



La fenomenología materialista del devenir en diálogo
con la mitología y el buen vivir
Materialistic Phenomenology of Becoming in Dialogue with
Mythology and Good Living

Luis Alberto Herrera Montero¹

<http://orcid.org/0000-0002-1699-9045>

Universidad de Cuenca. Azuay. Ecuador

luis.herrera@ucuenca.edu.ec

Recibido: 01/10/2023

Aceptado: 15/12/2023

Publicado: 31/12/2023

Citación/como citar este artículo: Herrera, L. A. (2023). La fenomenología materialista del devenir en diálogo con la mitología y el buen vivir. *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*, 2(2), 24-44.

¹ Licenciado en Antropología Aplicada (Universidad Politécnica Salesiana, Quito), magíster en nuevas tecnologías aplicadas a la educación (Universidad Autónoma de Barcelona) y PhD, en Artes y Humanidades (Universidad de Jaén). Es miembro y co-coordinador del Grupo de Trabajo CLACSO "Territorialidades, espiritualidades y cuerpos". Ha participado en eventos académicos de convocatoria nacional e internacional y ha publicado artículos indexados y textos arbitrados. En cuanto a su experiencia laboral, ha ejercido la docencia en pregrado y posgrado en diversas instituciones. Actualmente es docente investigador de la Universidad de Cuenca y Coordinador de la Cátedra de Pensamiento Crítico "Bolívar Echeverría".

Resumen

La definición más actual de fenomenología se concentra en la conciencia sobre lo vivido, como una vocación filosófica no delimitada con exclusividad en los dominios de la racionalidad científica. Esta definición ofrece contenidos que sintonizan con postulados materialistas del devenir y también con el concepto de buen vivir, un eje temático prioritario en las actuales propuestas constitucionales de Ecuador y Bolivia. Este enfoque se diferencia de una pseudo sabiduría andina, la que reniega de todo lo occidental por considerarlo, homogéneamente, como colonización; tal punto de vista descuida sobre todo la profundidad epistémica de los pueblos indígenas y reproduce las lógicas de verdad excluyente y endogamia ideológica, más acordes al positivismo o cognitvismo capitalista de la globalización neoliberal. Es necesario, por tanto, aclarar que en las epistemes más labradas por los movimientos indígenas está el reconocimiento de la necesidad de construir diálogos interculturales o diálogos contra hegemónicos, a través de la inclusión de diversidad de pueblos y sus luchas contra el capitalismo. De ahí que, el propósito de este artículo es ofrecer un recorrido básico sobre fenomenología, que podría usarse como refuerzo de iniciativas hacia procesos de encuentro epistémico. El método utilizado se centra en la hermenéutica y se lo proyecta desde lo que en el rizoma se concibe como libro.

Palabras claves: fenomenología; materialismo; hermenéutica; buen vivir.

Abstract

The most recent definition of phenomenology focuses on the awareness of lived experience as a philosophical vocation not exclusively limited to the realms of scientific rationality. This definition offers contents that are in harmony with materialist postulates of becoming and with the concept of the good living, which is an important theme in the current constitutional proposals of Ecuador and Bolivia. This approach contrasts with a pseudo-Andean wisdom that rejects everything Western because it homogeneously regards it as colonization. This view neglects above all the epistemic depth of indigenous peoples and reproduces the logics of exclusive truth and ideological endogamy, which are more in line with the positivism or capitalist cognitivism of neoliberal globalization. It is therefore necessary to clarify that the epistemes most developed by indigenous movements are based on the recognition of the need to build intercultural dialogues, or counter-hegemonic dialogues, through the inclusion of a diversity of peoples in relation with their fight against the capitalism. Therefore, the purpose of this article is to provide a basic overview of phenomenology that could be used to strengthen initiatives towards processes of epistemic encounter. The method used is centered on hermeneutics and is projected from what in the rhizome is conceived as a book.

Keywords: phenomenology; materialism; hermeneutics; good living.

Introducción

Problematización introductoria para fundamentar la pertinencia del diálogo entre fenomenología del devenir vital y el buen vivir

Actualmente, la globalización del capital neoliberal impone el cognitivismo, sustentado en la innegable hegemonía de enfoques positivistas, que privilegian una amplia gama de información que se asume como dato y verdad. La proliferación de dichos enfoques se evidencia más bien en medios de producción y publicación científica, que privilegian procedimientos hacia evidencias, más que el análisis y la crítica reflexiva respecto de una compleja combinación entre profundidad teórica, amplitud metodológica y diversidad fenoménica. Esta imposición científicista ha sido dominante no solo respecto de muchas otras perspectivas científicas, como es el caso de las ciencias sociales, sino de otras epistemes como el arte, las culturas populares, los saberes tradicionales y ancestrales, entre más epistemes. Esto es, se ha posicionado socialmente la idea de progreso constante hacia horizontes excluyentes de acumulación de capitales, como gran propósito al que debe subordinarse la producción y reproducción científicas, aunque esta hegemonía haya conllevado destrucción ambiental, desmedida privatización de la riqueza en oligopolios y colapso civilizatorio de la humanidad; en definitiva, la crisis planetaria.

La supremacía absoluta de las propuestas del científicismo positivista coincide con la caída del bloque socialista, factor que posicionó la unilinealidad del capitalismo, cuyos parámetros los precedía, relativamente, Marcuse (1984) para los años sesenta. La diferencia respecto del análisis de Marcuse, es que con la caída del bloque socialista, en la década de los años noventa, el análisis sobre lo humano como unidimensionalidad dejó de caracterizar al sistema socialista. Entonces el capitalismo se consolidó como sistema dominante unipolar, a través de la instauración de una etapa histórica de globalización neoliberal, aún inexistente en los sesenta². Este contexto, de finalización de la disputa bipolar con el socialismo, facilitó además el objetivo de desmontar todo proyecto de lucha transformadora de lo social y consolidar un sistema mundial ordenado mediante regiones de libre mercado.

Como parte de perspectivas de contrahegemonía al poder globalizador del capitalismo neoliberal, en cambio, emergieron resistencias en diversidad de territorios y, con ellas, la multiplicación de movimientos sociales que tomaron el protagonismo de la confrontación, antes asumida por partidos y movimientos políticos afines o en alianzas con el bloque socialista. En aquellos momentos se consideró que la conciencia de clase resultaba insuficiente para la interpretación social y cultural. Entonces, se reformularon las posturas desde nociones más inclusivas e integrales en la producción teórico-práctica de organizaciones y movimientos heterogéneos, que invitaron a posicionar nuevas categorías en el entendimiento de lo social y su diversidad de tejidos; entre estas categorías se puede identificar las de etnia, territorio género, ambiente y orientación sexual, que confluyeron

² Es necesario precisar que se tiene claro que la globalización tiene un complejo proceso histórico a partir del surgimiento mismo del capital mercantilista, que tendría como complemento a las burguesías comerciales, al renacimiento científicista y a los absolutismos monárquicos como oponentes de la supremacía política de la Iglesia Católica; por tanto, de la hegemonía ideológica del catolicismo y del poder económico feudal, entendido como relaciones de servidumbre predominantemente rurales. Ahora que la globalización además cuenta con una diversidad muy grande de aportes, entre los que se pueden identificar a Anthony Giddens, Ulrich Beck, Harvey, entre otros. En consecuencia, no se afirma que la globalización inicia en su etapa neoliberal.

en manifestaciones renovadoras para la gestión política de la mencionada década y su posterior proyección hacia la primera del siglo XXI.

Ante el contexto de supremacía política del neoliberalismo y de la epistemología del cientificismo positivista, los 500 años de resistencia histórica y cultural se perfilaron como una consigna que revolucionó la perspectiva analítica y epistémica de lo real y que tuvo en 1990, un año de reformulaciones interpretativas de la lucha política, a través de levantamientos, que emergieron en calidad de movilizaciones con claras consignas descolonizadoras, así como de proyecciones innovadoras respecto de la revolución. De estas gestas, devino la construcción de un proyecto político con bases en la recuperación de territorios ancestrales, la instauración de un Estado plurinacional, la radicalización de la educación intercultural bilingüe, y la institucionalización de una nueva norma constitucional (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador [CONAIE], 1990). Es necesario aclarar que tales giros políticos no se gestaron únicamente en el territorio de Ecuador, sino que dicha gesta significativa se produjo a la par en movimientos indígenas en Guatemala, Bolivia, Brasil, México y Chile, como los de mayor sonoridad sociopolítica en América Latina. Como un elemento distintivo, no bastaba, en este momento de la historia, contar tan solo con una conciencia clasista y proletaria, basada en la unidad de lo diverso y en la síntesis de múltiples determinaciones, que faciliten comprender la realidad y proyectar praxis hacia un mundo primero socialista y luego comunista.

Ahora, tal necesidad de reconocimiento pluralista conllevó el riesgo de dispersar los procesos de lucha desde una excesiva fragmentación temática, conforme el contexto de cada movimiento social, factor que aprovechara el capitalismo contemporáneo, por medio de tendencias como el multiculturalismo, que resultaba funcional a la lógica diversificante de la acumulación del capital transnacional (Jamenson & Žižek, 1998). No obstante, en un esfuerzo de articulación liderada por el Foro Social Mundial se retomó la categoría de clase en el análisis societal, como eje además de enfoques para la lucha emancipatoria y de transformación civilizatoria, pero sin caer en las perspectivas homogeneizantes de categorías como campesinado y proletariado, que caracterizaba el discurso dominante de las izquierdas marxistas.

A pesar de lo mencionado, se han producido también tendencias que desvirtuaron el surgimiento novedoso de las posturas de los movimientos indígenas de los años noventa, con simplismos que terminaron también por homogenizar la lectura sociopolítica, al concebir a occidente como sinónimo de dominación y colonización de los pueblos originarios de Abya-Yala. Tal postura no da cuenta de la heterogeneidad cultural de occidente y desmerece gestas y contribuciones en materia de contrahegemonía también respecto del capitalismo y su historia de sometimiento a los pueblos indígenas. Esta ha sido la crítica legítima a ciertas corrientes de la decolonialidad³, bajo el argumento de que son incapaces de entender que los movimientos indígenas tuvieron, por un lado, importantes influencias de organizaciones socialistas y comunistas, que contribuyeron a comprenderse como clases dominadas. Adicionalmente, desde otras corrientes, como la teología de la liberación y de la educación popular, aprendieron indiscutiblemente nuevas estrategias

³ Es una corriente representada por autores como Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano, entre otros. Obviamente no se devalúa los aportes de estos autores, lo que se critica es la postura de concebir un pensamiento endógeno, casi autónomo y sin conexión alguna con la producción de conocimientos que les antecedieron y con reconocimiento académico, pues la decolonialidad no es una isla productora de conocimientos desconectados de las interacciones diversas de culturas, incluidas, las occidentales.

para la conformación de los movimientos indígenas y sus actuales procesos organizativos (Herrera, 2022).

Otro de los simplismos, muy bien criticado por intelectuales orgánicos de los propios movimientos indígenas, se constatan en la folklorización de las cosmovisiones originarias de sus pueblos, que promueve más bien el mercantilismo fetichista de los procesos culturales, a través de ceremonias chamánicas con clases dominantes y en espacios estatales que desvirtúan los legados originarios (Herrera et al., 2022). En términos antropológicos, esta homogeneización y fetichización de lo indígena, responde a enfoques tan reduccionistas como el evolucionismo; tendencia que veía la historia humana de forma unidireccional, mediante la cual se explicaba que los pueblos colonizados se habían quedado en etapas primitivas de desarrollo. Desde la pseudo filosofía andina, en cambio, se observa lo real desde la unidireccionalidad indigenista, que formula al mundo epistémico bajo la dualidad occidente y no occidente. En términos epistemológicos, tal reduccionismo contiene limitaciones idénticas a los sesgos del dualismo cartesiano; endogámico respecto a la verdad e ignorante en cuanto a otredades y alteridades, en este caso, del mundo occidental.

Evidentemente, lo expuesto hasta el momento, no puede llevarnos a un retroceso interpretativo y analítico, que fomente recobrar lógicas de desconocimiento de las epistemes de los movimientos indígenas y sociales. No se trata pues de reposicionar una dependencia absoluta respecto de la filosofía marxista, que para algunas doctrinas dogmáticas se elevó como único y total referente de verdad en relación con lo sociohistórico. Afortunadamente, por ejemplo, el movimiento indígena ecuatoriano, actualmente está logrando con mucho acierto tejer sus epistemes con la filosofía de la praxis (Iza et al., 2021). De este modo, sus perspectivas de sabiduría, en materia de cosmopolítica, territorialidad, educación intercultural, plurinacionalidad, buen vivir, entre otras, han sabido complementarlas con lecturas sobre las categorías de intelectualidad orgánica, cultura y hegemonía, de índole gramsciana, de mucha utilidad para revitalizar los procesos organizativos y de movilización social en magnitudes no antes constatadas en el movimiento indígena.

De ahí que, la fenomenología como conciencia de lo vivido (Husserl, 1985), implica ir más allá de las imposiciones de epistemologías desde la ciencia. Merleau-Ponty (1993) retoma mucho de los aportes de Husserl, Heidegger y obviamente del marxismo, en un esfuerzo filosófico aglutinante, que resulta innovador en tanto apertura dialógica con términos epistémicos, rebasando el ámbito estrictamente científico y abriendo, sin duda, puentes con aquello que los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia posicionaron como buen vivir, *sumak kawsay*⁴ o *suma qamaña*⁵, en sus proyectos políticos e ,incluso, en las normas constitucionales de sus respectivos países.

Ahora, con base en lo que he problematizado en la presente disertación, procede detenerse en las contribuciones filosóficas de la fenomenología, que contienen una amplia actualidad en materia de procesos epistemológicos⁶ y de etnometodología⁷, que se sustentan en la validación y reflexividad que caracterizan los agenciamientos sociales. Sin embargo, el

⁴ El término de buen vivir desde su significado en lengua *kichwa* del pueblo indígena del mismo nombre.

⁵ El término de buen vivir desde su significado en lengua *aymara*, del pueblo indígena del mismo nombre.

⁶ Sobre la temática de la fenomenología se considera a Husserl como su iniciador a pesar de que el concepto es trabajado con anterioridad. Dentro de los ejemplos de mayor relevancia están Kant y Hegel.

⁷ A la etnometodología se la considera como una de las principales corrientes de las ciencias sociales y psicológicas que sustentan sus investigaciones también mediante el método fenomenológico.

presente texto no consiste en una investigación socio-antropológica, sino en una reflexión filosófica que retoma fenomenologías materialistas del devenir, que pudieran a la postre fortalecer la interpretación de acontecimientos contemporáneos desde perspectivas poco trabajadas en manifiestos y proyectos de transformación civilizatoria.

La hermenéutica y el rizoma como metodología en el abordaje de textos sobre fenomenología

En textos anteriores, sobre temas filosóficos, he insistido en el uso de la hermenéutica como metodología de investigación e interpretación. De ese modo, se ha tomado en consideración aportes de Gadamer y Ricoeur. En este caso, no se pretende ser reiterativo, sino más bien acondicionarlo a tópicos sobre fenomenología. Uno de los grandes exponentes de esta corriente, ya no solo en materia filosófica y epistémica, sino también metodológica, es sin duda Heidegger (1986), para quien un proceso fenomenológico debe ser investigado hermenéuticamente.

La propuesta de Heidegger es de innegable peso epistemológico, sobre todo, por inspirar a diversas tendencias posestructurales del conocimiento, que en opinión de muchos autores, es lo más contemporáneo en temáticas filosófico-epistémicas, especialmente en materia fenomenológica. Al respecto es notable la contribución que Bauman comparte sobre la hermenéutica, quien sostiene que Heidegger constituye sin duda en uno de sus exponentes principales. En ese sentido, parte con base en el reconocimiento heideggeriano del ser humano como ser-en-el-mundo, que caracteriza la resolución de situaciones diarias que deberían motivar a la filosofía encontrar verdades dentro de la condición de existir o ser-estar en el mundo.

Heidegger, al explorar el misterio de la comprensión, nos invita a emprender un viaje no menos largo y riesgoso que el viaje de Husserl hacia la “*subjetividad trascendental*”. Pero su expedición lleva una dirección totalmente diferente, si no opuesta. Se aparta del concepto de los filósofos de los extremos atemporales retornando, en cambio, a los fundamentos de la existencia humana. Las esperanzas de Heidegger están situadas en una existencia terrenal no contaminada por una falsa filosofía, más bien que en una conciencia contaminada por la existencia. La respuesta verdadera —la única a la que se puede acceder— está allí, en nuestro prístino, simple, pre-reflexivo estar-en-el-mundo, cuyas abstracciones filosóficas se ensombrecen más bien que mostrarse. (Bauman, 2002, p. 144)

Otra perspectiva sobre hermenéutica está en las contribuciones de la etnometodología. En esa tónica interpretativa, Mauro Wolf (1994) reconoce los planteamientos de Schutz, para quien la acción racional, comprendida como factibilidad, objetividad, explicabilidad y comunicabilidad, responde a realizaciones contingentes de prácticas comunes, organizadas socialmente y que pueden ser observadas a través de métodos contruidos desde el sentido común.

El mundo de la vida cotidiana conocido en común con otros, y en conjunto con ellos dado por descontado, representa la escena de un orden social y moral en que el individuo se coloca. El análisis etnometodológico de los conocimientos de sentido común y de la actitud natural trata de describir el punto de vista del sujeto, su percepción de la realidad las prácticas y los métodos usados por los sujetos para hacer explicables, descriptibles, coherentes, racionales, sus comportamientos y exposiciones, requieren el conocimiento de y se refieren a un mundo de sentido-común intersubjetivamente percibido y dado por descontado. (Wolf, 1994, pp. 120-121)

Adicionalmente, Wolf amplía el análisis al validar la hermenéutica como acción epistémica de auto-reflexividad o auto-explicación que efectúan los pueblos sobre su propia práctica cotidiana, de este modo el proceso potencia al sentido común como fuente de objetividad, planteada colectivamente por sujetos de un contexto social. “Un enunciado no transmite sólo una cierta información, sino que al mismo tiempo crea un contexto en el cual la información misma puede aparecer” (Wolf, 1994, p. 132). De ahí que, Garfinkel otorgue significado a las construcciones que una colectividad muestra respecto de cotidianidades organizadas, factor que sintoniza con los procedimientos que dichos sujetos colectivos aplican bajo el propósito de que sus contextos sean explicables (Garfinkel, 1969). Según el análisis de Wolf, los aportes de Garfinkel y Schutz validan la comprensión de realidades desde sus propios sujetos, pero sin desmerecer las explicaciones y reflexividades provenientes del mundo académico. Entonces, las explicaciones de los actores-actores de una cotidianidad y las producidas en procesos académicos, deben confluír dialógicamente en cuanto a la verdad, como una rica confluencia entre subjetividad-objetividad.

En el análisis hermenéutico de Bauman se resalta especialmente las contribuciones de Schutz. Si bien el fenómeno es posible detectarlo racionalmente en la propia construcción social, tal y como lo propondría Husserl, debe entenderse este también como parte prioritaria del mundo vital, como lo formula Heidegger; por tanto, aquello que asoma pre-reflexivamente en la cotidianidad de un pueblo no cabe ignorarlo en el proceso generador de conocimientos o reducir a los integrantes de dicho pueblo a simples agentes pasivos de observación.

En términos procedimentales, la actividad interpretativa se la efectuó a través de un texto que devela un mapa articulador entre diversas corrientes, pero también como un rizoma que da cuenta de fugas o distanciamientos diferenciadores. Entonces, el presente artículo consistiría en una aplicación cartográfica de lo que Deleuze y Guattari (2007) definieron como libro. Esto es, se realizó un recorrido sobre contribuciones filosóficas epistémicas en materia de fenomenología, que incluyó primeramente un texto-mapa respecto al predominio científico de caracterizar al fenómeno como una instancia de interconexión entre realidad y conceptualización; este recorrido contempló las perspectivas racionalistas de Aristóteles y Kant, para luego marcar la línea analítica de continuidad y discontinuidad con los aportes dialécticos, tanto hegelianos como marxistas.

Como manifestación de otra fuga, se procedió con la exposición de posturas que superan la relación analítica entre el concepto y la realidad o la metafísica y el fenómeno, a través de la revisión de textos en referencia a postulados filosóficos de materialismos vitalistas, identificados en Nietzsche y las fenomenologías de Heidegger y Merleau-Ponty, con los complementos de autores como Deleuze, Eagleton y Bauman.

Finalmente, se incluyó reflexiones provenientes de contextos no clasificados dentro de las categorías de fenomenología, metafísica, materialismo e idealismo y que tienen relación con las contribuciones de la propuesta política de transformación social de movimientos indígenas, entendida como buen vivir; en este trayecto analítico se aplicó metodológicamente la perspectiva hermenéutica del sentido común, trabajado por la etnometodología, a través de autores como Wolf, Garfinkel y Schultz; obviamente en el trayecto interpretativo se mantuvo la dinámica de articulaciones y fugas, definidas como rizoma, para con las dos partes antes mencionadas.

La fenomenología como discusión entre racionalismos y materialismos para el diálogo con el buen vivir

El punto de partida de este análisis fenomenológico requiere retomar lo que consideró Aristóteles (2003) sobre la producción de conocimientos, debido a la innegable vigencia de sus fundamentaciones. Este autor plantea que la verdad no puede reducirse en apariencias sobre lo real. De ahí que, considere que el conocimiento debe pasar por un proceso que inicia en la experiencia, para luego pasar diferenciadamente por el arte y por la ciencia. En la experiencia debe tenerse en cuenta que el conocer es particularizado en fenómenos, con la capacidad de tener dominio de tal particularidad más allá de la apariencia sensible. Ahora, esos conocimientos desde la experiencia contienen las limitaciones de interpretación del ciudadano común, que es incapaz de profundizar en las causas que producen tal conocimiento. Es así como Aristóteles procede a analizar el arte y la ciencia como instancias que articulan los conocimientos particulares, por su capacidad de identificar y explicar las causas que los producen; en el caso del arte las de índole estética y de la ciencia las epistemológicas. En consecuencia, el arte y la ciencia permiten llegar a las lógicas para entender y razonar respecto de la verdad sobre los fenómenos. Aristóteles se percató, además, de que el conocimiento científico es finito y delimitado en la existencia física, que es lo que lo eleva a la condición de ciencia. Los temas que llevan la marca de la ontología, como tratado del ser, y de la teología, como tratado de Dios, no pueden marcarse estrictamente en el conocimiento científico, sino desde los campos de la metafísica; es decir, fuera de las sustancias que tienen relación directa con los fenómenos y sus delimitaciones.

En una reproducción de los postulados aristotélicos, Kant también considera que los conocimientos se reciben específicamente por medio de fenómenos; es decir, más allá de las captaciones preliminares desde los sentidos y sus informaciones expuestas en apariencias. En esa lógica, el proceso generador de fenómenos es estrictamente a partir de la experiencia. Bajo tal argumentación, Kant no desmerece las contribuciones de Aristóteles, más bien las refuerza desde un reconocimiento de los fenómenos como un proceso inicial de separación del acto de conocer respecto de las apariencias sensoriales; esto es, el ser humano cognoscente transforma la información sensorial en fenómenos, que ya constituye un primer esfuerzo interpretativo en la generación de conocimientos.

La interpretación kantiana conlleva un estricto proceso de abstracción y análisis de lo receptado a través de fenómenos. En una instancia preliminar, el fenómeno es particularizado o delimitado conforme el tema desde el cual se construye dicho fenómeno; en esta instancia el conocimiento adquirido no contiene todavía el estatuto que transforma la experiencia en ciencia. Para la elaboración científica, Kant reconstruye el concepto de unidad propuesto por Aristóteles para su correspondiente transformación en síntesis, como procedimiento articulador de una diversidad de particularismos ordenados a través de fenómenos. En esta reflexión el autor reconoce que se producen conocimientos estrictamente *apriori* o previos a la experiencia, que los clasifica como razón pura o metafísica (Kant, 2007), y los que se solidifican en procesos experienciales a *posteriori*, que constituye el campo de la ciencia o razón práctica (Kant, 2003). Ahora, en todo este proceso epistemológico, la crítica es lo que garantiza la profundidad de la teoría y la calidad de sintetizar sistémicamente las causas que caracterizan las particularidades del fenómeno, para posteriormente fundamentar las debidas demostraciones en la realidad por medio de

la experiencia, que es la instancia que devuelve al conocimiento su condición de develar fenómenos y posicionar verdades científicas no absolutas⁸.

En definitiva, Kant (2003) considera al conocimiento científico como proceso fenomenológico, pero que requiere de rigurosos procesos de interpretación y razonamiento lógico a través de la teoría, para luego contrastarse y validarse en una nueva y más integral experiencia. En esta tarea, según el autor, el ser humano accede a develar el fenómeno, pero no a capturar la esencia en sí de las cosas del mundo objetivo. En ese sentido, Kant concibe lo verdadero como relatividad. Para una mejor comprensión del tema abordado, considero indispensable detenerse brevemente en los aportes epistemológicos de Popper, a quien cierta tradición no hegemónica de la crítica lo ha clasificado como un positivista total. Por el contrario, es un pensador kantiano por excelencia y ubicar a Kant como positivista sería una simplificación epistemológica. De igual forma sucede con Popper, para quien el conocimiento científico requiere necesariamente de fundamentaciones desde la teoría, pero que de ninguna manera se constituye tal fundamentación en verdad descubierta, ya que es indispensable contrastar en la experiencia (Popper, 1983). Otro factor de equiparación con Kant es que a la verdad no es posible acceder del todo y que el ser humano, por medio de la ciencia, solo alcanza aproximaciones; es decir, la verdad representa un camino infinito para la humanidad (Popper, 2010).

Una posición epistemológica adversa a la de Kant, en cierta forma, asume el idealismo hegeliano. Para Hegel es erróneo e inadmisible simplificar a la razón en campos finitos del conocimiento, debido a que el propósito del acto mismo del saber es el espíritu absoluto, motor prioritario de la conciencia y esencia de lo existente en su proyección como devenir infinito. En esa medida, la existencia material es incomparable con la experiencia que se produce desde la conciencia en sí, que está implicada en el sistema total del amplio mundo del espíritu absoluto, como devenir constante y dinámico de la existencia verdadera. En la propuesta fenomenológica de Hegel (1966) lo verdadero y real están en el sujeto que dinámicamente deviene en espíritu y no en la existencia material de las cosas. En forma más clara, el espíritu absoluto es lo inicial, que se enajena en la negatividad de su contrario, pero que adquiere su recuperación esencial en el concepto, como una síntesis que pervive a pesar de su coexistencia con la negatividad material o falsedad llamada a desaparecer.

Entonces, el término de substancia en la postura hegeliana hace referencia al sujeto que existe en sí mismo y para sí mismo en calidad de pensamiento-razonamiento, debido a que es su ser en autoconsciencia y auténtico devenir en espíritu. Por lo tanto, en la propuesta hegeliana no aplica el concepto de fenomenología en relación a la existencia material, sino a la superposición progresiva y dinámica del ser y su autoconsciencia, a partir del concepto mismo. De esta forma, se puede deducir que la percepción como conocimiento, que se asume como la cosa o el objeto en sí, no contiene el estatuto de verdad, porque se queda en lo negativo, múltiple y diferente, por tanto, en diversidades inconexas, caóticas y aparentes, cuando el conocimiento como verdad es producto de lo articulado como sistema y síntesis. Por consiguiente, lo medular para la ciencia no está en demostrar lo verdadero en y desde la materia, sino en la capacidad de devenir en verdad

⁸ Es necesario advertir respecto a posibles confusiones o mal entendidos. No se está afirmando que Kant devalúe a la metafísica por debajo del hacer científico. Tal suposición implicaría retirar al autor de las corrientes del racionalismo filosófico. Se trata más bien de reafirmarlo como racionalista riguroso, tanto en materia de lo que desborda las posibilidades de la ciencia, como de aquello que caracteriza al conocimiento científico como conocimiento fenomenológico y finito.

universal, en estricto apego al concepto absoluto y su proceso progresivo hacia el devenir en espiritualidad absoluta.

Lo que importa, pues, en el estudio de la ciencia es el asumir el esfuerzo del concepto. Este estudio requiere la concentración de obtención en el concepto en cuanto tal, en sus determinaciones simples, por ejemplo en el ser en sí, en el ser para sí, en la igualdad consigo mismo, etc. (Hegel, 1966, p. 39)

En la perspectiva epistemológica hegeliana también importa el fenómeno por ser instancia de abstracción o imperio de procesos e interdependencias conceptuales. Se trata pues de asumir la verdad como realidad espiritual, sustentada en articulaciones dialécticas, donde la negatividad, dispersión y desigualdad de lo material permanece sin suficiente fundamento y que debe ser anulada por la profundidad y progresividad de una compleja síntesis de múltiples determinaciones y unidad de lo diverso, promovidas por la riqueza misma de la razón y su devenir en espíritu. En resumen, el propósito hegeliano proyecta a la materialidad como fuente de negatividad, multiplicidad y diferencia, cuando de lo que se trata es de que prevalezca la positividad, la unidad y la igualdad.

El concepto de fenómeno en el marxismo se diferencia del manejo conceptual, tanto de racionalismo kantiano, como del idealismo hegeliano. No obstante, dicho concepto fue más utilizado por Lenin que por Marx y Engels, aunque sea factible sostener contenidos del marxismo como eminentemente fenomenológicos. En la concepción materialista dialéctica también se considera que Hegel detectó las limitaciones kantianas (Engels, 1974a). En esa perspectiva, Engels afirma que la cosa en sí no es incognoscible, como en su opinión consideraba Kant, sino que todo proceso de conocimiento inicia en la ignorancia y que progresivamente deja de serlo; es decir, cada vez contamos con un conocimiento más completo y exacto de la cosa en sí, ya que lo transformamos en cosa para sí, que es lo que debe comprenderse por fenómenos o hechos objetivos con existencia externa al sujeto (Lenin, 1975).

Marx profundizó el tema con mayor exhaustividad y profundidad al explicar que la consecución de un conocimiento verdadero requiere métodos científicos, acorde a la propuesta de la dialéctica. La divergencia del materialismo con el idealismo está en que Hegel desarrolló a profundidad su concepción dialéctica en forma inversa. “En Hegel la dialéctica anda cabeza abajo. Es preciso ponerla sobre sus pies para descubrir el grano racional encubierto bajo la corteza mítica” (Marx, 1974a, p. 100). No existe un espíritu inicial, lo único inicial es realmente la materia; en consecuencia, la realidad existe mucho antes que la existencia humana, más bien la humanidad es resultado de largos procesos progresivos de transformación material. Al respecto Marx (1975) sostiene que en la realidad es donde procede develar la verdad, pero en dicho propósito no cabe iniciar tal proceso desde la sensibilidad, sino a partir de rigurosos procesos de abstracción o generación conceptual y teórica; por tanto, lo concreto es el punto de llegada, porque es un tramado complejo de relaciones, definidas también como síntesis de múltiples determinaciones o unidad de lo diverso.

En esa lógica, según Lenin y su lectura del materialismo dialéctico, la verdad objetiva se topa con las cosas en sí, a sabiendas de que son externas a la humanidad y sus posibilidades de conocimiento; el ser humano, consecuentemente, solo tiene condiciones de aproximarse a esa verdad universal y absoluta; por tanto, el conocimiento verdadero asoma relativamente, pero sin caer en el relativismo subjetivista, que lo abstrae por completo de la realidad en sí. En definitiva, lo que Lenin está formulando es una necesidad

de relación dialéctica entre la verdad objetiva absoluta existente en la cosa en sí y la verdad relativa creada desde la conciencia para sí.

Es necesario detenerse en la concepción marxista de la verdad en relación con la práctica, debido que solo desde la práctica se puede acceder a la cosa para sí, por tanto, a lo verdadero. “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad” (Marx, 1974b, pp. 7-8). Entonces, llegar al conocimiento verdadero, para Marx, implica comprender la importancia de la acción revolucionaria como práctica-crítica y desde esa postura comprender su conclusión. “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1974b, p. 11). En este proceso epistemológico, en estrecho vínculo con la práctica transformadora de la realidad, se está transformando también el sujeto social en sí mismo para sí mismo y de forma progresiva (Marx, 1980).

En discrepancia con las afirmaciones de Engels y Lenin, es necesario aclarar que Kant argumenta que sobre la cosa en sí solo podemos tener verdades relativas y no absolutas. En esa connotación epistemológica, resulta que la cosa en sí nunca será del todo cosa para sí. Si la epistemología marxista se la comprende como proceso en constante transformación desde la práctica, resultaría más bien coincidente, en este punto específico, con la filosofía kantiana, que tampoco puede concebirse como ajena a la práctica, pues Kant la asume como una racionalidad diferente a la razón pura. Es en la perspectiva social donde se constata una innegable contraposición con el marxismo, ya que para Kant el meollo está en una intersubjetividad que consolida un orden social cosmopolita, de internaciones en condición de universalidad, sin pasar por una transformación estructural y revolucionaria que elimine la dominación clasista.

En la producción filosófica se puede constatar aportes que se sustentan no solo en la razón. Este es el caso de Spinoza (2017), quien concibió que existen nociones comunes en el relacionamiento entre seres humanos, que pueden ser potenciadas o no potenciadas por pasiones tristes o pasiones alegres, pero que siempre requieren de la razón como sustento del más alto grado de conocimiento en el camino hacia la libertad. Schopenhauer (2001), en divergencia relativa con Kant, sostiene que los fenómenos no solo se los interpreta desde la razón, sino que deben ser también abordados como voluntad, la que responde a procesos diferentes respecto del conocer como representación.

En esta parte del análisis es preciso destacar la fenomenología como ciencia sobre la conciencia de lo vivido. Bajo esa connotación, Husserl (1985) se diferencia de la fractura entre racionalismo y empirismo. Para el efecto, plantea la fenomenología trascendental bajo procedimientos de reducción eidética, que se opone a considerar la información sensible como fenómeno y proyecta a la conciencia esencialmente fenomenológica. Ahora, variedad de autores han considerado que Husserl es el filósofo pionero en la temática de la fenomenología como de estudio del sentido del mundo, más que un uso estrictamente conceptual. No obstante, es también ubicado como uno de los representantes más significativos del racionalismo (Bauman, 2002). Dentro de esa tónica de análisis, Husserl propone la reducción fenomenológica como proceso que se eleva en calidad de verdad construida mediante la reflexión intersubjetiva, que se eleve necesariamente en condición de conciencia. En ese sentido, los fenómenos se abordan a partir de significados, que deben librarse de las connotaciones psicológicas del individuo y de las interpretaciones confusas de lo social y lo histórico; es decir, los significados se asumen no a partir de su

origen en la percepción, sino en los significados que se dirigen a develar la esencia del fenómeno a través del reforzamiento de la conciencia.

Desde fenomenologías divergentes con la preponderancia racionalista y coincidentes con la filosofía vitalista, Heidegger refuta los ejes analíticos de conciencia en sí y conciencia para sí. En su perspectiva no hay tal dualidad, sino que el ser humano es integrante del mundo y, al serlo, no procede considerar mundos internos ni externos. “Por lo tanto, en última instancia cuanto podamos decir es absolutamente trivial y vacío; significa sencillamente que la existencia humana se halla entre otros seres y sólo puede hallarse allí” (Heidegger, 1986, p. 43). En la interpretación de Bauman (2002), en relación estricta con los aportes de Heidegger, no cabe concebir la verdad fuera de su existencia natural, como tampoco procede ubicarla como patrimonio espiritual, arrebatada de los objetos, del trabajo en intensas jornadas e idealizada como ente puro o ajeno a las perturbaciones terrenales. Por el contrario, Heidegger más bien es opuesto a la fractura entre realismo-idealismo, debido a que la conciencia y la naturaleza no cobran existencia en forma disociada, sino ricamente abarcadas como fenómeno del ser-estar en el mundo.

En consecuencia, esta propuesta fenoménica responde a una ontología donde el ser cobra existencia en tanto se muestra a sí mismo y no como algo oculto o encubierto; consecuentemente, la ontología, como estudio del ser, adquiere realidad al transformarse en fenómeno. “La ontología solo es posible como fenomenología” (Heidegger, 1986, p. 46). En definitiva, las cualidades de esta propuesta fenomenológica cobran sustento si el ser se vuelve fenómeno, entendido esto como proceso constante o “Daisen”, que define al ser en calidad proyecto-tiempo siempre en devenir. Así el este autor considera que el fenómeno puede estar desconocido y, una vez descubierto, posiblemente deje de ser constatable, mostrándose en forma parcial o asomando en apariencia. Sin embargo, a juicio de Heidegger, el fenómeno es también susceptible de encubrimientos intencionales, que peligrosamente provocan el posicionamiento intencional de falsedades sobre su existencia.

Una propuesta similar de fenomenología la trabaja Merleau-Ponty, que también se deslinda de la dualidad entre exterioridad-interioridad o la cosa en sí y la conciencia en sí. En su análisis, la fenomenología articula al sujeto cognoscente con la realidad; es decir, su interpretación otorga un claro reconocimiento a Heidegger y al mismo tiempo a la teoría del conocimiento marxista. Entonces, el ser humano es parte del mundo en el que habita, se explica en él y con él; esto es, la humanidad es transformada por el mundo, a la vez que ella es capaz de transformar dicho mundo y simultáneamente transformarse a sí misma. Por consiguiente, la conciencia no es ajena a la realidad vital-natural, como tampoco a los procesos sociales. “La verdad no «habita» únicamente al «hombre interno»; mejor aún, no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, es en el que se conoce” (Merleau-Ponty, 1993, pp. 10-11).

La fenomenología formulada por Ponty es necesariamente dinámica y procesual, coloca a la existencia y a la vida dentro de la lógica siempre mutable del ser- en - el mundo y, a la vez, como un agente que además es capaz de construir la verdad en tanto revoluciona en dicho mundo. “El mundo fenomenológico no es la explicación de un ser previo, sino la fundación, los cimientos, del ser; la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad” (Merleau-Ponty, 1993, p. 20).

Ahora, lo medular de la fenomenología heideggeriana está cuando el fenómeno se muestra en el mundo y sus complejas interrelaciones. Al respecto, Rodolfo Kusch (1977)

realiza un análisis de crítica al postulado heideggeriano sobre el ser en el mundo, afirmando que debería concebirse más bien como estar en el mundo, en plena consistencia con la episteme de un pueblo quechua del altiplano de Bolivia. Si se hace una lectura de rigor sobre los postulados de Heidegger, es inexistente el ser sin el estar, como se lo ha evidenciado, por lo cual la crítica de Kusch perdería sustento. Entonces, cabría la afirmación de que la fenomenología heideggeriana contiene muchos nexos con las epistemes cosmocéntricas indígenas a diferencia del antropocentrismo occidental.

Entonces, conforme la expuesto, las hipótesis de que el cambio social se produce desde conciencias labradas por reflexiones de predominio científico, exclusivamente, debe también criticarse. En preciso reconocer que el tema de la acción transformadora, en determinados ejemplos de América Latina, contienen incidencias de corrientes religiosas como la teología de la liberación, que ha sabido mixturar al cristianismo con el marxismo. De este modo, formular conclusiones que universalizan que la religión responde exclusivamente a parámetros de dominación clasista y que dicha prevalencia debe reemplazarse con conciencias revolucionarias, sustentadas en el conocimiento científico, requiere sin duda también superarse.

Ejemplos de lo dicho, recientemente, están en los movimientos indígenas de Ecuador y Brasil: en el proceso vivido, para el caso ecuatoriano, en materia de educación intercultural, no procede deslindarse de los significativos aportes de las escuelas radiofónicas, lideradas por Monseñor Leonidas Proaño, para poblaciones indígenas de la provincia de Chimborazo. Tampoco procede obviar las experiencias educativas con los salesianos en la iniciativa académica de crear la Licenciatura de Educación Intercultural Bilingüe en la Universidad Politécnica Salesiana. En Brasil tampoco se puede obviar la influencia del CIMI en las dinámicas organizativas y de lucha política territorial de diversidad de pueblos indígenas amazónicos.

En Centroamérica, a su vez, es de relevancia la incidencia de la teología de la liberación: una prueba de ello está en el proceso revolucionario sandinista, con la preponderante participación de Ernesto Cardenal, y otra está en el protagonismo político de Monseñor Romero en El Salvador.

Estas características histórico políticas se contraponen a las críticas marxistas al socialismo utópico. En un texto de *Rancière*, se demuestra que Saint-Simon, en su contribución al socialismo, consideró necesario rescatar los principios de cristianos de igualdad y amor al prójimo, para combinarlos con los postulados liberales de libertad igualdad y fraternidad, inadmisiblemente relegados por la sociedad capitalista (*Rancière*, 1991). De ahí la necesidad de posicionar al socialismo como sistema que sustituya a la lógica individualista de capital, por otra que sustente el significado social de la humanidad. Estos y muchos otros parámetros fueron severamente cuestionados por Marx y Engels, catalogándolos peyorativamente como utopías, cuando para el marxismo lo procedente y factible se proyecta a través del socialismo-comunismo científico (Marx & Engels, 1974). Hoy por hoy, queda en evidencia clara que los procesos revolucionarios no necesariamente pasan por la ciencia; las evidencias más bien se colocan en la ruta opuesta, puesto que el capitalismo se ha innovado y fortalecido con el conocimiento científico.

Luego de toda la exposición planteada, conviene precisar que las sabidurías indígenas, por colocar algo meritorio en la lucha política en Ecuador, no necesariamente son de exclusividad religiosa, como tampoco del científicismo marxista, a pesar de la

inegable influencia de la teología de la liberación y partidos de identidad marxista. En consecuencia, es necesario reconocer también a epistemes autogestadas y sostenidas como manifestaciones históricas de resistencia desde el sentido común. Es el caso de las mitologías, por mencionar un ejemplo que en la actualidad constituye un campo de variedad de investigaciones y publicaciones. En un texto sobre chamanismo (Herrera, 2017), se demuestra que pueblos indígenas *kichwas*, que habitan en territorios urbanos de Quito, hacen uso de sus mitologías para diferenciarse de la colonización española, sobre todo respecto a una interpretación circular del tiempo, la que difiere de la concepción lineal judeo-cristiana, aspecto sobre el cual se precisan contenidos posteriormente.

En una línea analítica similar, en un texto sobre cosmopolítica, que sustenta la validez epistémica de las mitologías, Juan Duchesne (2020) destaca que estas contemplan cosmopolíticas inspiradas y fundamentadas también como metafísica, si se parte del significado de inmaterialidad que caracteriza a este concepto. Es oportuno reforzar el planteamiento de Duchesne, con la afirmación de que en las epistemes de pueblos indígenas no se devalúa la metafísica, debido a que no existe la predominancia de la dualidad cartesiana; por el contrario, sus cosmovisiones y saberes se caracterizan por la coexistencia imbricada de opuestos: día-noche, frío-caliente, hombre-mujer, etc.

Cabe insistir en que las nociones dialécticas tampoco separan los procesos conforme la dualidad cartesiana, como se lo ha expuesto ya en referencia al idealismo y al materialismo. En cuanto al tema de la mitología, por ejemplo, hay interpretaciones desde las ciencias sociales que coincidirían con la articulación mencionada. En cuanto al rol cumplido por el estructuralismo, es de importancia lo realizado por Claude Lévi-Strauss, en cuyas investigaciones y publicaciones se destacan las estructuras de oposición binaria (fuerte-débil, luz-oscuridad, día-noche), de dinamismo continuo y de interdependencia que dan forma y contenido a los procesos culturales de diversos pueblos indígenas de Brasil, aunque esta característica del estructuralismo de Lévi-Strauss lo elevara como universalidad para todo proceso cultural.

En cuanto al tema específico de los mitos, Lévi-Strauss (2002) los concibió como totalidades similares a las estructuras de la música. Para este autor, lo indispensable radica en captar esas estructuras, que están detrás de los fenómenos, ya que éstas son la verdadera objetividad, en una clara sintonía también con el abstraccionismo hegeliano y marxista, simultáneamente.

Sin el propósito de contradecir a Juan Duchesne y a Lévi-Strauss, conviene tomar en cuenta contribuciones que perfilan lo mitológico no desde parámetros reducidos en las temáticas religiosas; es decir, no cabe concebir la inexistencia de parámetros contrahegemónicos o de resistencia política y epistémica, que se mixturaron con contenidos de índole cristiano, pero que no pueden definirse como sincretismos antropológicos, porque encubren procesos de dominación colonial bajo el supuesto de una mezcla cultural; al respecto, es más profundo reconocerlos como procesos en yuxtaposición, en apego a las contribuciones de Wachtel, que dan cuenta de la persistencia legítima de conflictos en cuanto a la dominación clasista y civilizatoria de Occidente (Herrera, 2017).

Entonces, sobre la base de lo analizado, puede concebirse que las mitologías indígenas son un campo de resistencias epistémicas, tanto para dar sentido al mundo, como para transformarlo, con valor equiparable y dialógico con la conciencia política planteada por Gramsci como filosofía de la praxis, aunque haya discordancias en lo que se refiere al

sentido común. Sin embargo, es necesario enfatizar que no son epistemes que pueden explicarse solo con los enfoques de la racionalidad. Por ejemplo, desde el eterno retorno (Nietzsche, 1990), como instancia de reiteración constante del acontecimiento, en clara sintonía con lo que Deleuze plantea respecto de un devenir no hegeliano ni marxista, sino con base en el distanciamiento de Nietzsche de toda metafísica, catalogándola como un fuerte impedimento en la misión de asumir lo real desde la vitalidad.

En refuerzo al planteamiento reciente, Terry Eagleton (2007) considera que la filosofía nietzscheana se diferencia de todo esfuerzo filosófico y científico que sobrevalora la razón, ya que esta obstruye y desvirtúa la voluntad de poder que caracteriza lo vital como realidad. Así, para Nietzsche, al contrario de Marx, dicho predominio de la razón no contribuye en la develación de la verdad y sus dimensiones en lo real, sino que la tergiversa, en forma comparable a lo que el marxismo ha considerado como ideología; es decir, para Nietzsche la razón moderna reproduce lo que para Marx hace la ideología. En opinión de Eagleton, desde su interpretación de la filosofía nietzscheana, la vida es la práctica. “El sentido de la vida no es tanto una proposición como una práctica. Como tal, solo puede conocerse de verdad viviendo” (Eagleton, 2007, p. 197). En definitiva, el propio Nietzsche formuló una sentencia epistémica en el tema.

¿Debe la vida dominar el conocimiento y la ciencia o debe el conocimiento dominar la vida? ¿Cuál de las dos fuerzas es superior y decisiva? Nadie dudará: la vida es la fuerza superior y dominante, porque cualquier conocimiento que destruya la vida, al mismo tiempo se destruirá a sí mismo. (Nietzsche, 1990, pp. 155-156)

A partir de una concordancia con lo expuesto por la filosofía nietzscheana, Eliade ha investigado mitologías que recrean el eterno retorno. El tiempo circular es la constante común, a diferencia de la linealidad temporal de Occidente, que incluso se valida en las religiones judaico cristianas con la recuperación del paraíso. Sin duda, el tiempo y su significado están estrechamente vinculados con lo sagrado o aquello que hoy, antropológicamente, preferimos denominar como religiosidad. El valor de una temporalidad sacralizada está en ser un referente para la verdad en calidad de sentidos simbólicamente asumidos y definidos a través de objetos que adquieren significados ajenos a su magnitud física y que representan un tiempo originario o morada de los antepasados (Eliade, 2001).

Esta característica de tiempo cíclico se la puede evidenciar también dentro de culturas que están fuera de las interpretaciones de Eliade; un caso de estos está en los pueblos *kichwas*, para quienes el tiempo también es circular, pues se actualiza un gran inicio fundacional, como realidad que revitaliza la ancestralidad (Herrera, 2017) y que marcan diferencia entre el tiempo cósmico y el tiempo humano (Reyes, 2008). En términos políticos, lo afirmado constituye también un pensamiento transformador, que no se sustenta en la racionalidad científica, sino en la validación de la mitología como cosmopolítica de resistencia y proyección transformadora de lo social. Así se comprende el *Pachakutik* o reactualización del tiempo de los abuelos, que se reactivó luego de 500 años de dominación occidental y que hoy se está gestando como una alternativa revolucionaria ante la dominación imperial y colonial del capitalismo (Chancoso, 2009).

En cuanto a la perspectiva fenoménica, entonces, los fenómenos no se interpretan fuera de esa temporalidad cíclica, porque sus pueblos perderían sentido vital y existencial, aunque en ciertas tendencias científicas aquello carezca de validez por la imposibilidad de evidenciarlo en calidad de empiria. Afortunadamente, en la fenomenología-

etnometodología interesa la reflexividad o explicaciones que realizan los actores de su propio contexto, en vez de universalizaciones de hegemonía imparcial y objetivista por parte de disciplinas ajenas a dichas realidades (Garfinkel, 1969). Se puede reconocer diferencias interpretativas con apertura dialógica, pero no imposiciones científicas enajenantes y, sobre todo, colonizantes. Entonces, es impropio imponer una racionalidad científica como referente único de verdad, cuando esta puede vaciar de sentido una larga y rica historia contada y asumida mitológicamente.

Antes se había fundamentado la necesidad de articular a la ciencia con la mitología, pero está pendiente la conexión con la sabiduría del buen vivir. Bajo enfoques filosóficos se pueden generar más puentes, debido a que en las áreas científicas se ha posicionado incontenible y aceleradamente en los escenarios institucionales y culturales, lastimosamente. Este ejercicio de poder no se alinea con las fuentes de construcción alternativa, sino que ha fortalecido al positivismo dogmático del conocimiento, como potenciador de la acumulación del capital, aunque este fortalecimiento signifique serios distanciamientos de la ética, tanto en la construcción del conocimiento, como en la aplicación de los hallazgos e innovaciones científico-técnicas. De ahí que, la filosofía haya casi desaparecido de los currículos en la formación escolar, de bachillerato y de educación superior. Algo similar, aunque con menor intensidad, se ha producido en ciencias sociales como la antropología y la sociología, aunque su número de carreras universitarias es mayor porque demanda estudiantil tiene mayor presencia.

Entonces, es posible detectar que el capitalismo ha impuesto lógicas que atentan contra el tejido social y sus potencias transformadoras, tanto las epistemes construidas históricamente por los pueblos, como las generadas por las ciencias que sustentan análisis de crítica al imperialismo capitalista, hoy por hoy, preferentemente cognitivo y tecnológico, nos impulsan en la necesidad de fortalecer dicho tejido y dicha potencia transformadora a través del diálogo epistémico reiteradamente expuesto y analizado. Hasta el momento, se ha mostrado muchas temáticas de confluencia más que de oposición. Se trata pues de oponerse a un tipo de racionalidad y epistemología dominante en tiempos de globalización espacial, aceleramiento temporal y afectación socioambiental.

Con base en estas nuevas características del capital neoliberal, desde las epistemes de los pueblos indígenas de Ecuador, se ha compartido una nueva cosmovisión que está debidamente reconocida por las Constituciones de Ecuador y Bolivia. El régimen de Buen Vivir, (*Sumak Kawsay*- Ecuador, *Suma Qamaña*- Bolivia), a pesar de originarse en las culturas indígenas, no está reducida en esos contextos. En todo el texto se ha intentado compartir nexos epistemológicos con el marxismo y con el materialismo del devenir vitalista, pero este intento parte del necesario reconocimiento de que los movimientos indígenas fueron capaces, sin posturas excluyentes ni exclusivas, de generar encuentros dialógicos con aportes que se construyeron conjuntamente a través de militancias en partidos de izquierda y en centrales sindicales, así como en una construcción de intelectualidad orgánica por la participación en carreras universitarias como antropología, sociología, lingüística y de educación intercultural bilingüe. De este modo, emerge el régimen de Buen Vivir como una dignificación vital de diversidad de derechos sociales y colectivos, que plantean un régimen de satisfacción y plenitud, en contraposición con el régimen de acumulación de capitales.

Nosotros representamos el cosmos. El conocimiento, el Buen Vivir es la congruencia entre lo que pensamos, sentimos, decimos y hacemos. Para tener un buen pensamiento hay que

estar bien de salud. Somos seres integrales. El conocimiento es lo que nosotros tenemos en relación al medio, las personas y la vida misma. Son capacidades que tenemos como personas, capacidad para hacer algo por el prójimo, con la naturaleza. Salud y enfermedad no solo se ve la parte corporal, hay parte espiritual, lo que está detrás, la energía para vivir, conversar. El ser integral es cuerpo, espíritu, alma, emociones. La parte emocional tiene directa parte con las enfermedades. La medicina ancestral es integral. (Herrera, 2017, pp. 82-83)⁹

Entonces el Buen Vivir implica desarrollar nuevos estilos de vida, explicados como vida en plenitud, factor que implica priorizar la salud y una estabilidad energética. Ese propósito requiere el desarrollo de prácticas y cotidianidades que busquen un adecuado nexo entre lo corporal y lo emocional, así como un buen relacionamiento con la naturaleza. Ariruma Kowii considera que la realidad es un equilibrio con la naturaleza y el cosmos. La vida no se concreta sin la convivencia y coexistencia con otros, basada en saberes y conocimientos para edificar otra cotidianidad (Herrera, 2017)¹⁰.

En tal dirección, no cabe pues descuidar la concreción de una sociedad con componentes integrados, cuya práctica se sostenga en principios de igualdad social, mejoramiento de la calidad de vida, fomento de la democracia participativa, promoción de la diversidad cultural y relaciones interculturales, así como de la economía solidaria, la reciprocidad y la universalización de los servicios sociales adecuadamente ofertados en el Plan Nacional del Buen Vivir, 2009-2013. Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural (Secretaría de Nacional de Planificación y Desarrollo [SENPLADES], 2009). Al respecto José Luis Coraggio logra formular una contribución de síntesis. “Desarrollo y equidad, democratización de la economía, consumo responsable, comercio justo, justicia social, solidaridad, reciprocidad, reproducción ampliada de la vida” (Coraggio, 2011, p. 34)

Ahora el Buen Vivir debe interpretarse como una concepción que articula las mitologías ancestrales con posturas opuestas a la acumulación capitalista neoliberal, pues la vida es una actualización de tiempos que revitalizan la concepción circular de los orígenes fundacionales, que además se diferencian radicalmente de una perspectiva temporal caracterizada como reproducción continua de ganancias en tiempos cada vez más cortos, a causa de la aceleración desbordante que determinan los avances tecnológicos; esto es, la dimensión circular del tiempo es una clara oposición al aceleramiento productivo y epistémico de la sociedad neoliberal del conocimiento y de la acumulación oligopólica de la riqueza mundial.

De manera similar debe comprenderse la fenomenología centrada en el ser y estar en el mundo, ya que modifica la relación antropocéntrica que el humanismo capitalista viene imponiendo durante más de cinco siglos. Desde las mitologías *kichwas*, por ejemplo, la deidad de la Madre Tierra o *Pachamama* es una perspectiva cosmocéntrica de la vida, por ser un conjunto de sacralidad articulada, donde el centro del universo no es el ser humano, sino la vida en su integridad planetaria, por tanto, en oposición evidente a reducir a la naturaleza a valores de uso que se transforman en valores de cambio, como se lo ha concebido y practicado durante la historia capitalista.

⁹ Contenido compartido durante un taller etnográfico con chamanes o *yachaks* mujeres y hombres, Quito Distrito Metropolitano, 24 de agosto de 2009; este taller fue parte de una investigación sobre medicina ancestral, que en el sentido común indígena se los considera como sabios y sabias.

¹⁰ Los contenidos son una síntesis de la entrevista a Ariruma Kowii, Quito Distrito Metropolitano, 17 de febrero de 2012.

Consecuentemente, estas perspectivas cosmocéntricas del espacio y circulares del tiempo, no constituyen oportunidad alguna para romper el diálogo con procesos de conciencia revolucionaria clasista, que permitan no solo el diálogo intercultural con posturas alineadas a la filosofía de la praxis y a las fenomenologías posestructurales del devenir, sino también un claro distanciamiento con folklorismos fetichizantes de las cosmovisiones indígenas, que funcionalizan la dominación capitalista neoliberal. En definitiva, las lógicas temporales y espaciales de las mitologías indígenas no constituyen verdades endogámicas, sino ejes para la proyección y concreción de procesos revolucionarios interculturales en lo político y en lo epistémico.

En términos de espiritualidad, tampoco procede dejar el tema en los ámbitos exclusivos de la metafísica y del idealismo. A diferencia de la propuesta hegeliana de espíritu absoluto, un campo estrictamente abstracto y conceptual, en la perspectiva del buen vivir lo espiritual es inherente a la existencia material, es la connotación del poder que contienen los objetos en términos de vida, energía y sanación, simbólicamente explicados a través de mitologías. Nuevamente, los procesos reales no son, en las epistemes indígenas, objetos constatados luego de teorizaciones rigurosamente armadas desde la racionalidad lógico científica, sino prácticas generadoras de sentido desde el agenciamiento mismo del vivir (Herrera & Vera, 2021).

Conclusiones

El presente artículo articuló un diálogo entre fenomenología vitalista, del materialismo del devenir, y pensamiento indígena expuestos en mitologías y en el buen vivir de los pueblos *kichwas* de Ecuador. El fundamento principal del texto se alinea en una oposición al predominio del racionalismo, que caracteriza al pensamiento y conocimiento científico del cognitivismo capitalista. En esa perspectiva se critica las tendencias que superponen ideas por sobre las dinámicas reales y sobre la vida. Bajo ese análisis se cuestiona también a las propuestas que reducen al cambio social como estrictamente racionalista, colocando al margen epistemes que dan cuenta de conocimientos ligados más a significados de vitalidad.

En el desarrollo de la postura filosófica fenomenológica, no obstante, se insistió en que una postura de refutación al positivismo capitalista, no puede degenerar en folklorismos indigenistas que replican las mismas lógicas de exclusividad y desconocimiento a otredades epistémicas, homogenizando en este caso a occidente, cuando mucho de lo trabajado en las epistemes de los movimientos indígenas ya conlleva historias dialógicas con posturas occidentales de contrahegemonía

Con base en lo recientemente expuesto, no obstante, se considera que no se trata de que lo vital sustituya a lo racional, sino de que confluyan mutuamente para contraponerse al sistema capitalista como dominación discriminatoria también desde lo epistemológico. Para el efecto, se desarrolló críticas que articulan contenidos potenciadores del ser como base de una fenomenología abierta a la transformación sociopolítica articulando conciencias para sí con la necesidad de ser y estar en el mundo, en diálogo con conocimientos mitológicamente elaborados y puestos en práctica también desde los aportes de la religiosidad de la teología de la liberación.

Todo este proceso fue factible desde una metodología hermenéutica que facilitó tejer, a través de un texto rizomático, los postulados de la fenomenología del ser y estar en el mundo, con el protagonismo dialógico intercultural, donde la verdad es un asunto práctico y teórico, que se sustenta en las epistemes y mitologías también desde lo contrahegemónico, a partir del reconocimiento del sentido común de los pueblos y las proyecciones filosóficas científicas bajo proyecciones interculturales de transformación civilizatoria.

Contribución de autoría

Luis Alberto Herrera Montero fue el único autor.

Fuente de financiamiento

Autofinanciado.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

Referencias

- Aristóteles. (2003). *Metafísica*. Editorial Gredos.
- Bauman, Z. (2002). *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Nueva Visión.
- Chancoso, B. (2009). Movimiento de unidad plurinacional Pachakutik. *Boletín ICCLARY Rima*, (120).
- Coraggio, J. (2011). *Economía Social y Solidaria, el trabajo antes que el capital*. Abya-Yala.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2007). *Mil mesetas; capitalismo y esquizofrenia: Pre-textos*.
- Duchesne, J. (2020) Cosmismo ruso, comunismo, cosmopolítica - glosas inconclusas. En L. Herrera (Coord.), *Cosmopolítica democracia, gobernanza y utopía, Análisis transdisciplinarios en diferentes contextos* (pp. 12-46). CES-AL.
- Eagleton, T. (2007). *Ideología: Una introducción*. Paidós.
- Eliade, M. (2001). *El mito del eterno retorno*. Emece.
- Engels, F. (1974a). *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Fundación Federico Engels.
- Engels, F. (1974b). *Del socialismo utópico al científico*. Editorial Progreso.
- Garfinkel, H. (1969). *Studies in Ethnometodology*. Prentice-Hall.
- Hegel, F. (1966). *La Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1986). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Herrera, L. (2017). *Prácticas chamánicas y teatralidad. Una experiencia epistémica, etnográfica e intercultural*. Editorial Biblos.

- Herrera, L. (2022). El movimiento indígena de Ecuador: de las sublevaciones al proceso político unitario. *Boletín Onteaiken*, (34), 1-16.
- Herrera, L., Idrovo, I. S., & Vera, J. F. (2022). La interculturalidad desde un proceso de antropología de lo contemporáneo en la Universidad de Cuenca. En C. Campo, T. González, F. García, & J. E. Juncosa (Eds.), *Antropologías hechas en Ecuador* (Tomo III, pp. 204-218). Abya Yala.
- Herrera, L., & Vera, F. (2021). La espiritualidad como equilibrio sacionatural. En C. Piedrahita, A. Perea y O. Useche (Eds.), *Territorialidades, espiritualidades y cuerpos: Perspectivas críticas en Estudios Sociales* (pp.77-92). CLACSO, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Husserl, E. (1985). *Investigaciones lógicas*. Alianza Editorial.
- Iza, L., Tapia, Á., & Madrid, Á. (2021). *Estallido: La rebelión de octubre en Ecuador*. Fondo de Cultura Económica.
- Jamenson, F., & Žižek, S. (1998). *Estudios culturales: Reflexiones sobre multiculturalismo*. Paidós.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón práctica*. Editorial la página.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Ediciones Coligue.
- Kusch, R. (1977). *El pensamiento popular e indígena en América*. Hachette.
- Lenin, V. (1975). *Materialismo y empiriocriticismo*. Ediciones en lenguas extranjeras.
- Lévi-Strauss, C. (2002). *Mito y significado*. Alianza de Novelas.
- Marcuse, H. (1984). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Ediciones Orbis, S.A.
- Marx, C. (1974a). *Prólogo a la primera edición alemana del primer tomo de El Capital*. Editorial Progreso.
- Marx, C. (1974b). *Tesis sobre Feuerbach*. Editorial Progreso.
- Marx, C. (1975). *Introducción general a la crítica de la economía política*. Ediciones Tiempo Crítico.
- Marx, C. (1980). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI Editores.
- Marx, C., & Engels, F. (1974). *Manifiesto del partido comunista*. Editorial Progreso.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Editorial Planeta-De Agostini S.A.
- Nietzsche, F. (1990). *La Gaya ciencia*. Monte Ávila Editores.
- Popper, K. (1983). *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*. Paidós.
- Popper, K. (2010). *El universo abierto: Un argumento en favor del indeterminismo: Post Sciptum a La lógica de la investigación científica* (Vol. II). Tecnos.
- Rancière, J. (1991). *Breves viajes al país del pueblo*. Ediciones Nueva Visión.

Reyes, L. (2008). *El pensamiento indígena en América, los antiguos andinos, mayas y nahuas*. Editorial Biblos.

Schopenhauer, A. (2001). *El mundo como voluntad y representación*. Mesetas Ediciones.

Secretaría de Nacional de Planificación y Desarrollo. (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*. SENPLADES.

Spinoza, B. (2017). *Ética*. Editorial Gredos.

Wolf, M. (1994). *Sociologías de la vida cotidiana*. Cátedra.