

LA CONDICIÓN ONTO-TELEOLÓGICA DEL HOMBRE Y DE LA VIDA.

Alejandra Ojeda Sampson¹
Francisco CovarrubiasVilla²

Resumen

La condición onto-teleológica del hombre corresponde a la asumida por la organización que le he ha visto nacer: la vida-naturaleza. Sin embargo, en el propio caminar del sujeto humano, éste se ha constituido con particularidades distintas conformándose individuos distintos y diversos. Algunos captaron de manera más fiel la condición de la vida-naturaleza y otros se han alejado de ella. Las acciones del individuo humano sobre la naturaleza denotan la percepción que poseen de ella, encontrándose algunas en equilibrio y otras en rompimiento con ella. Entonces, para que la humanidad construya el equilibrio, corresponde construir el metalenguaje que muestre la complejidad eco-organizadora-existencial de la vida para incidir abierta y activamente en la recuperación de su condición natural.

Palabras clave: hombre, ecoexistencial, ecoorganización, equilibrio.

Abstract.

The onto-teleological condition of man corresponds to that assumed by the organization that watched his birth: life-nature. However, human beings on their way through life, have constituted themselves with distinctive qualities, resulting in different and diverse individuals. Some got a more faithful impression of the life-nature condition and others have moved away from it. Human beings' actions over nature denote the perception they have of it, being some in balance and others in a rupture against it. Then, for humanity to build balance, a metalanguage must be built, which shows the eco-organizing-existential complexity of life in order to influence of the recovery of the condition of natural.

Key words: man, ecoexistencial, ecoorganization, balance.

¹ Profesora-investigadora. Universidad Latina de México. email. alejaos_14@yahoo.com.mx

² Profesor-investigador. Instituto Politécnico Nacional, unidad CIIDIR, Michoacán. email. panchecho@prodigy.net.mx

Introducción

Si bien el hombre es una parte de la vida y ésta se ha presentado como una emergencia del Todo, no todos los hombres la han observado de la misma manera, encontrándose múltiples percepciones de ella. Esto se ha debido principalmente a dos aspectos: a la construcción del sujeto humano en su condición biológica y la construcción como grupo, es decir, en su constitución como individuo y a su inserción a la cultura perteneciente. Estas percepciones se han materializado de diversas maneras en la Tierra, observándose algunas en equilibrio con el entorno, pero otras tantas en rompimiento con la naturaleza. Algunas obedeciendo a las condiciones onto-teleológicas de la vida, pero otras tantas contrarias a ellas. Sin embargo, todas las percepciones son emanadas de la propia comunicación de la vida con el hombre, resultando que si bien no todas captaron de igual manera los mensajes emitidos por la organización, todas ellas son participantes de alguna forma de la cualidad de ella.

Ahora bien, esas diversas percepciones que los individuos poseen de la vida se han traducido a acciones sobre su entorno. Algunas de ellas en equilibrio con el mismo, pero otras tantas en franca oposición a él. Incluso, las observantes de esa distancia y oposición, se han consolidado dominantes en la vida de las sociedades en la Tierra. Ello ha derivado en problemas ecoambientales de dimensiones tales, que pareciera que el rumbo de la humanidad se dirige hacia la muerte del ecosistema. Sin embargo, la propia Humanidad ha construido los individuos con conciencias constituidas de referentes coexistenciales y ecoorganizadoras emanadas de la propia condición de la vida y de ésta en el Todo.

Este es el contexto del discurso volviéndose necesario tratarlo en tres apartados: la vida, el hombre y lo teleológico. El primero abordando la complejidad y características de la vida, resultado de una emergencia del Todo, para de esta manera comprender sus cualidades y elementos surgidos y constituyentes de ella. El hombre como segundo apartado, para explicar la inserción de esas cualidades de la vida en él, así como comprender su propio proceso de constitución. Se intenta de esta manera entender la propia complejidad del sujeto humano, su actuar en el planeta y la responsabilidad que le confiere esta dinámica ecoevolutiva. Y por último, en el apartado tercero, se abordan los aspectos teleológicos que subyacen en los distintos discursos del ser humano, así como percibir los entramados categórico-conceptuales que los tejen. Se distinguen aquellos sensibles a la condición de la vida, de aquellos alejados de ella. Se trata de realizar una propuesta tendiente a la recuperación del telos natural de la vida desde el actuar del propio hombre.

1. La vida y su complejidad.

La vida es organización que emergió de una organización viviente, de un Todo, conformándose por ello sistemas no solamente uno-múltiple, sino también y con mucha presencia, uno-diversos, siendo que “su diversidad es necesaria para su unidad y su unidad es necesaria para su diversidad” (Morín, 2006: 140). A la vez, la vida comienza y camina en bucle recursivo, encontrándose en todos los elementos de ella. Este bucle retroactivo, como lo categoriza Morin (2006), se observa y constituye genésico, genérico y generativo, asegurando de esta manera el nacimiento y renacimiento de sus elementos, como la especificidad, la existencia y su propia autonomía. En este sentido,

el movimiento y la transformación son aspectos ópticos de estos organismos vivientes que dan paso a sistemas vivientes desplegándose en el tiempo. El tiempo entonces, es tanto un camino, como una cualidad de ella: aspecto óptico a la vez que teleológico y medio para tal fin. El tiempo es a la vida a la vez que le permite ser.

Ahora bien, este organismo viviente que es la vida, vive y se alimenta de su organismo viviente que le dio vida, observándose una relación de autonomía-dependencia, no sólo en cuanto seres en sí, sino en cuanto seres para los otros. Castoriadis (2004: 82) afirma: "Puede pensarse este mundo del para-sí como una extraordinaria imbricación de unidades que, de múltiples maneras en cada nivel, son para-sí, y siendo para-sí pertenecen al mismo tiempo a clases -este para-sí universal- y que, extendiendo lo que llamamos el ecosistema terrestre, a su vez imbricado de cierta manera en las condiciones del sistema solar, luego cósmico, dentro del cual este ecosistema es para él".

En ese camino recursivo del Todo, se dio paso a lo Uno: con la vida dio comienzo la individualidad. El individuo no es un ser singular de un tipo general, es la realización concreta de un proceso de individuación. En este proceso de individuación y consolidación del Todo, se observa que si bien la vida nace de este universo recursivo, esto no se hubiera dado sin el conocimiento (Morin, 2006). Un conocimiento en cuanto-sí y en cuanto-todo-sistema. Se observa entonces otro elemento recursivo: el ser condiciona el conocer que a la vez condiciona al ser. Pero además, si todo conocimiento del individuo implica conocimiento en cuanto ser y en cuanto perteneciente a su sistema, a la vez que este sistema posee y comporta conocimiento de sí y conocimiento de su megasistema, ese conocimiento individual si bien será específico, comportará a la vez algo de esa Totalidad.

Ahora bien, el camino retroactivo y recursivo del Todo, que aparece caótico por esa constitución de transformación permanente, genera a su vez dentro y como parte de su tiempo, estados generalmente improbables en estados local y temporalmente probables, dando paso a esos momentos que aparecen también como el equilibrio en movimiento. El Todo camina en su tiempo a la vez que sus individuos lo hacen con sus propios tiempos pertenecientes al tiempo del Todo, recibiendo por ello perturbaciones de esos movimientos. Todo sistema físico es un *dasein*, un *ser allí* dependiente de su entorno y sometido al tiempo (Morin, 2006). Pero al convertirse el sistema físico en un ser allí, implica y comporta una intención, puesto que existe allí, no en otro lugar y tiempo. Una intención y finalidad. Castoriadis (2004: 81) sostiene que "...si reconocimos en lo viviente la posición de un mundo propio, la autofinalidad, la representación/afecto/intención, postularemos una psique en general para lo viviente". Luego entonces, la psique como cualidad de algunas partes deberá estar comportando también al Todo como todo, trasladando esa cualidad a las otras partes carentes de origen de ella, aunque no sea ya con la misma intensidad.

Una de las emergencias en las que aparece el Todo, es lo que precisamente se denomina Vida, que lo empapa, en cuanto todo y actúa sobre sus partes en cuanto partes. Así de esta manera, de la célula al organismo más complejo se constituyen totalidades sistémicas dotadas también de cualidades emergentes. Por ello, si bien cada parte es en sí misma una totalidad sistémica, estará fluctuando, viviendo y transformándose debido a ese gran bucle fenoménico, a la vez que cualquier fluctuación al interior de ese sistema, hará fluctuar, vivir y transformarse al Todo. Ahora bien,

Castoriadis (2004) señala que lo viviente es para sí en cuanto autofinalidad, creando a la vez su mundo propio conformado de representaciones, afectos e intenciones. Por lo tanto, todo sujeto viviente expresa en su ser su organización, su emergencia y su propia intención.

La Tierra como parte y resultado de ese movimiento del Universo, ha generado sus propias emergencias, convirtiéndose a la vez en otro todo viviente y creador de múltiples sistemas vivientes. Sus características se tornaron específicas y distintas a la de otros elementos constituyentes del Universo, siendo así que cada uno de ellos se conformó distinto al igual que necesario para el otro. El planeta es un sistema cerrado en cuanto a sus posibilidades de crecimiento más allá de sus límites físicos, pero con el equilibrio preciso para recibir la radiación solar necesaria para su energía vital (Jellicoe, 1995). Entonces, no sólo se trataba de la diáspora a partir de un tronco común, supone las múltiples interacciones que se comenzaron a observar dando paso a más sistemas vivientes creadores de otros sistemas vivientes, conformándose entonces la eco-organización (Morin, 2006). Se fueron constituyendo por ello, tanto seres distintos, como unión de éstos de manera diversa. Todos ellos con sus propias emergencias, pero siempre participantes del Todo. Y entonces, cada identidad dio paso a interacciones múltiples en su eco-organización, volviendo más diverso y autónomo a la vez que dependiente, los sistemas vivientes. Es en estas interacciones también que se construyen las sociedades simples y complejas, volviendo la Tierra, por ello, en un sistema aun más complejo. Son estas sociedades que se observan algunas aparentemente rígidas y otras abiertas e inacabadas. Cada sistema viviente, por ser un *dasein*, será un ser allí, sometido a una eco-organización que lo volverá ser para-sí, tanto que ser-para él. Sistemas que por su complejidad e interacción con otros sistemas se vuelven tanto eco-organizadores para sí mismos, como eco-organizadores de los otros. Tan importantes seres para-sí, como seres para los otros.

El sol, el astro más importante para el sistema solar del que forma parte la Tierra y para la Tierra misma, es el generador de energía que hace posible la vida y toda forma de ser en el planeta (Behling, 2002). Por ello se dice que el planeta es un sistema cerrado, ingresando a él únicamente esa fuente energética que hace posible todo movimiento-tiempo al interior de la Tierra aunado al propio movimiento-tiempo de ella, inserta en el movimiento-tiempo del Todo. El aparente desorden originado por el movimiento del sistema comporta co-organización de todo lo que es vida, a la vez que generador de formas más complejas. Es decir, a mayor desorden entre las partes, mayor complejización en su sistema viviente.

Cada sistema viviente comienza a comportar aspectos emergentes distintos de los originalmente observados, sin que por ello no continúe participando del movimiento-aspecto del Todo. En los sistemas superiores, la satisfacción de su estar se encuentra en el reposo y en la actividad como forma de vida. En este sentido, ellos no sólo se agitan para dormir, sino que reposan para agitarse. El movimiento es pues, tan necesario para la vida, como parte de ella, siendo además que se ha convertido en un elemento fundamental y significativo del sentido de vida. Esta actividad desencadenará acciones y comportamientos cada vez más abstractos y ajenos a cuestiones práctico-utilitarias; será el motor que impulsará a la creación del arte y demás manifestaciones profundas y simbólicas, presentes en estos sistemas superiores y sobre todo, en el sistema viviente humano. A mayores interacciones, mayores probabilidades de enriquecimiento y de enriquecer al otro, que por ello se enriquece a la vez. Las

interacciones por lo tanto, comportan mucho más que movimiento, comportan evolución.

"Estar presente, es estar presente para alguien" (Castoriadis, 2004: 69). Es decir, se esta en la búsqueda del sí, cono también se está por que otros lo hacen posible. La vida no es la suma de los elementos que en ella se encuentran, la vida es el para sí de unos en el para sí de los otros. Ahora bien, estos individuos se han conformado como tales gracias a la comunicación. Ella es materializada gracias a la emisión de sonidos, olores, formas, colores y los propios movimientos que se encuentran en los seres constituyentes de esa gran eco-organización. La comunicación se establece desde las partículas más elementales, volviendo todo una gran interpretación. En esta interpretación estará la información emitida y, con mayor fuerza, las propias experiencias, temores y expectativas del propio receptor (Morin, 2006). Luego entonces, no sólo el hombre es un ser de interpretación, sino todo lo que conforma el sistema viviente, incluyendo incluso, al gran sistema que generó a los sistemas vivientes.

Ahora bien, si la interpretación es parte de la vida, existe una decisión en el para sí. Ya no se trata solamente de encontrar interacciones, movimientos y recursiones en la Tierra, comporta observar la vida como una gran fuente de información que genera por ello interpretaciones, por lo tanto nuevos movimientos implicantes de decisiones que vuelven más compleja esa organización a la vez que permite nuevos campos de desarrollos múltiples. El arte y el simbolismo si bien son cualidades del ser humano, estarán presentes en grados y niveles distintos en todos los seres que conforman el sistema viviente. El hombre será el que los materializará en formas múltiples, manifestando de esta manera la condensación en su ser del sistema viviente, perteneciéndoles también esa cualidad a cada uno de sus integrantes. Por esto mismo es que se observan conductas y materializaciones artísticas en muchas de las obras y acciones de los animales, así como formas sorprendentes por sus composiciones entre la naturaleza y demás seres que la conforman. En este sentido, el arte no es una construcción del hombre, es una construcción de la vida.

La información emitida por el Universo o la Tierra, no necesariamente es lanzada con el objeto de crear un canal, sino por que en sí misma la organización es información. Ahora bien, en las organizaciones se tienen dos eventos que concurren. Estos son: existen distintas interpretaciones de la información por los receptores en su singularidad y la propia información o variaciones de ella en la interacción. Siendo entonces que a mayor cantidad o variación de información y mayor número de receptores, más posibilidades de construcción de conocimiento distinto habrá. Se promueve además de esta manera la inteligencia de cada miembro, como de la organización que lo comporta. dado que se tendrá que interpretar y resolver mayor cantidad de datos recibidos. Con ello, la organización crea. Por lo tanto, es la incertidumbre y la ambigüedad y no la certidumbre y la claridad lo que favorecerá la inteligencia y por lo tanto, la complejización del ser viviente. Para ello, la vida construye sujetos con un sistema nervioso y un sistema de reproducción sexual. El primero enfocado en un cerebro y el segundo en aparatos reproductores específicos, resultando necesarios para la existencia de una sociedad interactuante de múltiples, variadas y complejas relaciones, cada vez más comunicacionales (Morin, 2006) y generadoras de mayores afectos-emociones.

En el encuentro de los distintos seres integrantes del sistema viviente, se realiza una comunicación que puede llevar a establecer con mayor fuerza la identidad o por lo contrario, observarse ajena y contraria al propio organismo. Es decir, entre más alejados se encuentren los seres de ese sistema o con otros sistemas, la comunicación aparecerá como simples ruidos que no comunican más nada, en cambio, si se realiza entre seres vivientes y no vivientes próximos, entonces se establecerá el vínculo comunicativo y se construirá una unión en la comunicación. Dado esto y en el propio movimiento del sistema, la dialéctica establecida de acción-conocimiento-comunicación, se verá enriquecida y complejizada por una dialéctica más profunda, traducida en acción-comunicación-sensibilidad y afectividad, interviniendo la comunicación como tal y la interpretación en un marco de identidad-comunidad. Luego entonces, el conocimiento pertenecerá al ser que lo construye dentro de su sistema viviente particular en un movimiento-tiempo específico, comportando por ello el conocimiento del Todo en la especificidad del ser físico-comunicacional-afectivo. El conocimiento será individual a la vez que participante de lo general. En este contexto recursivo, retroactivo, el hombre nace y se desarrolla; actúa e interactúa.

1.2. La complejidad eco-existencial del hombre.

Los seres integrantes del sistema viviente, si bien son independientes como seres individuales, son dependientes de la eco-organización que conforman, incluyendo al ser humano que representa el ser de orden superior con mayor complejidad cognitiva entre los superiores. A decir de Marín, la humanidad representa tan sólo un instante, en la vida de este ser vivo que es la Tierra (2005). Sin embargo, y a pesar de su reciente inserción en este sistema viviente, también participa de los movimientos-tiempo de los demás sistemas vivientes y sus integrantes, convirtiéndolo por ello, en independiente en cuanto todo y dependiente en cuanto parte del todo y de sí mismo como todo. Morin (2006) señala esta dependencia en cuanto que el tejido permanente que se construye por las interacciones entre los seres humanos, depende de los animales y vegetales de los cuales se alimentan que a la vez dependen de los ciclos geo-atmosféricos, dependientes a su vez de la energía solar.

Ahora bien, en el propio proceso de desarrollo, el ser humano ha sufrido transformaciones que tienen que ver con dos grandes factores: los propios de su información particular, llamada herencia, y los atribuidos al medio en el que se desarrolla e interactúa (Barnett, 1966). Por ello es que se observan diferencias físicas y actitudinales, entre los distintos grupos humanos. Así mismo, se puede sostener también, que el conocimiento construido por estos grupos humanos e incluso por cada sujeto varía, por referirse a un conocimiento participante de la eco-organización particular. Es decir, dependiendo la inserción de cada grupo humano en los lugares distintos de la Tierra, la información recibida de ese entorno múltiple y diverso y por lo tanto la interpretación que se realice de ella, aunado a la información que ya construyó como organismo-todo, generará un conocimiento propio y producto de la suma recursiva de esas condiciones. Luego entonces, el conocimiento de la humanidad se encontrará presente en el conocimiento de los grupos humanos, de la misma manera que éste también estará presente en el conocimiento de la humanidad. Ambos distintos pero complementándose. El conocimiento construcción de seres constituyentes de sistemas vivientes, a la vez que integrantes del Todo, implica parte del Todo a la vez que la especificidad de sí mismo, aunque aparezca como individual solamente (Barnett, 1966).

El hombre, si bien es un ser que posee en sí mismo información, como la que recibe por los genes, mucha de ella la obtiene del aprendizaje, tanto de su grupo social, como del entorno y entre más diversos y múltiples sean éstos, más enriquecido se tornará ese conocimiento. Todo ello por la característica de ese aparato fundamental del hombre: su plástico sistema nervioso central (Childe, 1981). Luego entonces, el conocimiento es una cualidad del Todo y de la Realidad como tal, pero el conocimiento humano será el producto de ese conocimiento óptico, así como del construido por el aprendizaje en su grupo humano-entorno. Por ello, Castoriadis (2004: 71) señala: "Si la sensorialidad fuese simple pasividad, las impresiones de los sentidos serían un producto, un calco unívoco de lo que es. Lo que es habría podido ser entonces, supongamos, completamente diferente del otro lado de la pared, pero sería total y unívocamente cognoscible por sus manifestaciones sensoriales; ya no habría ninguna relatividad fenoménica, sino de orden totalmente secundario". De esta manera, el conocimiento humano también participará del movimiento recursivo del Todo en cuanto todo y en cuanto partes, a la vez que "...el conocimiento no puede ser un objeto como los demás ya que es lo que sirve para conocer a los demás objetos y lo que le sirve para conocerse a sí mismo" (Morin, 2006: 26).

El conocimiento, si bien es una cualidad del Todo, en el hombre adquiere connotaciones particulares; no solamente sabe, sino sabe que sabe, existiendo además la posibilidad de más saber. De hecho en la subjetividad humana existe reflexividad, con todo lo que eso representa, implicando la posibilidad de que la propia actividad del sujeto se vuelva objeto explícito del mismo (Castoriadis, 2004). El ser humano tiene la capacidad de observarse uno y otro, además de establecer las preguntas relativas a estas representaciones y su encadenamiento como ser individual, a la vez que parte del Todo. Existen interacciones en las eco-organizaciones, pero como ya se señaló, se percibe también un mundo de interpretaciones y por lo tanto de decisiones en el actuar, y eso corresponderá solamente al organismo que lo viva en su propio movimiento-tiempo, si bien éste se encuentra en el movimiento-tiempo del Todo.

En las complejizaciones del Todo, se encuentran los sistemas vivientes-todo, conformados de seres vivientes partes, asumiendo a la vez características particulares sin dejar de ser participantes de las características de la parte-todo, que a la vez es todo-parte. En estos seres vivientes, se observa al hombre que ha desarrollado movimientos propios a la vez que distintos de los otros, llevando consigo y por ello, formas complejas, distintas y diversas de los otros seres vivientes, sin por ello haber dejado las propias de su sistema viviente. Se observa entonces una dialéctica que permite identificar la identidad triple del individuo humano, en cuanto a que "*...soy yo mismo, el mismo que mis congéneres y genitores, al mismo tiempo que soy distinto de ellos ya que tengo mi originalidad particular y soy irremplazablemente yo mismo*" (Morin, 2006: 316). Dialéctica recursiva, (si bien presente en el Todo, sólo que en grados y niveles distintos), que le ha permitido al hombre profundizar en aspectos participantes sólo del sujeto humano. Uno de estos aspectos es el espíritu de vida, manifestado de múltiples maneras y llevado a reflexiones y situaciones particulares. El hombre no se puede separar de su condición de viviente, pero si puede distanciarse de ella por esta cualidad del espíritu, permitiéndole por ello asombrarse tanto de vivir, como de morir (Castoriadis, 2004).

El ser humano ha conformado grupos devenidos en sociedades. Ahora bien, la creación de sociedades no es exclusivo de los hombres, se encuentra en muchas especies como las termitas, hormigas, sólo por mencionar algunas, pero las características de estas sociedades sí se perciben distintas. En el caso de las primeras, se han observado iguales desde que se conformaron como tales, es decir, son sociedades cerradas, sin embargo, las de los hombres, han variado en el tiempo y el espacio vivido, tanto en su estructura como en su forma de vivir, significando sociedades abiertas.³ Es en esta conformación societal donde se establecen las leyes, si bien también en toda agrupación humana, tornándose como señala Castoriadis (2004), en un hecho constituyente/instituyente de ella, pero no sólo empírico, sino del orden de lo simbólico. Estas leyes mostrarán la estructura de la sociedad que las haya construido, es decir, en ellas, se materializará el poder, la dominación y la servidumbre de sus miembros.

La comunicación establecida por los sistemas superiores adquirió características cada vez más complejas transitando a un sistema de lenguaje únicamente encontrado en el ser humano. Este lenguaje construido por el hombre ha permitido la construcción de un metalenguaje que a la vez ha permitido la generación de un sistema reflexivo, siendo que el lenguaje humano puede hablar del lenguaje humano (Castoriadis, 2004). El hombre puede hablar de sí mismo y reflexionar sobre ello. En este movimiento recursivo se observa, que así como el universo sólo emite mensajes, el hombre sólo recibirá mensajes, pero precisamente por ello, tendrá la facultad de leerlos, leyendo por ello al Universo (Morin, 2006) y por la inserción del lenguaje particular del hombre en las interacciones con el Todo, es que éste será interpretado, reflexionado y además transformado.

El lenguaje se encontrará encerrado en el mundo aunque pueda distanciarse para contemplarlo. Mejor aún, el lenguaje será la materialización del espíritu-cerebro, que tuvo como vehículo primero al pensamiento, siendo el agente capaz de distanciarse de las condiciones inmediatas para y en la reflexión. El órgano que conecta el interior-exterior de los seres vivos, es el cerebro, volviéndolo por ello el elemento más externo e interno del sujeto. Ahora bien, el cerebro de los seres humanos ha conectado ese interior-exterior, no sólo de manera física, sino de manera más significativa, vía la generación del pensamiento. El pensamiento, entonces, estará íntimamente ligado al cerebro-conciencia, a la vez que al lenguaje como vehículo del mismo. Por lo tanto, el lenguaje será la manifestación del pensamiento, que a la vez será la cristalización de ese espíritu-cerebro constructor de éste. Y si el espíritu-cerebro se ha dado en el movimiento-tiempo del ser humano y en la interacción con los otros, tomando la psique de ellos y del Todo, entonces: "Pensamiento y sentimiento están intrínsecamente vinculados, razón-corazón es cualidad óptica del ser humano; es complementariedad, no oposición" (Ortiz Castro, 2006: 83). La inteligencia humana por ello y gracias a ella, se complejiza aún más puesto que ahora tiene que enfrentarse y afrontar al mundo, construido y constituido tanto de lo biofísico, como de lo psíquico, cultural, social e histórico. Morin enfatiza que "...si bien hay herencia de la inteligencia animal, mamífera, primática en el hombre, hay *recomenzamiento de la inteligencia en el nivel del espíritu, de la cultura y de la sociedad*" (2006: 194).

³ Con esto no se quiere decir que las sociedades de las termitas u hormigas sean cerradas permanentemente, los sistemas cerrados como tales, no se encuentran en sistema viviente alguno. En relación a las sociedades humanas totalmente abiertas y con movimientos observables, las otras parecen cerradas.

En la interpretación de la información que manda el sistema, existe una decodificación y por lo tanto, una intención de acceder o tomar ciertos códigos y no otros. Pues bien, si esto se encuentra presente en el Todo, que se observa inerte, con mayor profundidad y complejidad en los animales superiores, siendo la cima lo manifestado en el ser humano. El hombre se constituye, entre otras cosas, con un aparato sumamente complejo, como es el cerebro y la conciencia como su cognición, que interpretará al mundo compuesto de múltiples factores físicos y otros tantos creados y recreados por el hombre en esa misma fisicalidad de su tiempo existencial. En esta interpretación intervendrá el pensamiento producto a la vez, tanto del marco de la conciencia como del lenguaje humano, haciendo de estas interpretaciones y del hombre como tal, un ser inacabado, abierto y necesitado de elementos físicos y espirituales, por lo tanto de deseos profundos. Pues bien, estos deseos profundos también regresan al pensamiento abonándolo para la constitución de formas nuevas, que a la vez las materializará en el lenguaje (capaz de transformar las cosas por el hecho de nombrarlas) y así en un movimiento recursivo como la vida misma. Todo esto en una existencialidad provista de una voluntad (Castoriadis, 2004). De esta manera, el pensamiento será el vehículo de inicio más potente del ser humano para la construcción y reconstrucción de la vida. Si ésta se encuentra en movimiento y generándose y el pensamiento también, pero con una característica volitiva, por lo tanto de elección, será factible la consecución de formas que no se encuentran aún, pero que son potencialmente posibles.

El sujeto humano al tener mayores posibilidades de elección que los demás seres vivientes, derivadas de sus múltiples interacciones con los otros y por sus ópticas características, ha construido la responsabilidad como categoría humana, siendo entonces ésta una de las construcciones más importantes del género humano y con mayor trascendencia en la vida (Castoriadis, 2004). Esta responsabilidad existente sólo en el ser humano, si bien se observa en todos ellos, se puede encontrar en distintos niveles y grados, dependiendo del conocimiento que éste tenga sobre su entorno derivado del tipo y profundidad de relación sostenida con él.

En el hombre el conocimiento adquiere cualidades distintas al encontrado en los demás seres del ecosistema. En él y a través de su aparato cognitivo, la conciencia, a la vez generador del pensamiento y con ello el lenguaje, ha constituido formas y profundidades múltiples para ese conocimiento, observándose propio y producto de la existencialidad del sujeto. Ahora se trata además del conocimiento para sobrevivir, de un conocimiento con carácter existencial intensificándose a grados de necesidad de su búsqueda como conocimiento mismo. Luego entonces, el conocimiento humano es tanto producto de la existencialidad del sujeto como objetivo existencial del mismo. Esto es uno de los rasgos más originales de la condición humana: un conocimiento que transita a búsqueda espiritual. Morín (2006: 221) enfatiza: "El conocimiento puede emanciparse relativamente en una vida humana, pero no podría liberarse de la vida: se conoce para vivir, y después, cuando el conocimiento se emancipa, se vive para conocer". La constitución del hombre estará signada por su parte biológica como supeditada las más de las veces, a las formas culturales construidas y constituidas por y en los grupos humanos. Por ello la conformación del hombre será bio-cultural en la eco-existencialidad.

Si bien el hombre ha hecho el lenguaje que ha hecho al hombre, ambos se han dado en la inserción a una cultura, dando entonces que la cultura ha producido el lenguaje que ha producido la cultura, en su propia ecoexistencialidad. Entonces, todo

sistema de lenguaje contribuye a la formación de un discurso emanado por y al interior de una cultura. Mendoza y Sieglin (2001: 256) señalan: "Las ideologías ocupan una función clave en la formación de los deseos y posibilitan la edificación de nuestras esperanzas, ambiciones y temores. Dichos modos de interpelación forman una cadena de significación", en donde el espacio y el tiempo adquieren su propia connotación (Landázuri, 2001). "En la selva, señala Howell (2001: 155), nada es semánticamente neutro. El árbol se cayó porque alguien en alguna parte se rió cerca de un animal; la lluvia con sol indica la presencia de espíritus a la caza de carne, que incluiría el *ruwai* humano si llegaran a encontrárselo, y así sucesivamente. Igual que otros pueblos de cazadores y recolectores, los *chewongs* muestran un conocimiento íntimo y detallado de la selva en que viven que va mucho más allá de cualquier necesidad práctica, y mantienen con ella una serie de relaciones significantes".

El lenguaje humano-cultural no sólo se presenta en la conformación de símbolos gráficos, sino también se observa a través de otros símbolos, en algunos casos materializados en la indumentaria, modos de producir, en la escritura, entre muchos y otros tantos cristalizados en formas intangibles como las costumbres, las aspiraciones, la alimentación, entre múltiples más. Es por ello que se observan diferencias profundas entre las diversas culturas, sobre todo si ellas pertenecen a civilizaciones distintas, dando sentido y significado a su vida de manera particular (Bonfil Batalla, 1994). El conocimiento surgido de la condición humana-cultural en su eco-existencialidad, representa por ello mismo, una construcción en la identidad del sujeto, de ese sujeto específico y cultural. En este sentido, la humanidad necesitará de un metaconocimiento espiritual que concilie, incluya y recupere, las diversas formas de lenguajes participantes de múltiples conocimientos espirituales, producto de las diversas eco-existencialidades, en su camino hacia su total humanización.

El lenguaje ha sido el vehículo para materializar las formas ideológicas presentes en la constitución-institución de cada cultura. Esto ha hecho aparecer que lo pensado y por lo tanto dicho en esa cultura, es la 'verdad' de la 'realidad', cuando simplemente es una interpretación de esa realidad vivida en un tiempo y espacio históricamente vivido. Entonces, la complejidad de la vida es apropiada por el sujeto a través de un sistema de símbolos, conformándose a la vez en la singularidad de esa parte vivida de la Vida, apareciendo como la Vida y por lo tanto de la realidad, no como su constituyente eco-existencial. En este sentido, todas las culturas serán participantes de la realidad en cuanto partes de una complejidad-*Todo*, por lo tanto constituidas diferentes e incluso opuestas en la conformación de su propio movimiento-tiempo. Con ello se han instituido también formas de poder puesto que esas reglas 'determinan' quién posee esa verdad y quién no y este poder se puede observar y ejercer tanto al exterior de esa cultura como al interior de la misma (Sieglin, 2001).

Las estructuras de las sociedades animales, han prevalecido prácticamente inalterable desde su conformación primigenia, debido entre otras cosas, a la inmutabilidad de los seres que la conforman, así como a la eficiente eco-organización que presentan. Para el caso de las sociedades humanas, éstas se han visto diferenciadas y multiplicadas, derivación del contexto espacio-tiempo en el que se han insertado, así como a la constitución abierta y compleja de los sujetos constitutivos de ella, observándose incluso, que en algunas de ellas, la relación eco-existencial pareciera no ser parte de ella. La complejidad de la conciencia y del pensamiento, aunado al lenguaje vinculante de ambos a la vez que actor del acto de aprehensión de la realidad, ha llevado

a percepciones y apropiaciones distintas de ella a lo largo de la historia de la Humanidad. Las formas de apropiación de la realidad signadas por construcciones culturales sin coincidencia con la naturaleza han llevado a muchas sociedades a un rompimiento casi total con la Tierra y sus ópticas maneras de existir. El vocablo de propietario, por señalar un ejemplo, en una sociedad comunitaria es participante de una significación totalmente distinta a la observada en una sociedad capitalista. La primera significando al sujeto perteneciente a la tierra y responsable de ella y en la segunda como dueño del suelo.

Las sociedades humanas deben observarse complejas, participantes de relaciones internas que muestran las materializaciones de las ideologías construidas por y en los lenguajes significados en campos de poder, coexistiendo "...formas y lugares muy variados de cómo y dónde gobernar a los seres humanos dentro de un conjunto social" (Sieglin, 2001: 87). Es decir, las sociedades humanas se han conformado en y para la sujeción del propio individuo y por el sujeto mismo. Esto ha llevado tanto a la diferenciación interna de sus individuos, como al establecimiento de relaciones particulares con otras sociedades humanas y seres en general. Castoriadis (2004: 215) dice: "En otros términos, en cierta relación, la inferioridad de los otros no es más que la otra cara de la afirmación -indispensable para que haya sociedad- de la verdad propia de las instituciones de la sociedad de la que se trata. Esta verdad propia es tomada, entonces, como excluyente de toda otra verdad, como haciendo de toda otra creencia un error positivo y no simplemente otra creencia, y en los casos más puros, un error diabólicamente pernicioso". Esa parte de la realidad observada como si totalidad fuera, ha llevado a distanciamientos y rompimientos con la propia realidad como Totalidad y con la Naturaleza como parte-todo. El lenguaje humano entonces, ha sido uno de los vehículos para apropiarse de la realidad y por ello continuar construyéndola, como también para deconstruirla, alejándola de ella misma.

El ser humano ha manifestado la cualidad transformativa en su medio. En algunos grupos ese impacto ha sido acorde al espacio-tiempo de su eco-existencialidad, pero en otros se ha desfasado de los ritmos y acordes de esa interacción eco-organizativa. El hombre constituyó sociedades particulares logrando, a través de esas transformaciones al entorno, hacer suyo lo existente. Esa necesidad de transformar el medio, en parte se debió a que no se ha adecuado al ambiente como los demás seres vivientes, necesitando de prácticas comunitarias para lograr su necesaria inserción en el medio ambiente vivido. Entonces, esas prácticas comunitarias han originado cambios en la parte pero también en el Todo y dependiendo de los alcances de ellas, el Todo se ha manifestado acorde a esas transformaciones, observándose respuestas directamente incidentes en las partes, ya no solamente sobre los individuos que las gestaron, sino a todos los participantes de ese sistema viviente. El ser humano, por su complejidad ontogenesológica y societal, es el individuo con mayor impacto sobre la Tierra y también el que mayor capacidad posee para guiar sus transformaciones hacia un intencional objetivo.

El hombre ha evolucionado al interior de sí mismo, originando con ello culturas distintas que a la vez han permitido esa evolución particular de los individuos que la conforman. En este sentido, la cultura es el todo producto de esas partes a la vez que incidente en la parte: la cultura siendo construcción social ha impactado incluso en lo biológico del hombre (Morin, 2006). Por ello señala Behling (2002) que la sensación de confort es tan psicológico como fisiológico, ya que los sentidos reaccionan a estímulos

provenientes del entorno de un modo complejo. La complejidad del hombre/sociedad y con ello sus múltiples interacciones en la eco-existencialidad, ha trascendido toda forma encontrada en los demás seres del eco-sistema, convirtiéndolo en un ser de potencialidades en la intencionalidad percibida. Unas veces siendo esto señalado por el lenguaje construido y empleado y otras tantas por las acciones sobre su entorno.

Engels (1974: 184) señala que "precisamente la modificación de la naturaleza por los hombres y no sólo la naturaleza como tal, es la base más esencial e inmediata del pensamiento humano, y en la medida en que el hombre aprendió a modificar la naturaleza, creció su inteligencia". Al mencionar la naturaleza no se debe suponer una misma y con las mismas facetas. Ésta se muestra y ha mostrado al hombre y a los demás seres, de múltiples maneras, porque múltiples han sido las interacciones que ha sostenido con sus partes en cuanto partes, y ella en cuanto todo-parte de la vida. Ahora bien, esa inteligencia también debe verse desde distintos ángulos puesto que tiene que ver con las diversas maneras en cómo el hombre ha resuelto su vida tanto práctico-utilitaria, como su vida existencial que aunque incluyente de lo anterior, lo rebasa en alcances, profundidad y complejidad.

La inteligencia del hombre si bien se considera como una cualidad de él en cuanto hombre, también esta presente en los demás seres del eco-sistema, puesto que todos han resuelto su eco-organización, sólo que ésta se muestra diversa y resultado de las construcciones del pensamiento del individuo y de la cultura a la que pertenece. En algunas culturas emergerá de determinada manera y en otras emergerá de otra. Ella ha llevado, a la vez que ha sido producto, a maneras específicas de apropiarse del medio y de la realidad, llevando a infinidad de interacciones y de acciones del hombre/cultura sobre ese medio y al interior de ellos.

Las distintas significaciones que se construyeron de la realidad y que por lo tanto signaron formas culturales particulares, llevaron a pensar la realidad como *una* y no como interpretación de esa parte del todo, que si bien es real en cuanto parte, no lo es en cuanto todo. Sin embargo, al percibir la realidad como hombre/cultura, se permitió la generación de la identidad del grupo humano, significando por ello, la consolidación y cohesión del mismo. La identidad cultural es entonces un proceso histórico y biográfico. El primero implicando el plano social y el segundo, el individual. Ambos fundamentales para dar sentido a la vida del sujeto (Alonso Meneses, 2001).

En las construcciones para ese sentido de vida, indiscutiblemente interviene el lenguaje, siendo el actor principal para tal empresa (Castoriadis, 2004). Es a través de decir las cosas y de decirlas de determinada manera que el mundo se constituye de forma especial para ese sujeto portador del lenguaje que le permitió aprehenderlo a la vez que transformarlo por haberlo nombrado de manera particular. Y es en y por el lenguaje, que el individuo se apropia de las cosas que viven y se manifiestan en su medio. Por ello a través de las generaciones es que se van construyendo territorios culturalmente sembrados de símbolos profundos e identitarios (Barabás, 2006) para esos sujetos constructores-constituyentes en su eco-existencialidad.

Si bien el tiempo es una cualidad de lo real, en los sujetos humanos "el tiempo se estructura alrededor de eventos significativos, tanto sociales como económicos [...]. Cada cultura define sus tiempos a través de sus cosmologías y sus sistemas simbólicos. El tiempo no es sólo la medida de eventos externos (fenómenos geofísicos, ciclos

ecológicos, procesos de degradación y regeneración de la naturaleza), sino que se entreteje a través de la historia en las formas culturales de significación de sus mundos de vida, en la actualización de *identidades étnicas y seres culturales*" (Leff, 2004: 126). Entonces, el tiempo en los hombres es vivido como constituyente del eco-sistema y de la eco-organización, pero también de manera ideológica en cuanto significación de vida, siendo entonces el tiempo humano aún más complejo, tanto por el propio movimiento de las partes-todo, como por la significación de vida que comporta. La identidad del hombre se construye y reconstruye en los espacios existencialmente vividos en su eco-organización. Los lugares así vividos se convierten en etnoterritorios.

La espiritualidad se ha constituido en las culturas, emergiendo de diversas maneras y continuando constituida en ella, aunque no necesaria y abiertamente percibida. La cultura es la que ha permitido el desarrollo de las potencialidades del espíritu humano, sin embargo, debido a las particulares constituciones de cada cultura, también es la que ha impuesto las coerciones y represiones a los integrantes/constituyentes de ella. Se observa por ello que las sociedades humanas insertas en un tiempo histórico, han provocado tanto prodigiosos desarrollos de la individualidad humana como aplastamientos inauditos a ella.

La cultura y por lo tanto la sociedad, ha sido el caldo de cultivo para reprimir al individuo de su potencial espiritual, así como para desarrollarlo (Morin, 2006). Luego entonces, la espiritualidad en el hombre se presenta como la posibilidad de potenciación hacia la construcción de formas de vida acordes con esa asignación, es decir, hacia formas responsables y espiritualmente abiertas y manifestantes. La Humanidad ha transitado por un camino abierto e inacabado originando con ello culturas diversas, todas ellas portadoras de una parte de la Vida y de espiritualidad, entonces, no se trata de pensar y desear al hombre universal, supone construir la universalidad en y por el enriquecimiento de las particularidades culturales (Maerk y Cabrolié, 1999).

Pues bien, a pesar de que existen diversas formas culturales, todas son constituyentes y percibientes del Todo, aunque sin dejar de ser parte y en esa particular manera de ser parte, esta percepción del Todo se manifestará en grados y niveles distintos. Leff (2004: 75-76) señala que "ninguna idea concebida por el hombre y por la cultura cambia la dinámica del universo ni la constitución del átomo que siguen presentándose a la inteligibilidad de la razón". Sin embargo, en la interacción de estos grupos humanos y derivado de esas formas percibientes del Todo, por lo tanto de la realidad, ese grado y nivel de inclusión con él y en cuanto parte, las eco-organizaciones humanas transforman el entorno con diferentes intensidades, consecuencia de esa percepción, volviendo un movimiento eco-existencial, significativamente en cultural. El movimiento generado por ello regresará al Todo y se insertará en su dinámica particular, acogiéndose a sus ritmos o por el contrario, alterándolos.

El hombre por lo anterior y en su complejidad, es el ser más interpretativo de los que conforman el planeta, sin embargo, la aprehensión de los objetos no la realiza pensando en esta particularidad, sino creyendo que se le aparecen autónomos en el entorno, externos a su entendimiento y dotados de realidad propia (Covarrubias, 2000). Aunado a esto, la relación de pertenencia o apropiación en la eco-existencialidad, no se establece solamente con vínculos objetivos o prácticos, supone lazos subjetivos continentes de afectividad, identidad y lenguaje significativo. Esto otorga al individuo particular o en comunidad, una porción de poder suficiente para incidir en la

transformación de ese territorio. La percepción de la realidad por las distintas culturas estará constituida por una parte de lo que la realidad es, signada por la interpretación individual/cultural del sujeto perteneciente a esa cultura (Ventura Patiño, 2008). Por ello es que todas las percepciones de la vida contienen una parte de sí, para sí y para el Todo.

Para lograr esa complejidad interpretativa, el hombre se ha valido de un aparato sumamente poderoso: su conciencia. La conciencia enriquecida a la vez que enriquecedora del pensamiento y del lenguaje, ha conformado maneras distintas e incluso antagónicas de percibir la realidad, por lo tanto de actuar sobre ella. “Resulta, señala Quintero (2005, p.131), que hay pueblos donde espacio no es diferente a tiempo sino que constituye una única categoría en la que los hombres despliegan sus acciones; o que no hay diferencias entre hombres y naturaleza, sino que todo lo que en el mundo está presente, incluyendo al hombre, se define por su 'estar' y por su 'hacer'...”. Esa separación entre el hombre y los demás seres vivos e inertes, presente en el mundo occidental, simplemente no es considerada, ni siquiera pensada en un mundo cultural no occidental. Señala Limón Olvera (2000: 100), que "hoy en día, muchos indígenas siguen considerando a la tierra como una entidad viva, que requiere de ofrendas que al alimentarla posibilitan que dé frutos". La naturaleza para estos grupos de indígenas es fuente no únicamente de sustento, comporta sueños, temores y esperanzas. Supone un medio para ajustarse al orden del universo (Landázuri, 2001).

Esa idea de orden se encuentra basada en el equilibrio. Equilibrio que es buscado en el plano personal y social, en interacción con la naturaleza y de ésta con el universo. Entre los toltecas lo que era bello al espíritu era bello al mundo y, lo que era bello al mundo igualmente era bello al espíritu (Marín, 2005). Y así como era observado un orden-equilibrio en el universo como Todo y en la vida en cuanto parte a la vez que todo, el tiempo era percibido cíclico, cualidad de lo real y manifestante del todo, condición óptica del mismo, como se ha argumentado. El concepto de orden presente en estas culturas se observa también en la relación de pares que sostienen con la naturaleza. Para los huastecos la interpretación del medio ambiente se debía realizar desde la perspectiva del animal, reconociendo con ello la capacidad de voluntad y objetivos del mismo (Rival, 2001). Para estas culturas, lo vivo tiene psique y es parte del Todo, entonces el Todo también participa de esa psique, observándose por ello en todo lo que comporta: rocas, aire, tierra, flora, entre otros. Luego entonces, la cosmovisión de estas comunidades de dotar de alma a lo no humano y a lo inanimado, tiene que ver más con una cualidad óptica perciba de la realidad que con una construcción cultural de corte mágico, aunque la incluya.

No solamente el pensamiento indígena y de comunidades de campesinos, han observado a la naturaleza como parte del hombre en su óptica constitución, también posturas pertenecientes al denominado mundo occidental la han contemplado. En el enfoque de los ambientalistas, la naturaleza es concebida como totalidad, pensando incluso que la sociedad humana se forma a sí misma transformando el medio. Sin embargo, al ser la propia humanidad naturaleza, no tendría sentido, según esta postura, un criterio ético por fuera de ella. Esto conlleva una concepción antropocéntrica y en consecuencia a una valoración en función de los intereses del hombre (Foladori, 2005).

Por el contrario, la postura ecocentrista, el hombre es parte de la naturaleza, pero la relación del hombre con ella, no debe incidir en la propia naturaleza de la vida y de la Tierra, pensando entonces, la eticidad con base en la vida-Tierra, no en el hombre

como totalidad, sino como parte del todo. El evolucionismo posicionado en una postura lineal, concibe al hombre cúspide del camino de la vida, mostrándolo incluso tan evolucionado que se desprende por ello de su naturaleza. Para esta postura de la vida, existen tres fases fundamentales: inorgánica, orgánica y humana (Farrington, 1979). Si bien no son excluyentes de la naturaleza, tampoco se puede señalar que sean incluyentes de ella por esta percepción lineal y fragmentada de la vida. Ellos sostienen por ejemplo, que la luna representa la parte inerte de ese camino, pues sólo actúan en ella las leyes físico-químicas, como si esta composición no estuviera presente en el hombre o como si el astro no influyera en el mismo. No se percibe ni contempla la vida una eco-organización, donde cada elemento del Todo es tanto parte de éste, como todo de sus partes.

Si bien se observa que coinciden estos grupos humanos en pensar la naturaleza parte del hombre y éste constituyente de ella, si existen diferencias importantes entre estas percepciones. Los primeros (los indígenas y grupos de campesinos), no insertan el valor monetario a las relaciones que sostienen con la naturaleza, ni a ella misma, pues la interacción se construye y constituye entre pares, aunque sí la perciben medio fundamental de existencia. En cambio, los segundos (posturas del medio occidental), la inclusión del valor monetario es parte de la concepción. A pesar de que los ecocentristas defienden a la Tierra como casa de todos, ya se insertaron vocablos en su discurso que delatan una postura cosificante-mercantil. El término ‘capital natural’, denota esta apropiación de lógica contraria a la sostenida por las comunidades humanas que simplemente no le atribuyen valor de cambio, sino valor de uso.⁴ En la lógica occidental se debe hablar de capital, ya sea natural o humano, para ser valorado monetariamente e incorporado como tal al producto nacional interno bruto, en una supuesta contabilidad verde. La lógica mercantilista presente y subyacente en estas posturas occidentales.

Si bien se observan percepciones de la vida-realidad distintas en el mundo occidental, todas han surgido del movimiento moderno, ya fuera para enfatizar o negar lo que el racionalismo sostenía, o para profundizar en la postura religiosa cristiana dominante. De la primera se puede mencionar que hubo separación entre espacio y tiempo. Ésta fue la condición de distanciamiento de ámbito indefinido entre el tiempo y el espacio, proporcionando los medios para una precisa regionalización temporal espacial. De igual manera el desarrollo del mecanismo de desanclaje fue crucial en la vida de los hombres. Al remover la actividad social de sus contextos localizados permitió la reorganización de las relaciones sociales a través de enormes distancias entre tiempo y espacio.

De igual importancia fue la apropiación reflexiva de conocimiento, que al hacerlo sistemático se volvió integral al sistema de reproducción, empujando la vida social fuera de los anclajes de su tradición (Giddens, 1994). Del segundo grupo perteneciente a la defensa de la percepción religiosa. Marín (2005) señala que la conformación de la civilización europea, se debió a las bases en el pensamiento judeocristiano, la cultura grecolatina y la cultura germánica. En la primera se sostiene, entre otras cosas, que Dios gobierna sobre todas los elementos de la naturaleza. De la segunda se argumenta la superioridad del hombre grecolatino, por lo tanto, el dominio sobre el otro. De la tercera se desprende la pasión y vocación militarista. Esta idea judeo-cristiana de Dios creando a la naturaleza, separó irremisiblemente a la naturaleza

⁴ Se está conciente que las categorías empleadas: valor de cambio y valor de uso, fueron construidas bajo la lógica occidental. No explicarán a profundidad por sí mismas, la percepción y relación de las comunidades indígenas y campesinas señaladas.

de su condición eco-existencial en cuanto Todo, correspondiéndole este puesto sólo a él (Quintero, 2005). Además, como el hombre había sido creado a la imagen y semejanza de su figura divina, sólo para él estaba permitido actuar sobre ella, separándolos con ello, en dominante y dominada, sujeto y objeto.

Dentro de estas concepciones de la vida-realidad-naturaleza occidentales, también se observan posturas que mezclan la razón de la modernidad, con el dogma de la religión. En el fundamentalismo naturista de la ecología profunda y el preservacionismo, parten del supuesto que las leyes de la naturaleza conducen necesariamente a un equilibrio de la Tierra, sin percatarse que el hombre también es parte de esas leyes, construidas y percibidas por él mismo. Pensando de esta manera, le otorgan a la naturaleza una condición divina separada por ello de la condición mortal del hombre. Es decir, trasladan el dogma divino a las acciones de la naturaleza (Foladori, 2005). Ya sea que el hombre fuera pensado superior o la naturaleza como tal, estas posturas son excluyentes y fragmentadas en sí mismas. En este sentido, los tecnocentristas se acercan mucho a ellas, observando a la tecnología y sus avances, los reales dirigentes y dominantes de la naturaleza o en su ceguera, salvadores de ella. La técnica elevada de facto a divinidad.

Las posturas occidentales y las del mundo indígena y campesino, se apoyan en andamiajes onto-gnoseológicos distintos, sin embargo percibientes de alguna parte del Todo. Es decir, cada uno de esos grupos humanos observó e interpretó una emergencia del Todo, construyendo lógicas y concepciones distintas de la realidad, a la vez que partes del Todo. Luego entonces, toda postura y percepción de la vida comporta una parte de la realidad devenida en conocimiento de ella. En algunos casos se presentará incluyente de la parte al todo y en otras, excluyente. Ahora bien, esto no quiere decir que todas las percepciones del universo-vida-realidad se encuentren en el mismo grado de apropiación del Todo, sino que todas son participantes de él, sólo que en distintos estados y profundidades.

En la posición naturista, se puede observar una relación del hombre con la naturaleza casi simbiótica. Esto se observa claramente en la forma en cómo llevan a cabo sus actividades primarias como la agricultura, en donde el suelo se envuelve entre su cosmovisión, permitiendo construirse la concepción de suelo como territorio (Alonso Meneses, 2001). La salud es entendida desde la perspectiva de restauración integral de la armonía percibida en el cosmos y el hombre como parte de él. Esta armonía, pensada por algunas otras comunidades como equilibrio de todas las partes con el Todo, también esta ubicada geográficamente con los movimientos de la Tierra. Se asocia con el oriente al igual que la fertilidad, es decir, con el Sol que provee de la energía necesaria para todo acto de vida (Barabas, 2006). Nada más cercano a la realidad que esta percepción posee de lo que el astro representa para la vida total del planeta. Para estas comunidades la vida-muerte es un momento transitorio de lo conocido a lo desconocido (Cordero Avendaño, 2001).

La postura sociomorfa y sociocentrista observada por muchas comunidades y grupos humanos, presenta diferencias importantes con la naturalista aunque también coincidencias significativas. En el lenguaje construido por ellas se plasma esa percepción y sobre todo explicación de la vida, mostrando además la apropiación de la realidad a través de estos llamados simbólicos. “Son muchos los grupos, menciona Barabas (2006: 121), que hacen explícita una metáfora corporal de la naturaleza; los

mazatecos por ejemplo, hablan de los cerros como los músculos de un inmenso cuerpo que es la tierra, de los huesos como rocas, de los arroyos como venas, de los manantiales como sangre, de la bóveda celeste y sus constelaciones como el cerebro; el ombligo es el Cerro de la Adoración y su vestuario son los árboles, las plantas y las flores. En algunos grupos el cuerpo sirve también de modelo para nombrar las partes de la vivienda y de los instrumentos de trabajo". Esta concepción sociomorfa del universo-realidad-vida, hace posible establecer una diferenciación estratificada de las entidades y lugares considerados por ellos sagrados en una manera de jerarquía de cargos en la estructura comunitaria. Por otro lado, los huaoranies sostienen que los animales modifican sus formas de vida en respuesta a los humanos con quienes interactúan. Para ellos, los humanos y los animales son seres sociales relacionándose mutuamente en los mundos de ambos, pero siempre en esa interacción (Descola y Pálsson, 2001). Otra acepción de estas posturas sociocentristas se encuentra en algunos discursos occidentales o contemporáneos. Para los ambientalistas marxistas los problemas ambientales son derivaciones de condiciones y formas de vida socialmente construidas, entendiéndolo por ello el valor como una relación social entre los seres humanos (Chang, 2005).

Si bien el hombre es el sujeto con mayor complejidad entre los seres vivientes y por lo tanto con mayor poder de transformación en el planeta, también es el ser que ha construido su vida en una dependencia extrema de la energía encontrada en la Tierra. Entonces, la interacción del hombre con el planeta no es posible entenderla si no se analiza desde una visión eco-existencial y las transformaciones ocurridas en todos los actores de la realidad-vida, desde esta misma visión. Algunos discursos contemporáneos y en defensa de los grupos humanos más débiles, también participan de esa postura sociocentrista. Sostienen que el cuidado de la tierra y control sobre ella, debe hacerse desde la comunidad del 'nosotros', reproduciéndose por la obediencia a las normas de ella (Correas, 2005). Si bien se refieren a un cuidado en bien de todos los actores constituyentes de la vida e incluyentes por ello en cuanto todo, se encuentran en función de la comunidad humana, no de ella como parte del Todo y todo en cuanto parte. En estas interpretaciones del universo-realidad-vida, (excluyendo las ancladas en la concepción marxista), no podía faltar la concepción de muerte. Esta percepción e interpretación de él mismo le ha conducido a desear y con ello a conceputar su supuesto tránsito a otra forma de vida, cualquiera sea ésta concebida, trascendiendo incluso, al propio movimiento de las partes en el tiempo del Todo.

Si bien existen múltiples formas de percepción de la vida, como las que se han mostrado, no todas se instalaron en la Humanidad con la misma fuerza e impacto sobre los grupos humanos. La emanada del modernismo y posicionada en el positivismo filosófico, cobró singular fuerza sobre todas las demás, conformando formas de vida consecuente con ella. Se insertó en los sujetos la idea de 'desarrollo' como deseo de vida, planteando la postura dominante de occidente del crecimiento, fundamentalmente desde y por el aspecto económico. Esta idea de desarrollo va de la mano por otra construida desde esa postura: el 'progreso'. Este concepto occidental ha influido significativamente en la vida cotidiana de los demás sujetos, incluso de aquellos no participantes de esa concepción positivista.

Para occidente, progreso es aquel referido al avance industrial como modelo de desarrollo, conllevando estructuras de riqueza material y dominio tecnológico (Barkin, 1998). Esta percepción de la vida ha estigmatizado a todas aquellas no obedientes de la concepción de la naturaleza en tanto recurso aprovechable y medio para el hombre. Para los pueblos indígenas la naturaleza es concebida ámbito sagrado donde moran infinidad de seres, unos sagrados, otros no (Barabas, 2006), luego entonces, elevada a territorio de vida, no a medio para ella. Las distintas percepciones de la vida, si bien han surgido del propio movimiento del universo-realidad-vida, no todas han tenido la misma sensibilidad para captar este movimiento y tiempo de él.

1.3. Aspectos teleológicos.

Pensar la vida en camino recursivo, es abordarla observándola en movimiento continuo pero siempre hacia un punto, hacia una dirección. No se trata de pensarla caótica, si bien importa ese aspecto, ni dispersa y ambigua, sino con un *thelos* consecuente con las constituciones y construcciones que ha originado en el propio movimiento que comporta. La vida ya no sólo es *physis*, sino eco-organización en su existencialidad. Por ello: "La idea de meta-desequilibrio es una idea activa; es la desequilibración/reequilibración, desequilibrio compensado o recuperado, la dinámica de reequilibración" (Morin, 2006: 220). Se observa que el equilibrio de la vida es un movimiento activo y sobre todo volitivo del Todo. Aunado a ello, el Universo-realidad-vida, comporta en su constitución misma el 'gen' de la potencialidad constructiva del Todo, siendo un presente que camina hacia el pasado avanzando y mirando hacia el futuro. La complejidad del movimiento es recursivo en su carácter ininterrumpido hacia el retro y reenvío ininterrumpido hacia el punto de llegada que a la vez es futuro. Gira así la gran rueda del Todo en el tiempo, haciéndola a la vez avanzar (Morin, 2006). La volición y la constitución del Todo, reconstituyéndose ininterrumpidamente.

En esa reconstitución del Todo interviene la energía. El hombre la comprende bajo la categoría de 'ley de la entropía'. Así, cualquier reconstrucción o creación, implica un cambio en el estado de las cosas, es decir, de las partes, comportando a la vez la destrucción de su estado o fuente original. En este sentido, la reconstitución implica regeneración del sistema y como todo sistema que trabaja, produce un incremento de entropía tendiendo a degenerarse, necesita por ello generatividad del mismo movimiento-energía para esa regeneración. De esta manera la más grande tarea del Todo y de las partes en cuanto partes, es la producción-de-sí, siendo un proceso permanente, por lo tanto implicante de regeneración igualmente permanente (Morin, 2006). Leff (2004: 177) señala: "La flecha del tiempo indica el camino ineluctable hacia la muerte entrópica del planeta, pero también de creatividad de la materia y el sentido irreversible del tiempo". La vida es creación y recreación en el sentido fuerte del término. La finalidad de la vida es, por ello, inmanente a sí misma: significa no sólo vivir, supone querer vivir.

Como la energía, los constituyentes físicos de cada parte no nacen ni desaparecen, sino que se reúnen, transforman y se dispersan, construyendo con ello seres nuevos. El individuo viviente surge al mundo a través de su nacimiento y desaparece de él para siempre con su muerte, que no es otra cosa que la transformación de sus emergencias originales que ya estaban como energía, con características distintas. Entonces, el individuo al acceder a la existencia, emerge de la nada al todo y con la muerte es todo convirtiéndose en nada. El ser viviente deviene unidad y totalidad y con

la muerte perderá la individualidad, pasando al Todo. De esta manera vida y muerte son expresiones del Universo-realidad-vida, que si bien se presentan antagónicas, se necesitan a la vez que rechazan. Es necesario que exista vida para que haya muerte, como muerte para que continúe la vida. En la individualidad la muerte es el fin de la existencia, pero en la totalidad, la muerte es la continuación de ella. Este es el movimiento natural del Todo, más eso no quiere decir que toda muerte de las partes tengan que ver con esa condición. Existen acciones de las partes en desequilibrio con el proceso equilibrante del Todo, que le pueden alterar ese movimiento mandando muerte a una u otra parte, sin una recuperación recreativa para la totalidad. Esa es también la complejidad de la vida.

Si bien se ha señalado un aspecto teleológico del Todo, que es la muerte entrópica del Universo, se ha mostrado que la muerte implica y constituye vida, por lo tanto, esa muerte será referida a la vida. Vida como fin y objetivo de todo ser que ha surgido de manera particular. Por ello Morín (2006) señala que el nacer es un misterio ontológico, ya que ese ser no nace de nada, sin embargo, como individuo-sujeto, antes de eso era nada. Y lo que todavía resulta más sorprendente, no ha pedido nacer, por lo tanto vivir, pero al hacerlo sólo desea vivir. Entonces, cada sujeto en su individualidad comporta la Vida de la Totalidad, siendo aún más significativo que, gracias a la lucha de vida de cada uno de ellos, la Vida de la Totalidad es posible. Luego entonces, el telos del Universo-realidad-vida es la Vida, implicando cada vez mayor complejidad de las partes dado el propio movimiento de lucha ante el *alea*.

Hegel señaló que los hijos superaban a los padres porque son condensación de ambos, por lo tanto, potencialmente superiores. De esta manera el nuevo ser será distinto a su progenitor conteniéndolo a la vez. Ello lleva a observar el movimiento recursivo contenido en el individuo agregándose a sí mismo esa dedicación al devenir. De esta manera se enriquece al grupo de pertenencia, toda vez que enriquecedor de los nuevos sujetos emanados de él. Ello lleva a observar al conocimiento implicante de todo movimiento, puesto que no puede haber camino avanzado sin conocimiento apropiado por las partes y que al hacerlo propio se reconstruye recreándose. Así la vida ha avanzado en el camino de la complejidad, creando en ese andar seres simples y superiores, más todos ellos constituyentes de la eco-organización.

"La dialéctica, sostiene Engels (1974: 170), la llamada dialéctica objetiva, predomina en toda la naturaleza, y la denominada dialéctica subjetiva, el pensamiento dialéctico, no es más que el reflejo del movimiento a través de apuestas que se manifiesta en todas partes, en la naturaleza, y que con el constante conflicto de los contrarios y su paso final del uno al otro, o a formas superiores, determina la vida de la naturaleza". Entonces, esta naturaleza esta compuesta a la vez que inacabada por esos movimientos del tiempo captados en percepciones por los sujetos y convertidos en pensamiento por los individuos humanos, mostrando por ello, la posibilidad de transformación hacia formas potencialmente reales en la decisión de ello. Se entiende entonces, que a pesar de que el sujeto humano esta preso en una red de determinaciones sea capaz, sin embargo, de una libertad de ellas y apuntar en la decisión, del pensamiento primero y de la acción después, ha entornos equilibrados en el propio movimiento.

Esta cualidad del individuo humano de trascendencia en la transformación se ha debido a su espiritualidad constituyente (Morin, 2006). Luego entonces, la humanidad y por lo tanto la realidad-Vida, caminan hacia el eco-equilibrio, aunque todavía haya mucho camino para andar y muchas decisiones que tomar en la conformación de ello. En términos de Morín, sería pasar de la complejidad inconsciente a la complejidad consciente o como lo hubo enfatizado Hegel: el paso de la espiritualidad objetiva hacia el espíritu absoluto. Se trata, para que eso ocurra, de la transformación no sólo de las condiciones limitativas externas, supone la transformación de las interioridades represivas del propio ser humano.

El caminar del Universo-realidad-vida se dirige hacia la Vida misma, sin embargo, como ya se mencionó, el sujeto humano ha realizado acciones hacia su entorno, en total ruptura con los ritmos y cadencias desequilibrantes-equilibrantes de las eco-organizaciones, volviéndose ese desequilibrio hacia las partes, hayan sido las que les dieron origen o no. Entonces, ese movimiento teleológico, si bien es un movimiento natural del Todo, ha sido alterado por las partes mismas, necesitando la humanidad la construcción de conciencias percibientes de ese problema para recuperar el andar recursivo-enriquecedor-teleológico del Todo en cuanto todo y de las partes, incluyendo la humanidad misma. El Todo ha necesitado en su complejidad, la constitución de partes-hombres que trabajen en la cadencia equilibradora de esas partes como fuerza actuante en la potenciación para el equilibrio último. Es decir, el hombre ha de necesitar reconstruir su conciencia y el pensamiento hacia uno sensible y captante de ese movimiento recursivo del Todo en la recuperación de su propia cadencia.

La humanidad se ha constituido de grupos humanos con cosmovisiones múltiples y distintas, por lo tanto de posturas teleológicas igualmente diversas. Si bien éstos presentan diferencias importantes, se pueden integrar en dos grandes grupos de acuerdo a las categorías de incluyentes y excluyentes. El primero aludiendo a la integración de las partes al Todo en lo Uno, por lo tanto dirigidos a ese Todo y el segundo a la separación de las partes-hombre con su entorno, luego entonces participantes del fin antropocéntrico.⁵ El incluyente observa la conexión de las partes en cuanto partes con el Todo, entendiéndolo que el movimiento de éstas moverá al Todo, como el movimiento del Todo, moverá a las partes. Observa la profunda interacción de los elementos constituyentes del todo, en donde el hombre es uno más de esos elementos interactuantes, pensándose incluso al ser humano como el responsable directo de esas partes, no por su superioridad ante ellas, sino por su complejidad constitutiva. Un llamado a la inclusión de todos los sujetos al encuentro de la humanidad como todo y parte del Todo sería "...una razón que tiene caracteres comunes para los seres humanos, sean varones o mujeres, sean de este siglo o de otro, de otra cultura, etcétera" (Maerk y Cabriolé, 1999: 31). El fin equilibrante en este caso, sólo será posible si la conexión de las partes transita de un individualismo alienante a un individualismo comunitario eco-existencial.

⁵ Si bien se trata de utilizar categorías de análisis que expliquen lo más acertadamente posible las similitudes entre las distintas cosmovisiones de los sujetos humanos, éstas no manifestarán la riqueza y variedad observada en las distintas percepciones de los hombres en cuanto a la vida y la realidad. Sin embargo se realiza esta agrupación para fines de explicación del discurso principal.

El grupo perteneciente a la categoría de excluyente observa la vida una suma de partes y al hombre en la cúspide de ellas. Para ellos, el sujeto humano ha surgido separado del entorno, independiente de toda esa interacción y con la capacidad de manejar el planeta a su antojo e individuales necesidades. Esto ha llevado no sólo a un distanciamiento con el ambiente, ha comportado la propia fragmentación de la humanidad como todo y de él en cuanto parte. Esta percepción de la separación del hombre con la Tierra queda de manifiesto en el pensamiento de la modernidad (Chang, 2005), tanto en su postura dualista como en la forma materialista de vida. La fisura ontológica impuesta por el pensamiento positivista a todo lo creado y realizado por el hombre, llevó a una ruptura con el *telos* natural de grandes dimensiones y alcances insospechados para ellos mismos. La ciencia construida bajo estas premisas dualistas caminó recreándose de esta manera. Lleva por ello, sus objetivos al encuentro de un fin distante del propio del Todo.

Esa actitud y forma de pensamiento materialista fragmentó finalmente la propia estructura de la humanidad. Sin la interacción eco-existencial de ella con la naturaleza, su propia naturaleza deviene en deterioro. Las sociedades humanas detentadoras del poder económico han desencadenado la dialéctica del amo y el esclavo, erigiéndose los amos que gobiernan bajo el código del valor del mercado la diversidad natural, subyugando incluso la propia cultura de las otras comunidades no poseedoras de los dones del dinero (Leff, 2004). La percepción del movimiento del Todo y el enriquecimiento en la eco-existencialidad se ha diluido para dar paso a una conciencia de inmediatez y de fin sin fin. El *telos* de la humanidad aparece controlado a los ojos de este grupo humano excluyente. Y si bien no todos los integrantes de esta categoría actúan con conciencia de imposición, su percepción de la vida-realidad se muestra distante de las condiciones onto-teleológicas de existencia, llevándola a acciones contrarias a las naturalmente adecuadas para la eco-organización, concientes o no de ello.

El núcleo duro de la ideología del grupo excluyente percibe actores como si estos fueran ajenos a los ritmos y cadencias de la vida-realidad. Estas tendencias consistentes en señalar que habrá ganadores y perdedores, no se percatan de la trama eco-organizadora del Todo. Al percibir cada elemento ajeno e independiente o casi independiente, de sus otros, sostienen que con las acciones impositivas a la Naturaleza solamente se estará atentando contra una de esas partes, a sus ojos tan insignificante como las demás. El antropocentrismo tan fuertemente dirigente de todas las acciones del hombre, soslaya la interacción indispensable para la existencia de cada una de esas partes en cuanto partes y en cuanto todo. Esto ha marcado necesariamente el rumbo de la historia y de la eco-organización también. De continuar así, el fin de la humanidad no será distinto al de la muerte última de esas partes ‘insignificantes’ para el hombre.

La vida no es más que una de las emergencias del Universo-realidad, siendo observada y vivida de múltiples maneras por los distintos actores que la componen. Sin embargo, ella es indispensable como totalidad para la existencia de las partes que la constituyen, encontrándose también el género humano. Para el hombre, el ser más complejo e inacabado de esa constitución, la vida ha transitado de pensarse solamente un espacio de estar, a un espacio de existencia en donde ocurren, o pueden ocurrir, todos los eventos que le otorgan un sentido a la misma, no sólo desde el aspecto axiológico, sino onto-teleológico.

Sin embargo, en ese tránsito, la humanidad ha observado conductas, resultado de pensamientos simples, fragmentados e individualistas, que han alterado significativamente esos eventos propios del movimiento recursivo de la Tierra. El caminar del Universo-realidad-vida, dirigido hacia la vida última, parece tomar otro rumbo ante esos cambios sufridos por las acciones impositivas del sujeto humano egoísta y profundamente antropocentrista. No se ha dado cuenta que la vida no gira en torno a él.

Por ello, en el propio caminar de la Humanidad y resultado del mismo *telos* del Todo, se han constituido individuos humanos observantes y participantes de la complejidad eco-organizadora-existencial de las partes y del Todo, para incidir abierta y activamente en la recuperación del movimiento natural del mismo. Se requiere por ello, construir un metalenguaje constituido por las riquezas encontradas en las diferentes percepciones de la vida, tendiente al diálogo del hombre con la naturaleza. Se requiere construir las condiciones que permitan un equilibrio del hombre con el hombre y de éste con la Tierra. No habrá una transformación trascendental en la humanidad si no se atiende la cualidad onto-teleológica de la ecoorganización. La Humanidad ha caminado decididamente hacia eso, pero aún falta mucho camino por andar y muchas luchas para ganar en el interior de ella misma, lo demás vendrá en consecuencia porque ese es el sustento onto-teleológico de la vida.

Bibliografía.

- Alonso Meneses, G. 2001. "Transformación cultural y emergencia de nuevas identidades. Un ejercicio de antropología reflexiva" en Sieglin, V. (Comp.). Desarrollo sustentable, cultura e identidad, ed. Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León: Monterrey, México.
- Barabas, A, 2006. Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca, ed. Miguel Ángel Porrúa: Mexico Distrito Federal.
- Barkin, D, 1998. Riqueza, pobreza y desarrollo sostenible, ed. Jus y Centro de Ecología y Desarrollo: México.
- Barnett, Anthony, 1966. La especie humana, ed. FCE: México. Col. Popular, No. 78, trad. Francisco González Aramburo y Ernestina Carlota Zenzes.
- Behling, S. y S. 2002. Sol Power, ed. Gustavo Gili: Barcelona.
- Bonfil Batalla, G. 1994. México profundo. Una civilización negada, ed. Grijalbo: México.
- Castoriadis, Cornelius. 2004. Sujeto y verdad en el mundo histórico-social, ed. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- Cordero Avendaño de Durand, Carmen. 2001. La vara de mando, (costumbre jurídica en la transmisión de poderes), ed. Carteles Editores PGO: Oaxaca. (2), Col. Historia.

- Correas, Óscar. 2008. "La propiedad y las comunidades indígenas en México", en Revista Pueblos y Fronteras Digital, Año 2008, Núm. 005.
- Covarrubias Villa, F. 2000. Las herramientas de la razón, ed. Colegio de Investigadores en Educación de Oaxaca, S.C: México.
- Childe, V. G. 1981. Los orígenes de la civilización, ed. FCE: México.
- Descola Ph. y Gísli Pálsson. 2001. "Introducción" en Descola Ph. y Gísli Pálsson (Coord.). Naturaleza y sociedad, ed. Siglo XXI: México.
- Chang, M. Y. 2005. "Cornucopianos: los ultraneoliberales" en Foladori, G. y N. Pierri (Coords.). ¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable. ed. H. Cámara de Diputados, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa: México, D. F.
- Engels, F. 1974. Dialéctica de la naturaleza, ed. Progreso: Moscú.
- Farrington, B. 1979. El evolucionismo, ed. Laia: Barcelona.
- Foladori, G. 2005. "Una tipología del pensamiento ambientalista" en Foladori, G. y N. Pierri (Coords.). ¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable, ed. H. Cámara de Diputados, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa: México, D. F.
- Giddens, A. 1994. Consecuencias de la modernidad, ed. Alianza: Madrid.
- Howell Signe. 2001. "¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza?" en Descola Ph. y Gísli Pálsson (Coord.). Naturaleza y sociedad, ed. Siglo XXI: México.
- Jellicoe S. y S. 1995. El paisaje del hombre, ed. Gustavo Gili: Barcelona.
- Landázuri Benítez, G. 2001. "Saberes, sentires y prácticas cotidianas en Cuentepec, Morelos. A propósito de las acciones gubernamentales para el desarrollo rural" en Sieglin, V. (Comp.). Desarrollo sustentable, cultura e identidad, ed. Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León: Monterrey, México
- Leff, E. 2004. Racionalidad ambiental, ed. Siglo XXI; México.
- Limón Olvera, Silvia. 2000. "La sacralidad en la agricultura: ritos en México, ayer y hoy", en Scripta Ethnológica, Año 2000, Vol. XXII.
- Maerk, J. y M. Cabrolié (Coord.). 1999. ¿Existe una epistemología Latinoamericana?, ed. Plaza y Valdéz: México; D.F. 159 pp.
- Marín, G. 2005. Historia verdadera del México profundo, ed. Instituto de Estudios Superiores de Oaxaca: Oaxaca. 196 pp.

Quivera 2011-1

- Mendoza Rodríguez, R. y V. Sieglin. 2001. "Desarrollo rural y culturas políticas campesinas: la construcción de liderazgo en una comunidad campesina del noreste mexicano. Un estudio de caso" en Sieglin, V. (Comp.). Desarrollo sustentable, cultura e identidad, ed. Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León: Monterrey, México.
- Morin, E. 2006. El método. La naturaleza de la naturaleza, ed. Cátedra; Madrid.
- Morin, E. 2006. El método. La vida de la vida, ed. Cátedra; Madrid.
- Morin, E. 2006. El método. El conocimiento del conocimiento, ed. Cátedra; Madrid.
- Ortíz Castro, Ignacio. 2006. Acercamiento a la filosofía y la ética del mundo mixteco, ed. Productos Gráficos El Castor: México.
- Quintero, J. 2001. El camino de las comunidades, ed. Grupo Impresores: México. 139 pp.
- Rival Laura. 2001. "Cerbatanas y lanzas" en Descola Ph. y Gísli Pálsson (Coord.). Naturaleza y sociedad, ed. Siglo XXI: México.
- Sieglin, V. 2001. "Modernización sociocultural, relaciones de poder y construcción de identidades, la capacitación de parteras empíricas en comunidades rurales del noreste mexicano" en Sieglin, V. (Comp.). Desarrollo sustentable, cultura e identidad, ed. Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León: Monterrey, México.
- Ventura Patiño, María del Carmen. 2008. "Nueva reforma agraria neoliberal y multiculturalismo. Territorios indígenas, un derecho vuelto a negar", en Revista Pueblos y Fronteras Digital, Año 2008, Núm. 005.