente y el mundo circundante, sino también su autodestrucción. Una crisis que, según el autor, no es solamente hija de las tecnologías utilizadas para acabar con los recursos, ni tampoco de las ciencias mediante las cuales el hombre se convirtió en dueño de la naturaleza, sino que se fundamenta en su afán de poder y preponderancia, que fue incluso impulsada por las antiguas inhibiciones religiosas y por una fe bíblica en la creación equivocada e instrumentalizada. Lo anterior es reforzado en la actualidad por la encíclica del Papa Francisco, *Laudato sí*.

Si no se produce una conversión radical en las orientaciones fundamentales de estas sociedades humanas, si no se implanta otra alternativa práctica en el trato con los demás seres animados y la naturaleza, esta crisis adquirirá dimensiones de catástrofe planetaria. (Moltmann, 1987, p. 33).

Para lograr esto se requiere de un cambio de racionalidad que el mundo occidental ha dominado por siglos, por una forma de pensar nueva, comunicativa e integradora. Se requiere volver a un concepto de razón que ha sido abandonado y cambiado por dicha sociedad reduccionista; es decir, al concepto de razón como órgano perceptor y participativo, situación que, incluso, la nueva física y biología ya lo han considerado. Una racionalidad que contempla mejor las cosas si se las ve en sus relaciones y coordinaciones con su medio ambiente y entornos respectivos. Este cambio de paradigma metafísico traerá vitalidad al mundo y la naturaleza y, al igual que Janke (1988), impedirá que la existencia misma se convierta en algo residual.

Estar vivo significa estar en relaciones con los otros. La vida es comunicación en la comunión. Por el contrario, la falta de relaciones significa la muerte para todo ser viviente, y la desilusión, incluso para las partículas más elementales. Por consiguiente, si se quiere entender lo real como real y lo viviente como viviente, se requiere conocerlo mejor en su comunión originaria y propia, en sus relaciones y circunstancias. Entonces habrá que pensar también en el cambio que implica que todo lo real y todo lo viviente sean solo una condensación y manifestación de sus relaciones, correspondencias y circunstancias. El pensamiento integrador, como un todo, avanza en esta dirección social hacia la meta de un resumen polifacético que termina por englobar todas las caras y todos los lados (Moltmann, 1987).

Surge entonces una nueva forma de conocer, no desde un paradigma y con el fin de dominar, sino desde varias dimensiones, enfoques, culturas, cosmovisiones, que invita a participar e integrarse en una red de relaciones recíprocas de lo vivo, donde nace una vida simbólica y simbiótica, se hace un pacto con la naturaleza y se mira a la misma como una realidad psicosomática con la que se vive en comunión (Moltmann, 1987).

Conclusiones

Después de todo lo discutido hasta el momento, se podría concluir dos cosas en particular: en primer lugar, la mejor forma de erradicar las tendencias absolutistas, hegemónicas y dogmáticas que convirtieron el mundo en un campo de concentración y dieron origen a la barbarie,

fue a través de una actitud reconciliadora frente al devenir de la historia y las culturas. Es necesario seguir sus huellas, dejadas en la memoria a lo largo de la historia y los signos del hombre. Ya lo decía Gádamer (1999)

Una exquisita interpretación del poema de Parménides que se refiere a la inestabilidad del ser y, a la vez, a la apertura de lo posible que es dada a cada ser humano [...], el pensador emprende un viaje hacia la luz para encontrar el corazón de la verdad de todo y va en compañía de las hijas del sol, cargado de las doxas, dudas, preguntas e incertidumbres que han sido el equipaje permanente en este mundo de la vida. Al llegar a la luz, una diosa abre una puerta inmensa y los sonidos de los goznes separan la luz de las sombras. La diosa ofrece al pensador toda su amistad y no le revela el corazón de la verdad de todo, sino que lo seduce a seguir en la preguntas, como la mejor forma de conocer, y válida incluso, las opiniones que estamos apostando al azar sobre nuestro destino y nuestras veracidades [...] La diosa generosa es Mnemosina, la memoria, que permite la tarea de narrar las andanzas humanas de la mano de las preguntas desde las sombras. El corazón de la verdad está en los signos del hombre. (pp. 53-54).

La historia es el mejor testimonio que existe para extraer los argumentos necesarios y constatar si las culturas, en el fondo, han logrado ser "... el lugar donde lo humano – y la vida - se justifica y se despliega" (Sánchez, 2004, p. 16). Las sombras de la historia indican que la luz se localiza en otra parte, como lo pretendió occidente, y más si se trata de buscar la esencia de la persona o del Ser. Una historia que hay que aceptar de forma reconciliada pues, como dice Sánchez, citando a Heidegger: "Nadie puede saltar sobre su sombra" (p. 54).

Independientemente de la problemática planteada, pero como otra ficha importante dentro del todo, comprender la historia, a la vez de ser algo enriquecedor, es un arte y una ciencia que hay que trabajar con lógica y objetivos claros. No se trata de efectuar una lectura elemental del proceso histórico de la metafísica occidental, sino, por encima de todo, realizar una lectura crítica, sistemática y transformadora, a fin de ver sus sombras y construir mundos posibles. Lo que hace enriquecedora la labor de revisar, a manera de síntesis, los elementos relevantes dentro de este caminar histórico, es la oportunidad de asumir una posición crítica, argumentativa y existencial, frente a los planteamientos abordados. Sánchez (2004) expresa: "Pensar en los lugares de la memoria es volver a mirar lo mirado, para insinuar lo

siempre posible” (p. 11); o como dijo Blanchot (1992), “Cualquier persona que sepa de donde viene, puede maravillarse de ser quien es; o bien, si recuerda las distorsiones a las que ha sido sometido, abandonarse al desencanto que lo paralizará...” (p. 71). En definitiva, con la esperanza de Arturo (1986) cuando afirma que “desde hace siglos, la luz es siempre nueva” (p. 139), es necesario una nueva pedagogía del mirar (Byung-Chul Han, 2012) que invite a contemplar la realidad, la vida y la misma existencia desde un enfoque crítico, pero también reconciliador y esperanzador; una visión que consiste en “Perder en poder para ganar en afecto” (Sánchez, 2004, p. 83); “Dejar que el otro crezca” (Sánchez, 2004, p. 83) y lograr, desde la postura de Herder, el “bildung”, es decir, el “ascenso a la humanidad” (Sánchez, 2004, p. 22).

En segundo lugar, con una mirada alternativa, tanto dentro como fuera de occidente, se puede dar lugar al mundo de la vida. Se exhorta una mirada ontológica y metafísica diferente. Por un lado, se requiere de una ontología de la alteridad, tal como Pelluchon (2015), acogiendo incluso la postura de Dussel en América Latina, lo propone; es decir, desarrollar un auténtico sentido de responsabilidad por los otros y lo otro, incluyendo dentro de esta categoría, no solamente los seres con los que se tiene lazos afectivos, sino todos los seres vivientes, especialmente con los que no se puede ver ni representar en el presente y a futuro. Un sentido de responsabilidad que invita a la praxis transformadora de las actitudes éticas, políticas, culturales, científicas y técnicas de la civilización occidental.

Por otro lado, y resaltando el trabajo de Kusch (1953), hay elementos para elaborar alternativas ontológicas que permitan un habitar del mundo de la vida desde la sabiduría latinoamericana. Está la ontología desde la naturaleza, incluyendo la vegetal, como algo que es de carácter divino y espiritual, y que se muestra y habita hipostáticamente en el ser humano¹ sin ningún tipo de confrontación ni contradicción. Dice Kusch que “el vegetal se trueca en el mundo humano, en divinidad, en destino, con el carácter de vegetal hipostasiado. Es la primera forma que participa de la fijeza del espíritu, aunque no llegue a él” (p. 29). Una ontología que invita a la persona a ser una con la naturaleza, pues “la vida predomina sobre el espíritu, la emoción sobre la idea, la unión

¹ Por unión hipostática se hace referencia a la unión de dos naturalezas que, además de ser complementarias, no se alteran, mezclan o confunden.

sobre la oposición” (p. 39). Para ello es necesario volver a la sabiduría ancestral originaria, y más si se trata de los pueblos latinoamericanos. Según el autor, a pesar de ser de occidente, no se debe renunciar a las raíces para ir en busca de la originalidad del ser, pero sin menosprecio por el suelo, la tierra o lo vegetal. En otras palabras, no se trata de asumir posturas intransigentes, sino de aprovechar el conflicto y la tensión para favorecer la diversidad ontológica y vital, que no son contradictorias en el fondo, pues “el choque que se produjo entre la modalidad precolombina de concebir el ser y la española, genera el momento actual, y para comprenderlo no basta quedar en solo uno de los extremos” (p. 97).

Diferente pero complementaria a la anterior, está la ontología de estar, que se antepone pero no lo suprime, al ser, y que es propio de la cultura indígena, puesto que, para los nativos habitantes de América Latina, lo importante es el estar ahí, en un ambiente de tranquilidad y en comunicación plena y armónica con la naturaleza como totalidad, como algo mágico, divino, espiritual y emocional. Esta posición va más allá de una actitud estática, inactiva, inmóvil, sino que se enmarca en un profundo dinamismo interno, que se ha perdido por la occidentalización que incita a tomar distancia de la misma, adquirir una comprensión meramente racional que no permite sentir y apasionarse por lo que se cree, se discierne y se piensa, y a vivir la experiencia del ser como una realidad dura, inflexible y lógica, en vez de la experiencia del estar que permite vivir la magia, lo sagrado, puro y limpio de la naturaleza, la vida y los vegetales (Kusch, 1962).

No se puede olvidar la ontología de la afectividad; es decir, la actitud comprensiva original de Latinoamérica que emerge del sentir afectivo. Si en occidente esto se mira con recelo, calificándose como pseudocientífico e inútil para las civilizaciones que aspiran al progreso, situación que América adoptó, es hora de develar una ontología de la afectividad que permita una comprensión más íntegra y auténtica de la realidad, pues ésta es un todo vivo y armónico (Kusch, 1973).

Finalmente, con Janke (1988) y Moltmann (1987), una nueva mirada ontológica que no tenga prejuicios por los aportes de la teología de la creación, debe caracterizarse por la pluridimensionalidad, la participación y la armonía. Debe acceder y descubrir numerosos accesos a la comunión con la creación, derivados de la tradición,

la experiencia, la ciencia, la sabiduría, la deducción y la intuición. Requiere abrirse a otras formas de pensar y a otros métodos nuevos, proscritos, científicos, perceptivos, intuitivos y poéticos.

Para terminar, de nuevo una evocación al pensamiento de Nietzsche (2000), quien invita a asumir una actitud crítica frente a la mirada reduccionista de la vida y el mundo, lo mismo que el fomento a través de la educación, de una cultura abierta a racionalidades alternativas que al ser complementarias, permiten contemplar todo como algo holístico, participativo y poético:

Por consiguiente, amigos míos, no cambiéis esta cultura, esta diosa etérea, de piel ligera, este espacio luminoso de la contemplación, por esa útil doméstica que recibe incluso a veces la denominación de la cultura, pero que no es sino la sierva y la consejera intelectual de las necesidades de la vida, de la ganancia y de la miseria. (Nietzsche, 2000, pp. 113-114).

Referencias

- Aristóteles. (1982). Aristóteles, 483b. 493b - 494a. Madrid: Gredos.
- Arturo, A. (1986). *Morada al sur*. Bogotá, Colombia: Procultura.
- Bauman, Z. (1999). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo: sus mitos, sus estructuras* (2ª ed.). Madrid, España: Editorial Siglo XXI.
- Blanchot, M. (1992). *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Valencia, España: Editorial Pre-Textos.
- Byung-Chul Han. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- Capra, F. (2014). The Unification of Physics. Recuperado de <http://www.fritjofcapra.net/the-unification-of-physics/>
- Crespo, F. (2015). *Poemas para niños de Eugenio Moreno Heredia, desde las dimensiones teórico-metodológicas de la hermenéutica* (Tesis de Maestría). Recuperado de http://dspace.utpl.edu.ec/bitstream/123456789/12679/1/Crespo_Tacuri_Fabian_Patricio.pdf

- De la Pineda, J. (1982). *Antropología Trascendental de Karl Rahner, una teoría del conocimiento, de la evolución y de la historia*. Oviedo, España: Universidad de Oviedo.
- Derrida, J. (2002). *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Madrid, España: Editorial Cuaderno Gris.
- Descartes, R. (s.f.). *Meditaciones Metafísicas*. Recuperado de http://www.mercaba.org/Filosofia/Descartes/med_met_alfaguara.PDF
- De Sousa, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce.
- De Zubiría, S. (2015). *Hacia un posthumanismo en clave de Suma Kawsay (Ponencia)*. En *XXI Seminario Internacional de Bioética - Transhumanismo y posthumanismo*. Bogotá: Universidad del Bosque.
- Føllesdal, D. (s.f.). *El concepto de Lebenswelt en Husserl*. Recuperado de http://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen00/Boletin04/03_FOLLESDAL.pdf.
- Gadamer, H. (1999). *El inicio de la filosofía occidental* (2ª ed.). Barcelona, España: Paidós Estudio.
- García, V. (1998). *Metafísica de Aristóteles*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Guerrero, L. (Comp.). (2013). *Epistemología e Historia de la Pedagogía y las Prácticas Pedagógicas*. Pasto, Colombia: Universidad Mariana.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- (2016). *Ser y tiempo* (3ª ed.). (Trad. Rivera, J.E.). Madrid, España: Editorial Trotta.
- Hölderlin, F. (2009). *El sueño posible: Antología poética*. Zaragoza, España: Libros del Innombrable.
- Hottois, G. (2013). *Dignidad y diversidad humanas*. Bogotá, Colombia: Universidad El Bosque.
- Hurtado, G. y Nudler, Ó. (Coord.). (2007). *El Mobiliario del Mundo. Ensayos de Ontología y Metafísica*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas.

- Ingenieros, J. (2014). *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Biblioteca Saavedra Fajardo.
- Janke, W. (1988). *Postontología* (Trad. Guillermo Hoyos Vásquez). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- (1995). *Mito y Poesía en la crisis Modernidad/Posmodernidad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial La Marca.
- Kusch, R. (1953). *La seducción de la barbarie*. Buenos Aires, Argentina: Fundación Ross.
- (1962). *América profunda*. Buenos Aires, Argentina: Fundación Ross.
- (1973). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires, Argentina: Fundación Ross.
- Liotard, J. (1999). *La diferencia*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
- Marquínez, G. (s.f.). *Metafísica desde Latinoamérica*. Recuperado de <http://libroesoterico.com/biblioteca/metafisica/Marquinez%20Metafisica-Desde-La-Ti-No-America.pdf>
- Moltmann, J. (1987). *Dios en la creación*. Salamanca, España: Editorial Sígueme.
- Morín, E. (1990). *Introducción al Pensamiento Complejo*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Nietzsche, F. (1998). *El ocaso de los ídolos*. Madrid, España: Tusquets Editores.
- (2000). *Sobre el porvenir de las instituciones educativas* (Trad. C. Manzano). Barcelona, España: Editorial Tusquets.
- (2007). *Humano demasiado humano*. Madrid, España: Ediciones Akal S.A.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *Unas lecciones de metafísica*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Parra, A. (s.f.). *Hermenéutica del Conflicto y la Reconciliación*. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/2269091/HERME-NEUTICA-DEL-CONFLICTO-Y-DE-LA-RECONCILIACION>

- Pelluchon, C. (2015). *Elementos para una ética de la vulnerabilidad. Los hombres, los animales, la naturaleza*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Rodríguez, D. (2015). Enfoques Curriculares y Calidad de la Educación. *Boletín Informativo CEI*, 2(2), 5-11.
- Rorty, R. (1998). *Pragmatismo, Pluralismo y Modernismo* (Trad. A. Gómez Ramos). *ENDOXA, Series Filosóficas 12*, 17-32. Madrid, España.
- Sánchez, S. (2004). *Diálogos Imperfectos*. San Juan de Pasto, Colombia: Ediciones Universidad de Nariño.
- Seguró, M. (2010). *El cerco transcendental de la Metafísica. Acerca del pensamiento metafísico de José Gómez Cafarena* (Tesis doctoral). Barcelona, España: Universidad Ramón Llull. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10803/9228>
- Silva, G. (s.f.). El concepto de competencia en pedagogía conceptual. Recuperado de <http://www.monografias.com/trabajos23/competencia-pedagogia/competencia-pedagogia.shtml>.
- Toffler, A. (1983). *La Tercera Ola*. Barcelona, España: Editorial Plaza y Janés S.A.
- Vásquez, F. (1993). Las Premisas de Frankenstein. Fragmentos para Entender la Postmodernidad. *Revista Signo y Pensamiento*, 23(12), 97-106.
- Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la Cultura Posmoderna* (2^a ed.). Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Wittgenstein, L. (1997). *Observaciones filosóficas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.