

Filosofia Unisinos
Unisinos Journal of Philosophy
26(2): 1-13, 2025 | e26207

Editores responsáveis:
Inácio Helfer
Leonardo Marques Kussler
Luís Miguel Rechiki Meirelles

Declaração de Disponibilidade de Dados:
Todo o conjunto de dados que dá suporte
aos resultados deste estudo foi publicado
no próprio artigo.

Doi: 10.4013/fsu.2025.262.07

Artículo

Tras las categorías ontológicas del pensamiento indígena desde la propuesta de las ontologías de la diferencia radical¹

After the ontological categories of indigenous thought from the
proposal of the radical difference ontologies

Israel Arturo Orrego-Echeverría

<https://orcid.org/0000-0002-9286-138X>

Universidade Livre da Colombia, Programa de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia, Bogotá, Colombia.
E-mail: israela.orregoe@unilibre.edu.co

Julián Cárdenas Arias

<https://orcid.org/0000-0002-0905-7391>

Fundação Universitária de Ciências da Saúde de Bogotá, Programa de Pós-Graduação em Educação, Bogotá, Colombia. E-mail: jcardenas2@fucsalud.edu.co

Juan Cepeda H.

<https://orcid.org/0009-0009-8656-5523>

Universidade Santo Tomás, Programa de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia, Bogotá, Colombia. E-mail: juancepeda@usantotomas.edu.co

¹ Este artículo se realiza en el marco del proyecto de investigación No 1610, denominado *Ontologías políticas y del paisaje en América Latina*, de la Universidad Libre, Bogotá, Colombia.

Ana María León Forero

<https://orcid.org/0000-0002-7246-3755>

Fundação Universitária de Ciências da Saúde de Bogotá, Programa de Pós-Graduação em Gestão da Saúde, Bogotá, Colombia. E-mail: amleon3@fucsalud.edu.co

Jairo Alberto Merlo Pinzón

<https://orcid.org/0000-0002-1957-3218>

Fundação Universitária Unimonserrate. Programa de Graduação em Escola de Educação, Bogotá, Colombia. E-mail: jmerlo@unimonserrate.edu.co

RESUMEN

Este artículo examina la importancia de la reflexión ontológica como marco de aproximación al pensamiento indígena y popular, y los posibles aportes que allí emergen para la construcción de una ontología en perspectiva latinoamericana. Con este propósito, en un primer momento se analiza la ontología heideggeriana y su crítica a la metafísica, horizonte este que posibilitó el surgimiento de las ontologías relacionales y de la diferencia radical como aquellas que reconocen la diversidad de perspectivas y la interconexión entre los diferentes elementos de la realidad. Posteriormente, posibilitados por estas ontologías relacionales y de la diferencia radical, nos aproximamos y proponemos una lectura del pensamiento indígena y popular en clave ontológica como aporte a la filosofía y la ontología en América Latina.

Palabras Clave: ontología latinoamericana, ontologías relacionales, pensamiento indígena.

ABSTRACT

This article examines the importance of ontological reflection as a framework for approaching indigenous and popular thought, and the possible contributions that emerge therein for the construction of an ontology in Latin American perspective. With this purpose, at first, we analyze Heideggerian ontology and its critique of metaphysics, a horizon that made possible the emergence of relational ontologies and radical difference as those that recognize the diversity of perspectives and the interconnection between the different elements of reality. Subsequently, made possible by these relational ontologies and radical difference, we approach and propose a reading of indigenous and popular thought in an ontological key as a contribution to philosophy and ontology in Latin America.

Keywords: latin american ontology, relational ontologies, indigenous thought.

1 Introducción

Aunque desde una mirada restringida podría afirmarse que la ontología ha venido desarrollándose apenas desde el siglo XVII y que tal vez fue en el siglo XX, con Martín Heidegger, que finalmente se capta como disciplina filosófica de sólidos argumentos, la verdad es que desde los mismos orígenes de la filosofía en Grecia ya ella se vislumbraba con ese carácter de fundamentación conceptual que le imprimieron tanto los presocráticos como Platón y Aristóteles. ¿Podrían otras culturas, diferentes a la occidental, hacer alguna propuesta similar a la que se conoció primero como filosofía primera, luego como metafísica y ahora como ontología? O acaso, ¿ésta no es la única apuesta ontológica y se podrían

evidenciar otras formas de ser, hasta ahora no presentadas bajo el horizonte de la argumentación epistémica racionocéntrica? La postontología heideggeriana ha permitido vislumbrar otras posibilidades a la ontología tradicional que han venido aglutinándose bajo el nombre de «ontologías de la diferencia radical», apenas en emergencia, que interesa estudiar críticamente, iniciando aquí con una aproximación a lo que se está exponiendo en contextos académicos.

En América Latina se asumen cada vez más los aportes del pensamiento indígena, tanto a nivel político como académico (en antropología, psicoanalítica, sociología, filosofía, etcétera), generándose en la actualidad un marco teórico epistemológico para avanzar en diversos estudios propios de las ciencias humanas. Esfuerzos en esta perspectiva se dejan ver en las propuestas de la filosofía andina de Josef Estermann (2006) o de Mario Mejía Huamán (2004), en la filosofía indígena de Miguel León Portilla (2006), en la antropología filosófica de Rodolfo Kusch (2007b), entre otros, según viene investigando en Colombia el Grupo de Investigación Interinstitucional TLAMATINIME.

Este artículo pretende sumarse a la multiplicidad de esfuerzos para continuar y enriquecer el diálogo que ha venido dándose sobre la posibilidad de la filosofía indígena, especialmente desde una lectura ontológica enriquecida con los aportes del pensamiento intercultural latinoamericano, propósito que avanza hacia la consolidación epistemológica de una ontología que dé cuenta también de los saberes ancestrales indígenas y populares. Para lograrlo, es indispensable que la filosofía abra las puertas de la academia y se dirija a campo abierto para pensar con y desde los pueblos ancestrales y los colectivos populares. En este horizonte, el presente artículo busca sustentar la posibilidad conceptual de lo que vendría a ser una ontología latinoamericana.

Para iniciar, se presentarán los elementos generales de la ontología heideggeriana, dentro de los límites que acá corresponden; en seguida, también se ofrecerán los lineamientos generales de la apuesta interdisciplinaria llamada Ontologías de la Diferencia Radical (ODR). Finalmente, se presentan algunos referentes conceptuales que podrían dinamizar la discusión sobre la ontología indígena desde América Latina, lo que se hará en diálogo con el pensamiento del filósofo argentino Rodolfo Kusch.

2 La ontología heideggeriana como apertura de horizontes del pensar

Fue Aristóteles el primero en sistematizar los aportes conceptuales con que, desde los presocráticos, se venía comprendiendo el problema del ser, en una disciplina para él fundamental que llamó «filosofía primera» pero que tiempo después se conoció como «metafísica». Su desarrollo posterior, impulsado por la escolástica, devino en que la filosofía la asumiera como el estudio del ente en cuanto ente. Es así como, en el siglo XX, Heidegger busca rescatar el sentido originario de dicha disciplina, actualizándola también con un nombre que ha venido usándose desde 1613: ontología, para distinguir esos dos horizontes desde donde se asume la comprensión del ser. No es un simple volver hacia atrás la mirada, porque no se puede volver hacia atrás la historia, toda vez que, como lo considera el filósofo alemán, ella apunta más bien al futuro: “precisamente no queremos —ni podemos— volver hacia atrás la historia, sino que debemos pensar y actuar a partir de *nuestro ser-necesario actual* y eso significa *ser-necesario futuro*” (Heidegger, 2008, p.104), y en este sentido mirar cómo se ha proyectado la ontología, primero y antes que nada como superación de la metafísica. Pero superación-asumida, lo que no quiere decir en manera alguna negada: “de ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende” (Heidegger, 2001, p.51), pues de todas maneras la metafísica, como manifestación del ente que hace presencia ante un sujeto que lo toma como medida científica, no desaparecerá así como así; pero más allá de la comprensión objetiva del ente en cuanto tal, el filósofo alemán apunta a un pensar el ser en la verdad en que él mismo se desvela, y esto ya no es algo metafísico, por lo menos en su sentido tradicional.

La metafísica es fatalidad en el sentido estricto de esta palabra, en el único sentido en el que aquí nos referimos: en ella, como rasgo fundamental de la historia acontecida de la Europa occidental, deja las cosas del hombre suspendidas en medio del ente, sin que el ser del ente pueda jamás ser experimentado, interrogado y ensamblado en su verdad como el pliegue de ambos (Heidegger, 2001, p.56).

La diferencia entre ente y ser será clave para distinguir metafísica de ontología, a cuyo pliegue le dedicó Heidegger varios estudios, iniciando por radicar la esencia de la metafísica que primero da “espacio a lo ente en su totalidad y, después, abandonarse a la nada” (Heidegger, 2007a, p.108), porque todo su quehacer la conduce allí, donde ya no se topará con el sentido del ser:

(...) la metafísica representa a lo ente en su ser y, por ende, también piensa al ser de lo ente. Pero no piensa el ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos. La metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo (Heidegger, 2007b, p.266).

De esta manera, para Heidegger queda patentizada la *diferencia ontológica* que se abre entre ente y ser, entre metafísica y ontología. La confusión debe quedar superada por el ejercicio de un pensar claro que sepa distinguir esta diferencia, porque lo que se piensa ontológicamente no es el ente sino el ser, y es éste el que abre sus posibilidades al pensar: “el pensar está vinculado al advenimiento del ser, y en cuanto advenimiento está vinculado al ser” (Heidegger, 2007b, p.296). En un texto de 1955, publicado luego como *En torno a la cuestión del ser*, Heidegger afirma que “la superación de la metafísica es la superación del olvido del ser” (2007c, p.337). Y aunque él mismo en múltiples ocasiones afirmó que el ser es ser de lo ente, también es cierto que Heidegger ha sido el filósofo que con mayor claridad ha señalado la diferencia ontológica entre ser y ente, con lo que se quiere destacar que es, pues, la ontología en la que deviene la superación de la metafísica, sobre el presupuesto por el que esta subsume lo ente mientras aquella subsume el ser.

Se piensa *lo que es*, se piensa el ser (de las cosas), la realidad; se necesita aprender a pensar. Pasársela pensando significa habérselas con la realidad total y compleja que se abre ante nuestros ojos en lo profundo de su ser. Comprender el ser de la realidad no es nada simple, y menos cuando ella es dinámica, por ejemplo, cuando se quiere uno aproximar al ser social, o, al ser cultural. La diversidad cultural pareciera posibilitar diversas maneras de ser, o por lo menos de comprender el ser, y esto aún no ha sido estudiado suficientemente. Un primer estudio serio lo ofrece la apuesta de las Ontologías de la Diferencia Radical (ODR).

3 La nueva ontología y sus diferencias

Durante el último decenio del siglo XX, se han venido gestando otras maneras de comprender la ontología, bastante diferentes a las desarrolladas desde Parménides y Aristóteles hasta Heidegger, pero claramente posibilitadas por la ontología del filósofo alemán. Aunque se adolece de estudios que den cuenta de la manera en que la ontología fundamental del pensador alemán ha influido en las disciplinas antropológicas contemporáneas, es evidente el impacto de aquel en autores como Nandy (1987), Ingold (2000), Blaser (2008), Escobar (2016) quienes, desde contextos de disciplinas antropológicas y de los estudios culturales, proponen una comprensión diversa (diferente) del sentido de la ontología. De fondo, se toma distancia de una comprensión ontológica sustancial que se evidencia epistemológicamente por la racionalidad identitaria que intenta homogenizar todos los saberes y hegemonizar la lógica colonial, inclinándose más bien por una comprensión ontológica relacional (Orrego, 2018) que asume la realidad de múltiples mundos (pluriverso) desde donde se presenta multiplicidad de saberes enmarcados en lógicas diferentes, sin pretensiones de hegemonizar ni de priorizar entidad sustancial alguna (Idrobo y Orrego, 2021).

Arturo Escobar (2012) expone con bastante claridad los presupuestos de una ontología de la diferencia radical en su artículo *Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo*. La ODR se estructura sobre tres principios: primero, esta es una ontología social, cuyos referentes son las entidades existentes realmente en el mundo según la comprensión que de ellas tienen los grupos sociales. Así, cabría aquí no solamente la ontología de los académicos especializados en filosofía, sino también la ontología de los economistas que interpretan el mundo particularmente en términos de mercado, plusvalía, comercialización, tanto de productos industriales como de tradiciones culturales, acervos epistemológicos, y rendimientos espirituales; o la ontología de grupos sociales disidentes que dan un paso al lado de apuestas formales, académicas y de política institucionalizada. El segundo principio hace evidente que la ODR no es una apuesta meramente teórica, ideal y subjetiva, sino que se da en la práctica efectiva y real que vivencian los diversos actores pertenecientes a un grupo social particular. En el fondo, son prácticas culturales enraizadas en una historia particular, prácticas situadas, desde donde se explica también una determinada cosmovisión del mundo y la realidad. Con esto se evidencia el por qué unas comunidades priorizan, por ejemplo, prácticas ancestrales, otras las prácticas rituales o simbólicas, otras los compromisos sociales de apariencia, entre otras. El tercer principio enmarca los supuestos implícitos sobre los que se elabora el discurso que sustenta tal o cual ontología, es decir, toda ontología busca necesariamente una justificación identitaria sobre la que se sostienen esas prácticas sociales que la evidencian. Hay un discurso *ratiocéntrico* que sustenta a la ontología sustancialista de la llamada cultura occidental, hay un discurso mitológico que sustenta las ontologías indígenas ancestrales, hay un discurso tecno-subjetivo que sustenta la ontología industrial moderna, y así en cada caso. De alguna manera, ya Mauricio Beuchot (1979) lo había previsto hace algunas décadas al señalar la existencia de diversas ontologías.

Con estos principios se ha ido tomando cada vez más en cuenta la diversidad de ontologías efectivas y posibles, sobre la idea tradicional de una sola ontología omniabarcante propia de una cultura hegemónica que impone su lógica a toda otra forma cultural de comprender el mundo —ontologías particulares o de la diferencia—. De ahí que se hable mejor en plural: ontologías de la diferencia radical, porque la presencia de estas irrumpe e interviene en las formas únicas de comprender la ontología con el fin de visibilizar una diversidad de perspectivas, las cuales merecen ser estudiadas y comprendidas sin menosprecio académico o cultural, político o social.

Un aspecto que caracteriza a estas ontologías, a diferencia de la primacía sustancial con que se ha justificado la ontología tradicional de Occidente, es su carácter relacional. Desde este punto de vista, las ODR “son aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre ellos” (Escobar, 2012, p.7). Además, como se sabe, en sociedades no occidentales o no modernas la división entre cultura y naturaleza, propia del dualismo ontológico tradicional, no existe, así como en algunos grupos étnicos la división entre tiempo y espacio no es posible (Orrego, 2018), de tal manera que la realidad se comprende no de manera analítica y atomizada propia de la cultura tecno-industrial y cientificista, sino de forma integral, continua, cuyos “elementos” están íntimamente relacionados los unos con los otros y su ser depende de otros seres gracias a los cuales se puede presentar tanto “estando” como “viviendo”, y no como mero ente ante los ojos, o como un útil a la mano sin más sentido que “cosa” objetuada de la que se pudiera uno deshacer sin consideración alguna. Por el contrario, en estas ontologías relacionales, todo lo que está presente adquiere una radical importancia que coadyuva integralmente a la constitución del ser en su realidad *verdadeante* (Cepeda, 2017) e íntegra.

4 Ontologías indígenas latinoamericanas

La referencia plural de “ontologías” e “indígenas” de que hacemos uso en este apartado, pretende enfatizar la multiplicidad de formas de mundificar, de habitar, de estar-siendo, es decir, de las

diversas tramas de relacionamiento y enacción con los entes que pueden darse en el entramado de la vida, la praxis y el sentimiento de los pueblos indígenas americanos. Si, por un lado, como se verá en el desarrollo de este apartado, hacemos referencia a algunas categorías propias del mundo andino, quechua en particular, esta particularidad tiene una pretensión de universalidad trans-ontológica (Dussel, 1998). Universalidad, ya no abstracta, sino material, concreta, vital, simbólica, celebrativa y relacional que, si bien, se encuentra como condensada y densificada en una determinada cultura, tiene pretensión filosófica de universalidad, pero ya no por vía de la totalización de la experiencia particular de un pueblo que se impone sobre los otros. Trans-ontológica, porque la misma se sitúa en la exterioridad, en la singularidad y no solo en la diferencia del horizonte totalizado de la ontología occidental, lo que implica que estas ontologías, no son solo alternativas ontológicas, sino alterativas trans-ontológicas. Desde allí, desde su carácter trans-ontológico y con pretensión de universalidad, se posibilita el diálogo intercultural.

Al identificar la diversidad, la diferencia y la singularidad como los pilares que dinamizan el reconocimiento de la polifonía de voces presentes en el mundo, el marco de la filosofía latinoamericana se orienta hacia la generación de propuestas que enfatizan en la configuración de escenarios de diálogo y encuentro entre las distintas tradiciones del pensamiento. Es así como develar la multiplicidad de formas y maneras de analizar la realidad de los pueblos del continente conduce a la comprensión de los distintos fenómenos latinoamericanos al interior de una perspectiva ontológica relacional con un enfoque intercultural, estableciendo la importancia de asumir la diversidad de las comunidades ancestrales que a través de sus continuas acciones y reflexiones, cuestionan y redireccionan las prácticas hegemónicas legitimadas en los escenarios académicos, políticos y económicos.

Por tal motivo, a continuación, se identificarán algunos aspectos centrales de las ontologías indígenas, especialmente de los pueblos quechuas y aimara², y desde los referentes teórico-prácticos ofrecidos por la filosofía de Rodolfo Kusch como muestra de las múltiples perspectivas de las ontologías de la diferencia radical.

Para materializar este propósito es pertinente llevar a cabo el reconocimiento del pensamiento indígena como una forma de acercamiento a los pueblos ancestrales, permitiendo analizar las dimensiones ontológicas que dinamizan su posibilidad de existencia en Latinoamérica. Para comprender la ontología desde el pensamiento indígena se tomarán los postulados teórico-prácticos propuestos por Rodolfo Kusch, en relación al análisis de Arturo Escobar correspondiente a la presencia de ontologías relacionales, erigiéndose aquellas posturas como un universo de sentidos y significados en el entendimiento de las múltiples formas de asumir la filosofía en los pueblos originarios latinoamericanos.

Las reflexiones filosóficas de Kusch entorno a la situación constitutiva del pensamiento indígena americano devela la relación entre el pensar y el ser, por lo que el filósofo argentino se adentra en el escenario cultural, en donde el pensamiento, lo telúrico, el pueblo, el ritual, lo sagrado, entre otros elementos, constituyen las formas para rastrear los modos de estar de los pueblos de América Latina.

Para Rodolfo Kusch (2007a) en América existen dos maneras de tratar a la filosofía, una oficial, aprendida en la universidad que expone la problemática europea a un nivel filosófico y la otra privada la cual hace referencia a la vivencia cotidiana. Con este planteamiento, el filósofo argentino no busca negar la filosofía occidental, sino tratar de encontrar argumentos desde el pensamiento propio para acercarse de otra manera a la realidad del continente. Dicho propósito no conduce a la adquisición

² Si bien es cierto, los análisis de Kusch, Estermann, Mejía Huamán, y buena parte de lo que desarrollamos en este apartado se centran en algunas categorías del pensamiento ontológico del pueblo quechua, en los diálogos que hemos sostenido en el marco de nuestro quehacer investigativo con sabedores y comunidades del Pueblo de los Pastos, Wayúus, Wiwas, Mapuches, Nasa y Misak, parecen articularse sentidos de mundo y horizontes ontológicos muy similares a los que se verán en este apartado. De allí, la licencia de referirnos con cierta generalidad a "pensamiento indígena americano" y no optar por la particularización que supondría un ejercicio etnográfico.

de conocimientos suficientes para corresponder a un saber filosófico universal, sino a una forma de controvertir los esquemas sobre los cuales nos encontramos acoplados y, sobre estos, proponer otros horizontes de comprensión.

No es viable realizar reflexiones exclusivamente sobre el pensamiento indígena desde los referentes de las tradiciones filosóficas occidentales, no solo porque son análisis alejados de la realidad latinoamericana, sino porque en América no es posible encontrar un estilo único de vida. Como ejemplo, Kusch (2007a) toma la representación que hace Guamán Poma de Ayala, en *Nueva corónica y buen gobierno* (1980) sobre el Perú, siendo esta representación lo que el pensador inca comprende como su territorio. Totalmente diferente sería la representación de un mapa moderno, aceptado por la mayoría universal pero que seguramente no respondería a lo que cada uno entiende por su país. Seguramente en la geografía es factible tener un mapa aprobado por todos y vivir en cambio en un país diferente. En la filosofía esto no es posible (Kusch, 2007a).

La filosofía se presenta en Kusch como la traducción de una subjetividad, yendo este horizonte en contravía de la universalización de todos los procesos del pensamiento como una de las búsquedas de los preceptos científicos y de gran parte de la filosofía tradicional occidental. Dicha traducción puede expresarse desde el pensar indígena a través del término aimara *utcata*. Para Bertonio, citado por Kusch (2007a, p. 268), este término significa estar. En la primera sílaba lleva una apócope del término *uta*, o casa, la cual se vincula con el término de domo o estar en casa. Significa también estar sentado. Es un término con varias acepciones que se refieren a un darse.

De manera análoga, en la filosofía occidental encontramos el término alemán *Da-sein*, expresión que Heidegger toma del alemán popular. *Sein* significa ser, de esta manera retoma la discusión de la ontología tradicional, y *Da* que significa *ahí*, señalando "la circunstancia en que había caído el ser" (Kusch, 2007a, p. 268). Lo que busca exponer el alemán es la caída del ser con todas sus implicaciones angustiosas. Sus planteamientos no se encontraban muy alejados de la sociedad europea, la cual sentía la crisis del individuo y buscaba cómo remediarla.

En *La ontología de Rodolfo Kusch: mándala ontológico de la filosofía latinoamericana*, Cepeda (2019) establece una relación entre Heidegger y el filósofo argentino, señalando que el propósito del primero:

Se enfoca en pensar el ser y ahora tenemos que en Kusch se trata más bien de sentir el estar. De alguna manera se da una negación del ser, no para anularlo, sino para ofrecer otra posibilidad de comprensión ontológica, lo que podría decirse —en este contexto— señalar un nuevo inicio, también para la ontología. En este sentido los dos filósofos, no se encuentran muy lejos el uno del otro: ambos cuestionan a profundidad una larga tradición metafísica que no ha respondido sus interrogantes fundamentales y, por ello, no se ha dado un sentido de orientación para saber lo que es. Ahora bien, mientras Heidegger afirma el ser dentro de la apertura de un nuevo horizonte de comprensión hasta ahora negado (el devenir como evento), Kusch se atreve a negarlo, también desde la apertura de comprensión con la que, en América Latina, hemos sido negados (con el propósito de negar una negación para afirmarnos desde lo ontológico) (Cepeda, 2019, p. 248).

Algunos filósofos como Mejía Huamán (2004), Estermann (2011) y Kusch (2007b) parten de Heidegger para abordar la comprensión ontológica del ser indígena americano; obviamente, por razones temporales y espaciales, el filósofo alemán en su *corpus* teórico no aborda términos propios del pensamiento americano. La presencia de aspectos característicos del pensamiento indígena posibilitó un redireccionamiento de la filosofía de Heidegger al momento de acercarse al mundo indígena, encontrando nuevas maneras de llevar a cabo proyectos filosóficos de acuerdo a las particularidades de los pueblos americanos.

Así se establecen comparaciones y diferencias entre el ser y el tiempo en Heidegger con conceptos propios del mundo americano como *pacha*. Una de estas comparaciones se ha llevado a cabo a través

de lo que el filósofo alemán postula como la temporalización del ser desde su condición histórica y su realización, como también en la ontologización del tiempo. En contraste, en el mundo indígena puede existir el ser y el tiempo como una identidad, "tiempo es espacial, espacio es temporal, y se puede expresar uno en términos de otro" (Estermann, 2011, p. 10).

De igual manera en la lógica andina (Estermann, 2011) y en el pensamiento indígena (Kusch, 2007a) se encuentra una calidad en el tiempo que no es posible cuantificar como en el mundo occidental, sino que se da a través de tiempos densos y tiempos menos densos (Orrego, 2018). Este tipo de temporalización establece dinámicas propicias para realizar rituales que involucran puntos de inversión en lo astronómico, apropiando los solsticios, equinoccios, lunas nuevas y lunas llenas que, desde el escenario meteorológico, definen el inicio de las lluvias para la siembra y la cosecha.

Cuando hablamos del sentido de la vida americana, ello se debe hacer sobrepasando las barreras que colocamos o nos han colocado frente a ella. Al pensar en un indígena que se encuentra en búsqueda de transporte para ir camino a su casa, su sentir en ese momento es de *utcatha*, es decir, de asumir su estar y no la caída de su ser. Pero adicional a esto, encontramos otro elemento más que Bertonio, citado por Kusch, señala y es *ut ttaatha* entendido como "exponer o sacar las cosas para vender (...) en la plaza" (2007a, p. 269). El concepto de plaza tiene como sentido el símbolo de centro de mundo, de mí mundo. Del mundo existencial y vital del indio en general que poca relación tiene con el mundo real expresado por la ciencia, pero sí con la realidad que cada uno vive. Es así que la vida, el mundo, la existencia, entre otros elementos se entrecruzan, están en enacción.

Otro concepto del pensamiento ancestral que evidencia la presencia de una ontología indígena es *pacha*. Kusch relaciona este concepto con el vocablo de *pachayachachic*, que significa "el maestro del *pacha*" o "el que enseña el *pacha*". También, el filósofo argentino lo relaciona con la palabra *pachakuty*. Kusch hace referencia, en primera instancia a que para comprender la palabra *pachakuty*, es necesario entender el accionar del término *kuty* que significa revolucionar, trocar, volver, el cual afirma la disponibilidad del sujeto por un continuo temor ante el vaivén de ese así del mundo. De esta manera Kusch de nuevo hace referencia a Guamán Poma en la medida que el cronista utiliza "su herencia indígena, con un saber acumulado a partir de un ver así el mundo en una actitud totalmente contraria, pasiva y contemplativa" (Kusch, 2007a, p. 346). Para Kusch, Guamán Poma posiblemente se apropia del *pachakuty* como una estructura que consiste "en que la realidad-en-que-vivo tiende a volver en el sentido del *kuty*, ya sea a causa de los españoles o ya sea tal como había ocurrido cuando el advenimiento de los incas" (Kusch, 2007a, p. 347). La relación que se puede encontrar entre *pachakuty* y *pachayachachic* puede darse en que por un lado el *pacha* podía ser revuelto o trocado y por el otro, podía ser enseñado. *Pacha*, entonces, no ha de significar solamente tiempo, ni tampoco suelo, como se suele traducir, sino algo mucho más comprometido con la vida misma del indígena (Kusch, 2007a, p. 353).

Kusch hace referencia a Santacruz Pachacuty³ para explicar el término *pachayachachic* con el propósito de calificar una alta deidad encargada de manejar el tiempo y el espacio entre los tres mundos: *hanan-pacha*, *cay-pacha* y *uk'u-pacha*.⁴ Un ejemplo de ello puede encontrarse en que el maestro del *pacha* era de vital importancia "para atender las necesidades de los indios mediante el sol y el maíz, pero también medían el desfavor al que exponía dicha divinidad a instancias del Guanacauri" (Kusch, 2007a, p. 367). Este aspecto concierne al hecho por el que la religión incaica señala la presencia de dos polos opuestos, un dios positivo innombrable, definido como *Maestro del pacha* y, por otra, la deidad *Guanacauri*⁵ generadora del *kuty* o vuelco del *pacha*. De esta manera, Kusch

³ Cronista indígena peruano, autor de la obra *Relación de las antigüedades deste Reyno del Perú* (1993), texto reconocido por su información de etnohistoria.

⁴ Términos utilizados por la cultura Inca para denominar mundo de arriba, mundo de en medio y mundo de abajo, respectivamente.

⁵ Término en quechua que denomina una de las elevaciones más altas ubicada en el Cusco y reconocida por sus hallazgos arqueológicos.

define en qué consiste el *pacha* enseñado por el maestro, llegando de esta forma al punto central del pensamiento indígena. Además de ser el *pacha* la comprensión del tiempo-espacio, Imbelloni, citado por Kusch, traduce *pacha* por "vida humana y del universo en su expresión genérica espacial y temporal" (Kusch, 2007a, p. 370), pero según los *ceques*⁶ y también lo visto en los *yatiris*⁷ visitados por Kusch, significa más bien "estado de cosas o *hábitat*, un *aquí* y *ahora* vital, en el cual entra además el alimento" (Kusch, 2007a, p. 370).

Resulta pertinente señalar que, en América, otros filósofos se han dedicado a la comprensión del concepto de *pacha* y su relación con el de *ser* en el mundo amerindio. Uno de estos autores es Mario Mejía Huamán que en su texto *Aporte de las categorías quechuas a la filosofía* (2004), analiza el desarrollo de este concepto en los pueblos andinos. Para Mejía Huamán (2004) el concepto de *pacha* da cuenta de la relación espacio-tiempo:

Pacha, en quechua es el término que sintetiza el concepto de mundo y tiempo. En primer lugar, llamamos pacha al lugar en que vivimos, al lugar en que se encuentran las cosas. En segundo lugar, pacha sirve para mencionar el tiempo; aquello por lo cual se suceden el día y la noche (p. 16).

Es necesario señalar que tanto para Mejía Huamán como para Santacruz Pachacuty, *pacha* está presente en los tres espacios (*hanan-pacha*, *cay-pacha* y *uk'u-pacha*), permitiendo una continuidad entre la dimensión espiritual y terrenal⁸, además de establecer la relación del tiempo, del espacio y de la presencia de los tres espacios; para Huamán, *pacha* se encuentra en el equilibrio existente "entre el hombre y la naturaleza (*runa-pacha*), tanto la naturaleza *exterior* cuanto su mundo *interior*, entre el individuo y la sociedad; entre el mundo conocido y el desconocido; entre los hombres y los dioses" (Mejía Huamán, 2004, p. 21).

Para Kusch los cambios presentes en el *pacha* se dan a través del rito que busca mantener el equilibrio cósmico, siendo en este en el que los extremos del mundo sagrado y trascendente se unen (Kusch, 2007a), y apropia las figuras del mundo prehispánico para dar cuenta de las transformaciones presentes en el *pacha*; por tal motivo, menciona la presencia de Manco Capac, quien es un ejemplo de maestro o *pachayachachic*, y al ser el iniciador de la dinastía incaica sufre el vuelco del *kuty*: "sacraliza a su vez dicho estado de cosas o *pacha*, proponiendo un ritual" (Kusch, 2007a, p. 370). Es así como el ritual evita el *kuty* o la *zozobra* "del estado de cosas ya sea como una mala cosecha, como acontecimiento nefasto o como conversión en piedra" (Kusch, 2007a, p. 371).

El ritual no debe ser visto exclusivamente como medio para llegar a un estado de armonía, sino que su característica principal se da a través del enfrentamiento a lo contrario, es decir, la inmersión al ámbito del *kuty* para involucrar las fuerzas que promueven lo nefasto. El ritual cruza las fronteras para llegar a una catarsis vital, y así, al obtener el equilibrio de la totalidad del ser humano, concilia "el bajo mundo con el mundo de arriba, los dos extremos inabarcables: lo del Pachayachachic, y lo del Guana-cauri, el *pacha* y el *kuty* a la vez" (Kusch, 2007a, p. 371). En este sentido, la función del rito es equilibrar las dos fuerzas, por lo que la historia también se mezcla con el rito para mantener el sentido profundo del *pacha* "como *hábitat aquí y ahora*, o mejor, el *fondo* de la existencia" (Kusch, 2007a, p. 373). Para el pensamiento indígena *el aquí* y *el ahora* suscita la presencia de dos extremos, el maestro del *pacha*,

⁶ Kusch, citando a Cobo, explica que los *Ceques* eran líneas que salían del templo del sol y trazaban cuatro caminos reales para organizar los adoratorios en el territorio inca.

⁷ El término en *aymara yatiri* significa "dueño del saber"; es el depositario de un saber rítmico y tradicional. Entre el saber y quien lo ejerce existe una relación en donde el *yatiri* es quien hace *crecer* algo en él. Y es mediante el ritual que se integra el sujeto al multiplicar y sembrar su saber.

⁸ Para Mejía Huamán los andinos prehispánicos consideraron a la muerte no como la conclusión o terminación de la vida sino un cambio de ciclo, pues muerta la persona daba origen a otros seres como, por ejemplo, nutriendo a las plantas y árboles, por ello en quechua llamaban también a los muertos *malkis*: árboles. Probablemente por ello fue difícil que los indígenas concibieran la resurrección de los cuerpos.

por un lado, y la *culpa* por el otro. Es decir, para el indígena esta situación hace que las cosas que realiza estén sujetas a una relatividad constante, por lo que si el indígena:

(...) no expresa una posición reposada, sino que hace una conjuración mágica mediante la palabra, o sea que expresa la urgencia de que realmente ese trabajo siga siendo mío. Mi trabajo entra en el así del mundo y es entonces relativo, de tal modo que puede perderse por enfermedad, muerte o despido (Kusch, 2007a, p. 373).

El indígena recurre a la presencia de dichos extremos con el propósito de establecer líneas de comprensión de la realidad, de ahí que el saber conciliador de opuestos, el *pacha* o el *kuty*, en todo momento se abre a nuevas posibilidades. Estas nuevas posibilidades conducen a afirmar que el hombre y la mujer no se asuman exclusivamente desde un *en sí* sino en un *para sí* ya que el ritual permite establecer una serie de relaciones dinámicas para mantener la armonía y las tensiones en el *pacha*. En este escenario, los seres humanos no pueden comprenderse como entidades fijas que obedezcan a una sustancia metafísica que va más allá de su propia existencia. Por el contrario, abordar las múltiples relaciones con la naturaleza, el tiempo y el espacio, conduce a señalar que encuentran su proyecto existencial en el *estar*, el cual para el americano se manifiesta en la vida misma a través de la relación que posee con la tierra, el territorio y la cultura.

Se trata de un tiempo y de un espacio subjetivado, o sea privado, que se refiere a un hábitat vital, en donde nuestro tiempo y nuestro espacio se funden en el hecho puro de vivir aquí y ahora cuando involucra el tiempo de mi vida, mi oficio, mi familia, y en este lugar, el de mi comunidad (Kusch, 2007a, p. 422).

El aquí y el ahora, son una evidencia del *estar*, mostrando la proyección del indígena en el mundo. Allí radica la importancia en recuperar la perspectiva ontológica del ser humano latinoamericano para dar cuenta de un modo de ser particular enaccionado con la realidad, con la totalidad de lo que le acontece. De esta manera se definen las líneas de comprensión de la realidad, a partir del vivir, más exactamente desde el *estar* que desde el pensamiento indígena parte de una lógica que evidencia la comprensión ontológica de los pueblos ancestrales. En este sentido el *estar* se constituye como un referente que atraviesa la existencia de seres humanos indígenas desde el plano emocional, distanciándose del pensamiento *causal*, que es la afirmación del mundo occidental.

Desde la perspectiva indígena, lo emocional constituye una forma de comprender el mundo que le da sentido a la existencia misma. La emocionalidad es inherente al pensamiento indígena, siendo esta el camino para posicionar "un proyecto de existencia, por lo tanto, la posibilidad de ser dentro de este ámbito, más que centrarse en la existencia del ser en sí mismo, de lo que se trata es de ubicarla dentro del horizonte del *estar* para la comunidad, donde aparece la delimitación entre lo que es y lo que está" (Cárdenas y León, 2020, p.147). Esta perspectiva ontológica podría no ser comprendida si se analiza desde enfoques metafísicos, en el sentido que hemos mencionado en relación con el pensamiento de Heidegger. El pensamiento indígena al no operar desde una lógica causal, se afirma en creencias, afectos y rituales, interesándose por conocer lo concreto (crecer-con) y lo vivencial desde una perspectiva intuitiva.

Esta modalidad del pensar posibilita el relacionamiento entre lo vital, lo ritual y lo sagrado que dinamiza a su vez la relación entre el indígena y el mundo; es justo lo que Kusch (2008) denominó *seminalidad*. Dicha seminalidad amplía y densifica el sentido de la existencia pues establece relaciones entre tiempo, espacio, naturaleza y vida en el mero *estar*, en el estar-siendo con la naturaleza. Esto pone de manifiesto que la división moderna que separa naturaleza/cultura, es solo una versión, la propia del horizonte metafísico occidental.

5 Conclusión

La ontología en América Latina no ha sido estudiada suficientemente, o por lo menos, no desde los horizontes propios, situados y circunstanciales. En este sentido una reflexión ontológica abordada, por ejemplo, desde el pensamiento indígena se hace necesaria, no solo debido a su riqueza, sino también por su aporte para la filosofía en general y la ontología en particular. Algo similar podría proponerse desde el pensamiento afroamericano, desde el pensamiento popular, etcétera. Entre más aportes enriquezcan la comprensión ontológica, naturalmente más integral será su apuesta. Aquí apenas se ha presentado una primera aproximación desde el pensamiento indígena, específicamente desde algunas comprensiones quechumaras⁹, pero que de alguna manera logran recoger vestigios del pensamiento y las ontologías panandinas y amerindias, lo que ya es una invitación a realizar también el ejercicio desde contextos culturales indígenas particulares.

Teniendo en cuenta las circunstancias desfavorables sobre esta discusión al interior del contexto académico de la filosofía, en su afán por validar categorías y conceptos filosóficos epistemológicamente asentados en la historia que Occidente ha escrito por varios siglos, ha dejado de lado otras epistemes, otras formas como las existencias con que se permiten comprender la realidad del ser humano en contextos situados. Esta investigación no se propone negar la filosofía y la ontología occidental, en manera alguna, sino, por el contrario, aportar nuevos horizontes de sentido que permitan superar la metafísica moderna y, con ello, se promueva ampliar el horizonte de comprensión para el desarrollo de la ontología.

En este sentido, los estudios desde las Ontologías de la Diferencia Radical avanzados desde finales del siglo XX, y nutridos por diversas formas de saber que desbordan el ámbito estrictamente filosófico, constituyen horizontes para un sentipensar posibilitador de mundos relacionales. Por tal motivo, el propósito de llevar a cabo el reconocimiento del pensamiento indígena como una forma de acercarse a los pueblos ancestrales en América, permite analizar las dimensiones ontológicas con las cuales los colectivos humanos desde una diversidad de representaciones y formas de su *estar* constituyen mundo, y abren el mundo de otras experiencias culturales a horizontes otros de comprensión social, política, cultural y espiritual.

El pensamiento indígena se devela por medio de prácticas que buscan obtener el equilibrio entre las distintas fuerzas de la naturaleza manifestadas en la dualidad, la reciprocidad y la confrontación de los opuestos, elementos presentes en el *pacha*. De igual manera, como se mencionó, en la ritualidad se ponen en equilibrio las relaciones y las tensiones que acaecen en el ámbito del *pacha*, dando cuenta de la comprensión de la realidad para el indígena desde el aquí y el ahora, y a partir de las relaciones entre los tres mundos. Estas categorías propiamente indígenas y ancestrales pueden enseñarnos y aportar diversas posibilidades de comprensión a la realidad conceptual con que hemos venido apropiándonos de la realidad, sin detrimento de la cultura hegemónica desde la que hemos estado siendo educados, sino que, desde ella, abriendo otras formas de comprensión donde el sentipensar es una apuesta que enriquece la posibilidad de estar en el mundo, más acorde con la riqueza y la estructura integral del cosmos.

Por último, el sentido del ser humano también se enriquece desde el horizonte del pensamiento indígena ya que no se erige el saber exclusivamente como una forma de recuerdo y anaquel de la memoria, sino desde un pasado que configura continuamente el presente y proyecta el *tiempo* de los pueblos americanos, hacia la comprensión ontológica de la existencia íntegra en unidad con las demás formas de vida, con la naturaleza y el cosmos íntegros, y con la trascendencia y la espiritualidad, más allá de un mero entendimiento biofísico en términos de ciencias exactas y aplicadas. Así, la ontología tiene todo un mundo por explorar, por comprender y por asumir, al que apenas estamos empezando a acceder.

⁹ La expresión *quechumara*, hace referencia al vínculo entre el pensamiento indígena de los pueblos y tradiciones quechuas y aimaras.

Referencias

- ALBERDI, J. B. 1980. Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea. *Pensamiento positivista latinoamericano / Leopoldo Zea (comp.)*, 1: pp. 61-67
- BEUCHOT, M. 1979. Ontología y universales en Gustav Bergmann. *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 11(33): pp. 19-48.
- BLASER, M. 2008. La ontología política de un programa de caza sustentable. *Red de antropologías del mundo*. www.ram-wan.net/old/html/journal-4.htm
- CÁRDENAS, J.; LEÓN, A. 2020. Nam Misak (Wampia-Kauka) Manasrun kurri mananasrun katik misak-misak wamramik. *Territorios, Conflictos y Resistencias*. Bogotá: Ediciones USTA.
- CEPEDA H., J. 2017. *Sentipensar ontológico*. Bogotá: AutoresEditores.
- CEPEDA H., J. 2019. *La ontología de Rodolfo Kusch: mandala ontológico de la filosofía latinoamericana*. Bogotá: Ediciones USTA.
- DUSSEL, E. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- ESCOBAR, A. 2012. Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. En: *Wale'keru. Revista de investigación en cultura y desarrollo*, (2). Disponible en: <http://edu-library.com/es/show?id=595>
- ESCOBAR, A. 2016. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Unaula.
- ESTERMAN, J. 2011. *Conversatorio sobre Ontología Latinoamericana al grupo de Investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana – Semillero Metafísica y Ontología*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- ESTERMANN, J. 2006. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
- GOCLINIUS, R. 1964. *Lexicon philosophicum: quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*. Madrid: Universidad Complutense.
- DE AYALA G. P. F. 1980. *Nueva corónica y buen gobierno*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- HEIDEGGER, M. 2001. *Conferencias y artículos* (E. Barjau, Trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- HEIDEGGER, M. 2007a. ¿Qué es metafísica? En: *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. 2007b. Carta sobre el «humanismo». En: *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza. (Trabajo original publicado en 1976).
- HEIDEGGER, M. 2007c. En torno a la cuestión del ser. En: *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. 2008. *Preguntas fundamentales de la filosofía* (A. Xolocotzi, Trad.). Granada: Comares.
- IDROBO, A.; Y ORREGO, I. A. 2021. *Ontologías políticas desde América Latina*. Bogotá: USTA.
- INGOLD, T. 2000. *The perception of the environment*. Londres: Routledge.
- KUSCH, R. 1973. *El pensamiento Indígena y Popular en América*. Buenos Aires: I C A.
- KUSCH, R. 1999. *América profunda*. Buenos Aires: Biblos.
- KUSCH, R. 2007a. *El pensamiento indígena y popular en América*. Obras completas Tomo II. Buenos Aires: Fundación Ross.
- KUSCH, R. 2007b. *América profunda*. Obras completas Tomo II. Buenos Aires: Fundación Ross.
- KUSCH, R. 2008. La negación en el pensamiento popular. Buenos Aires: Las cuarenta.
- LEÓN-PORTILLA, M. 2006. *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. México D.F.: UNAM.

MEJÍA, M. 2004. *Aporte de las categorías quechuas a la filosofía*. En: XV Congreso Interamericano de Filosofía. Lima: Universidad Ricardo Palma.

NANDY, A. 1987. *Traditions, tyrannies and utopías*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

ORREGO, I. A. 2018. *Ontología relacional del tiempo-espacio andino: diálogos con occidente*. Bogotá: USTA.

SANTACRUZ PACHACUTY, J. 1993. *Relación de las antigüedades deste Reyno del Perú*. Lima: Institut français d'études andines, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Submetido em 28 de setembro de 2023.

Aceito em 06 de janeiro de 2025.