

María Flores Gutiérrez

*Filosofía
andina*

El humanismo ecológico



FONDO
EDITORIAL

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE HUANTA



MARÍA FLORES GUTIÉRREZ

FILOSOFÍA ANDINA

EL HUMANISMO ECOLÓGICO



FONDO
EDITORIAL

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE HUANTA

MARÍA FLORES GUTIÉRREZ

Filosofía andina: El humanismo ecológico/ 1a ed. Huanta: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Autónoma de Huanta, 2023.
102 pp.; 21 cm.

Filosofía andina: El humanismo ecológico

Editado por:

©Universidad Nacional Autónoma de Huanta, Fondo Editorial. Jr. Manco Cápac No 497, El Bosque, local administrativo, Huanta, Ayacucho - Perú.

ISBN: 978-612-49667-7-4

1ª edición Digital – agosto 2024

HECHO EL DEPÓSITO LEGAL EN LA BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ N° 2024-09102

Libro electrónico disponible en:

Proceso de Revisión

Fue revisado por pares externos en modalidad de doble ciego. autorizado para publicar con Resolución de Vicepresidencia de Investigación N° 026-2023-UNAH.

Revisor A: Dr. Fidel Gutiérrez Vivanco

Revisor B: Dr. Jorge Mario Rodríguez Martínez

Diseño de Portada:

Oscar Farro

Diagramación de interiores

Pedro Rossi

Publicado en el Perú / Published in Peru

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, sin autorización escrita del autor.

A Maygred, Karl y Abdón.

*Mi infinita gratitud
al hombre andino, por permitirme asimilar
su sabiduría milenaria que hoy pongo
a disposición de la humanidad.*

*Al Dr. Raymundo Prado Redondez, por su altruismo,
sus observaciones y sugerencias que hicieron posible
la culminación del presente trabajo.*

Prólogo

Tiempos difíciles son los que enfrentamos hoy. La debacle ecológica que se avista en nuestro horizonte es ya un hecho. No hay duda acerca del penoso papel cumplido en este sombrío panorama por el hombre. En efecto, el factor humano ha sido determinante en el desencadenamiento de un proceso de destrucción de la naturaleza que, según las últimas estimaciones del Panel Intergubernamental de Cambio Climático, instancia científica patrocinada por la ONU, parece ser ya irreversible. ¿Qué hacer ante esto? La investigación que tengo el honor de prologar intenta dar una respuesta a esta crucial interrogante.

Su autora, la magíster María Flores Gutiérrez, propone una salida situada en una perspectiva filosófica que ella pasa a denominar «humanismo ecológico andino»: recuperar lo que ella considera son principios filosóficos provenientes del pensamiento andino. Principios estos que dan sustento a una ontología a través de la noción de *pacha*, esto es, la fuente de toda existencia, y también a una axiología que tiene como centro organizador la noción de *allin kawsay*, que promueve una convivencia armónica entre el hombre y la naturaleza.

Se trata de un planteamiento de interés en el marco del cual, además la autora se ha propuesto mostrar que es el hombre moderno el causante de la crisis ambiental y social en que se debate actualmente el mundo: el hombre moderno que Flores Gutiérrez identifica con el burgués. Es tácito aquí el convencimiento de que aquella categoría

de filiación marxista, empleada para referirse a los propietarios de los medios de producción, puede resultar a estas alturas útil para señalar al responsable de la debacle en que está sumido el mundo actual y, a partir de ello, llevar a cabo un diagnóstico del tipo que esta investigación intenta efectuar.

El pensamiento andino, ajeno al afán dominador sobre la naturaleza, que en cambio, desplegó en toda su siniestra eficacia el hombre que emerge de las ruinas de la Edad Media, armado luego de la primavera renacentista con la ciencia experimental puesta en marcha por Galileo, el pensamiento andino, decía, propiciaba una convivencia armoniosa con la naturaleza, y sobre esta base, daba noble forma a lo que en el contexto de esta investigación es postulado como un humanismo ecológico, merced al cual el hombre del ande establece un vínculo de reciprocidad con su entorno, en que no se postula como un ser superior a la naturaleza, sino parte integrante de ella. Es claro, pues, que el volver la mirada hacia nuestro pasado milenario en busca de respuestas para enfrentar una crisis ecológica global que amenaza con poner fin a nuestra especie revela su potencial fecundidad si de lo que se trata es de lograr el arraigo y el saludable desarrollo de actitudes que servirían para enfrentar el ansia de dominio y el afán depredador que tiene sus remotos orígenes en una de las corrientes más fuertes del pensamiento moderno, aquella caracterizada por la fe en el progreso y el ensalzamiento dogmático del conocimiento científico, y que se proyecta con nitidez desde los tiempos de Francis Bacon, René Descartes y Galileo Galilei.

Sin embargo, y si se me permite exteriorizar un ánimo que pretende ser fraternalmente polémico, he de hacer notar algo que, creo, merece ser mencionado. Frente a este desasosegante estado de cosas, es el mismo hombre moderno el que, ejerciendo una saludable capacidad crítica, ha reparado en que el medio ambiente y la misma dinámica existencial y espiritual están en peligro. Sí, han sido los propios filósofos y científicos de diverso orden que ejercen su labor en el seno de un mundo de crepusculares perfiles modernos, los que han denunciado y puesto sobre aviso a la humanidad acerca de la debacle que se aproxima como producto del desborde tecnológico y de la

codicia posesiva aparejada a este. Están allí, en efecto, pensadores como Max Horkheimer (citado con cierta frecuencia en la presente investigación), Martín Heidegger y Max Weber (solo por citar a algunos de ellos). E incluso en un exfísico como Ernesto Sábato, quien en sus penetrantes ensayos, hace ya varios decenios, ha venido dando la voz de alerta sobre la bancarrota material y existencial a la que el mundo se expone cada vez con mayor persistencia. Pensemos, incluso en Friedrich Nietzsche, quien adelantándose casi un siglo, previó, diríase proféticamente, el desbarajuste que ahora estamos viviendo. El mismo pensamiento llamado posmoderno, tal como lo plantea Gianni Vattimo, por ejemplo, constituye —con bemoles y desaciertos— una alternativa que pugna por hallar una salida a través de la cual le sea dada al hombre actual la chance de escapar de la estacada en la que se encuentra.

Llegados a este punto, debo decir que este es un trabajo que tiene su origen en el desarrollo de la tesis de la autora para obtener el grado de magister en filosofía, y cuya sustentación mereció de parte del jurado designado para su evaluación un alto reconocimiento. Así, pues, y habiéndose correspondido ser en su momento miembro de dicho jurado, soy, en virtud de ello, conocedor del talento de la autora y del valor de aquel trabajo, y, en ese sentido, no me queda sino saludar la publicación de esta meritoria obra y augurar a su autora el recorrido de un camino signado por la recompensa espiritual que la desinteresada investigación siempre otorga.

Dr. Óscar Augusto García Zárate
Director de la EAP de Filosofía de la UNMSM

Introducción

Filosofía andina: El humanismo ecológico es un trabajo que propone una alternativa frente al deterioro de nuestro hábitat, manifestado en la erosión de las cordilleras; en la disminución de los caudales y la calidad de las corrientes del agua; en la destrucción de bosques tropicales para convertir la proteína vegetal en animal; en la tala indiscriminada de árboles; en la contaminación del suelo por la utilización elevada de plaguicidas y otros insumos, con el único propósito de producir mayor cantidad de bienes para el mercado, originando un desorden en la salud ambiental; en la contaminación del aire que ha generado ambientes nocivos para la salud y el bienestar humano, y en el desequilibrio de los ecosistemas acuáticos, marinos y terrestres que son consecuencias de la acción destructora del hombre moderno, quien ofuscado por su afán de lucro hace uso de su racionalidad instrumental para explotar de manera ilimitada los recursos de la naturaleza. Esta acción destructora del hombre moderno también se irradia hacia la esfera social en la que ha generado cifras alarmantes de pobreza y miseria, principalmente en la población de menores recursos, ocasionando en el mundo de hoy un debate entre la conservación y la destrucción de la naturaleza y de la especie humana. Este es el contexto en el que surge la necesidad de identificar e incorporar a nuestra forma de vida principios filosóficos no destructivos, que permitan la convivencia del hombre con el hombre, en armonía con la naturaleza, exigencia que justifica la realización del texto que tiene por objetivos.

1. Argumentar y demostrar que la crisis ambiental y social en la que se debate el mundo de hoy es causada por el hombre moderno.
2. Explicar y argumentar los principios y fundamentos del humanismo ecológico andino que se erige como una alternativa a la crisis ocasionada por el hombre moderno.

• **Las hipótesis que se quieren demostrar son:**

1. La avidez ilimitada y la racionalidad instrumental del hombre moderno han ocasionado la crisis ambiental y social que azota al mundo.
2. El humanismo ecológico de la filosofía andina como alternativa a la crisis del hombre moderno tiene como fundamento ontológico el *pacha*, que es concebido como totalidad (mundo-naturaleza, fuente de toda existencia), y su sustento axiológico es el *allin kausay* (vivir bien), entendido como la vivencia armónica entre el hombre y la naturaleza, y entre los hombres, principios que movilizan la acción del hombre frente a la naturaleza y a sus congéneres.

En el desarrollo del trabajo se empleó el método de análisis, interpretación y sistematización de las fuentes vivas de la cultura andina y de las fuentes teóricas producidas por la humanidad.

• **El trabajo está organizado en cuatro capítulos:**

1. En el primer capítulo, *Crisis del hombre moderno*, se argumenta y demuestra que la crisis ambiental y social fue ocasionada por el hombre moderno, el burgués, que actuó y actúa guiado por la racionalidad instrumental, bajo los paradigmas del imperio del hombre sobre la naturaleza y el imperio de los medios sobre los fines, justificados por el mito del progreso.
2. En el segundo capítulo, *Fundamento ontológico de la filosofía andina*, se analiza y demuestra el carácter filosófico del pensamiento andino, cuyo fundamento ontológico es el *pacha*, concebido como mundo-naturaleza y fuente de toda existencia, en el que la naturaleza, el hombre en sociedad y el pensamiento están en constante interrelación, garantizando el equilibrio en la naturaleza, y entre el hombre y la naturaleza.

3. En el tercer capítulo, *Fundamento axiológico de la filosofía andina*, se sostiene que el principio axiológico es el *allin kawsay* (vivir bien), entendido como la vivencia armónica entre el hombre y la naturaleza, y entre los hombres, principio que moviliza las diversas acciones humanas frente a la naturaleza y a los hombres con el propósito de protegerlos y conservarlos
4. En el cuarto capítulo, *El humanismo ecológico andino, una alternativa a la crisis del hombre moderno*, se explica y argumenta que el humanismo ecológico andino es una alternativa a la crisis ambiental y social ocasionada por el hombre moderno, porque, a diferencia del antropocentrismo enarbolado por el burgués, concibe que en el centro del mundo está la naturaleza juntamente con el hombre, en una constante interrelación orientada a garantizar el equilibrio en la naturaleza, entre el hombre y la naturaleza, y entre los hombres. Esta concepción orienta al hombre a no sentirse diferente ni superior frente a la naturaleza, sino como parte de ella, de esa totalidad, de cuyo bienestar depende su existencia como especie y por tanto se sienta en el deber de protegerla y conservarla.

CRISIS DEL HOMBRE MODERNO

1. ORIGEN DEL HOMBRE MODERNO

La cultura económica, social e ideológica del hombre moderno¹ tiene su origen en el Renacimiento, período en que se sientan las bases de una nueva filosofía de vida que ha de orientar las diferentes actividades del hombre en los siglos posteriores hasta la actualidad.

El Renacimiento es la etapa de transición de la sociedad feudal a la sociedad capitalista, donde se da el cambio de una filosofía de vida que tiene como fin último la felicidad después de la muerte, a una filosofía de vida que busca la felicidad en la existencia terrenal. Asimismo, el Renacimiento se caracteriza por los grandes acontecimientos geográficos como el descubrimiento de América, la circunnavegación de África y el descubrimiento de la ruta marítima a la India, hechos que ocasionaron el abandono de la concepción eurocentrista del mundo, pues a partir de entonces el mundo fue mucho más que Europa. Las conquistas geográficas, a su vez, ofrecieron a la nueva clase social en ascenso la apertura de nuevos mercados que impulsaron el desarrollo de la industria manufacturera, así como la navegación y el comercio. Respecto a los acontecimientos ocurridos en esta época, Engels en la *Introducción a la dialéctica de la naturaleza*, manifiesta lo siguiente:

Los límites del viejo “orbis terrarum” (círculo de las tierras) fueron rotos; sólo entonces fue descubierto el mundo, en el sentido propio de la palabra, y se sentaron las bases para el subsecuente comercio mundial y para

1 El hombre moderno es el burgués.

el paso del artesanado a la manufacturera, que a su vez sirvió de punto de partida a la gran industria moderna².

La moderna sociedad burguesa se gestó en las entrañas del feudalismo, pero el paso del sistema feudal al sistema capitalista no fue pacífico; por ello, el Renacimiento también fue una época de movimientos sociales antifeudales, liderados por la burguesía emergente que en alianza con los artesanos y campesinos dirigieron su lucha contra la aristocracia feudal dominante, contra la Iglesia Católica Romana que constituía el soporte ideológico del régimen feudal y contra las concepciones filosóficas que frenaban el progreso económico y cultural de la sociedad. En medio de estas luchas, la nueva clase social desarrolló su propia ideología, creó una nueva cultura y promovió el avance de las diferentes ramas de las ciencias (la astronomía, la mecánica, la matemática, la física, la química, la biología y otras ciencias naturales). El desarrollo de estas ciencias particulares, a su vez, exigió la utilización de un nuevo método de conocimiento basado en la experiencia. Dicha demanda, impulsó el desarrollo de la investigación experimental. Así, el hombre después de haber dirigido su atención por siglos al supuesto mundo celestial en busca de una felicidad eterna, vuelve la mirada al mundo terrenal.

Durante este período de la historia renacieron, en todo su esplendor, los valores de la cultura griega y romana: en las artes, la filosofía y las ciencias. Fue un momento histórico en el que el hombre se descubre a sí mismo y revela su potencia creadora guiada por la vieja sentencia: “soy humano y nada humano me es ajeno”; depositó su optimismo y confianza en las fuerzas de este nuevo hombre para abarcar el mundo entero en su saber y en su sentir, y así gozar de la felicidad aquí y ahora, en este mundo terrenal. A partir de entonces, la humanidad está frente a una nueva concepción del hombre, que sistemáticamente se expresa en el movimiento literario-filosófico conocido como Humanismo, que tuvo sus orígenes en Italia, en la segunda mitad del siglo XIV, para luego difundirse a otros países de Europa como el soporte del origen de la cultura moderna. Abbagnano escribe que las cuestiones fundamentales del humanismo fueron:

2 ENGELS, Federico. En *Obras escogidas* (de Marx y Engels). T. II, pág. 56.

El reconocimiento de la totalidad del hombre como ser constituido por cuerpo y alma y destinado a vivir en el mundo para dominar la naturaleza y el reconocimiento del hombre como un ser natural, para quien el conocimiento de la naturaleza no es una distracción imperdonable o un pecado, sino un elemento indispensable de vida y de éxito³.

En consecuencia, ha surgido un nuevo hombre, con las características que expresa Giovanni Pico della Mirandola en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, cuando imagina que Dios le habla a Adán y le dice:

No te he dado una forma, ni una función específica, a ti, Adán. Por tal motivo, tú tendrás la forma y función que desees. La naturaleza de las demás criaturas, la he dado de acuerdo a mi deseo. Pero tú no tendrás límites. Tú definirás tus propias limitantes de acuerdo a tu libre albedrío. Te colocaré en el centro del universo, de manera que te sea más fácil dominar tus alrededores. No te he hecho ni mortal, ni inmortal. Ni de la tierra, ni del cielo. De tal manera, que tú podrás transformarte a ti mismo en lo que desees. Podrás descender a la forma más baja de existencia como si fueras una bestia o podrás, en cambio, renacer más allá del juicio de tu propia alma, entre los más altos espíritus, aquellos que son divinos⁴.

Se puede apreciar que en este discurso se presenta la necesidad de formar un nuevo hombre cuyas características son la acción, entendida esta como la intervención del hombre sobre todo cuanto le rodea para conocer y transformar de acuerdo a sus necesidades; la soberanía sobre los seres animados e inanimados, incluso sobre su propia especie, y el uso de una libertad sin límites que le permitiría realizar las acciones más nobles o las más viles, que en la posteridad será encarnada principalmente por el burgués.

2. EL IMPERIO DEL HOMBRE SOBRE LA NATURALEZA

El período que se extiende desde fines del siglo XVI hasta principios del XVIII, fue una época en que la vieja sociedad feudal sufrió una

3 ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofía*, pág. 692.

4 PICO della MIRANDOLA. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Consultado en red el 01 de junio de 2009.

profunda crisis económica, política e ideológica; fue el período de formación y consolidación de los estados-naciones, en el que el régimen monárquico-feudal, que aún sobrevivía con sus privilegios de casta e instituciones, tenía que ser sepultado definitivamente por ser considerado caduco y hostil a la naturaleza humana, conquista histórica que se logró con la Revolución francesa que representa el símbolo de la caída del poder absoluto y el inicio de la consolidación de un nuevo sistema económico y social. El hombre moderno que hace su aparición histórica en el Renacimiento, continúa su desarrollo nutrido por la fuerza propulsora de la ilustración, la ciencia, la razón y los principios expuestos por dos filósofos de la modernidad: Francis Bacon y René Descartes. El autor del *Novum Organum* concibe que el hombre de acuerdo a sus conocimientos debe ser amo y señor de la naturaleza, por ello impulsa la siguiente máxima: “conocer es poder”, y para que esta sentencia sea realizable ve la necesidad de una nueva ciencia para la humanidad, que tenga como objeto la naturaleza y su transformación; por eso afirma lo siguiente: “(...) para penetrar en los secretos y en las entrañas de la naturaleza, es preciso que, tanto las nociones como los principios, sean arrancados de la realidad por un método más cierto y más seguro, y que el espíritu emplee en todo mejores procedimientos”⁵.

Bacon le está asignando a la humanidad la responsabilidad de utilizar un nuevo método en oposición al método aristotélico imperante hasta entonces; este instrumento es el método inductivo que permitirá conocer las leyes y principios que rigen el desarrollo de la naturaleza, conocimiento que le convertirá en dueño y soberano del mundo. A esta pretensión también obedece su interés por impulsar la investigación de la naturaleza como medio que posibilitará el descubrimiento de la constitución oculta de los cuerpos, pues él estaba convencido de que la transformación exitosa de un cuerpo en otro nuevo, solo era posible con la posesión de un conocimiento exacto del cuerpo que se ha de alterar, de lo contrario, solo quedaría en vanas tentativas o cuando menos en difíciles y erróneas, mal apropiadas a la naturaleza del cuerpo sobre el que se opere; por ello en uno de los

5 BACON, Francis. *Novum Organum*, pág. 36.

pasajes de su libro *Novum Organum* hace mención de los objetos de la investigación: “... es preciso investigar lo que se pierde y desaparece y lo que queda, lo que sobrevive, lo que se dilata, y lo que se contrae, lo que se une o lo que se separa; lo que prosigue o lo que cesa, lo que da o lo que detiene la impulsión, lo que sobrevive y lo que sucumbe, y así para todo lo demás”⁶.

Con estas concepciones, el hombre está convencido de que su existencia tiene un fin: “dominar a la naturaleza”, por tanto queda expedito para explorar las entrañas de la naturaleza, luego transformarla y constituirse en el soberano absoluto. Al respecto, Fernando Bobbio en su trabajo “Modernidad y posmodernidad: El pecado capital de la modernidad”, expone el carácter imperativo y su implicancia de la concepción baconiana: “... la finalidad de la ciencia es enriquecer al hombre y la ambición ‘más noble’ [...] es dominar la naturaleza, dominio que es un derecho otorgado por la ‘voluntad divina’ que el hombre ‘debe’ recuperar”⁷.

De igual manera, Antonio Peña Cabrera en su trabajo “La ciencia, la técnica y la ecología: Los límites de la racionalidad occidental”, explica que el proyecto de dominación de la naturaleza propio del hombre occidental moderno está expresado en la máxima baconiana “saber es poder”: “El saber se transforma en un instrumento de poder. No se hace ciencia por la ciencia, saber por el saber, como en la antigüedad griega, sino para apoderarse de la naturaleza en beneficio exclusivo del hombre”⁸. A estas concepciones del hombre y la naturaleza que empiezan a ser difundidas en la modernidad se suma el autor del *Discurso del método*, pues siguiendo a Bacon afirma la necesidad de crear una filosofía que garantice al hombre su dominio sobre la naturaleza:

... pues me hicieron ver que es posible llegar a conocimientos que sean muy útiles para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa, en-

6 Ibid., pág. 127.

7 BOBBIO, Fernando. “Modernidad y posmodernidad: El pecado capital de la modernidad”. En M. Góngora (Comp.) *El pensamiento filosófico en el Perú*, pág. 115.

8 PEÑA, Antonio. “La ciencia, la técnica y la ecología: Los límites de la racionalidad occidental”. En Góngora (Comp.) *El pensamiento filosófico en el Perú*, pág. 183.

señada en las escuelas, es posible encontrar una práctica mediante la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, los astros, los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, los podríamos emplear del mismo modo en todos los usos a que se presentan y convertirnos así en una especie de dueños y poseedores de la naturaleza⁹.

Según Descartes, estos conocimientos serían de utilidad para la invención de un conjunto de herramientas que le permitan disfrutar al hombre de los frutos de la naturaleza y de todas las comodidades que en ella se encuentran; pero quizá la utilidad más importante de los conocimientos logrados sería la conservación de la salud, que de acuerdo a la opinión de Descartes es el primer bien y fundamento de todos los demás bienes de esta vida.

El optimismo y la confianza en el hombre moderno, para lograr la verdad y constituirse en el soberano de la naturaleza, también se refleja cuando Descartes afirma que solo el hombre tiene alma que contiene el pensar y que es la única certidumbre del “ser” del hombre y como tal debe dominar a los seres que no poseen esta facultad; respecto a esta idea, Fernando Bobbio denuncia que esta manera de concebir al hombre ha tenido implicancias desastrosas para el medio ambiente:

... el “descubrimiento” cartesiano de que sólo el hombre posee “alma” [...] y, por tanto, sólo él posee facultades anímicas. Los animales son máquinas animadas incapaces de pensar, percibir o sentir y, por lo mismo, pueden ser golpeados, torturados o asesinados sin el menor escrúpulo¹⁰.

Así, el hombre moderno que solo cree en la razón, en su poder y en su Yo, porque no necesita de nadie más que de él, cree ser dueño total de sí mismo, y fortalecido con estas concepciones continúa su marcha en la modernidad, conquistando y dominando la naturaleza hasta deteriorar su propio hábitat.

9 DESCARTES, René. *Discurso del método y meditaciones metafísicas*, pág. 101.

10 BOBBIO, Fernando. Ob. cit., pág. 115-116.

Este proceso de destrucción de la naturaleza en el que está embarcado el hombre moderno también es denunciado por Horkheimer en su trabajo *Crítica de la razón instrumental*, cuando afirma que el hombre moderno, víctima de la razón instrumental, no tiene límites para dominar la naturaleza y al propio hombre:

... la naturaleza es considerada hoy más que nunca como un mero instrumento de los hombres. Es el objeto de una explotación total, que no conoce objetivo alguno puesto por la razón y, por lo tanto, ningún límite. El imperialismo ilimitado del hombre jamás se ve saciado. El dominio de la especie humana sobre la tierra no tiene paralelo alguno con aquellas épocas de la historia natural¹¹.

Este hombre, dotado de ciencia y tecnología que sometió a la naturaleza y conquistó el mundo, ahora es incapaz de frenar su actitud depredadora que amenaza con precipitar a la humanidad a su exterminio. Los estudios realizados sobre la capacidad depredadora del hombre informan que: “Entre 1500 y 1850, se extinguió una especie cada 10 años. Entre 1850 y 1950, el ritmo se aceleró a una cada año. A partir de 1990 el ritmo aumentó de forma vertiginosa hasta una diaria, mientras los cálculos más pesimistas hablan de una especie cada hora”¹². Lo que implica que la selva, los mares, la atmósfera y los seres vivos están a su servicio y deberán ser sacrificados si es necesario, en nombre del progreso y bienestar del burgués, desconociendo la interrelación que existe entre todos los seres vivos. Respecto a esta irracionalidad racionalizada (como afirma Horkheimer) del hombre moderno que justifica su acción destructora en nombre del progreso, Julio Sanz manifiesta lo siguiente: “La especie humana se ha complicado la vida a sí misma al deteriorar su propio medio ambiente. Podría poner en riesgo inclusive su propia supervivencia. Pero ya ha puesto en juego su propio bienestar, que podríamos medir a través de los índices de mortalidad y morbilidad”¹³.

11 HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*, pág. 127.

12 MAMPÓ, Eric. “Antropocentrismo y modernidad”. En *Defensa del Marxismo*. Consultado en red el 07 de junio de 2009.

13 SANZ, Julio. “La defensa razonable del medio ambiente”. En revista *Reflexión y Crítica* N.º 1, pág. 86.

Es de conocimiento general, cómo la humanidad, principalmente la de menos recursos, se ve afectada en forma desproporcionada por el deterioro del medio ambiente: el cambio climático, la disminución de la diversidad biológica y el deterioro de la capa de ozono. Estos son problemas mundiales que fueron y siguen siendo causados por el propio hombre en nombre del progreso, situación que exige cambios en la concepción de la relación entre el hombre y la naturaleza, así como en la concepción de progreso, pues el progreso debe ser entendido como un cambio cualitativo que genere bienestar a toda la humanidad y no un simple cambio cuantitativo que se refleje en la generación de recursos económicos y beneficiando solo a los capitalistas, que no escatiman en arrasar con cuanta naturaleza y hombre se encuentren a su paso.

3. EL IMPERIO DE LOS MEDIOS SOBRE LOS FINES

La acción destructora del hombre moderno se irradió de la naturaleza al hombre de carne y hueso; así, este nuevo hombre que conquistó el poder económico y político, y se erigió como el ser omnipotente y dueño de sí mismo, guiado por principios expuestos por Maquiavelo, Weber, y el pragmatismo, no dudó en convertir a su especie en medio para lograr sus propósitos; por ello, los valores como justicia, solidaridad, respeto, etc. que son considerados universales, en el mundo moderno contemporáneo empiezan a ser ignorados, ya que los hombres de hoy, guiados por su individualismo, en sus acciones ponen en práctica la máxima maquiavélica: “el fin justifica los medios”. En la política se puede observar con nitidez a los seguidores de Nicolás Maquiavelo, cuando obsesionados por el éxito personal o de un pequeño grupo dejan de lado los valores universales como el respeto a la vida, la justicia, la solidaridad, la libertad, etc., y hacen uso de acciones vedadas, sin el más mínimo remordimiento, y para justificar la necesidad irracional de estas acciones tienen como aliado a los medios de comunicación. Por ejemplo, el país fue escenario de este tipo de acciones, cuando Fujimori y el grupo de poder de su entorno hicieron uso de los diferentes medios de comunicación masiva como la prensa escrita y hablada para engañar y manipular al pueblo, y lo mismo se está

haciendo hoy, cuando se distorsiona la realidad con informaciones que tienen como propósito defender los intereses de ciertos grupos humanos, quienes para lograr sus fines, sean políticos, económicos o de otra índole, no dudan en convertir todo cuanto está a su alcance, sean materiales o humanos, en medios. La víctima de esta irracionalidad es principalmente la población analfabeta y analfabeta funcional. En consecuencia, se puede percibir que las diferentes acciones del hombre burgués, en especial la acción política y la acción económica (en el Perú como en otras partes del mundo), se desenvuelven bajo el paradigma maquiavélico en detrimento de los que no ostentan poder económico ni político.

La inobservancia de los valores universales por el hombre moderno de hoy, también tiene como paradigma el pensamiento de Max Weber quien en su trabajo *Economía y sociedad*: presenta de manera jerárquica los cuatro tipos de acción social del hombre moderno:

- 1) Racional con arreglo a fines: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como “condiciones” o “medios” para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos.
- 2) Racional con arreglo a valores: determinada por la creencia consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se le interprete— propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en mérito de ese valor.
- 3) Afectiva, especialmente emotiva, determinada por efectos y estados sentimentales actuales, y
- 4) Tradicional: determinada por una costumbre arraigada¹⁴.

Weber identifica como la acción más racional a la primera y las otras son consideradas irracionales en diferentes grados, porque los hombres que actúan dentro del marco de los valores universales, las emociones o la tradición descuidan sus propios intereses, por ende su propio desarrollo. Es evidente que el pensamiento de Weber induce al atropello de los derechos humanos, universalmente reconocidos

14 WEBER, Max. *Economía y sociedad*, pág. 20.

de manera declarativa, y al deterioro inevitable de la naturaleza, porque simplemente son medios o condiciones para el logro de los fines, principalmente, económicos y políticos.

El camino que recorre el hombre moderno también está diseñado por el pragmatismo, que concibe al hombre como un ser de acción, cuyo pensamiento es un instrumento para la acción que le será útil en tanto le sirva para el éxito. Bajo este mismo derrotero, William James justifica el individualismo y el egoísmo del hombre burgués, cuando en su trabajo, *Pragmatismo*, asume la defensa de la verdad expuesta por John Dewey y afirma que: “Lo verdadero es solo aquello que conviene a nuestros intereses profundos, de la misma manera que lo justo no es más que lo conveniente a nuestro modo de comportarnos”¹⁵.

Así, uno de los representantes del pragmatismo concibe que el criterio de verdad sea la utilidad; por tanto una idea es verdadera si acarrea resultados satisfactorios. Esta forma de entender la verdad también se extiende a las acciones humanas. Para el hombre de hoy, el indicador para determinar si una acción es buena o mala es la utilidad, la satisfacción que puede generar en el individuo. Si la acción está orientada al logro de sus propósitos es buena; de lo contrario, es mala. Por tanto, en nombre de ella se puede justificar cualquier acto. Esta racionalidad instrumental redujo todo cuanto está en el mundo a medios, lo cosificó en nombre del “progreso” de cierto grupo humano, pues desde esta perspectiva ya nada es valioso en sí mismo y por sí mismo, ni la verdad es buscada en sí misma; solo adquieren valor en tanto sirven para conseguir un propósito. Horkheimer manifiesta su crítica a esta postura de la siguiente manera: “De acuerdo con el pragmatismo, la verdad no es deseable únicamente por ella misma, sino que es tal en la medida en que funciona mejor, en la medida en que nos lleva a algo que es ajeno a la verdad misma”¹⁶.

Carlos Marx y Federico Engels, en su época, advirtieron que el hombre moderno, el burgués, en su afán de acumular mayor capital, convirtió en una frase hueca los valores como la economía, la diligen-

15 JAMES, William. *Pragmatismo*, pág. 181.

16 HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*, pág. 78.

cia, la laboriosidad, etc., que enarbolara en su lucha contra los señores feudales, y cosificó las relaciones entre las personas, pues la burguesía “... no deja subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel ‘pago al contado’ [...] Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio”¹⁷.

Esta degradación de la humanidad en el mundo moderno también es expuesta por Carlos Marx en su trabajo *Miseria de la filosofía*:

Finalmente, llegó una época en que todo lo que la gente acostumbraba a mirar como invendible pasó a ser objeto de cambio y comercio y se hizo enajenable. Es la época en que aún aquello que hasta entonces se transmitía, pero nunca se cambiaba; se regalaba, pero nunca se vendía; se conseguía, pero nunca se compraba: la virtud, el amor, las convicciones, el conocimiento, la conciencia, etc., en que todo por último se convirtió en objeto de comercio. Es la época de la corrupción general, de la banalidad universal¹⁸.

La racionalidad instrumental del hombre moderno no tiene límites, porque guiado por su pasión por el lucro se erigió como soberano de la naturaleza, convirtió en sus servidores asalariados, no solo a los obreros y campesinos, sino también a los hombres de ciencia. Todo cuanto está en su entorno queda convertido en medio para sus fines; incluso manipula los resultados de las investigaciones científicas en beneficio suyo, tal como expone Julio Sanz en su trabajo “La defensa razonable del medio ambiente”, cuando aborda el tema de los efectos nocivos del consumo de los cigarrillos:

Los primeros estudios sobre el cigarrillo en relación con sus efectos cancerígenos fueron contradichos por estudios que no revelaban tales efectos cancerígenos. Todo el mundo sabe que las grandes compañías tabacaleras financiaban esos estudios y que probablemente los resultados fueron distorsionados en forma adrede. Desde luego la ciencia se prestó a ello, mejor dicho, algunos científicos¹⁹.

Asistimos a una época de liquidación del hombre mismo, pues el hombre moderno, el burgués, que se empeña en sojuzgar, no solo a

17 MARX, Carlos y ENGELS, Federico. *Obras escogidas*, T. I, pág. 22.

18 MARX, Carlos. *Miseria de la filosofía*, pág. 25.

19 SANZ, Julio. Ob. cit., pág. 88.

la naturaleza, sino a su propia especie, ha transformado a todo ser en un reino de medios, ocasionando la crisis ecológica y social que no quiere solucionar, porque significaría fijar límites a la acumulación de riquezas, lo que es inaceptable para el sistema social imperante sustentado en el imperativo de crecer o morir, y todo ello en nombre del progreso.

4. EL MITO DEL PROGRESO

Una de las bases teóricas de la modernidad es el concepto de progreso, entendida esta como el resultado de un conjunto de acciones orientadas a generar cambios de carácter económico, social y cultural, con la finalidad de proporcionar al hombre un estado de bienestar, cada vez superior a la anterior, tanto cuantitativa como cualitativamente. Este propósito de mejorar las condiciones de vida del hombre estuvo presente desde que el hombre toma conciencia de su existencia; prueba de ello es que desde los tiempos más remotos orientó su actuar a un perfeccionamiento material y espiritual. Por eso, en los albores de la humanidad, el hombre guiado por su idea de seguir viviendo, mantiene una lucha activa contra la naturaleza; valiéndose de su fuerza y de los instrumentos que le brinda, crea los productos y los bienes materiales necesarios para su existencia. Pero como el desarrollo del mundo es continuo, es natural que nacieran nuevas necesidades cada vez más complejas, pues al hombre no solo le interesa seguir viviendo, sino también le preocupa vivir en condiciones cada vez más favorables. Frente a esta expectativa ve la necesidad de comprender las leyes que rigen el mundo, las que le permitirán actuar sobre él.

Si bien es cierto que el concepto de progreso es una de las ideas rectoras de la modernidad y que hizo posible los grandes descubrimientos científicos y tecnológicos, cada vez más complejos y que despiertan asombro en la humanidad, no se puede negar que esta idea hizo que el hombre moderno, el burgués, se expanda por el mundo explotando la naturaleza y al mismo hombre, imponiendo su poder económico, político, social y cultural. Así, se constituye en un ser imperialista con características como:

- Explotación sin límites de la naturaleza
- Explotación sin límites del hombre
- Desarrollo económico individual
- Progreso y bienestar individual

Estas características generaron las siguientes consecuencias:

- Hegemonía del nuevo poder económico capitalista.
- La sujeción de la ciencia y la tecnología al servicio del poder económico.
- El desarrollo del saber y la cultura al servicio del capitalismo.
- El deterioro de la naturaleza y el desequilibrio ecológico, producto de la explotación ilimitada de los recursos naturales.
- Miseria y pobreza de los pueblos por la explotación ilimitada del hombre.
- La asimetría entre ricos y pobres producto del desarrollo individualista.
- La deshumanización del hombre moderno, la carencia de valores universales de convivencia, integración, solidaridad, altruismo y hermandad, como consecuencia de un paradigma de progreso y bienestar individualista.

Ante estas consecuencias, ¿existe un humanismo en el hombre moderno? Los hechos nos muestran que no existe un humanismo que responda a la conservación de la vida humana; más bien, todo lo que se percibe es un camino a la destrucción del hombre por el hombre. Vivimos una modernidad caracterizada por su inseguridad, con un modelo de sociedad insostenible en el tiempo por la asimetría entre ricos y pobres, con poderes del Estado en corrupción. Vivimos una política en crisis sometida al poder económico, una sociedad regida por reglas de mercado que desplazaron los valores universales y sociales por intereses individuales o de grupo.

La idea de progreso también hizo que la modernidad desplegara todo esfuerzo por el desarrollo de la ciencia y la tecnología; pero las

consecuencias del uso utilitarista de estas conquistas humanas, en vez de generar beneficios, han ocasionado deterioro a la humanidad, pues la ciencia es para la burguesía un instrumento para maximizar sus utilidades y aumentar su poder en el mundo. El hombre moderno, haciendo uso de este poder, no vaciló ni un instante en poner a su servicio las conquistas científicas para causar la muerte de seres humanos y ocasionar desastres naturales irreversibles.

Para entender mejor los errores del hombre moderno, no basta con desmistificar la idea de progreso, sino es necesario identificar a los gestores de este paradigma de la modernidad, para examinar los postulados que deben ser replanteados a fin de garantizar la conservación de la vida humana y del planeta.

Francis Bacon, al desarrollar su concepción acerca del *progreso latente*, afirma que los cuerpos se transforman unos en otros, hasta el surgimiento de un cuerpo nuevo o hasta hacer nacer un fenómeno con alguna propiedad nueva. Esta transformación de objetos o fenómenos desde un estado simple, rudimentario y menos complejo, hasta una situación más compleja, más perfecta, abarca tanto a la naturaleza animada como a la inanimada:

... cuando se investiga por qué desarrollo, de qué manera y por qué progreso el oro o cualquier otro metal, o piedra, es producido y llega de sus primeros rudimentos a metal perfecto, o por qué progresos los vegetales se desarrollan desde [...] el estado de simiente hasta la perfecta formación de la planta, [...] o, cuando se investiga la ley de la generación de los animales, desde la concepción hasta el alumbramiento, [...] Cuando se estudia toda la serie de las acciones sucesivas de la alimentación desde la recepción del alimento hasta la asimilación perfecta²⁰.

Bacon no solo acepta el cambio y el desarrollo de los fenómenos como sinónimo de progreso, sino también que el progreso es desarrollar los conocimientos necesarios que le ha de permitir al hombre identificar y comprender las causas que dan origen a la transformación en los diferentes cuerpos, y para ello el método pertinente sería el método inductivo que le asegura al hombre el imperio sobre la naturaleza.

20 BACON, Francis. Ob. cit., págs. 125 y 126.

Su idea de progreso también está orientada a impulsar el desarrollo del comercio y la industria como soporte del sistema capitalista, que en el futuro debe dominar el mundo; por ello, cuando afirma que “un pueblo solo puede desarrollar su riqueza a expensas de otro pueblo”²¹ manifiesta su aspiración de ver a Gran Bretaña como dueño del mundo y a la vez justifica la expansión colonial de la burguesía inglesa.

La idea de *progreso* también es abordada por Descartes, quien la concibe como el logro o éxito en los diferentes campos del quehacer humano, producto del avance del conocimiento hacia la verdad, el mismo que, a su vez, proporcionaría un bienestar general a todos los hombres:

En efecto, tratar de vencer todas las dificultades y errores que nos impiden llegar a conocer la verdad, es realmente dar batallas, y equivale a perder una el admitir alguna falsa opinión relativa a una materia algo general e importante, para luego volver al mismo estado en que se estaba antes, se necesita mucha más habilidad de lo que hace falta para hacer grandes progresos cuando se tiene ya principios que son seguros²².

Para Descartes, el progreso suponía la posibilidad de averiguar las leyes que rigen el desarrollo de la naturaleza, las que permitirían al hombre acumular un conocimiento verdadero de las cosas, desechar las que se consideren falsas y empezar a desarrollar aquellas verdaderas, sobre bases sólidas, para ponerlas al servicio del hombre y así mejorar su calidad de vida (por supuesto, la calidad de vida de la burguesía francesa).

Una mención especial merece la controversia sostenida en Francia, en 1680, entre los “antiguos” y los “modernos”, conocida como la “Querrela entre los antiguos y los modernos”, que en un principio nace en el campo poético y luego se extiende a la política y a la filosofía, porque contribuye al fortalecimiento del espíritu de progreso que se estaba forjando en la modernidad. En esta discusión participaron,

21 BACON, Francis. *Obras completas*, T. II, pág. 374. Citado en DYNNIK, M. A. *Historia de la filosofía*, T. I, pág. 324.

22 DESCARTES, René. Ob. cit., pág. 107.

por un lado, los que pensaban que nada de lo que se había escrito o realizado intelectualmente en los tiempos modernos igualaba la calidad de las obras de la antigüedad clásica; por ejemplo, nadie se podía comparar con Homero, Esquilo, Platón, Lucrecio o Séneca. Los exponentes de este enfoque son el teórico de la poesía francesa del siglo XVII, Nicolás Boileau (1636-1711) y el escritor irlandés Jonathan Swift (1667-1745). Por el lado contrario están los que sostienen la superioridad de la modernidad sobre la antigüedad. Sus exponentes son: el escritor y filósofo francés Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757), en cuyo ensayo *Digresión sobre los antiguos y los modernos* (1688) —teniendo como premisa *la invariabilidad de las leyes de la naturaleza*, enunciado por Descartes— argumentaba:

La mente humana de hoy tiene las mismas facultades, es decir, la razón y la imaginación, y la misma riqueza y potencia que en el pasado. No existe ninguna prueba que atestigüe la degeneración de la razón humana desde la época de los griegos, Y si los hombres de nuestro tiempo están tan bien constituidos física y mentalmente como lo estaban los hombres de la antigüedad, se desprende que ha habido y seguirá habiendo un definido avance tanto de las artes como de las ciencias, simplemente porque cada era tiene la posibilidad de desarrollar lo que le han legado las eras precedentes²³.

Otro exponente de esta época es el escritor francés Charles Perrault (1628-1703) quien en su poema “El siglo de Luis el Grande” (1687), afirma que las artes y las ciencias habían florecido plenamente durante el siglo XVII en Francia. A comienzos de este siglo XVII, esta fue la concepción más aceptada por los intelectuales de este tiempo, porque estaban convencidos de que la humanidad había avanzado culturalmente y seguiría avanzando.

En esta sistematización de las ideas sobre el progreso, a lo largo de la historia, no se puede dejar de lado la concepción del filósofo alemán Immanuel Kant, quien en su trabajo *Filosofía de la historia* (1784), en la parte correspondiente a la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, expone su concepción acerca del progreso, cuando concie-

23 FONTANELLE, citado en NISBET, Robert. “La idea de progreso”, pág. 10. Consultado el 17 de junio de 2009.

be que las acciones humanas como el matrimonio, el nacimiento y la muerte, al igual que los fenómenos naturales como el crecimiento de las plantas, el curso de las aguas y otros, están destinadas a desarrollarse por completo y conforme a su fin en el curso del tiempo, porque están regidas por las leyes generales de la naturaleza:

Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada [...] En la ciencia natural teleológica un órgano que no ha de ser empleado, una disposición que no ha de alcanzar su fin, representa una contradicción²⁴.

Al referirse a los hombres como únicas criaturas racionales dotadas de libertad y voluntad, concibe que aquellas disposiciones naturales que hacen uso de la razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en el individuo, porque existen acontecimientos, como los conocimientos que se desarrollan de manera continua y paulatina, que supondría, que cada hombre viva un tiempo desmedido, lo que no es factible. En consecuencia, el desarrollo de los conocimientos necesita de generaciones incontables para que se transmitan unas a otras hasta llegar a su etapa de desarrollo que corresponda a su intención.

Para Kant, el fin del desarrollo en el género humano es llegar a la sociedad civil mundial cosmopolita, que administre el derecho en general, que tenga como máxima la libertad, pero una libertad con límites para que sea compatible con la libertad de cada individuo, que no carezca de *peligros* para que las fuerzas de la humanidad no se duerman, pero tampoco de un principio de *igualdad* para que no se destrocen mutuamente: “la naturaleza persigue en este caso un curso regular, el de conducir por grados nuestra especie desde el plano de animalidad más bajo hasta el nivel máximo de la humanidad”²⁵. Estos planteamientos que aún reflejan una preocupación por el bienestar humano al que debe estar orientado el progreso, tan pronto la burguesía conquistara el poder económico y político, quedó como una simple declaración de las buenas intenciones, porque la libertad con

24 KANT, Immanuel. *Filosofía de la historia*, pág. 42.

25 KANT, Immanuel. Ob. cit., pág. 54

límites que Kant propone se torna en una libertad absoluta que hace que el hombre moderno actúe guiado por la siguiente premisa: “Soy libre de hacer todo lo que quiero y puedo”, y efectivamente hizo y está haciendo todo cuanto quiere y puede bajo el imperio de su libertad absoluta.

Hegel, en su trabajo *Filosofía de la Historia* (1837), atribuye una especial importancia a la idea de progreso. Concibe que el progreso es la “evolución racional” que se extiende a toda la realidad del universo, por lo tanto, también su alcance llega a la existencia humana; esto significa que la idea es el motor que hace posible el desarrollo histórico hasta que se haga realidad la conciencia de la libertad:

La historia universal no es sino el despliegue de la conciencia de libertad. Mas la libertad objetiva y las leyes de la libertad real exigen la sumisión de la voluntad contingente, pues esta es absolutamente formal. Cuando lo objetivo es en sí racional, el modo personal de pensar debe corresponder a esta razón, y luego se da también el momento esencial de la libertad subjetiva, [...] Lo único que interesa a la filosofía es conocer el proceso de evolución de la idea que se realiza, es decir, de la idea de libertad, que existe sólo como conciencia de libertad²⁶.

Hegel, coherente con su concepción dialéctica, piensa que la historia se desarrolla a través de un proceso continuo de conflictos, y que, producto de sus contradicciones internas, una sociedad se desintegra y da lugar al origen de otra. Así es como sucedió desde el esclavismo hasta el origen de la sociedad moderna, que es producto del colapso de la sociedad medieval; pero este proceso no es infinito, pues llega a su fin cuando se logra la conciencia de la libertad. Por eso, para el autor de la *Fenomenología de espíritu*, el Estado político logrado en las naciones germánicas constituye la cumbre del progreso histórico, dentro del cual la idea de libertad alcanza “una realidad concreta”. El Estado prusiano en el que se ha alcanzado la suprema libertad al mismo tiempo era la culminación de toda la historia humana.

Para Hegel, el desarrollo histórico de la sociedad refleja que, en el transcurso de los tiempos, la humanidad ha ido adquiriendo

26 HEGEL, Georg W. F. *Filosofía de la Historia*, pág. 473.

conciencia de que el hombre es y ha de ser libre, pensamiento que se manifiesta cuando expone los diferentes momentos de la historia: la primera etapa es la civilización oriental, cuya característica es la relación patriarcal; aquí solo el soberano déspota es libre y los demás son esclavos. La segunda etapa es Grecia y Roma, donde solo hay algunos hombres libres, pero reina aún la esclavitud. Por último, está el Estado cristiano-germánico, etapa donde todos llegan a ser libres; hay una libertad en que el sujeto se conoce a sí mismo como sujeto actuante, que para Hegel es la libertad real. Esta forma de examinar la historia universal refleja su concepción eurocéntrica, porque la historia va de Oriente a Occidente. Asia es el principio donde el progreso cultural es incipiente y Europa es la culminación de la historia, y en la cabeza está Alemania. Con estas concepciones, Hegel proporciona el “fundamento” teórico para que los occidentales, considerándose “una cultura superior”, “desarrollada”, “que alcanzaron un alto grado de progreso”, haciendo uso de la libertad absoluta, se lancen por el mundo para avasallar pueblos enteros que, desde su óptica, son “inferiores” y arrasen con todo cuanto encuentran a su paso.

La consolidación de la idea de progreso en la modernidad también recibe las influencias de Augusto Comte, quien, en su trabajo *Curso de filosofía positiva*, sostiene que los conocimientos pasan por tres estados teóricos distintos: el teológico, donde el hombre intenta explicar los fenómenos por la acción de fuerzas sobrenaturales; el metafísico, en el que se busca la explicación en fuerzas abstractas, y el estado superior, el positivo, donde se renuncia a la búsqueda del saber absoluto para dedicarse a descubrir lo dado, las leyes que rigen los fenómenos, y este se logrará en la sociedad capitalista, que es la culminación de todo desarrollo social, porque es el sistema económico-político en el que se ha restituido el orden social en coherencia con el progreso de la mentalidad humana. Por eso afirma lo siguiente:

Ningún orden verdadero puede establecerse, y menos aun perdurar, si no es plenamente compatible con el progreso, y ningún progreso verdadero puede realizarse si no tiende a la consolidación del orden (...). El infortunio de nuestro actual estado de cosas reside en que las dos ideas

[progreso y orden social] aparecen oponiéndose radicalmente una a la otra²⁷.

En consecuencia, según Comte, el progreso es sinónimo de desarrollo de los conocimientos fácticos, idea que va a impulsar el desarrollo del posterior cientificismo, que ha de ser uno de los soportes teóricos del modelo humano deshumanizado que se cosifica y cosifica a todo cuanto está a su entorno.

Otro de los soportes de la idea de progreso asumida por la modernidad está en la doctrina de progreso de Herbert Spencer, para quien la evolución es una ley suprema que rige a todo lo existente y señala el carácter universal, progresivo y objetivo del desarrollo. En su *Filosofía sintética* admite la validez de las ideas de la evolución no solo en el mundo de los animales y las plantas, sino también en la sociedad humana y en la naturaleza inorgánica. Esta evolución se refleja en una incesante redistribución de las partículas corpóreas que se manifiestan en la integración y la desintegración de las partículas que darán lugar al desarrollo o de lo contrario a la regresión. Por tanto, según Spencer, el progreso se expresa en aumento o disminución cuantitativa, orientado a la perfección o al equilibrio de fuerzas. Esta forma de pensar también le fue válido para explicar el progreso en la sociedad, pues cuando la cantidad de la población está en correspondencia a la cantidad de medios de subsistencia, en la vida política se establece el equilibrio con una coexistencia de ideas opuestas. Al respecto, Dynnik afirma “El progreso social según Spencer, se halla en dependencia directa del aumento de la población, por cuanto este último intensifica la ‘lucha por la existencia’ que, supuestamente, se libra entre los hombres y que conduce a la selección de los individuos más capacitados para la vida”²⁸. Según Spencer, el motor del progreso de la sociedad sería la lucha por la existencia en el que sobreviven los organismos más equilibrados, los más favorecidos económica, política y culturalmente, y serían los llamados a impulsar el progreso en una sociedad. Esta forma de pensar ya revela una concepción de progreso diferente a la idea primigenia, está asociado el progreso solo a cambios

27 COMTE, Auguste. *Curso de filosofía positiva*, pág. 63.

28 DYNNIK, M. A. *Historia de la filosofía*, T. III, pág. 370.

cuantitativos; asimismo, el progreso ya es entendido como la consolidación del sistema capitalista, cuya característica es el libre comercio, la lucha por la supervivencia, la competencia desmedida, como uno de los valores supremos que arrojó al hombre moderno a una realidad imparables que tiene como fin el éxito; por ello, cada mañana al despertar se pregunta: ¿a quién debo ganar? Y al acostarse también se interroga: ¿a quién gané hoy y mañana a quién debo ganar?, ¿quién salió de la competencia?

El retiro del otro de la competencia es el mayor éxito para el competidor, situación que le genera al hombre moderno angustia, ansiedad por saber si ganó o perdió, y como el éxito está asociado con la avaricia, entonces todo cuanto consigue no le será suficiente, su felicidad será momentánea, porque tan pronto surgirá otro reto, otra carrera por ganar o perder.

La idea de progreso late hoy con fuerza, tanto entre los industriales como en los pequeños comerciantes, y en todo hombre que se adapta al modelo burgués, pues están convencidos que el progreso les procura bienestar a sí y a su familia, o a su clase social. Para este propósito es de suma utilidad los principios del mercado libre, que implica la no interferencia del gobierno en la esfera de la economía y establece como premisa la fe en el progreso. Pero este progreso que pregona la modernidad es completamente diferente al progreso que tendría como finalidad el bienestar de toda la humanidad, en el que se haya eliminado toda barrera que le impide realizarse como hombre y constituirse en fin y no en medio; es una concepción que le asegura el poder económico y político al capitalista y profundiza la pobreza y la exclusión social, principalmente en los países en vías de desarrollo.

La idea de progreso defendida por el capitalismo que ocasiona mayor hambre, miseria, injusticia social y exclusión social en la población desposeída, también tiene efectos negativos en el propio capitalista, porque lo deshumaniza, hace que pierda la capacidad de amar y respetar a la humanidad y a la naturaleza. Asimismo, la consecuencia negativa de esta idea de progreso también alcanza a la naturaleza, porque el hombre moderno guiado por el principio de *la invariabilidad*

de las leyes de la naturaleza, propuesto por Descartes, con la creencia de que los recursos naturales nunca se agotarían, empezó a depredar desmedidamente hasta poner en peligro el ecosistema y con ello su propia existencia. La idea de progreso que impulsó al hombre moderno, en especial al burgués, a actuar frente a la naturaleza y ante su propia especie de manera irracional, ha roto el equilibrio natural, hecho que se evidencia, por ejemplo, en las erosiones ocasionadas en las laderas cordilleranas, en la disminución de los caudales y la calidad de las corrientes del agua, en la destrucción de los bosques tropicales para convertir la proteína vegetal en animal, en la contaminación del suelo por la utilización elevada de plaguicidas y otros insumos, con el único propósito de producir más y más para el mercado, originando desorden en la salud ambiental. Asimismo, se manifiesta en la contaminación del aire que ha generado ambientes nocivos para la salud y el bienestar humano, en el desequilibrio de los ecosistemas acuáticos, marinos y terrestres y en el saqueo de la biodiversidad en beneficio de los países industrializados. Esta agresión a la naturaleza va acompañada de una agresión cultural, pues no se debe olvidar cómo la cultura occidental, cuando invade a América Latina, corta el curso de desarrollo de la cultura andina que se caracteriza por conservar y proteger la naturaleza, y da rienda suelta a su acción de pillaje, impone un modelo de economía de exportación de acuerdo a las necesidades de la metrópoli y configura la geografía de acuerdo a las exigencias del saqueo de los recursos minerales y otros naturales; por ello, esta agresión en nombre del “progreso” fue también dirigido al elemento superestructural de la cultura andina, como afirma María Rivara de Tuesta cuando se refiere al descubrimiento del Nuevo Mundo:

Y es que con motivo del descubrimiento del Nuevo Mundo se superpone al mundo indígena el mundo occidental. América es incorporada, a través de España, a Occidente. Sin discusiones y sin poner en tela de juicio las posibilidades de la implantación de la cultura y los valores desarrollados en Europa, se inicia el fenómeno de la transculturación. (...) Esta transculturación aparte del drama humano que representó para el natural, fue esencialmente destructora de la cultura nativa²⁹.

29 RIVARA de TUESTA, María. *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, pág. 98.

Por lo tanto, las consecuencias negativas del “progreso” comienzan a manifestarse en la muerte de la humanidad, en el marcado deterioro del equilibrio ecológico y humano, en la destrucción de los recursos no renovables, en el aumento del sufrimiento de la humanidad, en el imperio del criterio irracional de aumento de la tasa de ganancia, en la necesidad de privatizar los recursos naturales en beneficio del capital. Así, ya nada es fin, todo queda reducido a medio. Ante esta situación, surge la necesidad de cambiar la idea concebida por el capitalismo respecto a “progreso” por una concepción más humana, no solo relacionada a la acumulación de conocimiento, a la lucha por la supervivencia, a la libertad sin límites, al crecimiento cuantitativo, sino que signifique cambio cuantitativo que debe dar lugar a los cambios cualitativos tanto en el aspecto material como espiritual, en el que se afirme como fin supremo la vida y el bienestar de la humanidad en una convivencia armónica con la naturaleza.

5. LA PÉRDIDA DE SENTIDO

El sentido de la vida se entiende como la toma de conciencia de los fines a los que se pretende arribar durante la existencia, el mismo que ha de dirigir la intención, los medios y poner en marcha un conjunto de acciones orientadas a su consecución.

Según Berger y Luckmann, “el sentido se constituye en la conciencia humana, en la conciencia del individuo, que está individualizado en un cuerpo vivo y ha sido socializado como persona”³⁰. La conciencia, como reflejo de la realidad es conciencia de algo, es la toma de conciencia del mundo que rodea al hombre, de sí mismo, de los desafíos de vida que se le presentan como sus relaciones con la naturaleza y con sus pares, el trabajo, el poder, la vida, la muerte, la búsqueda de bienestar, y otros, que han de guiar las acciones hacia el logro de sentido.

El sentido de vida está configurado por la comprensión y el conocimiento del mundo objetivo, adquiridos mediante la actividad social, los que han de encausar los sentimientos, la voluntad, la

30 BERGER, P. y LUCKMANN, Tomas. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, pág. 30.

atención, el pensamiento y otras acciones, siempre con el propósito de lograr los fines propuestos; pero es necesario aclarar que estos fines son predeterminados por el contexto en que se desenvuelven los hombres y sus expectativas, pues, si bien es cierto que el ser social determina la conciencia social, esta puede independizarse y actuar sobre ella transformándola de acuerdo a sus necesidades y perspectivas. Por ello, el sentido de vida en muchos casos no se reduce a la adecuación del hombre al mundo en que le tocó vivir, sino es mucho más que eso, es la conciencia de que es posible la transformación, la creación de una realidad que aún no existe pero que puede existir. La concepción de conciencia expuesta por Rosental puede contribuir a la comprensión de la naturaleza social y al papel activo de la conciencia como sentido de vida:

La conciencia es una facultad educada socialmente. Está determinada por el grado de desarrollo histórico del hombre, así como por su posición social en las condiciones objetivas en que se halla inmerso. Como reacción activa de respuesta del hombre a las demandas de la sociedad y de su desarrollo progresivo, la conciencia es no sólo el motor interno del autoperfeccionamiento de la persona, sino también el estímulo de su actitud práctica, activa, ante la realidad³¹.

El sentido de vida en la conciencia del individuo no se configura de manera aislada, sino en interrelación con otros hombres dentro del proceso productivo del que es parte activo; pero estas metas o fines pueden ser compartidos por grupos humanos, que pertenecen a diferentes estratos sociales y clases sociales. En este caso, el sentido de vida ya es social, y como los problemas emanan de la interacción social también requieren soluciones comunes, los que en el futuro se instituirán en reservas de sentido socialmente aceptados.

La ejecución de las acciones orientadas a un fin determinado por la conciencia exige hacer uso de la experiencia individual y las experiencias intersubjetivas, que, de acuerdo a sus consecuencias exitosas o no, se constituyen en experiencias socialmente aceptadas y pasan a formar parte del depósito histórico de sentido. Asimismo,

31 ROSENTAL, M. M. *Diccionario Filosófico*, pág. 107.

en las acciones de sentido interactúan las experiencias que existen en el tiempo, pues es posible relacionar la experiencia actual que se obtiene en un momento dado con las del pasado inmediato o distante. También para la ejecución de las acciones de sentido se toma en cuenta las costumbres y las tradiciones vigentes en un medio determinado, que permanecen por un buen tiempo a pesar de los cambios que puede sufrir el medio. El hombre en su acción de sentido toma en cuenta estos factores para evitar la colisión entre las expectativas de sentido general y sus acciones.

La acción del individuo como ser social está moldeado por los proyectos individuales y de grupo dentro del cual el individuo vive y actúa; esto implica que en toda sociedad sea cual fuere su grado de desarrollo existe un sistema de sentido compartido y un depósito histórico de sentido, que son transmitidos a través de instituciones, como la familia y la educación sistemática y asistemática.

En consecuencia, los miembros de una comunidad que aceptan incondicionalmente el sistema de sentido, establecido por una determinada sociedad, están en el deber de alcanzarlo, y aunque no lo logren, por lo menos de demostrar el interés por alcanzar el sentido vigente; de no ser así, exhibirán un actuar opuesto a las expectativas de la comunidad, que ocasionará una crisis de sentido porque se presentará una discrepancia entre lo que “es” y lo que “debería ser”. Y aquí cabe la pregunta: *¿Quiénes son los causantes de la crisis de sentido?*

En la modernidad, el liberalismo ha generado el pluralismo que es una de las características de la sociedad contemporánea, puesto que en ella prevalecen diversos sistemas de valores que coexisten y compiten entre sí. En este contexto, el hombre crece en una realidad en la que los valores universales y sociales se han constituido en valores declarativos, así como el sentido de vida social; por tanto, cada individuo o grupos de individuos tienen su propio sentido que colisionan con el sentido de otros grupos humanos, generándose una crisis o pérdida de sentido, que se manifestará en una anarquía de valores y anarquía de sentido de vida, lo que implica que una acción será valiosa o no en función a los intereses individuales o de grupo,

práctica que se observa en los últimos tiempos en los grupos que ostentan el poder económico y político que han puesto en acción el pluralismo axiológico. En consecuencia, los valores universales como la solidaridad, la justicia, el respeto, la dignidad, etc. son postergados en beneficio de otros “valores” que ellos han creado en función a sus intereses como la individualidad, el egoísmo, el utilitarismo, la avaricia, la vileza, la competencia, etc. que son considerados “valores” solo para este grupo humano, mientras que para la humanidad en general son antivalores o valores negativos. En este contexto se observa una pérdida de sentido porque cada quien crea su propio sentido de vida, guiado por la competencia, el individualismo, el éxito individual y la avaricia, que son considerados “valores” por la burguesía.

Cada individuo tiene su propio horizonte de vida, y otros, agobiados por la presión económica y social del que son objetos en esta sociedad, han perdido su sentido de vida, ya no tienen un norte u horizonte adónde arribar, su preocupación se centra en la subsistencia. El mañana se les presenta como una incertidumbre, lo que hace que la supervivencia se constituya en un fin mas no en un medio. En estos casos, la vivencia en sí, la vivencia como carácter intrínseco de toda persona digna de respeto y amor está ausente como consecuencia del maltrato y la miseria al que es condenado el hombre en nombre del “progreso” sin límites.

FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA ANDINA

1. EL MUNDO ANDINO

Cuando los españoles invaden América encuentran dos civilizaciones que estaban en pleno desarrollo: una en Mesoamérica y otra en los Andes Centrales, que fueron sometidas cruelmente y truncadas en su desarrollo. En vista de que la invasión produjo un genocidio demográfico, cultural, político, religioso y económico que sumió al hombre del ande a una situación de desventaja y postergación por casi 500 años, no se debe ignorar cómo los españoles limitaron la evolución de la sociedad andina. Guiados por su ambición por el oro y demás riquezas, se convirtieron en seres crueles y despiadados, y no dudaron en realizar actos criminales, exterminando poblaciones enteras, torturando sin clemencia, estableciendo una relación de subordinación y dominación que en esencia persiste en la actualidad aunque se observen ciertas modificaciones en el aspecto fenoménico, porque ahora el mundo andino³² sufre el dominio y la subordinación de otros imperios más poderosos. Esta última situación arrincona al hombre andino³³ a la periferia de la

32 *Por mundo andino* se entiende al espacio geográfico y cultural, que comprende desde *Ankasmayō* (río azul) al sur de Colombia hasta *Maulimayō* (río Mauli) al sur de Santiago de Chile, incluyendo los diferentes pisos ecológicos (costa, sierra y selva). En la actualidad comprende seis países sudamericanos: Perú, Bolivia, Ecuador, parte de Colombia, de Chile y Argentina portadores de una cultura milenaria desde el período lítico hasta la actualidad.

33 La categoría de *hombre andino* se utiliza para referirse al hombre prehispánico, a sus descendientes portadores de la cultura milenaria producto de siglos de desarrollo y a quienes se identifican y asumen la defensa de esta cultura.

sociedad (segregados socialmente) y los mantiene en la pobreza bajo el desprecio del aristócrata, el criollo y el mestizo, quienes solo ven en ellos sujetos de compasión y asistencialismo, y quizá, lo más siniestro, es que ven su exclusión económica y social como medio para conseguir beneficios personales³⁴, desconociendo que a pesar de la situación de desventaja, limitación y agresión económica y cultural, son capaces de ofrecer resistencia y con su actitud de resiliencia convierten la situación desfavorable en favorable. Muestra de lo dicho es que la cultura andina se mantiene en la actualidad con vigor, no solo en el campo productivo y artesanal, sino también en el desarrollo sostenible de su agroecología; así, ejecutan estrategias para amortiguar su pobreza económica y defender sus derechos, y gestionan sus recursos naturales y culturales con pertinencia, porque en la cosmovisión del hombre andino está ausente la actitud depredadora de la naturaleza y del hombre mismo, como sí está presente en la cultura occidental, principalmente en la burguesa; entonces, el respeto y consideración por el hombre se manifiesta en la empatía, actitud que hace que el hombre andino se vea a sí mismo en el otro.

Conocer lo que fue y lo que es el mundo andino contribuye al proceso de autorreconocimiento y autovaloración del hombre mismo, puesto que si no conoce su historia no habrá experiencias para tomar, ya sea como prácticas positivas o negativas, para fortalecerlas o evitarlas; de ahí que es necesario desvelar los logros obtenidos por la sociedad andina como producto de siglos de desarrollo. Para este propósito son de mucha utilidad los resultados de las investigaciones realizadas por estudiosos como: Carlos Paladines, quien, con el propósito de reconstruir la historia de Ecuador, nos refiere sobre la sociedad andina prehispánica lo siguiente:

Fue una organización donde fue patente la dignidad del hombre, no había hambre, miseria, desnudez ni desamparo. Su rey no tuvo ejército para

34 No se debe ignorar cómo los políticos y algunas instituciones gubernamentales y no gubernamentales toman como bandera la pobreza económica y la exclusión social, de las que es objeto el hombre andino, para satisfacer sus intereses personales o de grupo. Muestra de ello es que, por ejemplo, en Ayacucho existen 127 ONG actualizados al 2005 (Fuente: Directorio de Organismos no Gubernamentales en la Región de Ayacucho) y sin embargo sigue siendo uno de los departamentos más pobres del Perú, con una incidencia de pobreza de 68% en el 2007 (Fuente INEI).

reprimirlos, no hubo clases sociales que explotasen a desposeídos. Los sacerdotes no eran agentes de alienación ni manipulación de conciencias, fueron sabios que conocían los secretos de la naturaleza y aconsejaban el tiempo apto para la siembra y la cosecha. No existió la propiedad privada y no padecían necesidades. Sus dioses no eran de origen y castigo, sino fuerzas que colaboraban en las tareas. Desarrollaron la medicina, astronomía, matemáticas, ingeniería, y como la labor productiva, dejaba tiempo libre, pudieron dedicarse al arte, siendo la orfebrería y cerámica descollantes, utilizaron oro, plata, platino, cobre, estaño y plomo³⁵.

Asimismo, para el propósito antes mencionado, es de utilidad el trabajo de Antonio Peña Cabrera, quien hace una comparación entre la racionalidad occidental y la racionalidad andina y respecto a las conquistas logradas por la racionalidad andina manifiesta lo siguiente:

Las crónicas de la conquista y otros testimonios nos informan que en esta región del mundo no hubo hambre antes de la llegada de los españoles, no obstante la alta densidad demográfica. [...] En ninguna otra región del planeta ha vivido y vive aún tanta gente entre 3000 y 4500 metros de altura. Pero no sólo no hubo hambre sino que incluso hubo excedentes, que se almacenaban adecuadamente en previsión de posibles catástrofes o para el avituallamiento de gentes en tránsito³⁶.

Estas afirmaciones también son fortalecidas por John Murra quien, a partir de las informaciones de los cronistas como Betanzos, Murúa, Falcón y algunos testigos presenciales de la invasión como Xerez y Diego de Trujillo, que mostraron su admiración por la gran cantidad de bienes almacenados en los depósitos, escribe lo siguiente:

Estos depósitos se encontraban por todo el reino; prácticamente todas las fuentes han dado muestras de asombro respecto de su número y tamaño. En unos se guardaban alimentos; en otros, armas, adornos y herramientas, pero eran muy numerosos aquellos en los que guardaban lana, algodón y ropa³⁷.

Es de notar que las diferentes investigaciones realizadas por estudiosos como Mariátegui, Pease, Murra, Paladines y otros, revelan que,

35 PALADINES, Carlos. *Cortinas de humo*, pág. 199.

36 PEÑA, Antonio. *Racionalidad occidental y racionalidad andina*, pág. 151.

37 MURRA, John. *La organización económica del Estado Inca*, págs. 119-120.

a la llegada de los españoles en el Perú, existía una organización económica y social que tuvo como meta garantizar el bienestar de sus habitantes, para cuyo efecto desarrollaron una administración eficiente en la producción y distribución de los bienes por el amplio espacio del Tawantinsuyu. Este nivel de desarrollo refleja que el logro de este bienestar universal no fue producto de una gestión espontánea sin una planificación o un propósito establecido, sino que exigió la presencia de una idea rectora, en la que estaba presente una realidad que aún no existía pero que sí se podía construir, y esta sería una sociedad que tuviera como primera finalidad garantizar la satisfacción de las necesidades más elementales de sus habitantes, lo que revela que en el mundo andino se desarrolló una racionalidad donde la supervivencia es un medio y no un fin como lo es ahora en muchas partes del mundo como consecuencia de la distribución desigual de las riquezas obtenidas en el proceso productivo.

Los estudios también informan que en esta parte del mundo se utilizaron diversas técnicas que contribuyeron a la próspera producción agrícola como: la construcción de andenes, que tenían por finalidad incrementar las tierras cultivables, aprovechar las escarpadas laderas andinas, aprovechar mejor el agua y frenar la erosión del suelo; de igual manera, esta sociedad desarrolló una tecnología de riego con la construcción de canales, *qochas* (hoyos de forma cónica en las que se deposita el agua de la lluvia), y los camellones como reguladores del agua. Últimas investigaciones sobre la gestión del agua en el Perú revelan que: "... durante el periodo Inca, en la Costa peruana había 1 000 000 de ha irrigadas, 13% del área actualmente irrigada, así como otras 1 000 000 de ha de terrazas agrícolas (andenes)"³⁸. Tampoco se debe desconocer los logros obtenidos en la construcción de redes camineras, que según los cronistas se asemejaba a la romana y en lo que respecta al urbanismo y la arquitectura, las diferentes edificaciones que aún existen son muestras del alto nivel de desarrollo en esta área del conocimiento, que en la actualidad despierta la

38 ALEGRÍA, Julio. "Gestión del agua en el Perú: Antecedentes, situación y perspectivas". En Hilda Araujo (Ed.), *Los andes y las poblaciones altoandinas en la agenda de la regionalización y la descentralización*. Vol. 1, pág. 129.

pasión de los investigadores. Asimismo, no es menos importante el nivel logrado en la textilera, la cerámica, el cultivo de plantas, el manejo genético de las diferentes especies, el cuidado de los animales, la observación de los fenómenos naturales, la conservación de los alimentos, etc.

Estas riquezas culturales desarrolladas en el Tawantinsuyu, que despertó la admiración de los cronistas y cuantos llegaron a estas tierras, no fueron producto solo del imperio inca, sino del resultado de un largo proceso de desarrollo de la sociedad andina en su conjunto, que desplegaron diferentes mecanismos para utilizar con pertinencia los recursos que les proporcionaba la naturaleza. Al respecto, Franklin Pease, con el propósito de desmistificar la versión de los cronistas que afirmaron que los incas eran los civilizadores de la región andina, manifiesta lo siguiente:

La investigación contemporánea ha derruido el mito y demostrado [sic] que, mucho antes de los incas, las sociedades andinas alcanzaron no sólo un alto grado de complejidad, sino que habían tenido éxitos notorios en la administración de los recursos naturales y en la utilización de la mano de obra para proyectos de gran envergadura. Hoy se sabe que los incas como tales sólo duraron alrededor de una centuria, y que hicieron suyos muchos de los logros de la población andina anterior a ellos³⁹.

Esta afirmación refleja que la gran riqueza cultural alcanzada por el mundo andino no se circunscribe solo a la época del imperio incaico, que comprende aproximadamente un siglo de desarrollo (1450-1530), sino a todo el mundo andino, del que forma parte una gran variedad de etnias y culturas como Caral, Chavín de Huántar, Paracas, Pucará, Moche, Nazca, Recuay, Lima, Wari, Tiawanaku, Pachacámac, Lambayeque, Chimú, Chincha, Chachapoyas, Colla, Chiribaya, Huamachuco, Huanca e Inca, que se desarrollaron dentro de una interrelación dialéctica de lo universal y singular. Como evidencia, aún sobreviven algunos rasgos de esa concepción del mundo y formas de vivir en el pensamiento y en la práctica de los pobladores del mundo andino, como la importancia del agua o la observación de las Pléyades para la

39 PEASE GARCÍA, Franklin. *Perú: Hombre e historia* (Vol. 2), págs. 24-25.

programación de la actividad agrícola, que según las investigaciones fue una práctica constante en las diversas etnias del mundo andino.

Muchas investigaciones etnográficas, históricas y arqueológicas en el área de las comunidades andinas [...] sugieren que la observación de esta constelación es, y ha sido, una práctica casi universal para la planificación del ciclo productivo en toda la región andina⁴⁰.

Es de conocimiento que luego de la invasión española algunos aspectos de esta riqueza material y cultural se fueron perdiendo por la transculturación occidental a la que fue sometida esta cultura milenaria. Respecto a este acontecimiento, Alegría escribe lo siguiente: “La época colonial significó no solo la apropiación de riquezas por una élite dominante, no solo el avasallamiento y la marginación política de las masas indígenas, sino también la negación de la cultura autóctona, de sus usos y costumbres”⁴¹. A pesar de esta agresión material y espiritual a la que fue y es sometido el mundo andino, aún sobreviven muchos saberes que orientan las acciones del hombre andino para revertir sus condiciones desfavorables que limitan la productividad como: la distancia y poca extensión de los terrenos de cultivo, la sequía, los cambios bruscos de clima y las heladas en situaciones ventajosas, pues en el mundo andino continúa la técnica andina de seguridad en la diversidad frente a los extremos del clima en cada año de producción, técnica que consiste en el control vertical y el manejo paralelo y alternado de los ciclos de producción agropecuaria que les permite desarrollar el multicultivo, como una estrategia para enfrentar su pobreza. De igual manera continúan las formas de cooperación entre los ayllus, para cumplir las tareas agrícolas y ganaderas, como el *ayni* y la *minka*, que vienen a ser el soporte material de la solidaridad como valor moral. Asimismo, permanecen las prácticas sociales y éticas que norman y regulan el comportamiento cotidiano del hombre dentro de su familia y comunidad como la empatía, el valor del trabajo y la preeminencia de la palabra empeñada; estos son valores transmitidos

40 ARAUJO, Hilda. “Estrategias de las comunidades campesinas altoandinas frente al cambio climático”. En Hilda Araujo (Ed.), *Los Andes y las poblaciones altoandinas en la agenda de la regionalización y la descentralización* (Vol. 1), pág. 191.

41 ALEGRÍA, Julio. Ob. cit., pág. 129.

de generación en generación a través de la oralidad, el ejemplo y la acción, mecanismos utilizados para afianzar los conocimientos como resultados de las experiencias directas o indirectas en la memoria del hombre andino. Los agentes socializadores de estos saberes, principalmente, son los adultos poseedores de experiencias no agropecuarias y agropecuarias expertos en la lectura del comportamiento de la naturaleza y de los fenómenos sociales. A estos logros se incrementa un elemento superestructural muy importante: la filosofía, que se desarrolla en esta parte del mundo como la aprehensión reflexiva de la realidad para orientar la forma de vida del hombre.

2. FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA ANDINA

2.1. FILOSOFÍA

Sobre el término *filosofía* existen diversas acepciones e incluso algunas de estas opuestas entre sí; pero a pesar de ser distintas, existen algunos rasgos comunes que se mantienen en el tiempo, tal como afirma Nicola Abbagnano en su *Diccionario de Filosofía*:

La disparidad de las Filosofías se refleja, obviamente, en la disparidad de los significados de la Filosofía, lo que no impide reconocer algunas constantes. Entre ellas la que mejor se presenta para relacionar y articular los diferentes significados del término, es la definición que aparece en el Eutidemo platónico: [...] La Filosofía es el uso del saber en ventaja del hombre. Platón observa que de nada serviría la posesión de la ciencia de convertir las piedras en oro si no nos supiéramos servir del oro; de nada serviría la ciencia que nos hiciera inmortales si no supiéramos servirnos de la inmortalidad. Por lo tanto, es necesario una ciencia en la cual coincidan el hacer y el saber, esta ciencia es la Filosofía⁴².

M. M. Rosental en su diccionario filosófico define a la filosofía como:

Ciencia sobre las leyes universales a que se hallan subordinadas tanto el ser (es decir la naturaleza y la sociedad) como el pensamiento del hombre, el proceso del conocimiento. La filosofía es una de las formas de conciencia social y está determinada en última instancia por las relaciones económicas de la sociedad. La cuestión fundamental de la filoso-

42 ABBAGNANO. Nicola. Ob. cit., pág. 537.

fía como ciencia especial estriba en el problema de la relación entre el pensar y el ser, entre la conciencia y la materia⁴³.

La concepción de la filosofía como forma de conciencia social, que refleja la existencia social del hombre en ideas, teorías y opiniones, es compartida por autores como Dynnik, que afirma: “La filosofía es una forma de conciencia social que surgió por primera vez en la sociedad esclavista”⁴⁴, y Konstantinov, que manifiesta: “La característica de la filosofía como forma de conciencia social es que expresa la concepción del mundo de una u otra clase de la sociedad”⁴⁵.

Gustavo Bueno Sánchez en su artículo “Filosofía española y filosofía en español” propone dos acepciones del concepto de Filosofía:

- a) En sentido estricto, está vinculada a las ciencias particulares, y en el caso límite puede presentarse a sí misma como una ciencia, como esfuerzo del pensamiento puro; su objetivo es la universalidad, y sus instrumentos de expresión son las lenguas vehiculares.
- b) En sentido amplio, filosofía es la concepción del mundo que tiene un pueblo; solo él se interesa por ella y, por tanto, las lenguas vernáculas son su vehículo de expresión⁴⁶.

De igual manera, David Sobrevilla manifiesta que la palabra *filosofía* se puede usar en un sentido amplio o estricto:

En un sentido amplio la filosofía concierne a las grandes preguntas que la humanidad se ha formulado, y se ha practicado de hecho en casi todos los pueblos [...] en su sentido estricto la filosofía es el tipo de pensamiento que surgió en Grecia hacia el siglo VI a. C. con los presocráticos, y después con Sócrates, Platón y Aristóteles y las escuelas postaristotélicas⁴⁷.

Para Mario Bunge, la filosofía es: “La disciplina que estudia los conceptos más generales (como el ser, el devenir, la mente, el

43 ROSENTAL, M. M. Ob. cit., pág. 231.

44 DYNNIK, M. A. Ob. cit., T. I, pág. 27.

45 KONSTANTINOV, F. V. *El materialismo histórico*, pág. 377.

46 BUENO, Gustavo. “Filosofía española y filosofía en español”. En *Revista Islas*, N.º 108, pág. 54.

47 SOBREVILLA, David. *¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?* En Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”. (Ed.), *Búsqueda de la filosofía en el Perú de hoy*, pág. 146.

conocimiento y la norma) y las hipótesis más generales (como la de la existencia autónoma y la cognoscibilidad del mundo externo)”⁴⁸.

En las diversas definiciones dadas sobre la filosofía se pone de manifiesto que esta forma de conciencia social contiene dos elementos muy importantes: la posesión de un conocimiento y la puesta de ese conocimiento al servicio del hombre. Este significado, con algunas variantes, se hace presente a lo largo de la historia de la filosofía ya sea con Descartes, Hobbes, Kant, Marx, Dewey, Wittgenstein, etc.⁴⁹.

La filosofía es una forma de conciencia social porque refleja la realidad en forma de pensamientos, ideas, opiniones y concepciones, que son formulados como producto de la necesidad del hombre por explicar los acontecimientos de su entorno y que guardan relación con las interrogantes de carácter general como el origen, la estructura y el desarrollo del mundo, el origen y la finalidad de toda existencia, el bienestar del hombre, la felicidad, etc., y cuyas respuestas han de orientar la existencia del hombre en su relación consigo mismo y con los demás seres que le rodean.

En consecuencia, la filosofía es una forma de conciencia social que refleja la existencia social del hombre, su actividad productora, las relaciones económicas que se establecen en el proceso productivo, su vida material y sus relaciones con sus pares, todo ello en forma de concepción del mundo.

La filosofía, al margen de responder a una corriente u otra, cumple la función de guía para el quehacer humano y hace que este despliegue un conjunto de acciones con el propósito de hacer realidad las explicaciones que respondan a las preguntas filosóficas

48 BUNGE, Mario. *Diccionario de filosofía*, pág. 83.

49 Para Descartes, filosofía significa un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede conocer, ya sea para la conducta de su vida o para la conservación de su salud y la invención de todas las artes. Según Hobbes, la filosofía es por un lado, conocimiento causal, y por el otro, utilización de este conocimiento a beneficio del hombre. Kant dice que la filosofía es una ciencia de la relación de todo conocimiento al fin esencial de la razón humana. Este fin esencial es la “felicidad universal”. Para Dewey, la filosofía es la crítica de las creencias, instituciones, costumbres y usos, bajo el punto de vista de su repercusión sobre el bien. Según Marx, la filosofía debe servir para transformar el mundo.

más importantes como: el “qué”, el “por qué” y el “para qué” de todo cuanto existe en el mundo. Por este papel importante que cumple esta forma de conciencia social, es inconcebible la vida humana sin una filosofía que le señale el camino a seguir, porque allí donde se encuentra el hombre consciente de su entorno y de sí mismo está la filosofía. No importa si esa sociedad o ese grupo humano es ágrafo: no se le puede quitar la inquietud por buscar una explicación a todo cuánto despierta su admiración. Tampoco se debe desconocer el esfuerzo desplegado por conocer la verdad, ya que todo hombre reconoce la realidad al influir o actuar sobre ella, la comprende y la modifica de acuerdo a sus necesidades; estas acciones a su vez requieren de un trabajo mental, que permita al hombre ver los problemas allí donde realmente están, pues es sabido que al entendimiento le son problemáticas muchas cosas y solo para aquel que no está acostumbrado a pensar por sí mismo no existen problemas. Solo a aquel cuyo entendimiento es todavía inactivo todo le parece natural. La aptitud de percatarse de un problema depende del saber, por tanto, cada hombre ve tantos problemas cuanto mayor es su conocimiento.

2.2. LA ONTOLOGÍA

Según Ferrater Mora, esta disciplina filosófica de acuerdo a las diversas concepciones existentes sobre el ser puede ser entendida como:

... ciencia del ser en sí, del ser último o irreducible, de un *primo ens* en que todos los demás consisten, es decir del cual dependen todos los entes. En este caso la Ontología es la ciencia de la realidad o de la existencia. Por otro lado, la Ontología parece tener como misión la determinación de aquello en el cual los entes consisten⁵⁰.

En consecuencia, para Ferrater Mora la ontología es concebida como ciencia que tiene como objeto de estudio el ser como fundamento de todo lo que existe y el ser como esencia que hace que una cosa sea lo que es y no sea otra cosa.

Nicola Abbagnano en su *Diccionario de filosofía* concibe que la ontología “estudia el carácter fundamental del ser, los caracteres que

50 FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*, pág. 399.

todo ser tiene y no puede dejar de tener”⁵¹. Según esta concepción, todo ser posee determinaciones que de ninguna forma o modo de ser puede dejar de tener; tales determinaciones se hallan en todas las formas y en todos los modos de entes particulares, lo que significa que la ontología es la ciencia de la esencia del ser.

Para Grenet, la ontología es: “ciencia del ser y no de tales o cuales seres, sino de todos los seres precisamente en tanto que son ser”⁵², y para Mario Bunge la ontología es:

La rama de la filosofía que estudia las características más generales de la realidad, tales como la existencia real, el cambio, el tiempo, la causalidad, la mente, la vida. [...] La ontología puede dividirse en ontología general y especial. La ontología general estudia todos los existentes, mientras que la ontología especial estudia un género de cosas o procesos físicos, químicos, biológicos, sociales, etc.⁵³.

Según Bunge, la ontología general es ciencia de conceptos como espacio, tiempo, materia, movimiento, etc., mientras que la ontología especial tiene como objeto de investigación entidades particulares propias de un determinado campo de estudio, por ejemplo, la ontología de lo social investiga conceptos sociológicos como el sistema social, estructura y organización social, transformación social, etc.

A partir de las concepciones dadas se puede colegir que la ontología como disciplina filosófica que estudia todo lo existente, trata sobre el ser en general que determina a todos los seres particulares. Es el fundamento común, el principio en el que se basa la existencia de todos los entes o cosas sean estos materiales como la piedra, el árbol, la rosa, etc; sociales como la pobreza, el desempleo, la inequidad etc; e ideales como la concepción del mundo, la noción de justicia, etc. El ser, pues “se define como la base de todo lo existente y, por tanto, como la causa primera, como lo que determina la existencia de todas las cosas, como primer motor”⁵⁴. Estas afirmaciones se pueden utilizar

51 ABBAGNANO, Nicola. Ob. cit., pág. 795.

52 GRENET, P. B. *Ontología*, pág. 14.

53 BUNGE, Mario. *Diccionario de filosofía*, pág. 155.

54 OBANDO, O. y SOLIS, L. *Filosofía: inicio y camino*, pág. 202.

como soporte teórico para el análisis del fundamento ontológico de la filosofía andina.

2.3. FILOSOFÍA ANDINA

Existen estudios que orientan su atención a analizar la existencia o la inexistencia de la filosofía en el Tawantinsuyu. Uno de ellos es el que desarrolló María Luisa Rivara de Tuesta en su trabajo “¿Filosofía o pensamiento prehispánico?” quien, luego de analizar argumentos de académicos como Antero Peralta Vásquez, José Tamayo Herrera, Juvenal Pacheco Farfán y Víctor Díaz Guzmán, que defienden la existencia de un pensamiento filosófico en el Tawantinsuyu, y después de reconocer el gran valor de esta racionalidad orientada a establecer un orden económico y social para el bienestar de la comunidad, afirma: “... es más conveniente referirse a la estructura racional lograda en la cultura del Tahuantinsuyu como pensamiento y no denominarla filosofía”⁵⁵, porque según la autora el término de filosofía solo está referido a la forma de pensamiento que surgió en Grecia.

El filósofo David Sobrevilla Alcázar en su trabajo *¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino? La cosmovisión náhuatl y el surgimiento de la filosofía*, después de analizar los argumentos con los que intenta demostrar Miguel León-Portilla la existencia de una filosofía náhuatl, que se diferenció del pensamiento religioso y mítico, y hacer lo propio en el caso de los incas, afirma que las investigaciones realizadas por los defensores de la existencia de un pensamiento filosófico inca están impregnadas de prejuicios y afirmaciones *a priori*, razones por las que concluye: “no ha habido pues una filosofía prehispánica o precolombina sino solo una visión mítica del mundo, de dios y del hombre similar a la que tenían los griegos antes del surgimiento de la filosofía”⁵⁶.

En la misma dirección de los dos trabajos antes mencionados está Mario Mejía Huamán. En su libro *Hacia una filosofía andina: Doce*

55 RIVARA de TUESTA, María. “¿Filosofía o pensamiento prehispánico?”, pág. 10. Consultado en red el 21 de mayo de 2009.

56 SOBREVILLA, David. Ob. cit., pág. 208.

ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento, después de reconocer que los incas tuvieron grandes logros en los diferentes campos del saber como la ingeniería hidráulica, el mejoramiento genético, la arquitectura, la medicina, la farmacología, la sociología y la planificación, afirma: “Respecto a los incas, puede hablarse de la existencia de una concepción del mundo o un pensamiento inka, mas no así de una filosofía inka”⁵⁷; para formular esta afirmación, el autor utiliza como sustento que las reflexiones de los incas sobre el principio y fundamento de la realidad, sobre sus primeras y últimas causas, no fueron de carácter filosófico, ya que no pudieron desligarse de la explicación mítico-religiosa.

Es de notar que las posturas a las que se hicieron mención están referidas al carácter del pensamiento prehispánico, cuyo desarrollo fue interrumpido con la invasión española; pero como el elemento superestructural no desapareció por completo, a pesar de la agresión cultural a los que fueron expuestos, subsistieron algunos elementos que se desarrollaron ya en un contexto económico social diferente bajo la influencia superestructural de la Colonia y la República. En consecuencia, ya no se puede hablar de un pensamiento andino puro, pues en ella ya subyacen elementos endógenos y exógenos que hacen que el pensamiento andino adquiera rasgos propios.

En un escenario en el que la globalización legaliza la hegemonía económica, política y cultural de los países poderosos, la cuestión de la filosofía andina⁵⁸, que orienta la forma de vida del hombre andino, la gestión de sus recursos naturales y culturales, las estrategias para mitigar su pobreza y defender sus derechos, despierta el interés por conocer, comprender, valorar y preservar esta forma de pensar, que al igual que las otras formas de conciencia social (como las ideas políticas, jurídicas, la moral, el arte y la religión) no cae del cielo. Tampoco es creación innata de mentes privilegiadas, de pensadores o ideólogos creadores de ideas y teorías, sino es el reflejo del ser social, de la realidad objetiva, de las condiciones de vida material de una sociedad,

57 MEJÍA, María. *Hacia una filosofía andina: Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*, pág. 22. Consultado en red el 12 de junio de 2009.

58 Se habla de filosofía andina dentro de la definición de la filosofía en su sentido amplio.

de su organización para la actividad productiva, su estructura social, su organización familiar, que se manifiestan en ideas, teorías, principios y concepciones elaboradas en bases a una explicación racional sobre los fenómenos de carácter general que acontecen en el mundo circundante.

La filosofía andina que se desarrolla en una determinada realidad es reflejo activo de ese espacio geográfico y cultural producto de siglos de desarrollo desde el período lítico hasta la actualidad, que fue aprehendido reflexivamente para elaborar conceptos que muestren su pensar sobre el mundo, su interrelación con la naturaleza y con sus pares, así como la finalidad de su existencia, los mismos que a su vez cumplen el papel de guía en la ejecución de las diversas actividades y en la solución de los diferentes problemas.

Es de destacar afirmaciones de filósofos como Bochenski quien, en su trabajo *Introducción al pensamiento filosófico*, dice: “Probablemente no haya hombre que no filosofe; que lo importante es que todos filosofamos y, a lo que parece, no tenemos otro remedio que filosofar; que todos estamos destinados a filosofar”⁵⁹. A este interés por argumentar que la filosofía es una actividad ejercitada por todo hombre se suma Karl Jaspers cuando escribe lo siguiente:

“Como la filosofía es indispensable al hombre, está en todo tiempo ahí, públicamente; en los refranes tradicionales, en apotegmas filosóficos, corrientes, en convicciones dominantes, como por ejemplo en el lenguaje de los espíritus ilustrados, de las ideas y creencias políticas, pero ante todo, desde el comienzo de la historia, en los mitos. No hay manera de escapar de la filosofía”⁶⁰.

De igual manera, Antonio Gramsci en su trabajo *Introducción a la filosofía de la praxis*, afirma que dentro de los límites y características de la filosofía espontánea “todos los hombres son filósofos”, porque su más mínima actividad intelectual, ya sea su lenguaje como nociones y conceptos, su sentido común entendido como la superación de las pasiones bestiales y elementales, el buen sentido como la dirección

59 BOCHENSKI, J. M. *Introducción al pensamiento filosófico*, pág. 21.

60 JASPERS, Karl. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, pág. 11.

del obrar consciente, o su folklore, contienen una determinada concepción del mundo. Esta filosofía es diferente a la filosofía de los intelectuales, pero no deben aislarse el uno del otro, porque la filosofía espontánea es la fuente de los problemas a estudiar y resolver por la filosofía de los intelectuales; en consecuencia, escribe: “solo en ese contacto una filosofía se hace “histórica”, se depura de los elementos intelectualistas de carácter individual y se convierte en vida”⁶¹. Estas ideas sirven de soporte para afirmar que el pensamiento del hombre andino, que aprehende reflexivamente la realidad, tiene un carácter filosófico dentro de los límites de la definición de la filosofía en su sentido amplio, porque es un saber que parte de las evidencias particulares y llega hasta la generalización, es la imagen ideal de lo material, la imagen subjetiva del mundo objetivo, el reflejo de la realidad en la conciencia como producto de la unidad de dos factores: lo sensorial y lo racional, que participan en el proceso del conocimiento en constante interacción e interrelación, mas no como la derivación del uno sobre el otro. Lo que significa que el pensamiento del hombre andino, al igual que el de toda la humanidad, en un principio está directamente entrelazado con la actividad material, con la actividad cotidiana, con lo que acontece en el entorno; pero más adelante, la producción teórica se separa de lo material, y entonces la producción de ideas adquiere relativa independencia y pasa a constituir la teoría, que en el caso del mundo andino, por la falta de grafía, se traslada del pensamiento al lenguaje oral, pues como afirma Konstantinov: “... la lengua registra y fija en palabras y en palabras combinadas los resultados del trabajo del pensamiento, los progresos de la actividad cognoscitiva del hombre”⁶². Una muestra del nivel de abstracción logrado por el pensamiento andino es el principio de convivencia social: *Huk umalla*, *huk sunqulla*, *huk makilla* (*huk umalla* = un solo fin, una sola meta; *huk sunqulla* = un anhelo común, y *huk makilla* = unidad en la acción de las estrategias elegidas para lograr el fin establecido), que delimita los intereses individuales con los colectivos, y a su vez tiene una connotación teleológica y metodológica, porque refleja que una actividad que responde a las necesidades de una sociedad debe estar

61 GRAMSCI, Antonio. *Introducción a la filosofía de la praxis*, pág. 20.

62 KONSTANTINOV, F. V. Ob. cit., pág. 115.

orientada por una meta o fin que exprese la aspiración de la comunidad como una totalidad, la misma que movilizará acciones conjuntas y coordinadas para su logro.

La afirmación de Rosental y Straks, puede ayudar a entender el proceso de desarrollo de la actividad cognoscitiva del hombre andino:

... para disponer acertadamente del material que nos proporcionan los órganos de los sentidos, para descubrir lo externo y lo causal, lo esencial y necesario, lo sujeto a leyes, hay que proseguir el proceso del conocimiento y elevarse, con el concurso de otros instrumentos cognoscitivos, a un grado más alto. Este grado superior lo constituye la abstracción y la generalización⁶³.

De acuerdo a esta afirmación, en el proceso del conocimiento, lo sensorial o la percepción viva representan solo la primera etapa; para captar la esencia del objeto y descubrir las leyes que rige el mundo objetivo es necesario pasar a una segunda etapa en la que se hace uso de la abstracción y la generalización⁶⁴. A través de la abstracción se elimina lo que no tiene importancia fundamental, se descubre y aprehende lo necesario de lo casual y lo esencial de lo inesencial. Mediante la generalización se analiza la naturaleza de los objetos para identificar el fundamento interno, los nexos, las causas y leyes inherentes a un conjunto de fenómenos u objetos. La generalización permite el paso de lo singular a lo universal y como producto de esta transición, el hombre andino formula conceptos, juicios y principios como: *runa* = hombre, *kay* = ser o existir, *mana kay* = no ser o no existir, *uku* = esencia, *illa* = fundamento, *allin* = bueno, *mana allin* = malo, *sumaq* = bonito, *millakuypaq* = feo; o principios rectores como: *kuyachikuy* = hacerse querer, *allin kausay* = vivir bien, *huk umalla*, *huk sunqulla*, *huk maquilla* = un solo fin, un anhelo común y una unidad en la acción de las estrategias elegidas para lograr el fin establecido. Estos conceptos y principios que reflejan las propiedades concretas de los objetos sin-

63 ROSENTAL, M. M. y STRAKS, M. G. *Categorías del materialismo dialéctico*, pág. 2.

64 La abstracción es el descubrimiento de cualidades cada vez más esenciales de las cosas y fenómenos por medio de sus nexos y sus relaciones, y la generalización consiste en el descubrimiento de lo general, lo que está vinculado a la naturaleza del ser (Rubinstein, 1982:395).

gulares que a la vez son comunes, esenciales e inherentes a los otros objetos, no son producto solo de la interacción entre lo sensorial y lo racional, sino que expresan la trayectoria del pensamiento, que va de lo concreto a lo abstracto⁶⁵, de lo particular a lo general, y el grado y profundidad con que el pensamiento humano asimila el mundo objetivo, logros que se evidencian en el lenguaje como realidad inmediata del pensamiento.

La lengua quechua creada por el hombre andino que registra y fija en palabras, frases y oraciones, es producto del trabajo que efectúa el pensamiento en el proceso de la actividad cognoscitiva, es un reflejo objetivo de su relación con la naturaleza y con sus pares, porque tiene como fuente de conocimiento su actividad práctica, que es abstraída y generalizada. Este proceso gnoseológico que refleja el tránsito de lo concreto a lo abstracto, de lo particular a lo general, se puede observar en la creación de los conceptos de “lo bueno” (*allin*) y “lo malo” (*mana allin*). Es probable que el hombre andino haya observado acciones que infringían las costumbres, los acuerdos tomados dentro de la comunidad o en las relaciones interpersonales, cuyas consecuencias generaron conflictos colectivos o individuales. A partir de estas experiencias percibidas concibe que, para preservar la armonía con la naturaleza y la estabilidad social, el hombre debe actuar dentro de las costumbres, los acuerdos y los límites que orientan el sentido común; por eso las narraciones orales que se transmiten de generación en generación tienen una característica común: regular la conducta de los hombres, pues ellas desocultan acciones como la avaricia, la envidia, el egoísmo, la ociosidad, antivalores que no respetan los acuerdos y el sentido común, y por tanto pasibles de una sanción por generar un desequilibrio en su entorno. Entonces, la creación de estos conceptos demuestran que a partir de la percepción de la realidad, se desarrolla una reflexión que transita de lo particular a lo general y como producto de ella se concluye que “lo bueno”, el *allin*, son las acciones que

65 La concepción de abstracción que se utiliza es diferente al defendido por el racionalismo idealista, que la concibe separada de lo sensible y que su contenido es creado solo por el pensamiento. Se concibe que lo abstracto no puede ser atribuido a lo sensible, ni divorciado de él, sino que es aquel proceso mental que pasa de las cualidades sensibles de los objetos a las cualidades abstractas al descubrir en los objetos las relaciones esenciales.

respetan las costumbres, los acuerdos y están enmarcadas dentro del sentido común vigente en una sociedad, y “lo malo”, el *mana allin*, son aquellas que transgreden todo lo aceptado como bueno. En consecuencia, la elaboración de estos conceptos muestran el desarrollo del pensamiento que a pesar de poseer algunos rasgos de carácter mítico, presenta rasgos de carácter racional, porque en él están presentes el análisis, la generalización y la relación de causa-efecto.

Otra muestra de que el pensamiento andino es más que un pensamiento mítico, se observa en el concepto de *kay*. Según el *Vocabulario poliglota incaico*, elaborado por algunos religiosos franciscanos, este concepto es traducido tanto en el quechua de Ayacucho, Cusco, Junín y Áncash, como esencia o naturaleza (*runa kaynimpi* = en su esencia humana) y como existencia (*kay* = ser o estar; *kay runa* = este hombre en su existencia concreta; *kay pacha* = este mundo, el mundo de aquí; *kay allpa* = esta tierra; *kay rumi* = esta piedra; *kay sachá* = este árbol; *kay Wasi* = esta casa; *kay allqu* = este perro, *kay Wuqaq* = este llanto; *kay llakiy* = esta tristeza, etc.); a su vez este término, según los autores antes mencionados, puede ser combinado con sustantivos, adjetivos, participios e imperativos, combinaciones que reflejan el paso de lo concreto a lo abstracto, porque expresa el ser substancial o naturaleza de las cosas como por ejemplo: *runa kay* = humanidad; *allin kay* = bondad; *mana allin kay* = maldad; *llampu kay* = dulzura; *yuyaq kay* = ancianidad, etc. También se puede utilizar como imperativos: *runaqa yuyayniyuqmi kayman* = si soy humano debo poseer racionalidad; *allinllalla kaychik* = convivan adecuadamente. El *Kay* también expresa la abstracción de un individuo singular: *yuyaq kaynimpi* = en mi condición de anciano; *Rosa kayniypi* = mi personalidad de Rosa, etc.

Según la percepción de Víctor Tenorio García, *Kay* es un pronombre demostrativo que significa este, esta: *kay ripunqa* = este viajará; *kay takinqa* = esta cantará; *kay waqanqa* = este llorará, etc. *Kay* también es adjetivo demostrativo, este, esta, estos, estas: *kay wasim ñuqapa* = esta casa es mía; *kay wasikunam ñuqapa* = estas casas son mías.

La terminología *Kay* también se utiliza para expresar posibilidad y realidad, dentro del significado que utiliza Aristóteles. Como posibilidad:

payqa nunam kanqa = él va a ser hombre, aún no lo es pero lo será; como realidad: *runakaynimpí* = en su condición de ser humano ya realizado.

Kay combinado con la negación, *mana kay*, significa existir y no existir o ser y no ser, que a su vez refleja la concepción dinámica y cambiante de los objetos y fenómenos del mundo, una concepción dialéctica empírica del mundo, que reconoce que las cosas que existen dejarán de existir, las que son dejarán de ser. Los argumentos y ejemplos expuestos corroboran que el pensamiento andino posee un carácter filosófico dentro del sentido amplio.

2.4. PACHA COMO FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA ANDINA

2.4.1. *Pacha*

El fundamento ontológico de la filosofía andina es la aprehensión e interpretación de *pacha*, concepto que, según Guardia Mayorga, significa:

La tierra, el mundo. Entre los Incas la tierra fue denominada en dos sentidos diferentes: como *jallpa*, tierra objetiva que se puede ver y palpar, y *pacha*, que tiene un sentido más amplio y abstracto, difícil de traducir, pues significa la tierra, el mundo animado, como totalidad. Precisamente por considerarla animada es que le dieron el nombre de *pacha mama*, y recalcando su característica de todo, como mundo lo llamaron: *jinantin tiksí muyu pacha*, toda la faz de la tierra, todo el mundo sensible; *jinantin pacha tiksí muyu kuchunkuna* de un extremo del mundo a otro, de cabo a cabo, de un confín al otro. Pero además *pacha* es tiempo, mas no es un sentido abstracto y aislado, sino como unido al Mundo, como si dijéramos: Mundo-Tiempo. Cuando se dice *ñauya pacha*, tiempo antiguo, no se refiere tampoco al tiempo aislado, sino a un estado del mundo, desde el punto de vista temporal⁶⁶.

En la racionalidad del hombre andino, *Pacha* es el mundo como una totalidad (espacio-tiempo, naturaleza y realidad), a la vez que es concebido como la fuerza creadora, el fundamento de todo cuanto existe y ha de existir, fuente de donde emerge y a donde va la vida.

66 GUARDIA MAYORGA, César. *Diccionario kechwa-castellano, castellano-kechwa*, pág. 131.

2.4.1.1. Pacha en su dimensión espacial. Comprende el *Kay Pacha* que significa el mundo de aquí. Es el mundo de la comunidad y de las comunidades vecinas del país y de los otros países, de las montañas más altas donde está el asiento de los cerros que protegen y gobiernan a las comunidades, a los animales, a las plantas y a las familias; es el mundo donde los seres humanos se desenvuelven en interrelación con la naturaleza y con sus pares.

El concepto de *Kay Pacha* es concebido por el hombre andino no solo en su significado espacial, como este lugar donde habitan todos los seres animados e inanimados, sino también es entendido como el tiempo presente, el ahora. En consecuencia, los objetos y fenómenos en el *Kay pacha* existen en el espacio y en el tiempo, lo que conlleva a colegir que, para la racionalidad andina, los objetos materiales poseen una extensión, ocupan un lugar determinado, están situados de cierta manera entre los objetos del mundo, que transcurren unos tras otros con determinada continuidad y que se desarrollan por fases o etapas que no deben ser alteradas.

Hanan Pacha es el “Mundo de arriba”. Es el espacio celeste visible, asiento del *Tayta inti*, “Padre sol”; la *mama killa*, “madre luna”; las *constelaciones y los astros*.

Uku Pacha, es el “Mundo de adentro”, que los españoles bajo su concepción cristiana lo tradujeron por inferno. Es el subsuelo, fuente de donde emerge y a donde va la vida; como afirman los autores de *Pachakutep*: “... es el vientre de la naturaleza, la fuente nutricia, pero también el lugar donde concluyen los seres vivos”⁶⁷. En la concepción andina, el *uku pacha* es la fuente de toda existencia. Esta forma de pensar se evidencia en los resultados de la investigación realizada por Hilda Araujo en la comunidad aymara de Quillihuyu, ubicada en el lado oriental del Lago Titicaca, donde los pobladores conciben que el *Manqha pacha* o el *Uku Pacha* es la parte más profunda del mundo, el asiento de los *illa*⁶⁸ de los animales, las plantas, la lluvia, la granizada,

67 GARCÍA, Federico y ROCA, Pilar. *Pachakutep: Una aproximación a la cosmovisión andina*, pág. 31.

68 Según Hilda Araujo, el concepto de *illa* es más amplio que el de germoplasma, es el fundamento, el ser de todo cuanto existe en el *kay pacha*.

la helada, los lagos, del hombre, incluso de la muerte. *Illa*, en el diccionario quechua-castellano de César Guardia Mayorga, significa “prototipo de los animales y plantas”; pero de acuerdo a la concepción de los pobladores de Quillihuyu, el *illa* tiene un significado ontológico, porque es el fundamento de todos los fenómenos naturales, lo que significa que si algo existe en el *kay pacha* es porque tiene su *illa* en el *uku pacha*. La existencia del *illa* es una condición para que existan las cosas particulares, concepción que se aproxima al *primer motor inmóvil* de Aristóteles, cuya existencia hace posible el movimiento y la existencia de las cosas. El *illa* para el hombre andino es un ente abstracto, porque conciben que está dentro de la tierra pero desposeído de características concretas.

En la racionalidad del hombre andino, los tres mundos existen en interrelación. Muestra de esto es que los hombres observan las Pléyades, que están en el *Hanan pacha*, para determinar el momento apropiado para las actividades agrícolas en el *Kay pacha*, y la buena producción agrícola en el *kay pacha* depende del *Uku pacha* que es la morada de las semillas, el lugar dónde están los *illas*. La interrelación de los tres mundos también es posible por elementos externos, así por ejemplo, uno de ellos, según Juan García es el agua “... porque emerge de las profundidades, de las entrañas del mundo a través de los manantiales; circula y se mantiene sobre la tierra bajo la forma de nieves, ríos, lagunas y mares; se conectan con el espacio sideral, con las nubes, las lluvias, las granizadas y otras formas de precipitación”⁶⁹. La comprensión de los tres mundos en interrelación conlleva a la comprensión del mundo como una totalidad; entonces la concepción holística del mundo sería otro rasgo de la racionalidad andina.

2.4.1.2. Pacha en su dimensión temporal. Comprende: *kunan pacha* o *kay pacha* o tiempos contemporáneos, *ñawpa pacha* o primeros tiempos, *qipa pacha* o tiempos recientes y venideros.

La concepción andina del tiempo refleja la existencia de los objetos y fenómenos en ‘el antes’, en ‘el ahora’ y en ‘el después’. El indicador para entender la existencia de los objetos y fenómenos en

69 GARCÍA MIRANDA, Juan José. *Racionalidad en la cosmovisión andina*, pág. 40.

el tiempo es ‘el ahora’, el *kunan pacha* o el *kay pacha*, entendido como el presente en el que se está suscitando hechos y acontecimientos. A partir de este se puede identificar el *ñawpa pacha* como el tiempo de los acontecimientos que ya se suscitaron en los tiempos remotos y antes del momento actual, y el *qipa pacha* que corresponde a los acontecimientos que se suscitarán después del *kunan pacha* o *el kay pacha*. Cabe aclarar que, no obstante que el *qipa pacha* se concibe como lo desconocido, no se ignora la relación de causa y efecto entre el *kunan pacha* y el *qipa pacha*, y que se refleja en la siguiente expresión que manifiesta el hombre andino al observar ciertos sucesos o acontecimientos que pueden ser considerados como buenos o malos, aceptables o inaceptables o como causa de algún efecto: “*Kunan kayna kaptinqa imaraq kanqa qipa punchaupi*” (si ahora suceden estas cosas, qué sucederá en el futuro).

Para comprender la concepción andina del tiempo, los términos de *ñawpa* y *qipa* no deben ser entendidos en su significado espacial (*ñawpa* significa ‘adelante’ y *qipa* ‘atrás’) sino en su significado temporal, de tal modo que *ñawpa* significa ‘lo pasado’, ‘lo antiguo’, ‘el antes’, ‘lo que ya sucedió’ y *qipa* significa ‘lo posterior’, ‘el después’, ‘lo que ha de suceder’.

2.4.1.3. Pacha en interrelación. La racionalidad andina concibe que los objetos y fenómenos que existen en el mundo no están aislados unos de otros, por el contrario, se hallan en una interrelación⁷⁰ constante, en una correspondencia entre la naturaleza y el hombre que vive en comunidad guiado por un pensamiento. Estos tres elementos: naturaleza, hombre en comunidad y pensamiento, constituyen una unidad, porque la existencia de la naturaleza o *pacha* –madre de todo lo que existe, incluyendo a los hombres a quienes les alimenta durante su vida y acoge sus restos cuando muere– se configura como el fundamento material y emocional del hombre, quien a su vez, guiado por su racionalidad, despliega un conjunto de acciones para transformarla y conservarla, tal como afirma Eduardo Grillo: “... La concepción

70 La interrelación se entiende como la correspondencia mutua entre personas, cosas o fenómenos.

del mundo en la cultura andina no significa inmovilismo alguno, sino todo lo contrario: dinamicidad, continua transformación y domesticación del paisaje pero no en beneficio unilateral del hombre, sino en beneficio recíproco de la sociedad y de la naturaleza”⁷¹.

La interrelación beneficia al hombre y a la naturaleza: al hombre, porque le permitirá preservar su existencia como especie; por eso en la conciencia del hombre andino está muy arraigada la convicción de que su existencia depende de la naturaleza, que le proporciona lo que necesita. Muestra de esta interrelación se puede observar en la transformación natural de los productos agrícolas⁷², practicada después de la cosecha, y en el almacenamiento con el propósito de afrontar la escasez de alimentos a causa de la sequía y la helada. En este proceso, el hombre andino utiliza los rayos del sol para secar el producto; la helada para “quemar” (frío intenso); los puquiales y riachuelos para remojar o lavar; el fuego para sancochar o tostar; la humedad y el abrigo (que generan hongos) para fermentar; la sal, cal, azúcar o chancaca, como ingrediente, para modificar el estado de los productos; así mismo, también precisará de objetos como el horno, mortero, molino y utensilios de alfarería (ollas, *callanas* [tostadoras], porongos, tinajas o jarras). Todos estos fenómenos y bienes existen gracias al *pacha*.

Asimismo, el campesino sabe que para transformar los productos, previamente, debe obtener una buena cosecha, que no lo logrará si actúa de manera arbitraria e improvisada; por eso, en la conciencia colectiva del hombre andino está latente las siguientes interrogantes: ¿cuándo?, ¿qué?, ¿dónde? y ¿cómo? sembrar. Para responder a estas interrogantes también necesitará de la naturaleza; el ¿cuándo? dependerá de algunos fenómenos como la ubicación de las pléyades, el movimiento de la luna, el comportamiento de los ríos, los animales y vegetales⁷³. Para el ¿qué?, el ¿dónde? y el ¿cómo? también necesitará de la naturaleza,

71 GRILLO, Eduardo. “Rescate y sistematización de tecnologías andinas”. En John Earls (Ed.), *Tecnología andina: Una introducción*, pág. 41.

72 Práctica constante en las zonas altas de la sierra central.

73 Los campesinos del Valle del Mantaro manifiestan que si la golondrina comienza a revolotear en el cielo, dando chillidos, anuncia la presencia del viento que alejará a las nubes. Pero si su vuelo es rápido y rasante como si fuera un “concurso” es señal que pronto lloverá.

porque tendrá en cuenta la rotación de cultivos y la ubicación del terreno, si está en la altura o en las zonas bajas, y sus características.

La interrelación también beneficia a la naturaleza, porque su conservación y equilibrio dependen de la actitud del hombre, de las técnicas que utilizará como: la rotación de cultivos, el manejo alternado de las tierras de cultivo, etc. En una conversación con los campesinos de la provincia de Víctor Fajardo del departamento de Ayacucho, frente a la pregunta “¿De qué depende la buena o mala cosecha?”, manifestaron lo siguiente: “Todo depende de cómo se trate la tierra, como se cuida”. El hombre andino sabe que la rotación de cultivos hace que la tierra no se agote, no se infecte, permite mantener y recuperar la fertilidad de los suelos; así por ejemplo, las habas aprovechan los residuos que dejan las papas en el suelo. La rotación de cultivo también permite conservar un equilibrio en los terrenos frágiles, lo que a su vez ofrecerá condiciones propicias para futuros cultivos.

Los investigadores del Grupo Asociado TALPUY-Huancayo, luego de un estudio sobre los beneficios de esta tecnología andina, “rotación de cultivos”, y la tecnología occidental, “manejo de suelos”, arribaron a la siguiente conclusión:

La tecnología andina es más completa que la occidental, porque, la occidental busca acondicionar la tierra para un cultivo específico, introduciendo elementos químicos, sin tener en cuenta el estado en que quedará la tierra después de la cosecha, pues para asegurarse una ‘buena cosecha’ utilizarán más elementos químicos, práctica inadecuada que finalmente terminará por destruir la naturaleza; por el mismo camino está otra tecnología occidental conocida como el ‘manejo de cultivos’, que consiste en el cuidado de las plantas en base a productos químicos sin tener en cuenta el suelo, y que también tiene el mismo efecto destructor. En cambio, la técnica de ‘rotación de cultivos’ está orientada al cuidado del equilibrio entre el suelo y las plantas. Por tanto, esta técnica es la mejor manera de tratar la tierra para conservarla sana y productiva⁷⁴.

En la implementación de las tecnologías que conlleva a cerrar la brecha entre los productos deseados y las realidades ambientales, no

74 TALPUY. “Todo depende de cómo se trate la tierra”. En *Revista Minka*, N.º 15, pág. 9.

solo se da la interrelación entre naturaleza y hombre, sino también entre la comunidad, las familias y los líderes, como asevera Enrique Mayer, luego de haber estudiado el uso de la tierra en las comunidades altoandinas del Valle del Mantaro: “Entre la comunidad y el hogar individual existe una relación dialéctica de interdependencia. Los líderes de la comunidad restringen, controlan, limitan y dirigen los hogares en sus actividades agrícolas. Sin embargo, el liderazgo de la comunidad no puede existir sin el consenso y la aprobación de los hogares que forman parte de la misma”⁷⁵.

En esta interrelación entre la naturaleza y el hombre, ya sea en su organización familiar o comunal, está presente el pensamiento para analizar, abstraer y generalizar las experiencias directas e indirectas y constituirse en el elemento conductor del conjunto de acciones humanas desplegadas con el propósito de conservar la armonía entre la naturaleza y el hombre, el que a su vez le permite comprender que en el *pacha* no hay objetos y fenómenos aislados; todo está en una concatenación, concepción que se refleja en la siguiente expresión dada por un campesino de las alturas de Ayacucho: “... el agricultor tiene que estar pensando en todo”.

75 MAYER, Enrique. *La organización social de la producción en la agricultura tradicional andina*, pág. 104.

FUNDAMENTO AXIOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA ANDINA

1. LA AXIOLOGÍA

El término *axiología* proviene de los griegos *axios* que significa valor, digno, estimable, y *logos*, tratado, razón, doctrina. En consecuencia, la axiología es la investigación filosófica de los valores; también es conocida como la teoría de los valores. Según Fernando Manrique, es: “La disciplina que se ocupa de investigar la naturaleza y estructura de los valores y de determinar sus caracteres, así como la manera en que son captados y se realizan”⁷⁶.

La axiología, recién hace algunos decenios (fines de la época moderna) fue reconocida como parte importante de la filosofía para resolver las cuestiones filosóficas concernientes al problema del valor; por ello, su objeto de reflexión es el problema de los valores, la naturaleza de los valores, los juicios valorativos, las clases de valores y la jerarquía de los valores, aunque el interés del hombre por explicar el valor se manifestó antes que esta disciplina logre su autonomía, tal como afirma Ferrater Mora: “El uso del valor es muy anterior a la reflexión sobre el valor mismo y puede advertirse no solo en todas las doctrinas filosóficas sin excepción, sino en el mismo lenguaje vulgar, que se compone casi tanto de juicios de valor como de existencia”⁷⁷.

76 MANRIQUE, Fernando. *Teoría de los valores y ética*, pág. 35.

77 FERRATER MORA, José. Ob. cit., pág. 564.

1.1. LOS VALORES

Cuando el hombre habla de los valores, se hacen presentes las nociones de utilidad, bondad, belleza, valentía, honestidad, justicia, etc., así como sus polos opuestos correspondientes como la inutilidad, maldad, fealdad, cobardía, deshonestidad, injusticia, etc. Esto conlleva a concebir que los valores son propiedades o cualidades valiosas que se atribuyen a las cosas u objetos, ya sean naturales o producidos por el hombre, así como a la conducta humana en particular o a la conducta moral, o sea a aquellas acciones humanas que son susceptibles a ser aprobadas o desaprobadas por otros sujetos.

Los valores no son entes ideales o irreales que existen en sí y para sí, como afirman algunos filósofos de la tendencia objetivista, sino son propiedades o cualidades objetivas susceptibles de ser valoradas por el sujeto con los que entran en relación. Por lo tanto, su existencia demanda un soporte material que puede ser un bien o la acción humana; pero esta no es la condición suficiente para que exista el valor, sino, hace falta la presencia del sujeto que tiene que aprobar o desaprobado ese bien o esa acción humana, lo que significa que el valor no lo poseen los objetos de por sí, sino que estos lo adquieren gracias a su relación con el hombre como ser social.

1.2. NATURALEZA DE LOS VALORES

Una de las interrogantes que enfrenta la axiología es explicar ¿cuál es la naturaleza de los valores? Frente a esta pregunta las respuestas son diversas:

1.2.1. El subjetivismo axiológico

Los representantes de esta tendencia son principalmente los exponentes del emotivismo ético (Perry, Richards, Charles Stevenson, Alfred Ayer, entre otros), quienes conciben que los valores son de naturaleza subjetiva, porque las cosas no son valiosas de por sí, sino que adquieren valor si responden a las necesidades e intereses de los sujetos. A esta tendencia también se le conoce como psicologismo axiológico, porque reduce el valor de una cosa o una acción humana

a un estado psíquico subjetivo, a una vivencia personal; su existencia y validez dependen de la reacción psicológica, de los sentimientos y las emociones que suscitarán en el sujeto. Esto significa, por ejemplo, que un objeto de arte es bello para un individuo si provoca en él una reacción placentera, pues la belleza no está en el objeto, sino en el sujeto que la percibe; una acción humana será valiosa si genera sentimientos y emociones agradables y satisfactorias en el individuo que la percibe; el valor de un exquisito manjar no está en él, sino en el paladar que lo saborea y le confiere un valor determinado.

Pensar que la validez depende de las reacciones psicológicas que provoca en el sujeto, es desconocer la objetividad de los valores, y negar que los valores están en los bienes y en las acciones humanas como propiedades o cualidades inherentes a ellas y que su existencia está al margen de los sentimientos, las emociones y la voluntad. La concepción del subjetivismo axiológico es un camino conducente a la ética relativista que puede desencadenar en una anarquía de valores.

1.2.2. El objetivismo axiológico

En oposición al subjetivismo se desarrolla la posición objetivista. Los exponentes de esta tendencia son principalmente Max Scheler y Nicolai Hartman. Ellos conciben que los valores constituyen un reino propio, que subsisten por sí mismos, son absolutos, inmutables e incondicionados; su existencia es ideal. Para existir no necesitan encarnarse en cosas reales, como afirma Max Scheler: “son captados, comprendidos y formulados mejor o peor, pero, por sí mismos, permanecen absolutos e independientes”⁷⁸. Esta concepción defiende que los bienes dependen del valor que encarnan. Esto significa que una obra de arte es bella porque la belleza se encarna en ella, una cosa es útil porque la utilidad se encarna en ella, una acción humana es buena porque la bondad se encarna en ella; por tanto los bienes o las acciones humanas son valiosas en la medida que soportan un valor.

Asimismo, afirman que los valores son inmutables, porque los cambios en el tiempo y en el espacio solo afectan a los bienes como

78 En BOCHENSK, J. M. *La filosofía actual*, pág. 166.

objetos reales y no a los valores que tienen una existencia al margen del tiempo y del espacio, como esencia ideal, y que para existir no necesitan ser percibidos.

En consecuencia, desde la óptica del objetivismo axiológico, los valores existen en sí y de por sí, al margen de ser percibidos o no por el hombre. Para existir no necesitan ser puestos en relación con el hombre ni con los bienes; su existencia está al margen de la conciencia y la voluntad del hombre.

Esta manera de pensar conduce a la reflexión axiológica a consecuencias ilógicas, pues aceptar el valor al margen de su soporte material es inconcebible; por ejemplo, ¿cómo sería esa belleza sin el soporte material?, ni siquiera se puede imaginar; ¿cómo se puede concebir la justicia sin las acciones humanas que las ponen en práctica? Esta concepción descarnada es simplemente imposible.

1.2.3. Posición intermedia entre el subjetivismo y el objetivismo

Al respecto, Risieri Frondizi afirma:

¿Tendrá que ser el valor necesariamente objetivo o subjetivo?; ¿no estaremos ofuscados por el afán de reducir el todo a uno de sus elementos constitutivos? Es posible, por ejemplo, que los estados psicológicos de agrado, deseo o interés, sean una condición necesaria pero no suficiente, y que tales no excluyan elementos objetivos, sino que las supongan. Esto es, que el valor sea el resultado de una tensión entre el sujeto y el objeto, y ofrezca, por tal razón, una cara subjetiva y otra objetiva, engañando a quienes se atienen a una sola faz⁷⁹.

El filósofo argentino piensa que el valor surge de la relación axiológica entre el sujeto y el objeto, y que los valores no se dan en el vacío; por tanto, la jerarquía axiológica también responde a un contexto situacional y complejo.

Las dos tendencias extremas no resuelven satisfactoriamente el problema de la naturaleza de los valores, porque no toman en cuenta la objetividad de los valores, ya que los valores para existir de todas

79 FRONDIZI, Risieri. *¿Qué son los valores?*, pág. 57.

maneras necesitan de un soporte material, de lo contrario carecen de sentido. Asimismo, no se puede desconocer que los valores existen cuando entran en relación con el hombre como ser social, que es el que aprehende el valor y es el que emite el juicio valorativo; de lo contrario, ¿quién se encargaría de juzgar si una acción es buena o mala?, ¿quién afirmararía si un objeto es útil o inútil, bello o feo? En consecuencia, los valores son propiedades o cualidades creadas por el hombre, y que para existir necesitan de un soporte material y estar en relación con el hombre como un ser histórico social; de lo contrario, su existencia es imposible o un simple proyecto.

1.3. JERARQUÍA DE LOS VALORES

Francisco Miró Quesada en su libro *Para iniciarse en la filosofía*, manifiesta que: “Los valores se presentan con diferentes intensidades y de manera jerárquica. Hay valores que se imponen a la conciencia con particular fuerza, como los valores morales, mientras que otros se captan de manera menos intensa”⁸⁰.

Efectivamente, en la realidad, el hombre toma conciencia de la existencia de una cantidad de valores, pero no puede considerar a todas como valores del mismo rango, porque es evidente que lo material no está en la misma jerarquía que lo espiritual, lo animal que lo intelectual, lo estético que lo moral, lo humano que lo religioso. Estos valores no gozan de la misma preferencia, en vista de que unos atraerán la atención y la voluntad por ejercerla más que otros, preferencia que está determinada por el carácter superior o inferior que se le atribuye a estos valores. Entonces surgen las preguntas: ¿cómo se identifican los valores superiores e inferiores?, ¿de qué depende el carácter superior o inferior de los valores?, problemas que suscitan en la axiología una profunda reflexión para explicar, pero que no siempre fue o es de satisfacción para la humanidad, porque en la realidad sucede que un valor puede ser considerado superior por una persona e inferior por otra, lo que nos lleva a preguntarnos, entonces, ¿cómo se determina que un valor es superior que otro?

80 MIRÓ QUESADA, Francisco. *Para iniciarse en la filosofía*, pág. 138.

Serán valores superiores aquellos que fundan a los demás, los que provocan una satisfacción más profunda, los que son menos relativos, los que hacen que los hombres sean más humanos, que sean capaces de aceptarse y aceptar al otro como fin.

Tener claridad en la jerarquía de valores es de suma importancia para los hombres, pues le permitirá orientar su vida en función a los fines que persigue durante su existencia, sin perder de vista su existencia social.

1.4. LA VALORACIÓN MORAL

Se entiende por valoración moral a la acción en la que se atribuye un valor (bueno o malo) a un acto o producto humano. En la valoración intervienen tres elementos.

- a) Valor atribuible (bueno o malo)
- b) Objeto valorado (actos o productos humanos)
- c) Sujeto que valora (el hombre)

Asimismo, en la valoración moral se debe tener en consideración lo siguiente:

1. Que el valor es creado por el hombre que pertenece a un contexto histórico-social, por tanto la valoración también tiene un carácter histórico-social.
2. Los actos o productos son objetos de valoración (son únicamente los humanos).
3. No todos los actos humanos son objeto de valoración, sino solo aquellos cuyos resultados o consecuencias afectan a otros.
4. El sujeto que valora es el individuo dotado de conciencia y que forma parte de la sociedad, hijo de su tiempo, que se desarrolla bajo la influencia de valores y principios establecidos.

En la historia se desarrollaron varias teorías para atribuirle valor a los actos humanos; entre los que se pueden señalar están el eudemonismo, el hedonismo, el formalismo y el utilitarismo.

1.4.1. El eudemonismo

Del griego *eudaimonia* que significa ‘felicidad’, esta doctrina defiende la tesis de que la felicidad es lo único bueno, el sumo bien que el hombre persigue de una manera innata y espontánea; la felicidad es lo eternamente apetecible en sí misma.

Los primeros exponentes de esta doctrina fueron Sócrates, Platón y Aristóteles. Sócrates sostiene que la sabiduría conduce al hombre a la virtud y esta a su vez le permite acceder a un estado de plenitud y sabiduría que es la felicidad. Platón también comparte el pensamiento de su maestro, con la diferencia de que la sabiduría se logra en el mundo inteligible, en el mundo de las Ideas. Aristóteles concibe que todos los hombres encaminan sus actos hacia la conquista de la felicidad; pero que no todos saben en qué consiste ni cómo lograrla, porque el vulgo piensa que la felicidad consiste en la obtención de placeres materiales, honores y riqueza; la auténtica felicidad radica en el cultivo de la actividad teórica, que es propia de la actividad racional, aunque para ser ejercitada de manera pertinente requiera de condiciones necesarias como la posesión de bienes materiales y la libertad personal, sin ellas los hombres no pueden ser felices.

El modo aristotélico de abordar el problema de la felicidad aún mantiene vigencia en la actualidad, porque el logro de la felicidad siempre está ligado a la existencia de ciertas condiciones sociales que lo acercan a unos o lo alejan de otros, pues en una condición de miseria, explotación, exclusión social, falta de libertad e injusticia social, es difícil, por no decir imposible, lograr la felicidad. Pero también es importante tener en claro que la felicidad no se puede concebir como algo abstracto; tiene un contenido concreto y está determinado por la concepción de cada individuo o grupo social; por eso, para un sector de la sociedad esclavista, la felicidad se logra en la vida contemplativa; para la sociedad burguesa moderna, en la posesión del dinero, y para otros, la felicidad puede significar el bienestar de la humanidad en general.

1.4.2. El hedonismo

Del griego *hedoné* que significa ‘placer’, esta doctrina postula la tesis de que lo bueno o el sumo bien es el placer y el mal supremo es el dolor. El placer que defiende no equivale a la búsqueda de placeres sensibles inmediatos y fugaces, como los que proporciona la comida, la bebida o los placeres carnales, cuya satisfacción reiterada o inmoderada acaba por acarrear males como el dolor, desarreglos, hastío, enfermedad, remordimiento, fatiga y depresión, sino placeres más duraderos y superiores, como los intelectuales y estéticos, propios de la naturaleza racional del hombre, que a su vez evitan el dolor.

Una de las figuras principales de esta corriente es Epicuro (341-279 a. C.), quien sostiene que el placer y el dolor son las dos afecciones que se encuentran en todo animal: una, favorable; la otra, contraria. El placer está inherente a la naturaleza humana, pues es propio del hombre aspirar al placer y evitar todo aquello que causa sufrimiento, ya sea físico o espiritual; por eso, una conducta moralmente buena es la que tiene como fin el placer o por lo menos la negación del dolor ya sea físico o espiritual.

Es importante tener en cuenta que no todo placer es intrínsecamente bueno, pues hay acciones que pueden causar placeres inmediatos y fugaces, pero las consecuencias posteriores pueden ser displacenteras para el individuo que ejecuta la conducta, como por ejemplo la venganza; esto significa que se debe tener en cuenta la naturaleza y las consecuencias del acto placentero.

1.4.3. El formalismo

Doctrina expuesta por Immanuel Kant en su trabajo *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde concibe que lo bueno es aquello que se realiza guiado por la buena voluntad, que es un acto incondicionado sin restricción alguna, que no depende de circunstancias, consecuencias y condiciones que escapan al control del individuo.

La buena voluntad no es buena por lo que se efectúe o realice, no es buena por su aptitud para alcanzar un fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que pudiéramos obtener por medio de ella misma⁸¹.

Según Kant, la buena voluntad no debe ser confundida con un mero deseo de querer realizar una determinada acción, o una simple intención que no se hace efectivo; se trata de un intento de hacer algo, aunque no se consiga lo que se quiera, o aunque las consecuencias de la acción no sean las esperadas; lo importante es ejecutar la acción que obedece a la voluntad del ejecutante. Esta acción vale por sí misma más no por su utilidad o inutilidad.

Kant también aclara que la buena voluntad no debe ser confundida con la ejecución de una acción que obedezca a un deber. Por ejemplo, cumplir con lo ofrecido porque se tiene que cumplir con él, para evitar cuestionamientos o sacar alguna ventaja, no puede ser considerado como un acto bueno, porque en él estuvo de por medio situaciones externas que obligaron realizar esa acción; una acción es buena solo cuando cumple con un deber determinado única y exclusivamente por la razón, esto significa que no debe estar determinado por el temperamento, los sentimientos o la naturaleza.

1.4.4. El utilitarismo

El principal exponente de esta postura ética es John Stuart Mill quien, en su obra *El utilitarismo*, concibe que lo bueno es lo útil o beneficioso para el mayor número de hombres, entre cuyos intereses figura también el del individuo actuante. Esta concepción trata de superar los extremos éticos que se manifiestan en el egoísmo ético y el altruismo ético: el primero considera que una acción es buena si está orientada al beneficio del individuo actuante y excluye los intereses de los demás, y el segundo sostiene que una buena acción es aquella orientada al logro del beneficio de los demás, excluyendo los intereses del individuo actuante.

81 KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pág. 23.

Según el utilitarismo defendido por Mill, una acción para ser considerada buena depende de sus consecuencias, pues será buena si sus consecuencias son útiles o beneficiosas para la mayoría de las personas sin tener en cuenta el motivo que impulsó a hacerlo, o la intención que se pretendió plasmar; es decir, independientemente de que el actuante se haya propuesto o no que un acto suyo sea ventajoso para él y los demás o para toda la comunidad, si el acto es beneficioso por sus consecuencias, será útil, y por consiguiente será bueno; pero si las consecuencias no son nada ventajosas para la mayoría, a pesar de que la motivación estuvo orientada por la mejor intención del actuante, esa acción será mala.

Asimismo, cabe aclarar que Stuart Mill cuando habla del bienestar de la mayoría, se está refiriendo al bienestar de la burguesía que es la clase con la que se identifica.

2. LA AXIOLOGÍA EN EL MUNDO ANDINO

En la relación que establece el hombre andino con su entorno natural y social están presentes conceptos como: *allin* = bueno, bien, útil; *sumaq* = hermoso, bello, bonito; así como sus polos opuestos: *mana allin* = malo, inútil; y *millay* = feo, despreciable, que son utilizados para aprobar o desaprobar ciertas propiedades o cualidades de objetos y fenómenos naturales o producidos por el hombre, así como la conducta moral de este. En esta valoración moral, el principio que permite discernir entre lo bueno y lo malo es el *allin kawsay* (vivir bien).

2.1. EL ALLIN KAWSAY

Como el hombre del ande no se concibe diferente ni superior a la naturaleza, sino parte de ella, entonces el *allin kawsay* (vivir bien) significa ‘vivir en armonía con la naturaleza y con sus pares’. El *allin kawsay* no es solo un principio que moviliza las diferentes acciones del hombre respecto a su entorno, sino también es un fin, una meta que todo hombre busca durante su existencia, afirmación que se sustenta en la siguiente expresión: “*runaqa allin kawsaytach munayman*” (el hombre en tanto hombre debe anhelar vivir bien y esforzarse por lograrlo);

este enunciado es el eje en toda recomendación y enseñanza de convivencia que dan los padres a los hijos, los adultos a los jóvenes, y las autoridades a los miembros de la comunidad. En la expresión subyace la conciencia de que el hombre se está haciendo y en ese hacerse hay un propósito existencial, lograr el *allin kawsay*, en su interrelación con la naturaleza y con los hombres. Aquí surge una interrogante: ¿qué es vivir bien para el hombre andino? Las expresiones dadas por un campesino de Carhuahurán, en Huanta, pueden ser de utilidad para conocer su concepción sobre vivir bien: “nosotros tenemos nuestras chacras en aquí y en la ceja de selva, sembramos en nuestras chacras: maíz, papa, cebada, trigo, maní, cacao, vendemos nuestras cosechas y con eso compramos lo que necesitamos (se refiere a los bienes para satisfacer sus necesidades primarias) y estamos bien”. A partir de estas expresiones se puede inferir que ‘vivir bien’ para el hombre del ande significa satisfacer sus necesidades básicas, como alimentación, vivienda y esparcimiento, y todo ello dentro de un marco de vivencia armónica entre el hombre y la naturaleza, y entre los seres humanos. Aquí nuevamente se reafirma la importancia de la *pachamama* como fundamento, no solo del bienestar material del hombre sino también de su bienestar espiritual, porque si ella le proporciona productos en cantidad y calidad requeridas, podrá satisfacer sus necesidades básicas, a la vez que luego le permitirá lograr una estabilidad emocional.

¿Y cómo se logra el *allin kawsay*?

2.1.1. Con la naturaleza

El hombre andino es consciente de que en una relación armónica con la naturaleza, el beneficio es recíproco, y por tanto, se siente obligado a garantizar el equilibrio cósmico. Entonces, buenas son aquellas acciones que están orientadas a la conservación de la naturaleza. A su vez, este deber de conservación se desprende de su concepción de la naturaleza como un ser vivo, pues como afirma García Miranda, para el hombre andino: “La naturaleza tiene vida, condición terrena y humana, y como tal puede padecer los mismos fenómenos que el hombre: nace, crece, se desarrolla, se enferma, muere, etc.”⁸². Esta concepción

82 GARCÍA MIRANDA, Juan José. Ob. cit., pág. 40.

humana de la naturaleza también se extiende a la naturaleza inorgánica, y una muestra de ello es lo que manifiesta Salazar-Soler, a partir de la información obtenida de los mineros de Julcani, en Huancavelica:

... para nuestros informantes, los minerales o los metales están dotados de vida, y que ellos cumplen un ciclo vital no sólo como las plantas sino también como los seres humanos. La mina es concebida como la matriz subterránea de los metales, el vientre de la tierra es asimilado como el vientre de una mujer. Los minerales son engendrados por la copulación de dos elementos, uno masculino y otro femenino. Como los niños que crecen en el vientre de sus madres, o como las plantas, los minerales crecen durante cierto tiempo en el vientre de la pachamama⁸³.

A partir de las informaciones registradas, se puede inferir que para el hombre andino la naturaleza está viva y es fuente de vida de los fenómenos orgánicos e inorgánicos; por ello se siente en la obligación de protegerla y conservarla a través del uso racional de los recursos, porque de su existencia depende la existencia del hombre como especie, el bienestar de su familia y de su comunidad. Una muestra del cumplimiento de este deber se observa en el uso de la tecnología agrícola andina de asociación y rotación de cultivos, que es una práctica constante en el mundo andino, cuya finalidad agronómica es recuperar y mantener la fertilidad del suelo para lograr el equilibrio entre la tierra y las plantas; esta a su vez ha de tener doble implicancia social: el aprovisionamiento de variados productos para la alimentación de su familia, inclusive para sus animales, así como una mejor distribución del trabajo. Otra muestra de que el hombre no debe abusar de los recursos que le brinda la naturaleza se manifiesta en la concepción de la capacidad de regeneración de la mina que es común en los mineros andinos: “En los mineros de Julcani hay una idea según la cual hay que dejar reposar la mina durante cierto tiempo, después de un período activo de explotación, para que genere nuevamente mineral”⁸⁴.

Similar concepción se encuentra en los mineros de Potosí, Bolivia:

83 SALAZAR-SOLER, Carmen. “Magia y modernidad en las minas andinas. Mitos sobre el origen de los metales y el trabajo minero”. En H. Urbano (Comp.), *Tradición y modernidad en los Andes*, pág. 208.

84 SALAZAR-SOLER, Carmen. Ob. cit., pág. 207.

Lo propio juzgan muchos que sucede en este Cerro de Potosí, y por lo menos vemos todos, que las piedras que años antes se dejaban dentro de las minas, porque no tenían plata, se sacaban después con ella, tan continua y abundantemente que no se puede atribuir sino al perpetuo engendrarse de la plata⁸⁵.

En consecuencia, una acción buena dentro de la relación con la naturaleza es aquella que está orientada a su protección y conservación, deber que deriva del principio de causalidad que rige la relación del hombre con la naturaleza. Este principio es asimilado por la racionalidad andina, pues el hombre andino sabe de manera empírica que si no se conserva la fertilidad del suelo, la *pachamama* ya no dará los frutos en cantidad y calidad esperada; es decir, la relación de causalidad está en el mal uso de la tierra por parte del hombre que ocasiona el empobrecimiento de la tierra, cuyo efecto ha de ser una producción deficiente en cantidad y calidad, que a su vez afectará al bienestar de la familia, la comunidad y la naturaleza misma. Por eso, para evitar el deterioro de la naturaleza y, como consecuencia, el malestar en la familia y comunidad, el hombre andino sabe que debe poner en ejercicio la tecnología de la rotación y la asociación de cultivos, las mismas que no solo ahuyentan a los insectos⁸⁶, sino también tienen la propiedad de nitrogenar⁸⁷ el suelo, a cuyo cuidado se añade el uso de abonos naturales como el guano de corral y restos de vegetales de la cosecha anterior, y que en la actualidad ya tiene un mejor manejo tecnológico y se le conoce como el *compost*.

Otra acción humana considerada buena en esta relación entre la naturaleza y el hombre es aquella que emana del principio de *imputación* que según Hans Kelsen, bajo este principio, el hombre primitivo interpreta su relación con la naturaleza:

85 ALONSO BARBA, Álvaro. *Arte de metales*, pág. 32.

86 El Grupo Asociado de Talpuy ONG de Huancayo, como resultado de sus estudios da cuenta que alternar o intercalar quinua con maíz da mejores cosechas debido a que contrarresta el ataque de insectos plagas (áfidos) y contribuye a la reproducción de los controladores naturales (insectos benéficos).

87 Estudios realizados revelan que el tarwi tiene la propiedad de nitrogenar la tierra más que otras plantas.

... para la mentalidad primitiva, es el principio de imputación y no el de la causalidad el que subyace fundamentalmente en las interpretaciones de la naturaleza, y que los primitivos explicaban los fenómenos naturales según una norma social, la norma de la represalia, según la cual a la buena conducta se imputa la recompensa y a la mala, el castigo [...] la distinción principal entre el principio de causalidad y el de la imputación normativa consiste en que en el caso de la causalidad, la vinculación es independiente de un acto de la voluntad humana y sobrehumana mientras que en la imputación, la vinculación es creada por un acto de voluntad humana y una voluntad sobrehumana que prescribe a la naturaleza una determinada conducta⁸⁸.

Es de conocimiento que en el pensamiento del hombre andino hay una coexistencia entre el pensamiento filosófico y el pensamiento mágico. Este último se manifiesta en la interpretación de su relación con la naturaleza a través del principio de *imputación* expuesto por Kelsen; muestra de ello es que el hombre andino piensa que es deber suyo agradecer a la naturaleza por los beneficios obtenidos de ella; si lo cumple recibirá una recompensa de la naturaleza (buena cosecha, reproducción de sus animales, salud, incluso les ayudará a resolver sus problemas de carácter social⁸⁹) y si lo incumple recibirá un castigo (sequía, inundación, mala cosecha, muerte de sus animales, enfermedades y, en algunos casos, la muerte). En consecuencia, una acción buena es aquella que expresa el respeto y la gratitud a la naturaleza a través de los ritos y las ofrendas (*pagapu*, *pampapu*, *tinka*) cuya finalidad es mantener la armonía entre la naturaleza y el hombre. Esta acción considerada buena por el hombre andino se refleja en la siguiente expresión de un campesino de las alturas de la provincia de Víctor Fajardo, en Ayacucho: “La tierra es quien da los frutos para toda mi generación; por eso, año tras año, debo brindarle siempre igual, lo que bebo, lo que mastico y fumo en señal de agradecimiento, porque ella mantiene a mi familia; por eso

88 KELSEN, Hans. *¿Qué es la teoría pura del derecho?*, págs. 11-12.

89 Los comuneros en la alturas de Huanta, en Ayacucho, manifestaron lo siguiente: “La madre Rasuhuilca (cerro tutelar de los pobladores de las alturas de Huanta) se enojó porque le hemos olvidado durante el *sasachacuy* tiempo (se refieren a época de los conflictos sociales que se vivió en esta zona), y como los senderistas si les llevó sus *pagapus*, ella se puso de parte de ellos, por eso cuando les perseguía las patrullas, los cerros se abrían para dejarles entrar y los escondía, por eso ahora tenemos que llevarle las ofrendas continuamente para que ella nos ayude a resolver nuestras dificultades”. (Testimonio recogido en julio-2007). Inédito.

recibe lo mejor como ofrenda”⁹⁰. Es de conocimiento que el hombre andino brinda ofrendas a la tierra, a los cerros, al agua, etc. Por ejemplo, antes de sembrar, deposita en una de las esquinas del terreno lo mejor que ese terreno produce, acompañado de coca, aguardiente, cigarrillos y flores, acciones que reflejan su concepción humanizante de la naturaleza, al conferirle vida y sensibilidad que le hace capaz de responder positivamente al buen trato.

Se puede afirmar que la ejecución de las acciones valiosas en el mundo andino con respecto a la naturaleza, ya sea dentro del principio de causalidad o imputabilidad, tiene un carácter coercitivo, porque el hombre está convencido de que su existencia y bienestar, incluyendo de su familia y comunidad, depende de sus acciones con la naturaleza, lo que hace deducir que en el mundo andino rige una moral heterónoma, porque la fuerza que obliga al hombre a actuar bien es el temor a perder la convivencia armónica entre la naturaleza y el hombre.

2.1.2. Con sus pares

En el mundo andino el estatus de ‘ser humano’, *runa*, es adquirido, porque el hombre al nacer no posee facultades que le permita establecer relaciones con su entorno y actuar frente a él de manera pertinente. El *runa* es el *yuyayniyuq*, palabra que se deriva del verbo *yuyay* que significa ‘recordar’, y de *yuq*, morfema que significa ‘posesión’. Entonces, *yuyayniyuq* es la persona que posee memoria; pero en el mundo andino el *yuyayniyuq* no es solo aquel hombre que posee memoria, sino el que ya tiene desarrollado los fenómenos psíquicos cognitivos, afectivos y volitivos que le permiten actuar con pertinencia frente a la naturaleza y a sus pares. Esta concepción se manifiesta en la siguiente expresión que se utiliza para cuestionar una acción impertinente, equivocada o moralmente mala: *manam wawañachu kanki yuyayniyuqñam kanki* (ya no eres niño, ya eres un hombre que posee facultades para actuar con pertinencia); por tanto, el ser humano como ente racional, responsable de sus actos, es producto de un proceso de formación, donde los agentes de la construcción humana son la familia, la comunidad y la naturaleza.

⁹⁰ Testimonio de un campesino, recogido en agosto de 2008. Inédito.

Esta construcción del ser humano también está regida por el principio de *allin kawsay* como fin existencial, fuerza que pone en marcha a las diferentes acciones como: el *kuyachikuy*, el *pay kaptiy*, el *pay kaspay*, el *yanapay*, el *uyanakuy*, el *pampachanakuy*, etc.

2.1.2.1. *Kuyachikuy*. En el mundo andino, el *allin kawsay*, como fundamento axiológico, incentiva al hombre a poner en práctica un conjunto de acciones frente a la naturaleza y a sus semejantes, acciones que son consideradas buenas por el actuante y los demás hombres por estar orientadas a la protección y conservación de la naturaleza y al bienestar de los hombres. En consecuencia, el hombre que actúa bajo este parámetro logra el *kuyachikuy*⁹¹ (hacerse querer), y por sus buenas acciones es merecedor del cariño y del respeto de sus semejantes, y es incorporado como miembro activo a la familia y a la comunidad por ser uno de los agentes que está garantizando la realización del *allin kawsay*.

¿Cómo se consigue el *kuyachikuy*?

En el mundo andino una de las formas más importantes de ‘hacerse querer’ es a través de la participación activa en el proceso productivo, ya sea de la familia nuclear y extensa o de la comunidad; esta participación es de acuerdo a la edad y el sexo. En una conversación sostenida con un campesino de la cuenca del río Cunas, en Huancaayo, respecto a la participación de los niños en el proceso productivo, él manifestaba lo siguiente:

Los niños ayudan mucho; primero se interesan acompañando a sus padres, miran nomás; después ya picando, ya desterronando, inician su cariño por la tierra; más grandecitos de nueve, diez o doce años ya saben diferenciar dónde se siembra la papa y el maíz, saben diferenciar las verduras que se siembran de aquellos que se plantan; en los pueblos ganaderos los niños a partir de los 6 años salen a pastar los carneros en pequeños y grandes rebaños; los niños saben lo que cuesta una oveja, el afán de hacerlos crecer, el ingreso que obtendrán después de su venta. Las niñas lavan la ropa del papá y de sus hermanitos, llevan el almuerzo

91 En las zonas rurales es habitual observar y escuchar a los padres y madres aconsejar a sus niños que deben hacerse querer con los demás. Lo propio ocurre en los matrimonios en el que los padrinos aconsejan a los que inician a constituir una nueva familia (el novio y la novia) que tienen que aprender a hacerse querer con la familia y los miembros de la comunidad.

al campo, cuidan al guagua, traen agua y ayudan a preparar los alimentos. En el campo los niños, igual que sus padres, no son ociosos⁹².

Otra manera de hacerse querer es a través de la participación activa en la solución de los problemas y en el logro de las aspiraciones de la comunidad. García Miranda nos ayuda a entender este aspecto:

En la comunidad campesina de Paca (Jauja), se ha registrado tres tipos de comuneros: Los “activos” que son definidos como aquellos “que sienten y padecen con su comunidad”; los “cooperantes”, los que sienten por su comunidad pero no “padecen” por ella, porque, por lo general son los emigrantes que residiendo fuera de la comunidad añoran su tierra natal, sienten sus problemas, apoyan en alguna medida, pero ya no padecen las vicisitudes [...] y los “morosos”, los que “no sienten ni padecen por su comunidad”, son los desarraigados, desclasados, los que han perdido su identidad cultural originaria; [...] se les denomina “mana llaqtayug, mana sutiuyug” “sin pueblo, sin nombre”, actitud por la que son blanco de censura y burla colectiva⁹³.

A partir de estas informaciones se puede inferir que en la concepción del hombre andino, el amor es un sentimiento que se tiene que fomentar en el otro; el hombre como ser activo que es, tiene que saber generar el amor en vez de ser un ente que pasivamente recibe una emoción o un sentimiento. Solo en la medida en que participe en el proceso productivo de su familia y comunidad, en la solución de los problemas de su comunidad, en la realización de los anhelos de su comunidad, y sea capaz de verse a sí mismo en sus pares, se hará querer; pero si en su actuar pone en práctica conductas depredadoras frente a la naturaleza y acciones inhumanas frente a sus semejantes, será censurado y marginado de los beneficios de la familia y de la comunidad⁹⁴.

92 MIRANDA ZAMBRANO, Gloria. “Lo que saben, lo que piensan, lo que sienten los niños en el campo”. En revista *Minka* N.º 13, pág. 5 y 6.

93 GARCÍA MIRANDA, Juan José. Ob. cit. pág. 53.

94 El siguiente informe de un campesino de Víctor Fajardo, en Ayacucho, ayuda a entender la actitud orientada a no hacerse querer: “En la familia no todo es armonía, también hay disgustos; algunas veces alguien no quiere ayudar a sembrar a los hermanos, a los padres o a los vecinos, entonces ellos se enojan y tampoco le ayudarán en la próxima siembra”; pero si la falta es muy grave y reiterativa, los infractores pueden ser expulsados de la comunidad y se convierten en *mana llaqtayug, mana sutiuyug*, ‘sin pueblo, sin nombre’; esta es la sanción más severa y sentida, porque hace que pierda su identidad social y personal.

Por lo tanto, el hombre que logra hacerse querer, contribuye a la construcción del *allin kawsay*, de un clima armónico en el *ayllu* y la comunidad, lo que no implica la ausencia total de los conflictos (estos siguen existiendo, pero dentro de la comunidad, generalmente, son de carácter funcional); esto quiere decir que como en cualquier organización social, existen contradicciones de diferentes formas, pero siempre están presentes los propósitos comunes que orienta la acción del *ayllu* y la comunidad. Sin embargo, se tiene conocimiento de que entre comunidades existen conflictos de carácter disfuncional, que en algunos casos han ocasionado la muerte de alguno de sus integrantes; principalmente estos conflictos son por los linderos⁹⁵.

El *kuyachikuy*, a su vez, promueve en los hombres la práctica de otras acciones, siempre orientadas al *allin kawsay*.

2.1.2.2. El Pay kaptiy y el pay kaspay. El *Pay kaptiy* (si yo fuera él/ella) y el *pay kaspay* (yo en lugar de él/ella) son expresiones que evidencian la práctica de la empatía.

Según Abbagnano, la empatía es:

La unión o fusión emotiva con otros seres u objetos [...] La reproducción, debida al instinto de imitación de las manifestaciones corporales de los demás, reproduciría en nosotros mismos las emociones que con ellas por lo general se acompañan, poniéndonos así en el estado emotivo de la persona a la cual tales manifestaciones pertenecen⁹⁶.

Por otro lado, Ricardo Gibu en su artículo “La empatía como problema de constitución en la obra filosófica de Edith Stein”, escribe que:

La empatía no busca inventar nada sino adecuarse a la vivencia del otro. [...] la empatía nos permite percibir desde dentro la vivencia del “otro yo”. En esta comprensión va revelándose aquello que constituye la realidad propia del sujeto que ciertamente va más allá de lo sensible [...] El primer indicio que tenemos del otro no es ciertamente su vivencia, sino su cuerpo. Esta corporalidad permite la aprehensión del otro como un

95 Es el caso de las comunidades de Kispillaqta y Tuku (provincia de Cangallo, en Ayacucho), que en la década de los 60 y 70 estuvieron en litigio y como resultado se produjo la muerte de algunos comuneros. El caso se ventiló en la Corte Superior de Ayacucho.

96 ABBAGNANO, Nicola. Ob. cit., pág. 397.

objeto real capaz de ser aprehendido en un primer momento a través de la sensación y la percepción. Sin embargo, la captación externa del cuerpo no agota lo que se manifiesta en el cuerpo del otro. En efecto, el otro se presenta no como una cosa entre las cosas sino como un cuerpo viviente [...] una tensión expresada desde lo interior hacia lo exterior captada más propiamente por la percepción interna⁹⁷.

A partir de estas definiciones, se puede inferir que la empatía es la capacidad de una persona para vivenciar y compartir las emociones y sentimientos que experimenta otra persona, lo que hará posible que una persona se ponga en lugar de la otra y así pueda comprender mejor su comportamiento, sus decisiones, sus necesidades, sus emociones, sus sentimientos, sus expectativas y los problemas por los que atraviesa, lo que a su vez conducirá a que esta actúe con pertinencia frente a la otra.

La práctica de la empatía hace que un hombre piense en el otro como si fuera él, lo considera al otro como su igual, lo que quiere para sí también lo quiere para el otro, hace que piense que el otro es tan humano como él.

La empatía se establece en cualquier ámbito del quehacer humano, en el juego, en las relaciones económicas, en las relaciones laborales, en las actividades de la vida cotidiana, etc.

En la empatía, la percepción va desde lo interior a lo exterior, de tal forma que permita captar la vivencia, lo interior de la persona a partir de lo exterior, porque la persona a quien se percibe es una realidad concreta que posee un cuerpo en la que se manifiestan sus emociones, sentimientos, expectativas y todo cuanto está experimentando. Esta vivencia es captada a partir de una percepción interna en la que intervienen las experiencias vividas, pues el haber experimentado ciertas emociones, sentimientos, deseos, creencias, pensamientos, expectativas, por la persona empática hará que la comprensión del otro sea más viable y efectiva.

En el mundo andino, si bien es cierto que no existe una palabra que sea equivalente a la empatía, hay dos expresiones que reflejan su

97 GIBU, Ricardo. "La empatía como problema de constitución en la obra filosófica de Edith Stein", pág. 53. Consultado en red el 11 de noviembre de 2009.

práctica constante; estas son: *pay kaptiy* (si yo fuera él/ella) y *pay kaspay* (yo en lugar de él/ella). La primera refleja la capacidad del hombre para ubicarse emotivamente en el lugar del otro, cuando este es pasible de una acción; por ejemplo, en las expresiones: *Pay kaptiy nanawuanmanchi*, *pay kaptiy yarqahuamanchi*, *paykaptiy chiriwanmanchi* (si yo fuera él sentiría dolor; si yo fuera él sentiría hambre, si yo fuera él, sentiría frío) se manifiesta la práctica de la empatía, porque la persona empática está expresando la vivencia que experimentaría frente a ciertas situaciones, si él estuviera en el lugar de la otra persona. La toma de conciencia de esta vivencia a experimentar orientará sus acciones frente a la otra, ya sea para ocasionarle o evitarle dolor o frío a la otra persona. La segunda expresión, *pay kaspay*, refleja la empatía, pero cuando la persona sobre la que recae la acción empática es o va a ser el ejecutor de una acción, y ahí tenemos por ejemplo las expresiones: *pay kaspay waqaymanchi*, *pay kaspay llakikuymanchi* *pay kaspay maskaymanchi*, *pay kaspay allintach llamkayman*, *pay kaspay kutimuymanchu*, *pay kaspay kutiramuymanñam*, *pay kaspay piñakuymanchi*, etc. (yo en lugar de él/ella lloraría, yo en lugar de él/ella sufriría, yo en lugar de él/ella buscaría, yo en lugar de él/ella trabajaría bien, yo en lugar de él/ella no volvería, yo en lugar de él/ella ya hubiese vuelto, yo en lugar de él/ella me enojaría). En consecuencia, la empatía como capacidad para fusionarse emotivamente con el “otro yo” se hace presente en las diferentes situaciones por las que atraviesa el hombre. Pero es importante aclarar que la empatía no solo se da entre los hombres; también se hace presente en la relación del hombre con la naturaleza, porque, como es sabido, de acuerdo a la concepción del hombre andino, la naturaleza es un ser vivo, y por tanto, experimenta los mismos sentimientos que él, (nace, crece, se desarrolla, se enferma, muere, etc.). Para entender la empatía del hombre con respecto a la naturaleza, es de utilidad el párrafo de una canción que entonan las esposas de los mineros de Julcani que fue acopiado por Salazar-Soler:

Plata, Plata, ¿qué tienes tú que no tenga yo mujer?
 ¿Qué tienes tú para robar la ternura de nuestros hombres?
 ¿Mis entrañas no son acaso como las tuyas?
 ¿No dan acaso frutos y flores en primavera?⁹⁸

98 SALAZAR-SOLER, Carmen. Ob. cit., pág. 211.

En el mundo andino, la empatía es una acción considerada muy valiosa, porque contribuye al *allin kawsay*, y porque su puesta en práctica desencadena necesariamente la ejecución de otra acción valiosa como la solidaridad.

2.1.2.3. *Huk umalla, huk sunqulla, huk makilla.* *Huk umalla* = un solo fin, una sola meta; *huk sunqulla* = un anhelo común, y *huk makilla* = unidad en la acción de las estrategias elegidas para lograr el fin establecido, es en conjunto un principio que refleja la práctica de la solidaridad.

Respecto a la solidaridad, Ingenieros expresa lo siguiente:

La solidaridad es simpatía actuante y da fuerza a los que persiguen un mismo objetivo [...] hay solidaridad en una comunión de hombres cuando la dicha del mejor enorgullece a todos y la miseria del más triste llena a todos de vergüenza, [...] sin esta fuerza que aúna las voluntades y los corazones, imposible es realizar grandes sueños colectivos; la cohesión de un pueblo depende exclusivamente del unísono con que se ritmen las esperanzas, los intereses y los ideales de todos⁹⁹.

Como en el caso de la empatía, en el mundo andino no hay una palabra equivalente a la solidaridad, pero existen principios y prácticas que reflejan la ejecución de esta acción valiosa. El principio teleológico y metodológico de *Huk umalla, huk sunqulla, huk makilla* (*huk umalla* = un solo fin, una sola meta, *huk sunqulla* = un anhelo común y *huk makilla* = unidad en la acción de las estrategias elegidas para lograr el fin establecido), es un principio que propicia la práctica de la solidaridad, porque refleja la existencia de propósitos e intereses comunes en la organización familiar y comunal; por ejemplo, en el trabajo agrícola o pecuario, así como en la ejecución de obras de carácter comunal como la construcción de un puente, la refacción de los caminos, los canales de irrigación (el *yarqa aspiy*), las fiestas patronales, etc. El logro de estos propósitos unifica y cohesionan a los miembros de la familia o comunidad para hacer realidad los anhelos colectivos, que a su vez significan la materialización de los anhelos particulares; un ejemplo de ello se encuentra en el trabajo de Mayer, en “Las reglas del juego en

99 INGENIEROS, José. *Las fuerzas morales*, pág. 38.

la reciprocidad andina”, donde informa de la práctica de esta acción en los comuneros de Tangor en Cerro de Pasco:

Anteriormente se hacían lindero muyuy (El rodeo de los linderos), organizados anualmente por las autoridades, para que cada miembro de la comunidad conociera de memoria los hitos y linderos de la comunidad de Tangor [...] Todo tangerino; hombre o mujer, tiene la obligación de participar en la defensa de las tierras comunales¹⁰⁰.

De la expresión de Mayer se deduce que los propósitos comunes movilizan acciones conjuntas, y en estas, las personas han de establecer relaciones sociales en las que se conocerán en sus debilidades y fortalezas, lo que hará que la cohesión entre ellas sea más sólida.

Otro principio que refleja la práctica de la solidaridad es: *Ruragman chayaspa rurapakuna, tusuqman chayaspa tusupakuna, waqaqman chayaspa waqapakuna*; su traducción sería: “si se llega donde alguien que está trabajando, participemos en ese trabajo; si se llega donde alguien que está de fiesta, participemos de esa fiesta; si se llega donde alguien que está llorando, acompañémosle en su pena”. Este principio está muy próximo a lo que afirma José Ingenieros respecto a la solidaridad: “la dicha del mejor enorgullece a todos y la miseria del más triste llena a todos de vergüenza”¹⁰¹. Es un principio en el que subyace una obligación: que el hombre no debe mantenerse indiferente frente a las diferentes situaciones, sean estas de alegría, dolor o tristeza, o frente a las diferentes actividades productivas, ya sean familiares o comunales; tiene la obligación de participar activamente en ella, y con ello estará contribuyendo a la realización del *allin kawsay*.

La ejecución de acciones consideradas solidarias, también se manifiesta en las actividades de apropiación, producción y transformación, ya sea dentro de la familia, el ayllu o la comunidad; estas son el *ayni* y la *minka*. El *ayni* es el trabajo gratuito de reciprocidad, de ayuda mutua que se practica en las esferas de la familia nuclear o extensa, incluso entre vecinos; la *minka* es el trabajo cooperativo gratuito, cuyo propósito es el bien colectivo. Hay otras prácticas que también están

100 MAYER, Enrique. “Las reglas del juego en la reciprocidad andina”, pág. 56.

101 INGENIEROS, José. Ob. cit., pág. 38.

enmarcadas dentro de la solidaridad, como: el *uyanakuy* (aceptarse mutuamente), el *yanapay* (ayudar) y el *mallichí* (hacer probar), acciones consideradas buenas y practicadas frecuentemente.

El *uyanakuy*, consiste en una especie de préstamo de mano de obra, productos y bienes, los que serán devueltos con actividades y bienes de la misma naturaleza, o diferentes a ellos; lo que importa es que de por medio hay un servicio frente al cual el beneficiario se obliga a retribuir; de lo contrario, en otra oportunidad ya no gozará de estos servicios, lo que afectará a la consolidación del *allin kawsay*. La práctica de *uyanakuy* es ilustrada por Gloria Miranda en su artículo “¡Cuánto ganamos trabajando juntos!”: “... juntos también seleccionan las semillas, aunque no hay mucho para guardar. Necesitarán de un asno más para llevar el guano y las herramientas. El otro día lo prestó a su hermano, ahora él le prestará otro, con lo cual tendrá dos burros para trabajar”¹⁰². El *uyanakuy* también se da en el siguiente caso: cuando alguien presta herramientas para trabajar (pueden ser animales), el beneficiario le puede devolver con servicios de otra naturaleza, como podría ser la mano de obra; lo que importa es el cumplimiento del compromiso adquirido.

El *yanapay* es otra práctica en la que se manifiesta la solidaridad. Consiste en la ayuda que se da en las diferentes actividades, sean agrícolas, pecuarias, festivas u hogareñas, destacando, en primer lugar, su carácter voluntario e incondicional, porque no espera devolución o reciprocidad, se puede dar como no se puede dar; lo que moviliza la ejecución de esta práctica es la voluntad de ayudar al necesitado; y en segundo lugar, no genera deber, pues el beneficiario puede retribuir o no a ese servicio.

El *mallichí* consiste en hacer probar o compartir, con los parientes y vecinos, los primeros frutos de los cultivos, o el alimento, que son de consumo diario o preparados en una ocasión especial: cumpleaños, matrimonio, la siembra, etc; esta práctica aparentemente simple e insignificante es muy valorada en el mundo andino, porque en su ejecución subyace la muestra de cariño, consideración y empatía.

102 MIRANDA, Gloria. “¡Cuánto ganamos trabajando juntos!”. En revista Minka N.º 15, pág. 13.

La práctica de la solidaridad en el mundo andino está presente en las diferentes actividades que demandan la prestación de bienes y servicios; en unos casos son condicionadas como en el *ayni* y el *uyanakuy*, y en otros, incondicionadas como la *minka*, el *yanapakuy* y el *mallichi*.

2.1.2.4. El *Pampachanakuy*. Otra actividad valiosa orientada al *allin kawsay* es el *pampachanakuy*, que literalmente significa ‘enterrar algo entre nosotros’. La expresión no se refiere a enterrar cosas o al entierro entre los hombres, sino al olvido de las faltas entre las personas o entre comunidades, con la finalidad de frenar los conflictos aún existentes. Para entender lo afirmado es de mucha ayuda la expresión vertida por un campesino en una asamblea comunal, cuando se refirió al conflicto de su comunidad con una comunidad vecina:

Hermanos, siempre hemos estado en envidia, en egoísmo, en odio. Ahora hay que olvidar. ¿No habíamos dicho para olvidar? Hay que perdonarnos. Esas cosas ya han pasado. *Pampachanakusunya* (olvidemos pues nuestras faltas), esas cosas ya hemos olvidado que están recordando. Firmamos un acta para olvidar. ¿No se recuerdan? *Pampachaspam musuq kawsayman yaykusun*, (solo olvidando las faltas podemos iniciar una nueva convivencia)¹⁰³.

Es de notar que el olvido de las faltas o de las ofensas es una acción muy importante para frenar el ciclo de acusación, venganza y odio, e intentar reconstruir las relaciones sociales, así como implementar un nuevo orden moral.

En consecuencia, respecto a la naturaleza de los valores, el pensamiento del hombre andino no es objetivista ni subjetivista; está ubicado dentro de la posición intermedia expuesta por Risieri Frondizi, ya que ellos saben que existe el *allin* (lo bueno, lo valioso) o el *mana allin* (lo malo) como cualidades en los objetos, en los fenómenos y en las acciones humanas que existen en la realidad, y que son captadas por el hombre cuando entran en contacto con ellas. Como producto de esta relación experimentarán bienestar, satisfacción, felicidad o experiencias contrarias como el malestar, la insatisfacción o la infelicidad.

103 Expresión recogida de Víctor Saras Amiquero (62 años) durante una asamblea de la comunidad de Pata pata-provincia de Tambo en Ayacucho. Abril de 2008.

En cuanto a la jerarquía de valores, se puede afirmar que para el hombre andino, el valor supremo es el *allin kawsay* (vivir bien), entendido como la vivencia armónica entre el hombre y la naturaleza y entre los seres humanos, valor que impulsa a la ejecución de acciones valiosas como: la rotación de los cultivos, los multicultivos, los cultivos alternos, la fertilización de las tierras con abonos naturales, los *pagapus* o las ofrendas a los diferentes fenómenos naturales. El *allin kawsay* impulsa también las prácticas orientadas a la buena convivencia entre los hombres como el *kuyachikuy*, que a su vez demanda la ejecución de otras acciones valiosas como la empatía, la solidaridad, el *ayni*, la *minka*, el *uyanakuy*, el *yanapay*, el *mallichí* y el *pampachanakuy*.

Finalmente, respecto a la valoración moral, no está ubicada dentro del individualismo o egoísmo ético, que busca el bienestar individual en detrimento de lo social; tampoco en el altruismo, que busca el bienestar de los otros en detrimento del bienestar individual, sino en una posición intermedia que trata de conciliar el bienestar social con el bienestar individual. Esta goza de rasgos hedonísticos, porque lo bueno es aquello o aquellas acciones que proporciona felicidad, entendida esta como la ausencia de sufrimientos físicos o psicológicos; pero también contiene rasgos del formalismo kantiano como en el *yanapakuy* y el *mallichí*, acciones que obedecen a la voluntad del actuante, pues lo que se valora es la intención mas no el acto mismo ni los resultados, hecho que se refleja en la siguiente expresión: *atistin mana atistimpas yanapakunmi* (pudiendo o no pudiendo lo importante es que ayuda, lo que importa es la intención más no la acción).

EL HUMANISMO ECOLÓGICO ANDINO, UNA ALTERNATIVA A LA CRISIS DEL HOMBRE MODERNO

1. EL HUMANISMO DEL HOMBRE MODERNO

El Humanismo del hombre moderno tiene su fundamento teórico en la doctrina, que antepone frente a cualquier otra instancia, la centralidad, el valor, la dignidad, la felicidad y el bienestar del hombre en el transcurso de su vida. Este movimiento literario, filológico, filosófico y artístico que surge en el Renacimiento como rechazo al teocentrismo medieval y las limitaciones morales impuestas por la teología dogmática es expuesto por los académicos de la siguiente manera:

El filósofo peruano Francisco Miró Quesada, expresa:

... el humanismo ha sido definido, interpretado y reinterpretado innumerables veces. Pero se puede asegurar que a través de los tiempos, el sentido de la palabra se ha ido concentrando en dos núcleos significativos, compatibles y, en cierto sentido, complementarios. En un sentido, *humanismo* significa el estudio de las grandes creaciones y acciones del hombre en tanto revelan la nobleza de la condición humana encarnada en sus personalidades ejemplares. En otro sentido significa el reconocimiento del valor de la condición humana y la decisión de realizarlo¹⁰⁴.

Asimismo, Nicola Abbagnano, en su *Diccionario de Filosofía*, afirma que este término es usado para indicar dos cosas diferentes: Primero,

104 MIRÓ QUESADA CANTUARIAS, Francisco. *Humanismo y revolución*, pág. 91.

el Humanismo como movimiento literario y filosófico que tuvo sus orígenes en Italia en la segunda mitad del siglo XIV, que se difundió a otros países de Europa y se constituyó en origen de la cultura moderna, y como tal expresa el reconocimiento del valor del hombre en su plenitud y el intento de entenderlo en su mundo que es el de la naturaleza y de la historia; segundo, como cualquier movimiento filosófico que considera como fundamento la naturaleza humana o los límites y los intereses del hombre. Como movimiento literario y filosófico aborda cuatro asuntos fundamentales:

- 1) El reconocimiento de la totalidad del hombre como formado de alma y cuerpo y destinado a vivir en el mundo y dominarlo [...] reivindica para el hombre el valor del placer [...] y se detiene mucho en la exaltación de la dignidad y la libertad del hombre, en su reconocimiento de su puesto central dentro de la naturaleza y su destino de dominador de la naturaleza misma.
- 2) El reconocimiento de la historicidad del hombre, o sea de los nexos del hombre con su pasado, relaciones que por un lado sirven para conectarlo con tal pasado y, por el otro, para distinguirlo y oponérsele.
- 3) El reconocimiento del valor humano de las letras clásicas. Este es el aspecto que da su nombre al Humanismo. Ya en tiempos de Cicerón y de Varrón la palabra *humanitas* significa la educación del hombre como tal [...] y se reconocía en la “buenas artes” las disciplinas que forman al hombre por serle propias al hombre mismo, diferenciándolo de los otros animales.
- 4) El reconocimiento de la naturalidad del hombre, esto es, el hecho de que el hombre es un ser natural para el cual el conocimiento de la naturaleza no es una distracción imperdonable o un pecado, sino un elemento indispensable de vida y de éxito¹⁰⁵.

En su segundo significado, este movimiento filosófico considera como fundamento la naturaleza humana. El Humanismo es: “toda filosofía que tenga en cuenta las posibilidades y límites del hombre y que sobre esta base, proceda a una nueva dimensión de los problemas filosóficos”¹⁰⁶.

105 ABBAGNANO, Nicola. Ob. cit., pág. 629.

106 Id.

De acuerdo al segundo significado, el Humanismo es toda filosofía que entiende la naturaleza del hombre como un ser con intereses y límites, que puede hacer y deshacer las cosas de acuerdo a su capacidad.

Rosental en su *Diccionario filosófico* menciona que el Humanismo es el “conjunto de ideas que expresan el respeto hacia la dignidad y los derechos humanos, preocupación por el bien de los hombres, por su desarrollo multilateral, por crear condiciones de vida social favorable para el hombre”¹⁰⁷. Más adelante, manifiesta que el humanismo de los siglos XV, XVI y XVIII expresa los intereses de la burguesía porque sus ideales se fundamentan en la propiedad privada y el individualismo. Asimismo, cuando se refiere a los ideólogos humanistas de la actualidad, menciona que su finalidad es encubrir los reales defectos de la sociedad capitalista, principalmente su esencia antihumana; así, como una alternativa a este humanismo propone el humanismo socialista, cuya base teórica es el marxismo-leninismo y la teoría del comunismo científico, que tiene como objetivo: “el desarrollo multilateral y armónico de todos los seres humanos y la auténtica libertad personal”¹⁰⁸.

Bunge, habla sobre el humanismo secular como una doctrina positiva compuesta por cinco tesis principales:

Tesis cosmológica: todo lo que existe es natural o bien un producto del trabajo humano, ya sea manual o mental. Tesis epistemológica: es posible y deseable buscar verdades sobre el mundo y sobre nosotros mismos con la única ayuda de la experiencia, la razón, la imaginación, la crítica y la acción. Tesis moral: debemos buscar la supervivencia en este mundo, el único real, a través del trabajo y no de la oración, y también debemos disfrutar de la vida así como intentar ayudar a los demás a vivir, en lugar de dañarlos. Tesis social: libertad, igualdad y fraternidad. Tesis política: además de defender la libertad de y para el culto religioso y la asociación política, deberíamos trabajar para la consecución o el mantenimiento de un Estado secular y un orden social completamente democrático¹⁰⁹.

107 ROSENTAL, M. M. Ob. cit., pág. 294.

108 Ibid., pág. 295.

109 BUNGE, Mario. Ob. cit., pág. 100.

Bunge valora la capacidad creadora del hombre, sus facultades humanas que le diferencian de otros seres para conocer y preservar su entorno, su potencialidad para garantizar la existencia del mundo y el bienestar social, pensamiento que fortalece la concepción antropocéntrica defendida por el humanismo occidental.

El humanismo existencialista, expuesto por Sartre, afirma que su filosofía se debe entender como humanismo, no porque admire a la humanidad por las producciones o valores de algunos hombres concretos, ni porque considera que el hombre es el más perfecto de todos los seres, sino, porque afirma que la dignidad humana está en su libertad:

... Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es el desamparo donde decidirá sobre sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización precisamente en cuanto a humano¹¹⁰.

Entonces, la libertad es la categoría antropológica fundamental, que hace que el hombre trascienda de su situación concreta, que aspire al futuro sin estar determinado por su pasado, que se trace metas y en este trazarse metas construya su ser; por esto, según el autor del texto, el existencialismo también es una doctrina de la acción; asimismo, afirma que el único universo es el universo humano, porque todo cuanto sucede en el universo depende de su propia subjetividad, afirmaciones que conlleva a enfatizar que el hombre es dueño absoluto de él y del mundo.

El Humanismo como movimiento literario, filológico, filosófico y artístico —que luchó por el respeto al ser humano y por que el reconocimiento de su dignidad y nobleza de su condición humana sea universal, por hacer de este mundo una morada que garantice libertad, bienestar y felicidad a toda la humanidad, y por que se cumpla el deber cristiano de “amar y servir a nuestros semejantes” y el principio ético kantiano de “que todo hombre sea considerado como un fin

110 SARTRE, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*, págs. 85-86.

en sí y no como un medio o instrumento de otros hombres”¹¹¹— ha sobrevalorado solo al ser humano como fin y propició que el hombre moderno, como afirma Sartre, se piense de sí mismo libre y dueño absoluto de sí y del mundo, a cuyo poder debe estar sometido todo cuanto le sea útil para su bienestar; por tanto, la naturaleza que es concebida como medio tiene que ser dominada y estar bajo su servicio, sin temor a que pueda ser deteriorada, pues su actuar está respaldado por el principio de la invariabilidad de las leyes de la naturaleza, enunciada por Descartes, que lo ha cegado frente a su actitud devastadora. Este humanismo que enarboló la burguesía no solo le indujo a dominar la naturaleza, sino también le impulsó a someter a los hombres, principalmente a los excluidos económica y socialmente, a quienes, igual que a la naturaleza, los consideran como medios para obtener beneficios y bienestar, olvidando que todos los hombres, sin distinción de sexo, lengua, nación, concepción del mundo, partido político, condición económica, etc., tienen derecho al respeto de su dignidad humana, a la libertad, al bienestar, a la felicidad y a ser considerados como fin.

Como afirma Rosental, el humanismo expresa los intereses de la burguesía. Por eso, el ideal de buscar un mundo mejor para la humanidad se ha tornado en la búsqueda de un mundo mejor para la burguesía; la lucha por el respeto a la dignidad y nobleza del ser humano se ha transformado en la lucha por el respeto y reconocimiento de la nobleza y condición humana solo de la burguesía; el “amar y servir a nuestros semejantes” solo se le exige a las clases económica y socialmente dominadas, y el principio ético kantiano fue dejado de lado por la burguesía, quien armada de la razón instrumental ha cosificado todo cuanto considera medio (hombre y naturaleza) para garantizar su bienestar y “progreso”. Así, como afirma Francisco Miró Quesada, en una sociedad dividida en clases sociales, la clase poseedora del poder económico “se considera a sí misma como la encarnación suprema del valor y de la dignidad”¹¹² y concibe que los desposeídos son inferiores,

111 Se hace mención a estos principios porque el humanismo tiene sus raíces en el cristianismo y el racionalismo.

112 MIRÓ QUESADA, Francisco. Ob. cit., pág. 92.

por tanto, son negados de todo valor humano. Una muestra de esto es la declaración del expresidente Alan García quien, con respecto a los acontecimientos del 5 de junio de 2009 en la amazonía peruana y en defensa de la economía de mercado y de los intereses monopólicos nacionales y transnacionales, calificara a los nativos amazónicos como ciudadanos de segunda clase (“...estas personas no son ciudadanos de primera clase...”), y junto a su gabinete tildara a la población amazónica de “salvajes”, “atrasados” y “terroristas”, desconociendo su calidad humana y el derecho a defender su vida y su morada, porque para el hombre amazónico como para el hombre andino, la naturaleza es su hogar, es fuente de vida, es su vida misma, y por consiguiente, no se concibe al margen de ella. Esta relación de hombre amazónico y naturaleza es puesta con pertinencia por Juan Rivera:

El hombre amazónico actúa en y para la naturaleza y para su comunidad, domesticándola, humanizándola y a su vez la naturaleza lo naturaliza, lo mantiene en la condición de ser natural. El trabajo, que es -aparte del juego- la forma más excelsa y humana de actuar en la naturaleza, no la codifica o la objetiviza en forma mercantil, sino la considera como su morada, su hábitat social¹¹³.

En consecuencia, el humanismo como defensa de la dignidad y la nobleza de todo hombre, en una sociedad dividida en clases sociales, es únicamente una frase huera, ya que el hombre moderno ha exaltado un humanismo que en esencia es antihumano, porque no responde a la conservación de la vida y el bienestar universal; por el contrario está orientado a la destrucción del hombre y de la naturaleza. Para esto, justifica todo cuanto acontece con el fin de proporcionarle bienestar solo al burgués, quien atropella todo cuanto considere obstáculo para el logro de su propósito, considerándose el único portador de las cualidades humanas como la cultura, la inteligencia, los valores morales, la nobleza, etc., y que le otorga el derecho a dominar y excluir de todo reconocimiento humano a los desposeídos, por considerarlos inferiores, y negándose a reconocer que el pueblo, como afirma Francisco Miró Quesada: “... está formado por hombres

113 RIVERA PALOMINO, Juan. “Pensamiento amazónico: sobre naturaleza, sociedad y hombre”. Extraído el 6 de enero de 2010.

verdaderos [...] que no han perdido su condición humana [...] capaz de realizar de manera espontánea e ingenua los más auténticos valores del hombre”¹¹⁴.

2. EL ANTROPOCENTRISMO EN EL HUMANISMO DEL HOMBRE MODERNO

El humanismo del hombre moderno, al igual que el humanismo occidental es antropocentrista, porque coloca al hombre, en este caso al burgués, en el centro del mundo y por encima de todos los seres, sobre quienes tiene el derecho y la obligación de someterlos para garantizar su bienestar y felicidad. Estermann hace mención de cuatro axiomas que sirven de soporte al antropocentrismo occidental, los que también pueden ser utilizados para explicar el antropocentrismo del hombre moderno.

En primer lugar, la concepción de la diferencia principal entre el ser humano y la naturaleza extra-humana; el segundo axioma: la inferioridad principal de la naturaleza extra-humana con respecto al hombre; el tercer axioma: la naturaleza extra-humana nunca puede ser “sujeto”, sino siempre quedará “objeto” del sujeto humano cognoscitivo; el cuarto axioma: la independencia del ser humano con respecto a la naturaleza extra-humana¹¹⁵.

Estos axiomas hacen que este hombre se considere cualitativamente diferente de los demás seres por poseer alma, racionalidad, libertad, voluntad y trabajo¹¹⁶, y que son superiores frente al instinto, el determinismo y la pasividad que son propios de la naturaleza no humana. Estas facultades no solo lo diferencia de los otros seres, sino también lo ubica en una posición superior e independiente respecto a la naturaleza; por tanto, le faculta hacer uso de su libertad absoluta

114 MIRÓ QUESADA, Francisco. Ob. cit., pág. 100.

115 ESTERMANN, Josef. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, págs. 194-196.

116 Descartes concibe que solo el hombre posee alma, Kant sostiene que la esencia del hombre es la razón, Fernando Savater plantea que el hombre se diferencia de los animales por poseer libertad, según Nietzsche la voluntad de poder es la potencia volitiva superior y el Marxismo sostiene que el trabajo hizo posible el paso del mono al hombre.

de la ciencia y la tecnología para dominarla hasta exterminarla porque son “meros objetos de análisis y experimentación científica”.

El antropocentrismo del hombre moderno no solo conduce y justifica la agresión del hombre frente a la naturaleza, sino también la subordinación y explotación de los excluidos del bienestar económico y social, a quienes junto a la naturaleza los considera medios, objetos que han de ser puestos a su servicio.

Este antropocentrismo, que bendice la depredación de los recursos naturales, la explotación del hombre y la cosificación de todo cuanto se encuentra en su entorno, ha profundizando la crisis en el medio ambiente, en la sociedad y en el propio hombre moderno; muestra de ello es que el hábitat de todas las especies está sufriendo un daño irreversible por los gases del efecto invernadero que producen principalmente los países económicamente poderosos (Estados Unidos, China, países de la Unión Europea). Precisamente, en la Cumbre de Copenhague sobre el Cambio Climático, los dos países que más emisiones dañinas producen (Estados Unidos y China)¹¹⁷ demostraron su antihumanismo e insensibilidad con el planeta al no asumir un compromiso real para detener sus emisiones contaminantes, así como: “al acordar que los países ricos aportarían la mísera suma de 30 mil millones de dólares en tres años a los países pobres para sufragar los gastos que impliquen enfrentar el cambio climático, cifra que podría elevarse a 100 mil millones de dólares para el año 2020”¹¹⁸. La cifra aprobada ni siquiera se aproxima a lo estimado por Oxfam Internacional: “el esfuerzo de adaptación representará, como mínimo un coste de 50,000 millones de dólares anuales, cifra que puede aumentar de forma significativa si las emisiones globales no se reducen rápidamente”¹¹⁹. Por tanto, afrontar los efectos del cambio climático, que afectan cada vez más a diferentes zonas de nuestro planeta, será

117 Ambos países generan el 40% de gases contaminantes.

118 CASTRO, Fidel. “El mundo medio siglo después”. Consultado en red el 7 de enero de 2010.

119 VALLEJO, César. “El cambio climático; Adaptación o pérdida de vida. Un imperativo de acción que no admite dilaciones”. En Hilda Araujo (Ed.), *Los andes y las poblaciones altoandinas en la agenda de la regionalización y la descentralización* (Vol. I), pág. 157.

muy difícil, y como siempre, dejarán mayores secuelas en los países más pobres, porque cada vez se agudizará la pobreza y superarla será casi imposible. Por otro lado, la crisis social generada por el antropocentrismo del hombre moderno se manifiesta en cifras alarmantes de pobreza y miseria a nivel mundial, que según Mampó:

... el 79% de la humanidad vive en los países considerados pobres, más de 1.000 millones de seres humanos viven en la miseria más absoluta, más de 3.000 millones tienen una alimentación insuficiente (en un mundo que produce mucho más de lo que se necesita), 60 millones mueren cada año de hambre, 14 millones de menores de 15 años perecen por enfermedades derivadas del hambre o de una alimentación insuficiente¹²⁰.

Esta información fue corroborada en octubre de 2009 por la Organización de Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), cuando informa que 1000 millones de personas en el mundo sufren de hambre como consecuencia de la crisis económica, que golpea con mayor fuerza a las personas pobres de los países en desarrollo. Situación que a las personas de buenos sentimientos les afecta por su capacidad empática, mas no a la burguesía, porque allí está la fuente de su riqueza.

El antropocentrismo del hombre moderno, al ocasionar la crisis ambiental y social, también lo conduce a su propia crisis, porque en su afán de acumular mayor riqueza y poder para dominar la naturaleza y a los hombres, condenándolos a la extinción paulatina, también se condena a sí mismo a la extinción, al deteriorar su morada. El hombre moderno, cegado por su ambición ilimitada, se ha tornado en un ser insensible e inhumano que, como afirma Demócrito, actúa peor que los animales, pues en su afán imparable de acumular capital y poder es capaz de las acciones más viles e inimaginables, a la vez que pone en práctica el discurso de Pico della Mirandola: “descender a la forma más baja de existencia como si fuera una bestia”¹²¹, actitud que a la par ha generado en el mundo una crisis de sentido, porque

120 MAMPÓ, Eric. Ob. cit. Consultado en red el 7 de junio de 2009.

121 PICO della MIRANDOLA. Ob. cit. Consultado en red el 1 de junio de 2009.

el sentido de vida del burgués colisiona con el sentido de vida de los que no pertenecen a su clase social.

Frente al humanismo “inhumano”, enarbolado por el hombre moderno que olvidó los principios primigenios del humanismo occidental –y que se caracteriza por un antropocentrismo que justifica la ubicación del hombre en el centro del mundo y por encima de todo los seres, que hace que este hombre se considere diferente y superior frente a los demás seres, y que hace del hombre el único omnisciente capaz de conocer y manipular la naturaleza de acuerdo a su voluntad, el único ser autónomo, absolutamente libre, capaz de transformar y someter a todo cuanto está a su entorno (hombre y naturaleza) en nombre del “progreso”, el ser omnipotente con derecho a ignorar los valores universales como la solidaridad, la justicia, la libertad, el respeto, etc., pero sí con derecho a exigir la observancia de estos valores a la clase dominada, el único fin que convierte en medio y en mercancía todo cuanto le es útil: naturaleza, personas, emociones, sentimientos, conciencia, etc., todo ello para acumular capital generando crisis a escala mundial— se erige un humanismo cualitativamente diferente que fue practicado por milenios por el hombre andino; este es el humanismo ecológico.

3. EL HUMANISMO ECOLÓGICO ANDINO

Antes de exponer el humanismo ecológico andino es necesario tener en claro los conceptos de ecología y ecologista.

- **Ecología:** Palabra que proviene de las voces griegas *oikos* que significa ‘casa’ o ‘lugar para vivir’, y *logos*, ‘tratado’. Entonces, literalmente es el estudio de los organismos “en su hogar”, en su ambiente nativo. Según el Diccionario de la Real Academia Española, ‘ecología’ significa: 1. Ciencia que estudia las relaciones de los seres vivos entre sí y con su entorno; 2. Parte de la sociología que estudia la relación entre los grupos humanos y su ambiente, tanto físico como social, y 3. Defensa y protección de la naturaleza y del medio ambiente. El humanismo ecológico andino está enmarcado dentro del tercer significado, porque en el mundo andino la defensa y

protección de la naturaleza es una práctica constante, producto de una larga experiencia.

- **Ecologista:** Según el Diccionario de la Real Academia Española, es un adjetivo que se utiliza para referirse a los que propugnan la necesidad de proteger la naturaleza.

El Humanismo practicado por el hombre andino es un humanismo ecológico porque, según su concepción, en el centro del mundo no está solo el hombre, sino está la naturaleza, el *pacha*, juntamente con el hombre, en una interrelación constante regidas por el principio de causalidad, el principio de la imputación y el *allin kawsay*, que los encamina a una convivencia armónica dentro de un marco de reciprocidad; por ello, el andino no se piensa y siente diferente, ni superior e independiente respecto a la naturaleza, sino se concibe como parte de esa totalidad de cuya conservación y bienestar depende su existencia. Como afirma Peña Cabrera, el andino, a diferencia del occidental que hace uso de sus conocimientos para dominar y controlar la naturaleza, “... busca más bien la convivencia con la naturaleza y la inmersión en su seno como fuente de vida y renovación”¹²². Esta afirmación explica por qué el andino no solo se siente parte de ella, sino se conciben como hijo de ella, de cuyo bienestar depende su existencia; por eso es usual oír en el ande expresiones como: *mama pacha* (madre tierra), porque le proporciona los productos domesticados y no domesticados necesarios para satisfacer su hambre y asegurar su existencia; *tayta inti* (padre sol), porque con su calor abriga al hombre, a la naturaleza y contribuye a que esta dé los frutos esperados; a los *wamanis* también le dicen padre o madre porque son los cerros tutelares que los cuida y protege (por ejemplo, *tayta occolla*, *tayta apacheta*, *mama Razuwilca*, etc.). Incluso a algunos animales le atribuyen el estatus de padre y madre, porque los productos extraídos de estos los utilizan para agenciarse de vestimenta, alimentación, afrontar los gastos que exigen la educación de sus hijos y la salud de la familia. Esta múltiple interrelación entre hombre y naturaleza refleja la concepción holística del pensamiento andino en el que no hay fenómenos aislados.

122 PEÑA, Antonio. *Racionalidad occidental y racionalidad andina*, pág. 156.

Es humanismo ecológico porque el interés por el bienestar de los hombres, por el *allin kausay* de su *runamasin* (el vivir bien de sus congéneres), es una práctica sincera que se manifiesta en las diferentes acciones como: el *kuyachikuy* (hacerse querer), a través de la participación activa en el proceso productivo y el buen trato a sus pares, en el que debe estar presente el respeto y la consideración; la empatía que se materializa en la ejecución de las acciones orientadas por el *pay kaptiy* (si yo fuera él) y el *pay kaspay* (yo en lugar de él); la solidaridad que se pone en práctica al ejecutar acciones orientadas por el principio teleológico y metodológico de *Huk umalla*, *huk sunqulla*, *huk makilla* (*huk umalla* = un solo fin, una sola meta; *huk sunqulla* = un anhelo común, y *huk makilla* = unidad en la acción de las estrategias elegidas para lograr el fin establecido); el *ayni*, como el trabajo gratuito de reciprocidad, de ayuda mutua que se practica en las esferas de la familia nuclear o extensa, incluso entre vecinos; la *Minka*, como el trabajo cooperativo gratuito, cuyo propósito es el bien colectivo; el *uyanakuy* (aceptarse mutuamente para ayudarse los unos con los otros en cualquier tipo de actividad que demanda la concurrencia de otras personas); el *yanapay* (ayuda que no exige retribución), el *mallichi* (hacer probar, compartir lo que se come), el *pampachanakuy* (perdón u olvido de las faltas cometidas para frenar los conflictos entre los hombres). Estas acciones son ejecutadas dentro del conjunto de las actividades agrícolas, pecuarias y sociales, en las que los hombres tienen como prioridad la protección y conservación de la naturaleza, porque su bienestar depende del bienestar de la naturaleza y el bienestar de esta depende del hombre. Muestra de esta acción protectora y conservadora de la naturaleza se observa en la práctica del multicultivo, el control pertinente de los pisos ecológicos, la agricultura asociada, la agricultura vertical, el manejo alternado de las tierras de cultivo, el descanso de las tierras de cultivo, el uso de abonos naturales, el pastoreo rotativo, el uso limitado de los recursos naturales sin llegar al exterminio y depredación total, la cosecha y la siembra de las aguas que se está practicando para enfrentar el cambio climático; todo ello, siempre con el propósito de proteger y conservar la naturaleza, para asegurarle al hombre el acceso a un medio ambiente saludable que le permita conservar la vida humana como un derecho fundamental.

La práctica del humanismo ecológico es consecuencia de la concepción humanista de la naturaleza, ya que el hombre andino piensa que la naturaleza nace, crece y muere al igual que él, y experimenta sentimientos también al igual que él. Un ejemplo de esta concepción se encuentra en el artículo de Lindo Revilla:

El nacimiento de cualquier animal en la casa es todo un acontecimiento, a los cuyecitos presurosos le buscamos pasto fresco [...] En otras ocasiones tratándose del nacimiento de los perritos, se le alimenta bien a la mamá, para que de buena leche a sus cachorritos [...] los perros son fieles hasta después de haber enterrado a su dueño, como el caso de un vecino anciano, cuyo perro no quiso abandonar su casa después que falleció este, cuando sus familiares intentaron llevárselo a otra casa murió de tristeza sin querer comer un bocado [...] A los toros aradores les brindamos buena atención. Estos animales también entienden y aceptan el cariño de sus dueños [...] Entre animales también existe comunicación. Existe celos entre ellos, se dan cuenta de la excesiva atención a uno de ellos o la marginación¹²³.

Esta concepción humanizante de la naturaleza hace que esta sea tratada como un ser humano, con cariño, respeto y consideración, como fin y no como medio; así se evita su extinción y enojo que no es otra cosa que el desequilibrio en la naturaleza o en la convivencia entre naturaleza y hombre.

Este humanismo ecológico, sustentado en su fundamento ontológico *pacha* como totalidad y en el fundamento axiológico del *allin kawsay* como la vivencia armónica entre la naturaleza y el hombre, y entre los seres humanos, concibe que en el mundo, la naturaleza y el hombre, como elementos de esa totalidad, están interrelacionados con la finalidad de lograr el *allin kawsay*; por eso, en esta concepción está ausente la relación vertical entre el hombre y la naturaleza, donde el hombre es el amo y señor de la naturaleza, la actitud depredadora y la práctica irracional que convierte todo cuanto existe en medio. Es un humanismo auténtico que no se queda en la teoría o en las buenas intenciones, sino que es resultado de una larga experiencia y que se manifiesta en la praxis cotidiana del hombre andino

123 LINDO REVILLA, Jesús. "Recuerdos campesinos". En revista *Minka* N.º 13, págs. 22-23.

en su actitud orientada a la protección y conservación del hombre y la naturaleza. La evidencia de la preocupación por el bienestar del hombre se puede ver en las conquistas de los pobladores de Quillihuyo, quienes con el propósito de asegurar la alimentación de sus familias y las salidas de estas al mercado, utilizan estrategias como “la conducción de cultivos en periodos distintos y sobre diferentes niveles de altitud”¹²⁴, que no es otra cosa que la siembra escalonada en el tiempo y en el espacio de diferentes productos desde 3900 a 4400 m. s. n. m., estrategia que les permite evitar los riesgos que ocasionan los cambios climáticos y asegurar la producción en la cantidad y calidad requeridas. Prueba de esto es que, según el estudio realizado por Hilda Araujo, en esta comunidad hace setenta años solo se sembraba cebada y una variedad de papa amarga (*luk`i*), y a la fecha se producen más de cuarenta variedades de papa y diversos productos como arvejas, habas, cebada, oca, cebolla, quinua, etc., que han enriquecido sus dietas y las del mercado, y a su vez refleja la habilidad del hombre andino para convertir la desventaja que ofrece el cambio climático en ventaja. Por tanto, este humanismo ecológico al tener como agenda el bienestar del hombre necesariamente tiene que pensar en el bienestar de la naturaleza, porque de ese equilibrio depende su existencia como especie.

En consecuencia, el hombre andino auténtico¹²⁵ es un ecologista empírico, porque concibe que el fin de su existencia es proteger y conservar el *pacha*; es ecologista por defender la vida y por luchar para evitar el aprovechamiento agresivo e ilimitado de los recursos naturales, como afirma Juan Martínez Alíer: “... intentan sacar los recursos naturales de la esfera económica, del sistema de mercado generalizado, de la valoración crematística, de la racionalidad mercantil”¹²⁶.

124 ARAUJO, Hilda. Ob. cit., pág. 186.

125 Diferente al andino enajenado, aculturado, atrapado por la cultura mercantil, que renuncia a su cultura ancestral y empieza a ocasionar desequilibrio en la naturaleza, cuando utiliza abonos sintéticos con el fin de obtener mayor cantidad de utilidad para satisfacer sus necesidades individuales, o cuando empieza a alterar el curso de desarrollo de la naturaleza.

126 MARTÍNEZ, Juan. “La interpretación ecologista de la historia socioeconómica: algunos ejemplos andinos”. En H. Urbano (Comp.), *Modernidad en los andes*, pág. 255.

Teniendo en cuenta que el Perú “es el tercer país con más riesgo climático a nivel mundial”¹²⁷, debido al retiro de los glaciares que son la fuente principal del agua que se utilizan en el consumo doméstico, en la agricultura y en la industria, urge incorporar en los programas curriculares de nuestro sistema educativo esta forma de pensar humanizante de la naturaleza, cuyo conocimiento y práctica contribuirá a la consolidación de nuestra identidad nacional y a la realización de una educación para el desarrollo como se aspira en el Proyecto Educativo Nacional al 2021:

El desarrollo debe ser un proceso sostenible. La satisfacción de las necesidades de hoy no debe poner en riesgo poder cubrir las demandas de las próximas generaciones. Esa sostenibilidad exige el uso racional y respetuoso de los recursos naturales. El desarrollo reclama superar en el Perú la mentalidad social depredadora, que no conoce límites cuando se trata de satisfacer el deseo de rentabilidad o las simples necesidades de supervivencia¹²⁸.

Asimismo, el conocimiento y la praxis de esta sabiduría pueden ser de utilidad para contribuir al logro de la política 27.5 del 6.º Objetivo Estratégico del Proyecto Educativo Nacional, “Realizar acciones permanentes de educación ambiental en las comunidades”, que entre sus principales medidas enuncia:

- a. Promoción de una cultura ambiental que implique educar en el uso racional y sostenible de los recursos naturales de la comunidad, en la conservación de su diversidad biológica y en la prevención de la contaminación del aire, el agua y la tierra, incluyendo la promoción de una cultura de reutilización y reciclaje de residuos.
- b. Programa de promoción y difusión de un estilo de vida comunitaria y comportamientos institucionales saludables dirigido a los vecinos y a las entidades públicas y privadas de la comunidad, que haga posible el respeto al derecho de los niños a:

127 BROOKS y ADGER. Citado por César Vallejo en: “El cambio climático: Adaptación o pérdida de vida. Un imperativo de acción que no admite dilaciones”. En Hilda Araujo (Ed.). *Los Andes y las poblaciones altoandinas en la agenda de la regionalización y la descentralización* (Vol. 1), pág. 157.

128 Consejo Nacional de Educación. *Proyecto educativo nacional al 2021*, pág. 25. Consultado en red el 3 de enero de 2010.

- Que se use responsable y sosteniblemente los recursos naturales.
 - Conocer las causas de los problemas ambientales y participar en las soluciones.
 - Recibir de sus mayores, ejemplos de respeto al ambiente local.
 - Vivir en ambientes libres de basura doméstica o industrial.
 - Disponer de agua limpia, saludable y suficiente.
 - Respirar aire limpio.
 - Disfrutar de paisajes y climas adecuados a su salud.
 - Morar en viviendas con servicios básicos.
 - Vivir en ambientes sin ruidos nocivos para su tranquilidad y salud.
 - Disfrutar de alimentos sanos y saber con qué recursos se elaboraron.
- c. Participación de las juntas vecinales en las instancias locales y procesos de evaluación del impacto medio ambiental¹²⁹.

129 Ibid. págs. 138-139.

Conclusiones

1. El origen económico, social e ideológico del hombre moderno está en el Renacimiento que se caracteriza por: el resurgimiento de la cultura griega y romana, las luchas antifeudales, el descubrimiento de nuevos mercados, el impulso al desarrollo de las ciencias particulares, la utilización del método experimental en la investigación de la naturaleza y el surgimiento de una nueva filosofía, que considera al hombre como el centro del mundo, dueño absoluto de sí mismo y de todo cuanto le rodea con derecho y obligación de utilizar su libertad ilimitada para dominar la naturaleza y a los hombres, económica y socialmente excluidos.
2. El hombre moderno, que hace su aparición histórica en el Renacimiento, continúa su desarrollo nutrido por la fuerza propulsora de la ilustración, la ciencia, la razón y los principios expuestos por dos filósofos de la modernidad: Francis Bacon y René Descartes, quienes fundamentan que el fin último de la existencia humana es convertirse en amo y señor de la naturaleza, para el cual es un requisito inevitable conocer profundamente la naturaleza a través de métodos adecuados. Este ideal posteriormente tendrá consecuencias desastrosas para el medio ambiente.
3. El hombre moderno, ofuscado por conquistar el poder económico y político, armado ideológicamente de los postulados de

Maquiavelo, Weber y el pragmatismo, no dudó en convertir a todo cuanto estaba en su entorno en medio, pues según su racionalidad instrumental ya nada es valioso en sí mismo y por sí mismo; todo es cosificado en nombre del “progreso”.

4. El concepto de *progreso* expuesto por filósofos como Bacon, Descartes, Kant, Hegel, Comte y otros, nutre la ambición ilimitada del hombre moderno, sus ansias de poder económico y político; justifica su acción depredadora, inhumana e instrumentalista que lo ha llevado a expandirse por el mundo, sometiéndolo a todo cuanto le sea útil y eliminando a todo cuanto se oponga a sus propósitos, hasta ahondar el deterioro de la naturaleza y la brecha entre ricos y pobres.
5. La concepción errada de *progreso* no solo atenta contra el bienestar de la naturaleza y de los hombres, económica y socialmente excluidos, sino también conduce a la humanidad a la crisis de sentido, pues el hombre moderno, guiado por la avaricia, la vileza y la competitividad, es incapaz de amar y respetar a la humanidad y a la naturaleza; olvida los valores universales que enarboló primumgeniamente y practica el pluralismo axiológico que ocasiona la colisión entre los sentidos de vida compartidos y su propio sentido de vida.
6. Frente a la crisis provocada por el hombre moderno, se presenta como alternativa la filosofía andina, por ser el sustento de una forma de vida en la que está ausente la actitud depredadora del hombre con respecto a la naturaleza y al hombre mismo; reflejo de ella es que en el Perú prehispánico existió una organización económica y social que tuvo como fin garantizar el bienestar de sus habitantes en equilibrio con la naturaleza, a través de técnicas agrícolas y saberes que aún sobreviven a pesar de la agresión material y espiritual a las que fue y es sometida el mundo andino.
7. La filosofía andina, dentro del significado amplio de filosofía, es la aprehensión y el reflejo activo de la realidad y tiene como fundamento ontológico el *pacha* que, según la concepción del hombre

andino, es el mundo, la naturaleza como totalidad, el espacio y tiempo, el ser general que determina a los seres particulares, el principio y fundamento de todo cuanto existe, donde sus elementos se hallan en interrelación constante con el fin de preservar la existencia de la naturaleza y del hombre.

8. El carácter filosófico del pensamiento andino se manifiesta en concepciones, ideas, conceptos y principios como: *Kay* (ser, existencia); *uku* (esencia); *allin* (bueno), *mana allin* (malo), *kuyachikuy* (hacerse querer), *allin kawsay* (vivir bien), etc., que evidencian la trayectoria del conocimiento del hombre andino de lo sensorial a lo racional, el desarrollo de su pensamiento que va de lo concreto a lo abstracto, de lo particular a lo general, y el grado de profundidad con que asimila el mundo objetivo.
9. El fundamento axiológico de la filosofía andina es el *allin kawsay* (vivir bien), entendida como la convivencia armónica entre la naturaleza y el hombre, y entre los hombres, que permite regular las acciones del hombre respecto a la naturaleza y a sus pares.
10. El *allin* o las acciones buenas respecto a la naturaleza, son las que están orientadas a su protección y conservación, deber que se deriva de los principios de causalidad e imputación que rigen la relación del hombre con la naturaleza. El primer principio le permite entender que el mal uso de la naturaleza trae como consecuencia el deterioro de esta, y se reflejará en frutos en cantidad y calidad no esperada, lo que a su vez afectará al bienestar de la familia, la comunidad y la naturaleza misma; esta comprensión le obliga a poner en práctica acciones como la asociación y rotación de cultivos, el manejo alternado de las tierras de cultivo, la rotación del pastoreo, el uso de abonos naturales, etc., acciones orientadas no solo a ahuyentar los insectos, a nutrir la tierra, sino, principalmente, a la recuperación y conservación del equilibrio en la naturaleza. El segundo principio, según el cual las buenas acciones tienen recompensa y las malas son castigadas, moviliza al hombre andino a poner en práctica acciones de respeto y gratitud como el *pagapu*, el *pampapu* y el *tinka*, acciones y rituales que consisten en brindar

ofrendas a la naturaleza para agradecerle por sus bondades y por permitirle hacerse merecedor de ellas.

11. El *allin*, o las acciones buenas respecto al hombre, son aquellas que promueven la práctica del *kuyachikuy* (hacerse querer), a través del trato cariñoso y respetuoso a la naturaleza y a los hombres, de la participación activa en el proceso productivo, en la solución de problemas y en el logro de las aspiraciones del *ayllu* y la comunidad. El *kuyachikuy* a su vez motiva la ejecución de otras acciones como la empatía, la solidaridad, el *ayni*, la *minka*, el *uyanakuy*, el *yanapay*, el *pampachanakuy* y el *mallich*.
12. Frente al humanismo del hombre moderno, que atropella la naturaleza y al hombre, se erige como alternativa el humanismo ecológico andino, como producto de una experiencia milenaria, que se caracteriza por ubicar en el centro de la atención al hombre juntamente con la naturaleza, en una interrelación constante, regida por el principio de causalidad, imputación y el *allin kawsay*, que encaminan a una convivencia armónica dentro de un marco de reciprocidad, en el que el hombre no se siente diferente ni superior a la naturaleza sino parte de ella.
13. El humanismo ecológico andino sustentado en su fundamento ontológico *pacha*, en el que la naturaleza y el hombre constituyen una totalidad, y en el fundamento axiológico del *allin kawsay*, no es una doctrina o simple teoría, sino es praxis, que revela que el fin supremo es la conservación de la vida y el bienestar de la humanidad en convivencia armónica con la naturaleza.
14. El hombre andino auténtico es un ecologista, porque concibe que el fin de su existencia es proteger y conservar la naturaleza, preservar la vida y evitar el aprovechamiento agresivo e ilimitado de los recursos naturales; además es un humanista auténtico, porque es capaz de sufrir, amar y sentirse solidario con sus semejantes y con la naturaleza debido al principio del *pay kaptiy* y *pay kaspay*.
15. Este humanismo ecológico, que se manifiesta en el cuidado y protección de la naturaleza y del hombre, junto a toda la riqueza de la

cultura andina son herencias irrenunciables que deben estar consignadas en los programas curriculares de nuestro sistema educativo, para que su conocimiento y práctica contribuya a nuestro autorreconocimiento, a nuestra autoafirmación, a la consolidación de nuestra identidad nacional y a la realización de una educación para el desarrollo como se aspira en el Proyecto Educativo Nacional al 2021.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, Nicola. (1974). *Diccionario de Filosofía*. 2.^a ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- ALEGRÍA, Julio. (2008). “Gestión del agua en el Perú: Antecedentes, situación y perspectivas”. En Hilda Araujo (Ed.), *Los andes y las poblaciones altoandinas en la agenda de la regionalización y la descentralización* (Vol. 1, pp.127-156). Lima: CONCYTEC.
- ALONSO BARBA, Álvaro. (1967). *Arte de metales*. Bolivia: Colección de la Cultura Boliviana.
- ANSIÓN, Juan et ál. (2004). *Desarrollo humano entre el mundo rural y urbano*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____ (2007). *Educación en ciudadanía Intercultural*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ARAUJO CAMACHO, Hilda. (2008). “Estrategias de las comunidades campesinas altoandinas frente al cambio climático”. En Hilda Araujo (Ed.), *Los andes y las poblaciones altoandinas en la agenda de la regionalización y la descentralización* (Vol. 1, pp. 169-198). Lima: CONCYTEC.
- BACON, Francis. (1979). *Novum Organum*. España: Editorial Fontanella, S. A.

- BERGER, P. y LUCKMANN, Tomas. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. España: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
- BOBBIO, Fernando. (1994). “Modernidad y posmodernidad: El pecado capital de la modernidad”. En M. Góngora (Comp.), *El pensamiento filosófico en el Perú* (pp. 109-121). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- BOCHENSKI, J.M. (1963). *Introducción al pensamiento filosófico*. Barcelona: Editorial Herder.
- _____ (1979). *La filosofía actual*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- BUENO SÁNCHEZ, Gustavo. (2003). “Filosofía española y filosofía en español”. *Islas*, 108, 52-59.
- BUNGE, Mario. (2007). *Diccionario de filosofía*. Argentina: Siglo XXI editores Argentina, S. A.
- CASTRO, Fidel. (2010). “El Mundo medio siglo después”. En *Cubadebate*. Consultado el 7 de enero de 2010, en <http://www.cubadebate.cu/reflexiones-fidel/2010/01/04/el-mundo-medio-siglo-despues/>
- COMTE, Auguste. (1973). *Curso de filosofía positiva*. Argentina: Aguilar.
- CONSEJO NACIONAL DE EDUCACIÓN. (2007). *Proyecto Educativo Nacional al 2021*. Consultado el 3 de enero de 2010 en <http://www.minedu.gob.pe/>
- DESCARTES, René. (1972). *Discurso del método y meditaciones metafísicas*. Argentina: Editorial Losada, S. A.
- DYNNIK, M. A. (1968). *Historia de la Filosofía* (7 tomos). México D. F.: Edit. Grijalbo S. A.
- ESTERMANN, Josef. (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

- FERRATER MORA, José. (2001). *Diccionario de filosofía*. México, D. F.: Editorial Atlanta S. A.
- FRONDIZI, Risieri. (1972). *¿Qué son los valores?* 3.^a ed. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA, Federico y ROCA, Pilar. (2004). *Pachakuteq: Una aproximación a la cosmovisión andina*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.
- GARCÍA MIRANDA, Juan José. (1996). *Racionalidad en la cosmovisión andina*. Lima: CONCYTEC.
- GIBU, Ricardo. (2004). “El problema de la empatía como problema de la constitución en la obra filosófica de Edith Stein”. En *La lámpara de Diógenes*, 5. Consultado el 11 de noviembre de 2009, en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=84400904>.
- GRAMSCI, Antonio. (1972). *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Ediciones Península.
- GRENET, P. B. (1965). *Ontología*. Barcelona: Editorial Herder.
- GRILLO, Eduardo. (1990). “Rescate y sistematización de tecnologías andinas”. En John Earls (Ed.), *Tecnología andina: Una introducción* (pp. 35-86). Lima: HISBOL.
- GUARDIA MAYORGA, César Augusto. (1997). *Diccionario Kechwa-castellano, castellano-kechwa*. Lima: Editorial Minerva.
- HEGEL, Georg W. F. (1971). *Filosofía de la Historia*. 2.^a ed. España: Ediciones Zeus.
- HORKHEIMER, Max. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta, S. A.
- INGENIEROS, José. (1970). *Las fuerzas morales*. Argentina: Editorial Losada S. A.

- JAMES, William. (1984). *Pragmatismo*. España: Ediciones SARPE.
- JASPERS, Karl. (1957). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KANT, Immanuel. (1981). *Filosofía de la historia*. 3.^a ed. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____ . (2004). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- KELSEN, Hans. (1997). *¿Qué es la teoría pura del derecho?* 5.^a ed. México, D. F.: Distribución Fontanera, S. A.
- KONSTANTINOV, F. V. (1966). *El materialismo histórico*. México, D. F.: Editorial Grijalbo, S. A.
- LINDO REVILLA, Jesús. (1984). “Recuerdos campesinos”. *Minka*, 13, 20-23.
- MANRIQUE ENRÍQUEZ, Fernando. (2002). *Teoría de los valores y ética*. Lima: Rentarí Editores S. A. C.
- MAQUIAVELO, Nicolás. (1981) *El príncipe*. España: Espasa-Calpe.
- MARÍAS, Julián. (2007). *Historia de la filosofía*. 29.^a ed. España: Revista de Occidente, S. A.
- MAMPÓ, Eric. (2008) “Antropocentrismo y modernidad”. En *Defensa del Marxismo*. Consultado el 7 de junio de 2009, en <http://revista-edm.org/?q=antropocentrismo-y-modernidad>
- MARTÍNEZ ALIER, Juan. (1991). “La interpretación ecologista de la historia socioeconómica: algunos ejemplos andinos”. En H. Urbano (Comp.), *Modernidad en los andes* (pp. 255-279). Cusco: CBC-Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.
- MARX, Carlos. (1952). *Miseria de la filosofía*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

- MARX, Carlos y ENGELS, Federico. (1955). *Obras escogidas* (T. I y II). Moscú: Editorial Progreso.
- MAYER, Enrique. (1974). “Las reglas del juego en la reciprocidad andina”. En G. Alberti y E. Mayer (Comp.), *Reciprocidad en los Andes peruanos* (pp. 37-65). Lima: IEP.
- _____. (1983). *La organización social de la producción en la agricultura tradicional andina*. Cajamarca: Universidad Nacional de Cajamarca.
- MEJÍA, HUAMÁN, Mario. (2005). *Hacia una filosofía andina: Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. En lengamer.org. Consultado el 12 de junio de 2009, en http://lengamer.org/admin/language_folders/quechuaedusco/user_uploaded_files/links/File/Qhapaqkuna/Filosofia_Andina.pdf.
- MILL, John Stuart. (1984). *El utilitarismo*. Madrid: Editorial Alianza.
- MIRANDA ZAMBRANO, Gloria. (1984). “¡Cuánto ganamos trabajando juntos!” *Minka*, 15, 12-16.
- _____. (1984). “Lo que saben, lo que piensan, lo que sienten los niños en el campo”. *Minka*, 13, 4-13.
- MIRÓ QUESADA CANTUARIAS, Francisco. (1969). *Humanismo y Revolución*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- _____. (1981). *Para iniciarse en la filosofía*, Lima: Universidad de Lima.
- MURRA, John. (2007). *La organización económica del Estado inca*. 7.^a ed. México D. F.: Siglo Veintiuno XXI editores. S. A.
- NISBET, Robert. (1986). “La idea de Progreso”. En *Libretas*, 5. Consultado el 17 de junio de 2009, en http://www.eseade.edu.ar/servicios/Libretas/45_2_Nisbet.pdf
- OBANDO, O. y SOLÍS, L. (2004). *Filosofía: Inicio y camino*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.

- PALADINES, Carlos. (2008). *Cortinas de humo*. Ecuador: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.
- PEASE GARCÍA, Franklin. (1992). *Perú: Hombre e historia* (Vol. 2). Lima: EUBANCO.
- PEÑA CABRERA, Antonio. (1993). *Racionalidad occidental y racionalidad andina*. Puno: CIDSA.
- _____ . (1994). “La ciencia, la técnica y la ecología: Los Límites de la racionalidad occidental”. En M. Góngora (Comp.), *El pensamiento filosófico en el Perú* (pp. 177-189). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. (2005) “Discurso sobre la dignidad del hombre”. En *Ciudad Seva*. Consultado el 1 de junio de 2009, en <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/pico.htm>
- RIVARA de TUESTA, María Luisa. (2000). *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú* (T. I). Lima: Fondo de Cultura Económica S. A.
- _____ . (2003). “¿Filosofía o pensamiento prehispánico?” En PUCP.edu.pe. Consultado el 21 de mayo de 2009, en http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/martes/sesion15-16.30/RivaraMariaLuisa.pdf
- RELIGIOSOS FRANCISCANOS. (1905). *Vocabulario políglota incaico*. Lima: Tipología del Colegio de Propaganda FIDE del Perú.
- RIVERA PALOMINO, Juan. (2009). “Pensamiento amazónico: sobre naturaleza, sociedad y hombre”. En *Logos*. Consultado el 6 de enero de 2010, en http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/Logos/1994_n1/naturaleza.htm.
- ROSENTAL, M. M. (1980). *Diccionario filosófico*. Lima: Ediciones Pueblos Unidos.
- ROSENTAL, M. M y STRAKS, M. G. (1965). *Categorías del materialismo dialéctico*. México, D. F.: Editorial Grijalbo.

- RUBINSTEIN, J. L. (1982). *Principios de psicología general*. México D. F.: Editorial Grijalbo, S. A.
- SALAZAR-SOLER, Carmen. (1997). “Magia y modernidad en las minas andinas. Mitos sobre el origen de los metales y el trabajo minero”. En H. Urbano (Comp.), *Tradición y modernidad en los andes* (pp. 197-219), Cusco: CBC-Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.
- SANZ, Julio. (1997). “La defensa razonable del medio ambiente”. *Reflexión y Crítica*, 1, 85-94.
- SARTRE, Jean Paul. (1999). *El existencialismo es un humanismo*. España: Edhasa.
- SOBREVILLA, David. (1992) ¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino? En Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas” (Comp.), *Búsqueda de la Filosofía en el Perú de Hoy* (pp. 161-208). Cusco: CBC.
- TENORIO GARCÍA, Víctor. (2008). *Diccionario quechua runasimi marka*. Ayacucho: Filo Artes Gráficas E. I. R. L.
- VALLEJO, César. (2008). “El cambio climático: Adaptación o pérdida de vida. Un imperativo de acción que no admite dilaciones”. En Hilda Araujo (Ed.), *Los andes y las poblaciones altoandinas en la agenda de la regionalización y la descentralización* (Vol. 1, pp.157-168). Lima: CONCYTEC.
- WEBER, Max. (1964). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (T. I). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	9
INTRODUCCIÓN	13
I. CRISIS DEL HOMBRE MODERNO.....	17
1. Origen del hombre moderno	17
2. El imperio del hombre sobre la naturaleza	19
3. El imperio de los medios sobre los fines	24
4. El mito del progreso	28
5. La pérdida de sentido	39
II. FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA ANDINA..	43
1. El mundo andino	43
2. Fundamento ontológico de la filosofía andina	49
2.1. Filosofía	49
2.2. La ontología.....	52
2.3. Filosofía andina.....	54
2.4. <i>Pacha</i> como fundamento ontológico de la filosofía andina	61
2.4.1. <i>Pacha</i>	61
2.4.1.1. <i>Pacha</i> en su dimensión espacial	62
2.4.1.2. <i>Pacha</i> en su dimensión temporal.....	63
2.4.1.3. <i>Pacha</i> en interrelación.....	64

III. FUNDAMENTO AXIOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA ANDINA	69
1. La axiología.....	69
1.1. Los valores	70
1.2. Naturaleza de los valores	70
1.2.1. El subjetivismo axiológico.....	70
1.2.2. El objetivismo axiológico.....	71
1.2.3. Posición intermedia entre el subjetivismo y el objetivismo.	72
1.3. Jerarquía de los valores.....	73
1.4. La valoración moral	74
1.4.1. El eudemonismo	75
1.4.2. El hedonismo.....	76
1.4.3. El formalismo	76
1.4.4. El utilitarismo.....	77
2. La axiología en el mundo andino.....	78
2.1. El <i>allin kawsay</i>	78
2.1.1. Con la naturaleza	79
2.1.2. Con sus pares	83
2.1.2.1. <i>Kuyachikuy</i>	84
2.1.2.2. El <i>Pay kaptiy yelpay kaspay</i>	86
2.1.2.3. <i>Huk umalla, huk sunqulla, huk makilla</i> .	89
2.1.2.4. El <i>Pampachanakuy</i>	92
IV. EL HUMANISMO ECOLÓGICO ANDINO, UNA ALTERNATIVA A LA CRISIS DEL HOMBRE MODERNO	95
1. El humanismo del hombre moderno	95
2. El antropocentrismo en el humanismo del hombre moderno	101
3. El humanismo ecológico andino	104
CONCLUSIONES.....	111
BIBLIOGRAFÍA	117

Libro electrónico disponible en
[https://fondoeditorial.unah.edu.pe/index.php/fonedi/
catalog](https://fondoeditorial.unah.edu.pe/index.php/fonedi/catalog) Publicado en el Perú / Published in Peru.

EL mundo de hoy se debate entre la conservación y la destrucción. En este contexto surge la necesidad de identificar e incorporar a nuestra forma de vida principios filosóficos no destructivos, que garanticen la protección y conservación de la naturaleza y la especie humana a través de la relación armónica entre ellos y entre los seres humanos.

El Humanismo Ecológico Andino tiene como sustento ontológico el pacha (mundo, naturaleza, espacio, tiempo, principio y base de todo cuanto existe en constante interrelación), y su fundamento axiológico es el allín kawsay (vivir bien, con armonía entre la naturaleza y el hombre, y entre los hombres). Es una alternativa a la crisis ambiental y social ocasionada por el ansia de dominio y el afán depredador de hombre moderno. Para el Humanismo Ecológico Andino el centro del mundo está en la naturaleza juntamente con el hombre, en una constante interrelación orientada a garantizar el equilibrio entre ellos. Así, los principios filosóficos del hombre andino hacen que se sienta integrado a la naturaleza, con la que establece un vínculo de reciprocidad.



ISBN: 978-612-49667-7-4

