

El horizonte de la subjetividad andina desde una perspectiva intercultural (enero-marzo del 2003)

Aquí haremos una exposición y reflexión-apropiación de los aspectos centrales que propone la perspectiva ofrecida por Josef Estermann en su material *Filosofía andina (estudio intercultural de la sabiduría andina)*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1998.

Introducción

La *primera parte* trabaja un resumen del texto de Esterman concentrando en el aspecto intercultural del abordamiento fenomenológico de la filosofía andina y describiendo estructuralmente lo que sería éste. La *segunda parte* trabajará algunas reflexiones críticas sobre el material.

La *tercera y final* será como usaré las ideas de este material para mis investigaciones sobre el proceso de constitución de la subjetividad autónoma en el devenir histórico de las clases subalternas de nuestro país, es decir en el devenir histórico de las clases subalternas en cada de sus dos etapas: colonia y república (y sus respectivas sub-etapas).

En esta parte tercera y final tiene que ver poco o nada con J. E porque es una tarea de interpretación personal, en el doble sentido, en tanto apropiación y en tanto ubicación en el contexto de otra reflexión.

Heurísticamente nos ayuda en la reconstrucción ontológica de los ejes presentes y reproducidos en las etapas y sub-etapas de nuestra tradición histórico-espiritual y de las clases subalternas. En general el mundo andino de ayer a hoy se ha considerado como entidad prescindible, pasiva o simplemente inexistente.

2. Y ¿para qué todo esto?. En la procura de la *constitución de una subjetividad autónoma* (la constitución del proceso de pensar históricamente nuestro propio pensar). Tomando como eje de nuestra perspectiva: 1) *el elevamiento de la subjetividad implícita en este mundo andino*, 2) *su elevamiento teórico mediado específicamente por el idealismo alemán en adelante*, 3) *que sirva para reformulación crítico subjetiva del viejo y tradicional modelo de la subjetividad occidental*.

Como corolario de esta idea tenemos que decir que nosotros recusamos la llamada filosofía postmoderna en sus líneas centrales porque la reproducción del discurso de esta filosofía postmoderna se hace instalados en la subjetividad y racionalidad tradicional de nuestra tradición histórico-

espiritual, es decir ellos no niegan-superan (Aufhebung) el problema que hemos venido viendo hasta este momento, simplemente niegan malhumoradamente que exista cualquier tipo de instalación contextual pretendiendo que el lenguaje utilizado como mediador universal los salva.

Y desde este punto de vista la filosofía analítica resultaría una filosofía del enmascaramiento radical, en la medida que ésta se propone reducir el mediador al ente del lenguaje dándole status de universal. Tampoco propondrían Aufhebung alguno en la medida que instalados en el contexto pretenden que el ente del lenguaje se sobrepone al mismo contexto.

El recurso que hacen a la pragmatización del lenguaje resultaría un patético retorno a la moralización del problema que es, al final de cuentas, el retorno al problema de la subjetividad feudal-liberal que *ontológicamente* en nuestra tradición espiritual nunca consiguió *separar* el proceso de la subjetividad como proceso óptico y como proceso ontológico.

Para decirlo de otra manera, elevo la condición óptica del tomismo específico de los evangelizadores, que actuaba como la *envoltura* que tenía en su momento la subjetividad como devenir ontológico, al rango de subjetividad: universal, absoluta y atemporal. El horizonte de la subjetividad no podía dejar de estar preñada de esta condición epocal.

La <traducción intercultural> efectuada por Estermann en este sentido nos es enormemente valiosa en la medida que este autor ---desde nuestra perspectiva--- ha realizado la tarea que se encuadra en el primer punto, esto es el *elevamiento de la subjetividad implícita* en este mundo andino.

3. Esto resulta completamente diferente al camino intelectual seguido desde la colonia donde la lectura de nuestra realidad ---cultural y espiritual--- se hizo a partir de la subjetividad tradicional, occidental, *superponiendo las tareas de constitución de una subjetividad autónoma por la asunción mecánica de la subjetividad occidental* feudal-cristiana.

Y dentro de este *horizonte principalmente ontológico implícito* conceptualizaron la que sería la subjetividad liberal(1), que no es otra cosa que la administración de la repetición de la subjetividad occidental y a la cual hemos denominado etapa cosmopolita de la filosofía académica. Y dentro del estrecho horizonte cultural universitario que adviene desde las primeras horas de la conquista.

Identificando de esta manera la subjetividad con la actividad filosófica desenvuelta en la universidad y presumiendo que esa subjetividad ---y los límites de esta subjetividad, es decir el límite lo imponía la negación del mundo andino y la subjetividad andina--- *era y es nuestra única y legítima subjetividad.*

Esta desgraciada identificación ha llevado a que nuestra reflexión histórico-espiritual nacional se haya visto por siglos anclada en la administración de la repetición de la reflexión filosófica y cultural de occidente y que hemos periodificado como de etapa colonial y cosmopolita ateniéndonos a la periodificación que hace el marxista-leninista José Carlos Mariátegui al referirse a la literatura.

Pero esta situación se ve cuestionada desde fines de la década del 60 cuando Augusto Salazar Bondy hizo una lectura crítica y demoledora de la limitación de nuestra subjetividad (*¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, 1968), llevándonos, como es natural, a diversidad de búsquedas para romper la cadena de la muy pesada y correcta crítica salazarsiana. Se inicia con él ---en el orden del pensamiento--- la etapa nacional de la filosofía académica.

I parte

Introducción del texto

Filosofía (c. 2)

Comienza el autor deslindando en principio sobre el problema de la filosofía para resituar el lugar de lo que sería la filosofía andina, indica que en la visión occidental de la filosofía dejaba esta de ser <apasionada interpretación de la experiencia vivencial y se convertía en “teoría” acerca del ser (ontología), del conocer (epistemología y hasta en interpretación de la interpretación (historiografías)> (p.17). Y en términos globales la filosofía que se inicia en occidente deja mucho que desear de sí misma respecto a las características que exige a las otras perspectivas filosóficas para ser consideradas filosofías.

La filosofía entendida en occidente como contrapuesta al <pensamiento mítico>, <cosmovisiones> e <intuiciones del mundo (Weltanschauungen)> aparece recién en la época postrenacentista y aparece como una concepción de la filosofía reduccionista y excluyente que la lleva a perder su propia razón de ser al quedar reducida a historismo, el <metarrelato> no sería nada más que expresión de ello al reducir y eliminar las fronteras llevándola a la <crisis de identidad>. Empero otra característica más devastadora de esta filosofía reduccionista radica en que naciendo la filosofía en un determinado contexto cultural y determinada época se torna fenómeno supra-cultural y a-histórico: <La monoculturalidad occidental de la “filosofía” se vuelve supra-culturalidad, la particularidad y contingencia llegan a convertirse milagrosamente en universalidad y necesidad>(p. 20)

Esta concepción moderna <endógena> lleva a la consecuencia de que todo pensamiento que no se adecue al canon sea declarado deficitario sea como pensar fuera como dentro de esta concepción endógena. Y ha llevado a dos estrategias a esta concepción moderna endógena: como simple negación: <La alteridad es enemigo o parte de uno mismo, pero no interlocutor autónomo>(p. 21). Junto a esta concepción de estas posturas dominadoras existe también una historia olvidada. Sin embargo la filosofía occidental no es otra cosa que una asimilación mas o menos coherente de un sinnúmero de <etno-filosofías>, esto es concepciones culturalmente determinadas e históricamente situadas

La posmodernidad pretende superar el discurso de la modernidad, pretende acabar con cualquier <interpretación englobante del mundo y de la realidad que en sus principios queda incuestionada (Lyotard)>. Es no creer más en meta-discursos, en metarrelatos.

La modernidad que critica el postmodernismo aparte de seguir la deconstrucción iniciada por el post-estructuralista, sin embargo esta modernidad occidental criticada es una modernidad culturalmente

determinada. El postmodernismo <<es un movimiento surgido de entre la clase media y alta de la sociedad industrializada y rica del hemisferio norte (...) de la nueva generación hedonística de la parte rica de la tierra. La indiferencia propagada por el postmodernismo como una nueva liberación, sólo puede permitirse quien tiene satisfechas las necesidades básicas. El esteticismo postmoderno enfatiza la conversión de valores cognoscitivos, éticos y sociales en valores netamente estéticos de agrado y desagrado: Lo más diverso y lo menos homogéneo y monótono el fenómeno, lo más bello y agradable...>>(p. 24). Es la estetización de la realidad y lo axiológico, todo discurso tendría el mismo peso específico.

Culturalmente con esta visión post-modernista se ha relativizado la cultura occidental y revalorización de las extra-occidentales, sin embargo este radicalismo extremo conduce a percibir todas las culturas como éticamente indiferentes. El postmodernismo lleva al extremo la cultura del <ver>

A pesar de sus pretensiones el postmodernismo no supera sus propios presupuestos culturales. No supera el *credo* del relativismo que no es otra cosa que monoculturalismo. Filosóficamente la filosofía producida por la tradición occidental en la época moderna no es la única forma de concebir el mundo de las muchas formas y que menos sea la verdadera. Nada hace presumir que el relato del metarrelato pueda ser canon de verdad absoluta en materia de racionalidad, veracidad, ética y axiología respecto a las distintas épocas y culturas.

La interculturalidad concuerda con el postmodernismo en la crítica de la racionalidad moderna pero rechaza la estetización y equivalencia absoluta que pretende. Empero su crítica a la modernidad permite la apertura a otras expresiones culturales a otras expresiones multimediales, interdisciplinario y grupal. Y reduce la concepción moderna de filosofía a cosmovisión. No obstante esto el principio del cual parte la filosofía postmoderna, la indiferencia gnoseológica y ética, la inconmensurabilidad de las culturas por falta de un metarrelato, hace imposible cualquier discurso intercultural. Los ideales de la filosofía, amor, pasión por la verdad y la justicia existen, más todo es apreciación estética.

Interculturalidad

La filosofía intercultural estima que toda expresión filosófica <tiene una connotación cultural particular>(p. y34) y a diferencia del relativismo y escepticismo cultural encuentra que la <universalidad> y <perennidad> de la filosofía no obedecen a criterios sobre-culturales dados a priori, sino

como síntesis intercultural mediante el diálogo. De esta manera <La supra-culturalidad no solamente es una abstracción dentro de una cierta cultura, sino la ideologización de una determinada (mono) cultura>(p. 35).

La filosofía no se reduce a la encarnación en una cultura como trascendente e inafectada por este proceso (esencialismo que va de Parménides a Heidegger). Y tampoco se pierde en la mera culturalidad quedando en el relativismo total (p. 35, nota 42), que es el riesgo del postmodernismo. La filosofía se desenvuelve en relación entre ambas que se trasciende como proceso histórico de un <polílogo> intercultural.

La supra-culturalidad busca la universalidad en un supuesto esencialista inmune a todo relativismo que repite el <evidencialismo absoluto>, esto es la equivalencia lógica entre ser y conocer defendido por Parménides(p. 36, nota 44). La idea de Platón y la sustancia de Aristóteles remiten a lo mismo, esencias intangibles y absolutas, esto es supra-culturales con respecto a la relatividad temporal y cultural.

En el interculturalismo filosófico lo central es la universalidad e invariabilidad cultural que procede del proceso abierto e inacabado del polílogo entre las culturas donde el logos del intercambio es establecido sintéticamente. La supra-cultura occidental sin embargo se concibe a sí misma como superior y tiene el reconocimiento de las culturas inferiores que la asumen como tal.

La filosofía intercultural rechaza la concepción de la filosofía como a priori supra-cultural. La meta-filosofía sirve como idea reguladora de las diferentes definiciones perspectivistas de lo que es filosofía. Y rechaza también el uso de la concepción supra-cultural de filosofía como criterio para determinar todos los fenómenos y pretensiones filosóficas. La extrapolación que se hace para medir el valor filosófico de los fenómenos no-occidentales es inválida, expresa únicamente complejo de superioridad cultural(38).

La filosofía intercultural define autónomamente lo que es filosofía y hace las colocaciones respectivas en el diálogo intercultural, procurando la conmensurabilidad de conceptos (equivalencias homeomórficas) antes de presuponerlos depósitos del conocimiento canónicamente definidos por autoridad.

La filosofía andina: presupuestos hermenéuticos y metodológicos (c.3)

¿Se puede hablar de una filosofía andina?. El autor estima lo siguiente:

<<primariamente y en sentido básico, la <filosofía andina> es el conjunto de concepciones, modelos, ideas y categorías vividos por el runa andino, es decir: la experiencia concreta y colectiva del hombre andino dentro de su universo. Las concepciones <filosóficas> en esta vivencia son <practo-lógicas> e implícitas. Secundariamente y en sentido derivado, la <filosofía andina> es la reflexión sistemática y metódica de esta experiencia colectiva. Se trata de la explicitación y conceptualización de esta <sabiduría popular> andina (como universo simbólico) que implícita y pre-conceptualmente siempre ya está presente en el quehacer y la cosmovisión del runa andino>>(p. 63).

Se presume que una cultura ágrafa no puede tener filosofía en la medida que se acredita que solamente puede haber filosofía cuando hay libros tales de por medio sin embargo la filosofía entendida como hermenéutica de textos filosóficos producidos en el pasado (historia de la filosofía) es, sin embargo, una reflexión de <segundo orden>: <<La reflexión (interpretación textual) de la reflexión (interpretación conceptual) de la experiencia humana vivida (interpretación vivencial). Y sólo ella (la interpretación textual) presupone como fuente a productos textuales históricamente identificables. Mientras la interpretación conceptual de la experiencia vivida tiene como base y fuente ante todo a una experiencia ágrafa pero expresada por una serie de formas <semiológicas> no-lingüísticas(24), y la interpretación vivencial a su vez tiene como fuente directa la vida en su circunstancialidad física, social y psíquica del ser humano>>(p. 64).

El carácter escrito desde el punto de vista de la <interpretación de la experiencia vivida> el problema de lo escrito o no-escrito es secundario. Decir que no existe filosofía andina porque esta cultura fue ágrafa y por tanto no tiene filosofía, parte de la premisa que la filosofía es interpretación de textos.

La reflexión filosófica andina parte asumiendo la palabra escrita como fuente secundaria, auxiliar: <<La experiencia vivencial del runa se expresa / a través de un sinnúmero de medios y formas. El modo de vivir, la organización del trabajo, la estructura social y de la familia, del ayllu, del barrio y de la región, los ritos y costumbres, las creencias y la tradición oral, el arte y la religiosidad ... El runa no es logo-céntrico (en el doble sentido)(31), ni menos grafo-céntrico, su forma predilecta más bien es el rito, el orden visible, la sensibilidad, el baile, el arte el culto>>(pp. 66/67).

De esta manera: <<La filosofía andina en específico es la interpretación sistemática (conceptual) y racional de la experiencia vivencial del runa de parte del kosmos que le rodea(35)>>(p. 69). <<Por tanto, la fuente y el punto principal de referencia hermenéutica para la filosofía andina es justamente esta experiencia vivencial del pueblo andino y su interpretación implícita (aunque no conceptual) del kosmos en sus múltiples aspectos>>(p.70)

El equivalente homeomórfico.-

El equivalente homeomórfico se tiene que comprender como equivalente funcional. El autor lo explica de la manera que sigue: <<Al entrar al encuentro inter-cultural, no se busca en la cultura ajena (C1) la misma función que un cierto concepto tiene en la cultura propia (C2), sino aquella equivalente a la que la noción original (y probablemente monocultural) de C2 ejerce en la correspondiente filosofía de C1>>(p. 79). El modo occidental de valorar la experiencia vivencial en un modo de valorar entre otros, no es el único ni el más avanzado, lo es únicamente con respecto a su propio contexto cultural. Trasponerlo unívocamente es una clara manifestación de violación cultural.

La racionalidad andina (c.4).

Cada filosofía parte de presupuestos que no son objeto de la investigación filosófica, las filosofía no parten de cero, surge de la experiencia colectiva de la realidad que es el primer nivel hermenéutico (la primera interpretación)(p. 85). Tales <presupuestos> de una filosofía son su mito fundante perceptible solamente desde fuera de la misma. El logos es el mito fundante occidental incuestionable dentro del mismo paradigma <lógico>. Esta explicitación del mito fundante solamente se hace explícito a través del diálogo intercultural.

En el monólogo intra y supercultural los presupuestos fundantes no se perciben como tales sino como verdades absolutas y muchos de los presupuestos culturales se interpretan como axiomas a priori. La <hermenéutica diatópico> permite develar en el diálogo intercultural entre las filosofías occidentales y la andina sus <mitos fundantes>. Explicitación de lo propio por lo otro.

Cuando se habla de la racionalidad no se reduce esta a la cuestión del pensar, describe inicialmente el conjunto de los fenómenos prácticos o pragmáticos de sus miembros (p.89, nota 7, es pre-lógica y pre-

racionalista). Viven los <presupuestos> en que se basan más que propiamente tematizarlos(p.90):

<<Al vivir dentro de una cierta “racionalidad”, no ponemos sobre el tapete sus estructuras y su funcionamiento, pero sí los “prae-sub-ponemos” (inconcientemente). La filosofía intercultural nos permite “tematizar” estos “presupuestos”, porque a través del diálogo entramos al campo de una cierta “contra-posición” de “racionalidades” y empezamos a comprenderlas como culturalmente determinadas. El presupuesto a priori trascendental (“invariables culturales”) se convierte en a priori (mejor: a suppositione) mono-cultural, en “presupuesto” fundante de la misma experiencia(10)>>(p. 90)

Tematizar las racionalidades particulares en el diálogo intercultural no es simple. La hermenéutica diatópica del diálogo intercultural impone la oscilación de una persona de cierta cultura y racionalidad a otra con las mismas características. Segundo, son rasgos fundamentales implícitos que exigen una cuidadosa labor de arqueología intelectual, la racionalidad de una cierta época y cultura no se halla explícita en los textos (culturas grafas) ni en las expresiones fenomenológicas <<sino es el resultado (sintético) de un trabajo hermenéutico>>(p. 91). Finalmente, no se puede usar una terminología mono-cultural para analizar una racionalidad determinada <<Si bien es cierto que ésta solamente es alcanzable y entendible desde “otra” cultura y su racionalidad, esto no significa que puede ser comprendida a cabalidad en base a una racionalidad ajena>>(p. 91).

Presencia simbólica.

En la racionalidad occidental predomina la relación cognoscitiva, es esta su base <mítica> de la bifurcación (diástasis) omnipresente en el pensamiento filosófico, el modo de vivir y la racionalidad occidental en general <<Entre sujeto y objeto, realidad y apariencia, verdad y falsedad, exterior e interior, temporalidad y eternidad>>(92). Con el giro antropológico de Sócrates el mundo se divide entre un sujeto autónomo y un objeto opaco y determinado.

Para la filosofía andina el mundo se presenta simbólicamente y no representativa o conceptualmente. El primer problema del runa es la <inserción mítica> y la representación cültica y ceremonial simbólica de esta inserción mítica. La realidad se “revela” en la celebración de la misma que es más una reproducción que una representación, recrear mas

que repensar <<El ser humano no “capta” o “concibe” la realidad como algo ajeno y totalmente “dia-stático”, sino la hace co-presente como un momento mismo de su “ser junto” (Mitsein)(12)>> (p. 92, nota 12: se entiende el concepto Mitsein como <<característica cósmica que trasciende la diastásis entre sujeto y objeto, ser humano y mundo extra-humano. El mundo y su conocimiento están originariamente co-presentes>>).

En la filosofía andina el hombre no se apropia de la realidad para su manipulación posterior <<sino la realidad se sirve del hombre para su presencia intensificada>>(p. 93). En la filosofía andina la realidad en sí no es ni lógica ni lingüística, el símbolo predilecto es la misma realidad celebrativa semántica. La realidad está presente como <complejo de signos concretos y materiales que se refieren mutuamente, unos a otros> (p. 94). En la relación ceremonial-ritual en runa se siente “parte” de la realidad y ésta se revela como un conjunto global de símbolos significativos. La presencia simbólica precede a la dicotomía conceptual y de la realidad. Esta visión andina de la realidad es no-dualista y no-conceptual, no necesariamente “monista” o “irracional”(p. 94). El runa conoce vitalmente.

Otro aspecto lo constituye la relacionalidad del todo, el arjé andino no es la sustancia sino la relación, esta es la verdadera “sustancia” andina(p. 95). Presumir la relación como accidente con respecto a la sustancia es otro de los axiomas inconscientes de la filosofía occidental.

En la filosofía andina <<Lo que la ontología occidental llama “ente” (“sustancia” en sentido aristotélico), para la relacionalidad andina es un “nudo” de relaciones, un punto de transición, una concentración relacional. Una piedra (rumi) por ejemplo no es simplemente un “ente” separado y existente en sí mismo, sino el “punto de concentración” de ciertas relaciones de “fuerza” y “energía”>>(p. 96).

La relacionalidad sería uno de los mitos fundantes de la racionalidad andina: <<El verdadero “arjé” para la filosofía andina es justamente la relacionalidad del todo, la red de nexos y vínculos que es la fuerza vital de todo lo que existe. No “existe” (en sentido muy vital) nada sin esta condición transcendental>>(p. 98)

En la filosofía occidental un serio problema ha sido la relación entre el individuo autónomo y la relación con los otros. El problema se aborda de otra manera en la relacionalidad andina: <<¿Cómo los entes esencialmente relacionados entre sí mediante / un sistema de nexos y vínculos, pueden

mantener y conseguir una cierta “absoluteza” e identidad no-relacionala?l>>(pp. 98-99). La relacionalidad como base trascendental, arjé, manifiesto en todos los ámbitos de la existencia puede considerarse el <axioma inconsciente> y <clave pre-conceptual> de la interpretación hermenéutica de la experiencia del runa andino(p. 99).

Igualmente esta filosofía andina enfatiza las facultades no-visuales en su acercamiento a la realidad. El tacto que es un sentido importante lo es también el olfato y el oído: <<La sensibilidad y sensibilidad andinas no dan preferencia al “ver”, y por lo tanto, la racionalidad cognoscitiva no es en primer lugar “teórica” (theorein), sino más bien emocio-afectiva(27)>>(p. 101)

<<Resumiendo, podemos constatar que el acceso privilegiado del hombre andino a la “realidad” no es la razón, sino una serie de capacidades no-racionalidades (que no son “irracionales”), desde los sentido clásicos, sentimientos y emociones, hasta relaciones cognoscitivas “para-psicológicas” (presentimientos, afectaciones psico-somáticas, comunicación “telepática”). El runa “siente” la realidad más que la “conoce” o “piensa”. La razón es un ayudante o complemento que sólo tiene “razón” en la medida en que el conocimiento adquirido pueda ser corroborado por las capacidades no-racionales. El razonamiento “lógico” de una vendedora de naranjas de que obtendría mayor ganancia si vendiera todo lo que tiene, no corresponde a la “lógica del corazón” de que siempre hay que “guardar” algo para eventualidades. Esto es uno de los motivos por los que la lógica neoliberal o mercantil en el ámbito andino encuentra una resistencia “irracional”,pero en el fondo no es “irracional”, sino “meta-racional” porque toma en cuenta valores exteriores al criterio monetario cuantitativo. Una mercadería no tiene siempre y para todos el mismo precio, el regateo es un fenómeno omnipresente en los Andes(28)>>(p 102)

Respecto a la ciencia la racionalidad no tiene una concepción específica, entiende la sabiduría como el <conjunto de la sabiduría (sophia) colectiva acumulada y transmitida a través de las generaciones(p. 106), tal transmisión generacional es oral y actitudinal, es producto de una experiencia vivida amplia y transmitida <<El runa andino no es “pre-moderno”, sino “hetero-moderno”>>(p. 107)

Relacionalidad de todo: lógica andina (c. 5)

Llamará lógica andina a la manera sui generis de expresar el mundo andino los axiomas o principios fundamentales de su racionalidad. Para esto nuestro autor toma la palabra lógica en el sentido siguiente: <<nos parece justificado hablar de una “lógica andina”, si no tomamos el término “lógica” en un sentido técnico y greco-mórfico, sino como un vocablo que indica la estructura básica de un cierto pensamiento>> (p. 113, nota 2, punto 2).

Y en la nota 2, punto 1 de la misma página afina su idea <<Al analizar la “lógica andina”, no vamos a describir empíricamente, cómo la gran mayoría de los pobladores andinos “piensa” y “concibe”, sino que pretendemos evacuar una cierta “normatividad” racional, un “ideal regulativo” de cómo el poblador andino (en general) “piensa” (aunque en lo concreto puede violar esta normatividad)>>

Nuestro autor había destacado en el capítulo anterior la importancia de la relacionalidad andina

<<Ya hemos destacado la relacionalidad del todo como el rasgo fundamental (arjé) de la relacionalidad andina. Esta característica se expresa en el “principio de la relacionalidad” o el “principio holístico”. Este principio afirma que todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo. Como ya dijimos, la entidad básica no es el “ente” substancial, sino la relación; por lo tanto, para la filosofía andina, no es que los entes particulares, adicionalmente a su existencia particular, se relacionen en un segundo momento y lleguen a formar un “todo integral” (holon), una red de interrelaciones y conexiones. Al contrario, recién en base a la primordialidad de esta estructura relacional, los entes particulares se constituyen como “entes”>> (p. 114).

Existen ciertamente algunos equivalentes homeomórficos del principio holístico en la cultura occidental pero también diferencias claves.

Primero, el principio de la relacionalidad andina no implica como consecuencia un monismo, no es inferencia lógica a partir de un solo ente, en la filosofía occidental lo concreto es secundario respecto a lo abstracto y universal en la forma idealista o teísta mientras que

<<En la filosofía andina lo concreto, lo “concreto” es la “concreción” (con+creceré) de la realidad a través de la relacionalidad integral (“holística”⁹: Los entes son “concretos”

en la medida en que realmente son “con-crecidos”, o sea: interrelacionados. Un ente totalmente separado y aislado justamente es el máximo grado de / abstracción: un “no-ente”>>(pp. 114-115)

En segundo lugar la relacionalidad andina no es inferencial, implica una variedad de formas extra-lógicas: reciprocidad, complementariedad y correspondencia en diversos aspectos: afectivo ecológico, ético, estético y productivo. Las relaciones lógicas, en sentido técnico, son más bien derivadas

Tercero, los equivalentes homeomórficos occidentales entienden la relacionalidad bajo la categoría de substancialidad. Para la racionalidad andina <<la relacionalidad no es un aspecto exterior, posterior o casual o accidental de los *relata...*>>(p. 115)

El principio de la relacionalidad se puede formular de manera positiva o negativa:

<<Negativamente dice que no puede haber ningún “ente” completamente carente de relaciones; y cuando se dice “relaciones”; hay que pensar en relaciones “transeúntes” (o “transcendentes”) y no solamente en “relaciones inmanentes” (o “reflexivas”). Esto quiere decir que para el pensamiento andino no hay “entes absolutos” / (absolvere): “soltar”, “desconectar”). La concepción de la “absoluteza” en el mundo andino es un concepto “ana-tópico” u “occidento-géneito”. Para el *runa*, hasta Dios es un “ente” relacionado ...esencialmente. Un Dios absolutamente trascendente, es decir: no-relacionado, es para la filosofía andina un filosofema inexistente e incomprensible. Pero tampoco existen “absolutos relativos” o creacionales; ninguna esfera del cosmos, ningún “ente” particular existe en y por sí mismo, autárquicamente y de manera sui suficiente. La proposición cartesiana del *cogito ergo sum* es para la filosofía andina un absurdo; ningún “ente” es *arjé* o principio de su propio ser. El “ser” más bien es el “ser-relacionado”: la “ontología” andina siempre es una “Inter.-ontología”>> (pp. 115-116)

<<Positivamente, el “principio de relacionalidad” dice que cada “ente”, acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relacionados con otros “entes”, acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos,

hechos y posibilidades. La “realidad” (como un “todo” holístico) recién “es” como conjunto de “seres” y aconteceres interrelacionados (...) el verbo “ser” (*kay*) es para el *runa* ante todo un verbo relacional (tenencia, posesión(6). Para hablar en términos occidentales: lo óntico es lo relacional, y lo ontológico es la “racionalidad de la relacionalidad”>> (p. 116)

De esta manera la relacionalidad andina es esencial pero no necesaria (<<La “necesidad” no es un / concepto con referencia temporal, la “esencialidad” sí lo es>>, pp. 118-119; nota 9). Es decir, aunque cada “ente” en su “ser” es esencialmente relacionado con todos los demás entes, esto no implica que los nexos relacionales concretos sean de naturaleza necesaria. Nuestro autor abunda con un ejemplo:

<<Podemos compararlo con el juego de ajedrez: Aunque las múltiples relaciones entre tablero y piezas son esencialmente normadas (como estructuras de posibles movidas), las relaciones concretas (movidas ejecutadas) de ninguna manera obedecen a una necesidad. La estructura relacional andina tiene una cierta “normatividad” (“esencialidad”) que sin embargo permite una gran variedad de concretizaciones>> (p. 118)

La relacionalidad andina no es totalidad hegeliana ni inmanencia levinasiana (p. 120), todo es trascendente e inmanente porque todo es relacional (idem)

El principio de correspondencia

Nos dice el autor que <<La relacionalidad del todo, este principio básico (axioma) de la filosofía andina, se desagrega y manifiesta en una serie de principios “derivados o secundarios”, de acuerdo a la naturaleza de la “relacionalidad” que esta en juego. Como primer “principio derivado” mencionamos el de correspondencia>> (p. 123).

En la filosofía andina el principio de correspondencia incluye nexos relacionales de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual afectivo

<<La naturaleza de la “correspondencia”, en el fondo, es “simbólica” y no causal o inferencial. El “símbolo” concreto corresponde a lo simbolizado, porque lo “resume” (...) en forma condensada y densa. La “presencia simbólica” no es una representación (cognoscitiva), sino una “presentación” *sui generis* que tiene su propia lógica de eficacia no-casual>> (p.

125)<<El principio de correspondencia se manifiesta en la filosofía andina a todo nivel y en todas las categorías (...) es de validez universal>> (p. 125)

El principio de complementariedad.

Este principio de la complementariedad es la <<especificación>> de los principios de relacionalidad y correspondencia. Significa coexistencia con su complemento específico. Y lo particular es parte necesaria y complementaria que se integra junto con su otra parte a una entidad completa o complementada (p. 127). <<El principio de complementariedad enfatiza la inclusión de los “opuestos” complementarios en un “ente” completo e integral>> (p. 127). Más allá de la relación contradictoria existe, precisamente, la relación complementaria (p. 128).

La filosofía andina realiza la complementación a través de esta mediación celebrativa: <<las posiciones complementarias llegan realmente a complementarse (integrarse) en y a través del ritual celebrativo, mediante un proceso “pragmático” (acción) de integración simbólica>>. La contradicción formal es, en la filosofía andina, contrariedad material, A es distinto de B y B de A, más ambos pueden coexistir (con-posibilidad) como partes complementarias de una tercera entidad, que resulta ---en rigor--- recién un “todo” (ente) (p. 128-129). Así, se puede <<calificar la racionalidad andina como “dialéctica”, tanto por la estructura sub-terránea de “concebir” la realidad, como por la abundancia de indicaciones fenomenológicas>> (p. 129)

Hay sin embargo diferencia entre la dialéctica occidental y la andina. Primero, no es lógica oculta de un principio universal que se realiza a través de los momentos dialécticos. Segundo, <los opuestos son “momentos”, o mejor dicho: “entes deficientes e incompletos” en un proceso que tiene que llegar a la “complementación sintética”>> (p. 130). Esta síntesis no es Aufhebung sino experiencias parciales de la realidad. Y tampoco resultan antagónicas en el sentido de irreconciliables: se requieren mutuamente no para elevarse a otro nivel <<sino para completarse en el mismo nivel>> (p. 131). Tercero, no es progresiva <<La complementariedad no es el resultado de un “proceso” dialéctico, sino la expresión “dialéctica” de la relacionalidad fundamental andina>> (p. 131). La dialéctica andina en historia y cosmología defiende la ciclicidad epocal.

Principio de reciprocidad.

El principio de correspondencia se expresa en el orden y ético como “principio de reciprocidad”: <<A cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco>> (p. 131), <<El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (inter.-acción) de tal manera que el esfuerzo o la “inversión” es la inversión por un actor será “recompensado” por un esfuerzo o una “inversión” de la misma magnitud por el receptor. En el fondo, se trata de una “justicia” (meta-ética) del “intercambio” de bienes, sentimientos, personas y hasta valores religiosos>> (p. 132), <<La reciprocidad, como una normatividad relacional, es una categoría cósmica antes de ser un cierto concepto económico>>(p. 133), <<Por eso, la base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones>> (p. 133). El concepto de “gracia” como regalo absoluto y universal de la cultura cristiana occidental, sin tipo alguno de respuesta <<no es compatible con la “justicia cósmica” expresada en el principio de reciprocidad>> (p. 135).

Pachasofía: cosmología andina (c. 6).

Nuestro autor encuentra que existen una serie de principios “lógicos” en diferentes ámbitos de la vida del runa así que se propone hacer un levantamiento concreto filosófico de esta “fenomenología andina” que no es otra cosa que la explicitación del logos sui generis como aparece en los múltiples fenómenos (lo que aparece en gran número de expresiones vivenciales es una racionalidad andina con su principios lógicos de relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad, nota 1, p 139)

Para la estructura de la filosofía de occidente ha sido lo normal mantener un criterio dicotómico, desde la perspectiva intercultural las distinciones sobre la realidad serían interpretaciones con cierto horizonte que se dan como consecuencia inevitable de la analiticidad racional de occidente.

Por razones pragmáticas y didácticas el autor aborda la racionalidad de la filosofía andina donde lo central es deconstruir críticamente la terminología occidental y la reconstrucción creativa de la racionalidad andina en una hermenéutica diatópico de tercer orden

Pachasofía significa filosóficamente el “universo ordenado en categorías espacio-temporales”, pero no simplemente como algo físico y / astronómico” (pp. 144/145), procurando una aproximación a lo que sería “pacha” indica el autor:

<<Tal vez sea oportuno traducir el vocablo *pacha* por la característica fundamental de la racionalidad andina: “relacionalidad”. Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo. Juntamos el aspecto de “cosmos” con el de “relacionalidad”, podemos traducir (que siempre es “traicionar”) *pacha* como “cosmos interrelacionado” o “relacionalidad cósmica”>> (p. 145)

A partir de aquí el autor sugiere que <<Pachasofía es “filosofía de pacha”: Reflexión integral de la relacionalidad cósmica, como manifestación de la experiencia colectiva andina de la “realidad”>> (p. 146)

La pachasofía tiene ejes cardinales que se extienden espacialmente en oposiciones que lo son como polaridades complementarias (p.146), diferente a lo occidental que se mueve en la esfera de lo inmanente y trascendente (idem). El otro eje es los masculino y femenino que se da arriba y abajo.

<<De acuerdo al principio básico de la relacionalidad, los “fenómenos de transición (*phénomènes de passage*)(12) ocupan un lugar muy específico y vital, tienen la función de relacionar los distintos <polos> de los ejes cardinales, para que el sistema cósmico sea realmente *pacha*: un conjunto de interrelaciones ordenadas y fijas>>, p. 146 (Nota 12 <<Yo uso la terminología, de origen etnológico, en un sentido mucho más amplio, es decir cósmico. En la filosofía andina, los “fenómenos de transición” se presentan a cada nivel (la vida individual es un sub-caso de ello) y entre todos los “polos” de la relacionalidad universal>>: p. 146)

Pero a esto se junta que <<El principio de la reciprocidad impide que las relaciones entre los distintos estratos y elementos sean “jerárquicos”. En la pachasofía andina, no existen jerarquías, sino correspondencias recíprocas entre entidades del mismo valor y peso>> (p. 146).

En la óptica de J. E. Luego de hacernos una esquematización de lo que investiga (pp. 156-157), estima tentativamente que Hanak pacha es el orden cósmico del estrato superior mientras que Kay pacha que es el espacio del presente, que sirve además de puente entre Hanak pacha y Ukhu pacha (región de los muertos), el lugar predilecto de la relacionalidad cósmica (p. 159) y donde <<a través del ritual y la celebración>> (idem) se “reconstituye” y revitaliza permanentemente, o se ordena y equilibra o

desordena y desequilibra, a causa de la relaciones establecidas en y desde kay pacha (p.159). Así macro y microcosmo se (hanak y kay pacha) se corresponde en formas múltiples.

Existe toda una topografía relacionada con pachasofía y el acceso a él es ritual y celebrativo. <<La correspondencia cósmica entre *hanak pacha* y *kay pacha* se “celebra” en forma simbólica de muy distintas maneras>> (p.161), entre polos opuestos y complementarios que compiten en el presente. El ritual bajo sus diversas formas y fines de pagar a la naturaleza es la celebración de la relacionalidad (p. 162), no es representación conceptual o icónica de pacha, es “presentación” colectiva celebrativa dirigida por un chamán profesional, un sacerdote andino inferior, un sacerdote andino superior o un observador de la coca según la importancia del rito (p. 162), y tiene una coreografía de acuerdo a la correspondencia (p. 163)

Así desde un punto de vista general existirían chakanas (puentes) en dirección horizontal (complementariedad) y en dirección vertical (correspondencia). Estos últimos conectan o relacionan a Hanak pacha con Kay pacha, los horizontales tiende una relación entre izquierdo o femenino y derecha o masculino. El punto central de cruce entre los puentes en un ámbito especial, primordial de relacionar (p. 167). De esta manera <<”Conocer algo” significa sobre todo: “realizarlo celebrativo y simbólicamente” (*nachvollziehen*). En y a través del ritual, / se “presenta” el conocimiento que no es un “depósito” de la persona sino una relación intrínseca del plan cósmico(43)>> (pp. 167-168) (la nota 43 remite a lo que serían los corolarios de una epistemología andina sintetizada por nuestro autor: 1) la relación gnoseológica no es unidireccional, 2) todo puede ser “sujeto” gnoseológico, 3) el conocimiento es una praxis integral y holística antes de ser teoría, 4) el ritual y la celebración son “lugares” predilectos del conocimiento, 5) el conocimiento tiene dimensiones cósmicas, 6) la verdad está ligada intrínsecamente con la eticidad y religiosidad, p. 168).

Finalmente dentro de esta perspectiva estaría la ecosofía andina que nuestro autor resume en lo siguiente:

<<la ecosofía andina hace manifiestos los principios “lógicos” de reciprocidad, complementariedad y correspondencia a nivel de *kay pacha*. Estos principios y su “observación” son la garantía para la continuidad de la vida, en especial, y del orden cósmico, en general. Esta “observancia” es ante todo de carácter ceremonial y celebrativo, pero en el sentido de una “simbología eficaz”, y no de una simple “representación”. El hombre no “re-

presenta” a la naturaleza, sino hace las veces de co-creador para mantener y llegar a la “con-creción” plena del orden cósmico>> (p. 179)

El tiempo.

El tiempo es otra manifestación del pacha, es co-presente como el espacio, donde sus categorías temporales más importantes son el “antes” y el “después”, el tiempo tiene un orden cualitativo en la medida que se mide por la densidad del evento (<<peso e importancia>>, p. 181), y donde cada tiempo (época, momento, lapso) tiene su propósito específico. Las ceremonias y ritos precisan de su tiempo para que surtan efecto, así el tiempo no puede ser “presionado” puesto que a largo plazo será “pérdida” (p. 181):

<<El tiempo es dis-continuo y cualitativamente heterogéneo. Los múltiples ciclos obedecen normalmente a los principios fundamentales de correspondencia y complementariedad; cada “ciclo” contiene dos “fases complementarias”. Así, el ciclo solar consiste de las fases complementarias de “verano” e “invierno”, de día y noche; el ciclo lunar, de luna creciente y decreciente, correspondiendo al ciclo menstrual femenino (entre ovulación y menstruación); el ciclo meteorológico de los períodos de sequía y lluvia; el ciclo agrario de las épocas de siembra (tarpuy) y cosecha (poqoy). Pero también hay ciclos que “transcenden” la regularidad astronómica. Así, se conoce ciclos de “barbecho” de cinco a siete años, según la consistencia de los suelos(67). También importantes son los ciclos generacionales de unos veinte años. Y, por fin, la misma historia es una secuencia de ciclos o épocas que terminan y comienzan por una *pachakuti* (“vuelta de *pacha*”), un cataclismo cósmico en el que un cierto orden (*pacha*) vuelve o “regresa” (*kutiy*: “volver”, “regresar”) a un desorden cósmico, para originar un orden (*pacha*) distinto>> (p. 183).

El tiempo andino entonces no es “unidireccional” (de pasado a futuro), sino bi- o multidireccional. Para la racionalidad cíclica, el futuro realmente está atrás, y el pasado adelante; pero también hay *viceversa*(p. 184). La historia es una repetición cíclica de un proceso orgánico correspondiente al orden cósmico y su direccionalidad (idem).

Los ciclos empero no son simples repeticiones o retornos (kuty) de lo mismo, en general es una <<nueva manera de ordenar el universo>> y simbólicamente es la espiral quien mejor representa este esquema. No existe continuidad entre los ciclos o épocas. El tiempo es radicalmente discontinuo y procede a manera de “saltos” o “revoluciones” cósmicas (*pacha-kuti*).

La diferencia con el pensamiento dialéctico occidental <<radica en el rechazo de la progresividad inherente al proceso temporal-histórico>> (p. 184) Desde la perspectiva del optimismo occidental se trataría de un pesimismo estructural.

La pachasofía andina asume que el mejoramiento de sus condiciones de vida no puede significar ruptura con el orden cósmico sino más un restablecimiento óptimo con éste (p. 188). Lo mismo explicaría la capacidad de <<aguantar>> (idem) donde éste no está dirigido a “algún día futuro”, sino más bien >>a la seguridad colectiva de que la plenitud del tiempo ya se haya cumplido y realizado en el pasado>> (p. 189)

Runasofía: antropología andina (c. 7)

La filosofía andina entiende al hombre andino como parte integral e integrada del cosmos. El antropocentrismo occidental revela otro de los mitos fundantes de la filosofía occidental.

<<La antropología occidental dominante (siempre había “inconsistencias saludables”) se fundamenta en algunos axiomas claves. En primer lugar, la concepción de la diferencia principal (y no sólo gradual) entre el ser humano y la naturaleza extra-humana (...) / (...) segundo axioma: La inferioridad principal de la naturaleza extra-humana con respecto al hombre (...) tercer axioma: la naturaleza extra-humana nunca puede ser “sujeto”, sino siempre quedará “objeto” del sujeto humano cognoscitivo, transformativo y axiomático (...) / (...) Como cuarto axioma de la antropología occidental podemos mencionar la independencia del ser humano con respecto a la naturaleza extra-humana>> (pp. 194 / 195 / 196)

Estima el autor que en el lenguaje quechua la palabra runa significa, en sentido amplio, ser humano, en sentido restringido solamente incluye al hombre andino de habla quechua. Los hispánicos eran, por tanto, hombres de otro tipo, diferentes.

<<La “runasofía” es, en el fondo, una especificación o aplicación de la pachasofía a la posición, función y las características del *runa*. Por lo tanto, sólo se puede “entender” al hombre dentro de un marco más amplio, es decir: como un *topos* específico dentro de la red de la relacionalidad cósmica. En este sentido, la “runasofía” andina tiene mucho más afinidad a la concepción antropológica medieval y renacentista que a la moderna o contemporánea de Occidente>> (p. 197)

La posición del hombre en la runasofía se debe a la función que este ejercita dentro de las relaciones cósmicas. El hombre ejercita la mediación con el cosmos pero no por medio de la abstracción y razón, las ideas serían apenas sombras del auténtico *arjé* de la realidad: la relacionalidad del todo:

<<La tarea y capacidad básicas del *runa* consisten en el poder de “presentación” simbólica del cosmos mediante las formas rituales y celebrativas. La celebración y el ritual son para el hombre andino un acto gnoseológico y ético de primer rango; “celebrar” el orden cósmico (en forma simbólica), significa “conocerlo” y “conservarlo”(7)>> (p. 198, nota 7: el ser humano al celebrar y “conocer” de esta manera el cosmos forma parte específica de los numerosos puentes al funcionamiento del cosmos, el runa no tiene status prioritario)

La función como *chakana* que ejercita el runa como “símbolo” por excelencia puede ejercitarse variadas formas: en la siembra cuando tiende puente entre la lluvia y el sol y la tierra, como pareja cuando establece puente entre lo femenino y masculino, izquierda y derecha, como hombre celebrante restituye el orden cósmico violado y desequilibrado, como ente fecundo establece el puente entre las generaciones y contribuye a la conservación de la vida (p. 200)

El sujeto.

El concepto “sujeto” es uno de los de más aceptación en la filosofía occidental sin embargo:

<<Para la filosofía andina, lo primordial no son los *relata* ---en este caso “sujeto” y “objeto”---, sino la relacionalidad o relación misma, hasta podemos afirmar lo que para el espíritu occidental resulta absurdo: hay una relación sin *relata*. El hombre (*runa*) entonces no es un “sujeto” en sentido estricto, el centro de la

actividad, el punto de partida para el conocimiento del mundo, el punto de vigilancia y observación, sino ante todo es “relacionalidad”. No se puede definir al *runa* mediante concepciones ontológicas o gnoseológicas, sino por medio de “concepciones” relacionales>>. Por eso, prácticamente es imposible e / infructífero tratar de buscar un “equivalente homeomórfico” en la filosofía andina para el concepto occidental de “sujeto” (...) Esta es una de las razones por la que el hombre foráneo no entiende (o no puede entender) la extrañeza que manifiesta el *runa* frente a los valores supuestamente “universales” de individualidad, personalidad, responsabilidad personal, interioridad y autenticidad>> (p. 201-202)

Y de aquí deriva el problema de la “identidad” que quedaría definido como dado en y a través de relaciones, el *runa* es en sí mismo un puente o nudo de múltiples conexiones y relaciones. Un ente sin relación es una nada, la individualidad (si acaso un valor) sería derivado y secundario, empero no fundante. Así esta “identidad” es relacionalidad entre “heterogeneidades”. <<Una persona es “sí misma” en la medida en que se relaciona con “otra”>> (p. 203).

El arjé o principio básico, por consiguiente, es una estructura relacional: <<El hombre es “parte” del cosmos que se define por la red universal de relaciones mutuas y bien determinadas. A la vez, el hombre como *chakana* celebrativa predilecta “refleja” el universo (...), no como individuo, sino como colectividad, como grupo básico. Y en la comunidad campesina andina el ayllu es la unidad étnica fundamental, es la base en varios niveles: celebrativo y ritual, económica de subsistencia y trueque interno>> (p. 203). De esta manera se puede decir que

<<El hombre es “co-colaborador” cósmico o pachasófico, con una determinada “función” o tarea en el conjunto de relaciones(16), se trata entonces de una “identidad funcional” en un sentido relacional, y no de una identidad monádica absoluta>> ((p. 205; nota 6: <<El lugar específico asignado a un elemento pachasófico (no solamente al hombre) , es la “función” que éste debe de cumplir para que el orden cósmico se mantenga en equilibrio>> (idem))

En la perspectiva andina <<la dignidad específica del sujeto humano colectivo radica en su lugar trascendental y su “función” relacional como *chakana* dentro del todo (holon) del universo, y no en un aspecto logomórfico (razón) o teo-mórfico (imagen de Dios)>> (p. 206)

La polaridad sexual

Este es un aspecto que no toma en cuenta la filosofía occidental sino de modo muy elemental mas para la filosofía andina la interpretación es diferente: <<Todo es sexuado en cierto sentido, desde los entes inorgánicos hasta los fenómenos metereológicos, cósmicos y religiosos (...) / forma parte del orden cósmico y expresa en forma sintética y expresiva el principio de complementariedad>> (pp. 206-207). La unidad no es dada por uno de los extremos, <<sino la tensión permanente (para no decir “dialéctica”) entre dos polos complementarios>> (p. 207). La “pareja” (no sólo la humana) es como el “símbolo” concreto (*concretere*) o el “misterio” (sacramento) del orden polar con sus principios básicos de complementariedad, reciprocidad y correspondencia (p. 208)

Psicología andina.

El problema que trabaja Estermann tiene que ver con la relación alma-cuerpo. Para el runa el cuerpo siempre está animado y un alma siempre está encarnada, la animación no es solamente del ser humano o de los entes orgánicos, en cierta medida todo está animado o vivo (p. 214). En cierta medida todo el cosmos vive (nota 7: el autor no usa hilozoísmo para indicar a toda materia animada, en la reflexión del autor refleja cierto paradigma (dualista) de occidente, él utiliza el término “panzoísmo” que no refleja ni la “espiritualidad” ni la “materialidad” del universo <<sino únicamente su “vivacidad”>> (idem), animación cósmica universal.

El alma es el difunto que padece hambre, que retorna a su lugar de origen e interfiere en las actividades de su familia y como viviente puede tomar posesión de lugares estratégicos. La reciprocidad es algo que trasciende lo terreno, el alma retribuye de una u otra manera a los vivos y a la inversa sobre todo en el Día de los Difuntos.

<<Para la runasofía andina, el hombre es, ante todo un “yo”, un “nosotros” (*noqayku*). La relacionalidad social y cósmica es una *conditio sine qua non* de la integridad física y psíquica del hombre (...). El “yo” se fortalece en la medida en que se fortalecen los lazos interpersonales, naturales y cósmicos>> (p. 216). Fuera de la red de relaciones el individuo es una nada, tiene que ser parte de la relación cósmica de la correspondencia, complementariedad y reciprocidad. Como la “ fuerza del nosotros” <<regirían la integralidad, la relacionalidad y la mutualidad>> (p. 217)

En relación a la salud-enfermedad para este runa <<cada enfermedad es un síntoma (signo visible) de un trastorno en el equilibrio personal, social y cósmico. Curarse es restablecer el equilibrio que solamente es posible ritual y simbólicamente. E logro se basa en la eficacia simbólica (p. 219)

Ruwasofía: ética andina (c. 8)

El autor inicia el capítulo con una breve síntesis: <<Aunque la filosofía andina es, en primer lugar, pachasofía, es decir: reflexión acerca de la relacionalidad múltiple vigente para todo el cosmos, el hombre no sólo “refleja” este orden simbólica y ceremonialmente (runasofía), sino también lo “conserva” o lo “transforma”, de acuerdo a la manera como se inserta en él. La ética andina ---un término autóctono podría ser “ruwasofía” (de *ruwana*: “deber”, “lo que hay que hacer”)(1)--- trata de la normatividad del orden pachasófico>> (p. 225)

La primera dificultad que encuentra el autor es que no hay equivalentes homeomórficos con la filosofía occidental para expresar la ética andina, así nos dice:

<<El “ser” (aunque no es una categoría andina), como “ser relacional”, es a la vez “deber-ser”, o sea un orden normativo, y no sólo constataivo o fáctico. Por eso, las proposiciones descriptivas son a las vez prescriptivas y performativas; el estado fáctico de la “realidad” es (positiva o negativamente) una forma que implica una cierta forma de actuar y relacionarse>> (p. 226)

Esto que para el occidental sería una falacia naturalista en el horizonte andino no lo es:

<<porque no se trata de una inferencia lógica de un orden ontológico antecedente a un orden ético consecuente sino de una “identidad dialéctica” o mejor dicho de una “correspondencia recíproca” de pachasofía (ontología) y ética>> (p. 226) (...) Por lo tanto, la ética andina no es tanto una reflexión sobre la normatividad del comportamiento humano, sino sobre su “estar” dentro del todo holístico del cosmos. Se ha observado que el pensamiento indígena de América Latina en general es más un pensar del “estar” que del “ser”, es decir: de concreción de la existencia dentro de múltiples relaciones, y no de la abstracción ontológica en términos de “sustancialidad”>> (idem)>><<La ética trata del ... / ... estar-dentro-de-pacha>> (pp. 226-227)

De esta manera <<La eticidad (andina a/n) no sólo trasciende el radio de la individualidad y personalidad, sino también de la humanidad y racionalidad. Las categorías de “bien” y “mal” son ---para usar terminología occidental--- *transcendentalia*, es decir: características pachasóficas, y sólo en sentido derivado *moralia*: es decir: características de actos y actores libres y conscientes>> (p. 228)

De acuerdo con la runasofía

<<la ética andina no toma al hombre como “medida de todo” o fin en sí mismo. Su dignidad excepcional radica en el lugar (topos) predilecto dentro de la totalidad de relaciones cósmicas>> (p. 231)

Estermann formula así lo que considera sería el principio andino principal:

<<Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo>> (p. 231: negritas en el texto)

El verdadero sujeto ético resulta el nosotros colectivo y comunitario más que el yo soberano y autónomo (p. 231). De esta manera la <<finalidad cósmica y relacional prevalece sobre la autenticidad personal, uno actúa de manera “auténtica” cuando se comprende como una pieza clave en el orden cósmico>> (p. 233). Así, aunque la infracción sea la misma el juzgamiento a la persona será diferente.

<<la eticidad de los actos no se mide entonces por las consecuencias “objetivas”, ni por la intervención personal, sino por su peso simbólico-ceremonial dentro de la red de relaciones cósmicas y sociales. La importancia fundamental de la “presentación celebrativa” del orden cósmico por el ser humano, también refleja el peso ético de su falta o negligencia>> (p. 237)

Moral social y moral individual

En la perspectiva de nuestro autor al referirse a la filosofía andina encuentra que carece de sentido distinguir entre moral individual y social, según su reflexión:

<<toda moral es esencialmente / social porque el mismo *runa* es en sí mismo relacional y no monádico. El principio de reciprocidad es el marco de todo obrar humano. Actúa de tal manera que tu obrar sea una restitución correspondiente de un bien o favor recibido, o que apunte a que los benefactores puedan restituir en forma proporcional el bien o favor hecho. El *telos* implícito de tal obrar es el equilibrio social, a nivel familiar y comunitario, que puede traducirse en términos de “justicia social”>> (p. 238-239)

Otro aspecto del mismo problema que investiga nuestro autor concierne a las relaciones familiares

<<El *runa* no niega la “igualdad” de la dignidad de todos los hombres, pero relativiza a la vez, la universalidad formal e igualitaria de ciertos “derechos” y “deberes”. Siempre privilegiará a los miembros de / la familia (extensa)(22) y de la comunidad cuando se trata de asuntos vitales de sobrevivencia. Esto puede explicar parcialmente la gran disponibilidad del hombre andino al nepotismo en lo económico y político>> (pp. 241-242) (Nota 22: <En las zonas rurales, la familia extensa frecuentemente coincide con el *ayllu*>, p. 242)

Otras formas de relación.-

El matrimonial es otra forma de relación recíproca entre cónyuges, es el lugar predilecto de esta reciprocidad, en el *sirvinakuy* (<servirse mutuamente>) los familiares constatan en el sitio si los miembros de la pareja cumple con las exigencias de complementariedad y reciprocidad, de esta manera <<El matrimonio andino es ante todo una “comunidad de intereses mutuos”, y no tanto una expresión de amor>> (p. 244).

La reciprocidad inter-generacional asegura y garantiza la seguridad en caso de enfermedad, vejez y enfermedad <<Este sistema de ayuda recíproca entre las generaciones se realiza normalmente dentro del marco de la familia extensa que incluye al menos tres generaciones, pero también / a veces tías y tíos, primas y primos>> (pp. 244-245)

Funciona también entre otras la reciprocidad extrafamiliar, las tres negaciones de la cultura inca unida a la prohibición del incesto forman parte de este código. El <no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo> expresan este principio. El robo afecta a la justicia distributiva, en el no

seas mentiroso se impone el equilibrio como intercambio de información a nivel de la verdad. El último es la falta de reciprocidad en el trabajo (p. 250)

Aquí nuestro autor hace interesantes observaciones sobre el problema de la mentira, según la perspectiva de nuestro autor nos sugiere que habría que distinguir propiamente entre <mentira> e <inautenticidad>. La mentira es una falta a la reciprocidad en la medida que trastorna el sistema universal de verdades. Mientras que la inautenticidad (<doble cara>) <<más bien es un mecanismo social de sobrevivencia y de resistencia a la penetración violenta por otra cultura, así

<<La “autenticidad” andina entonces no tiene que ver con la coherencia entre lo exterior (“lo que uno hace y dice”) y lo interior (“lo que uno piensa y siente”), sino con la adecuación del actuar con este orden cósmico>>(p. 248) (Nota 32: La coherencia inter-personal (autenticidad colectiva) prevalece sobre la coherencia personal (autenticidad existencial)>> (p. 248). Mantener la lealtad por relaciones naturales puede llevar a jurar en vano si tiene que atestiguar contra alguien que pertenezca a este círculo de lealtad (idem))

De esta manera para el andino la autenticidad occidental es un valor de segunda categoría, se subordina al criterio superior de mantener las relaciones sociales y cósmicas. Dentro de la cultura andina este tipo de comprensión no implica algo negativo.

En síntesis, cualquier infracción contra alguno de los niveles éticos de la reciprocidad <<tiene efectos y consecuencias mucho más allá del radio de “responsabilidad” del autor en sentido occidental (...) se mide (...) por el impacto en términos cósmicos y sociales que tiene la infracción respectiva. Además los efectos tampoco se limitan a la realidad actual o regional (*kay pacha*), sino que se extienden a a otras regiones del *pacha* (*hanaq* y *uray pacha*), y a lo largo de las generaciones>> (p. 251).

Las faltas graves a la reciprocidad advenidas con la conquista y colonia solamente puede convertirse otra vez en orden a través de revolución cósmica, una “vuelta” violenta y radical (p. 252 y Nota 34)

Apusofía: teología andina (c. 9)

El holismo andino descarta cualquier tipo de dualismo o antagonismo radical entre lo llamado profano y sagrado, entre el universo y dios. Dios forma parte del *pacha* y sería el fundamento ordenador de este universo.

Quizá el término panenteísta (dios en todo) sería el más adecuado para referirse a la experiencia de la religiosidad andina. Dios sería relación y relacionador y no sustancia o sujeto. Al no haber la reciprocidad entonces el absoluto equivale a la nada: <<Dios es la suma (*holon*) de todas las relaciones que posibilitan la vida y el orden cósmico>> (p. 264). En la filosofía andina no habría oposición entre materia y espíritu. Dios es otro nombre de la pacha y la pacha es la epifanía de dios(p. 269)

La religiosidad andina incluye “todo” porque lo divino sería el “todo en el todo” y existiría una relación específica con lo divino a través de la ceremonia, el ritual y la fiesta(p. 275). La religiosidad andina esta penetrada de símbolos que nos da un “reflejo” holístico e integral de la <<experiencia religiosa (que a la vez es la experiencia vivencial)>>(p. 276). La complementariedad y reciprocidad envuelve totalmente toda relación religiosa con lo humano. Así dios sería expresión de la justicia en este horizonte de reciprocidad(p. 278). La justicia de dios obra restituyendo el equilibrio dañado a causa de infracciones de personas, grupos y comunidades(p. 279). La restitución religiosa por una falta no se limita a la falta sino por la gravedad con que afecta el equilibrio del orden cósmico(idem).

Filosofía andina-una interculturalidad difícil (c. 10)

<<Por lo tanto, el *runa* aspira a una “modernidad” *sui generis* que no tiene por qué ser una copia de la modernidad occidental. La modernidad andina (8) no pasó por el “fuego de purificación” de la Ilustración y la divinización de la razón, ni por el sueño prometeico de la / factibilidad y cognoscibilidad absolutas, y tampoco por el proceso de “secularización” o “profanación” del universo. Existe una modernidad trans-ilustrista y no-occidental, una modernidad que no se define por la “superación” de lo tradicional y antiguo, sino por su extrapolación creativa e innovadora. La “tradicición”, esta casa cósmica de la relacionalidad universal, para el *runa* es el esqueleto o marco imprescindible y vital, dentro del cual hay “progreso”, “desarrollo” y “modernidad”. “tradicición” y “modernidad” no se contradicen, sino se complementan; tampoco se suceden uno a otra, sino se interpenetran como dos aspectos permanentes de la misma realidad>> (pp. 289-290)

El material de J Estermann se acompaña con una relación bibliográfica bastante completa, además de dos Glosarios uno de expresiones quechuas y el otro de expresiones técnicas. Un Anexo de Dibujos cosmogónicos de

Pachacuti Yamqui. Concluye con un índice onomástico, de materias y de contenidos.

II Parte

Crítica positiva.

1. Apreciamos grandemente en la lógica de la exposición ser claro, directo y preciso, unido a un manejo bastante limpio y sencillo de nuestra lengua, si la claridad resulta la cortesía del filósofo nuestro autor lo ha hecho bastante bien en ambos aspectos, a esto se junta amplio dominio del tema, clara erudición filosófica y neto dominio de lenguas extranjeras y clásicas.

Finalmente, en la medida que nos ha dedicado el trabajo, agradecer su preocupación y aprecio ---en nuestro país <quien no tiene de inga tiene de mandinga>--- al legarnos sus reflexiones. Aprecio que retribuimos con la lectura, crítica y asimilación de sus ideas. Antes de entrar en materia tenemos que decir, en honor a la verdad y respeto al lector, que en términos globales adherimos a sus reflexiones, así que agradecería no se me considere crítico imparcial(1). Nuestra crítica la dividiremos en dos aspectos, una positiva y otra negativa

Compartimos las tesis centrales derivados del problema de la existencia de la <filosofía andina> que emana del presente material, que en escuetas palabras reza: la filosofía andina existió, sí previamente, establecemos los presupuestos con los cuales nos vamos a orientar para abordar el tema, que pasa por poner en cuestión los presupuestos previos que orientaron el debate sobre la existencia o no de esta filosofía andina, es decir los presupuestos implícitos de horizonte supra-cultural.

La segunda tesis dice: situar la filosofía andina en el horizonte ontológico nos permite comprender con claridad dos cosas que el modo supra-cultural oculta: a) la reducción de la filosofía a un canon propio de cierto paradigma, b) que el horizonte ontológico en diversas culturas se ubica más allá del reduccionismo del lenguaje como quiere este paradigma supra-cultural y, c) desde el cual es factible realizar el rastreamiento temático y sistemático que vaya develando los múltiples aspectos de cómo los presupuestos implícitos de la filosofía supra-cultural ha viciado el debate.

Veamos ahora coincidencias específicas.

En primer término coincidimos con el autor en la crítica intercultural para plantearse filosofías diferentes a las occidentales, admito haber tenido una idea sino errada al menos limitada de los aspectos que la suponen esta filosofía de la interculturalidad. Y su pretensión metodológica de realizar una deconstrucción intercultural de la terminología occidental y su re-construcción creativa en la perspectiva intercultural de la racionalidad andina, nos parece como pretensión, digo, un experimento que ha dado como fruto algo realmente positivo.

Únicamente nos ha parecido débil su desenvolvimiento teórico relativo al aspecto cultural que unificaría a las culturas. Y ha sido un placentero aprendizaje asimilar de su destreza en la sistematización de esta filosofía. Este aspecto resalta bastante sólido

En segundo término coincidimos plenamente en su crítica a la filosofía de la postmodernidad. Nuevamente se manifiesta solidez y amplitud. Admito consiguió atemperar mi hostilidad hacia esta filosofía a pesar de que nuestro autor no es nada contemplativo al considerarla filosofía de los satisfechos.

En tercer término coincidimos en su fortísima denuncia del complejo de superioridad cultural de occidente (<super> o <supra> culturalidad)) y su pretensión de querer constituirse como referente único y absoluto a partir del cual cualquier cultura tiene que ser estudiada y sopesada. Estimo sin embargo que esa pretensión proviene desde los griegos y después se fue socializando en el transcurrir histórico-cultural y filosófico de occidente

Compartimos su crítica, que nos parece tímida, de cómo la intelligentsia latinoamericana se limita a ser comparsa de la filosofía internacional administrando el discurso de la repetición como si fuese filosofía. Y resulta cierto que se produce esta mimetización a tal grado que se estima correcto ser filósofo cuando se es casi parecido al de estilo europeo, o se es competente cuando se repite el discurso tal cual una de ellos lo haría.

Resulta esclarecedor la distinción que hace nuestro autor respecto a los niveles que comporta la función reflexiva del filósofos, los diversos niveles hermenéuticos en su relación con la realidad y con la conceptualización de los textos filosóficos.

Ubicar el replanteamiento del problema de la filosofía andina en el horizonte ontológico nos parece mucho más creativo que ubicarlo únicamente en el de la filosofía concebida ésta según el modelo occidental, o según el patrón griego. Es nuestra estimación de este tema ontológico (bastante consistente y trabajado con laboriosidad) que al esclarecerlo nos pone sobre la pista de cómo funcionaría ésta de manera históricamente implícita en los diversas clases y estratos subalternos de nuestra sociedad. Asunto que veré en la sección III

Encontramos esclarecedor su reflexión sobre la dialéctica en la filosofía andina. Sobre este punto ha llamado la atención Juan Ossio en su texto *Los indios del Perú*, visión a la que le dio su particular sesgo interpretativo Encontramos aquí ---esta vez desde la filosofía--- un planteo más sistemático y teórico

Antropológicamente es para los efectos de nuestra reflexión extremadamente útil su síntesis que guía el sentido colectivo andino la

integralidad, relacionalidad y mutualidad desde el cual se construyen la personalidad y responsabilidad

Nuestro autor trabaja dentro de este tópico antropológico el lugar de la mujer y la sexualidad, cósmicamente la oposición hombre-mujer es importante y explicaría el carácter sexuado de lo existente y nos aproximaría a comprender contemporáneamente uno de los antecedentes del doble lenguaje y siempre relacionado con el sexo en nuestra cultura.

Hay que resaltar el lugar de la ética en la perspectiva andina, el ser es éticamente neutral y relacional y es también *deber ser* por consiguiente la ética resulta normativo y fáctico, la norma moral implica una cierta forma de actuar y relacionarse. De esta forma no habría que hacer distinciones entre moral individual y social, toda moral resultaría social

Finalmente nos inclinamos a considerar este trabajo como un trabajo de síntesis respecto a la copiosa producción al respecto que va desde las crónicas hasta la diversidad de interpretaciones de diversas fuentes y disciplinas. Ciertamente el interés por el mundo andino de la filosofía e de reciente data, quien sabe, y siendo, muy flexibles, los últimos 50 años, más sistemáticamente desde los 70 en adelante. Este material tiene que considerarse la elaboración más sistemática y ambiciosa al respecto. Y el contenido de lo que ofrece merece ser sopesado en todos los niveles posibles

Crítica negativa

Si resultan ciertas y válidas ---y es nuestra *primera* observación crítico-negativa--- nuestras tesis que orientarían el replanteamiento de la existencia de la filosofía andina que hace J. E, encontramos desmesurada su visión negativa de aquellos que abordan el problema desde el materialismo, dice nuestro autor

<<El inmanentismo materialista reduce la “realidad” a un conjunto de momentos “materiales” que en ningún momento se “transcenden” a un principio realmente distinto (y que, por tanto, se declara como “inexistente”)>> (c. 5, p. 120).

Ciertamente encontramos insólita esta crítica de nuestro autor en la medida que el materialismo es otra ontología y dentro del contexto nacional, en la tradición socialista, y también la cristiana, de modo positivo para el primer caso y negativa para la segunda tradición, sirvió y sirve de estímulo para la investigación.

Cuando nuestro autor niega toda posibilidad de planteamiento del problema a la ontología materialista, aún siendo cosista como atribuye J. E. que resulta éste, se está poniendo en la *tradición excluyente* de la tradición occidental, es decir cualquier abordamiento resulta interesante menos el materialista, peor aún siendo cosista

No compartimos la idea de nuestro autor para quien *la realidad se reduce a momentos materiales y todo aquello que escape a esto se declara inexistente*. Esta perspectiva nos parece elemental, una objeción tomada del repertorio descriptivista y luego positivista. Tras ella se esconde el clásico argumento de que materialista es aquel que solamente acepta cosas materiales y todo aquello que no esté en este orden es inexistente. Al final solamente puede existir lo trascendente asumiendo lo trascendente como espiritual no-humano. Esa es una forma de asumir lo trascendente. Esto en el orden espiritual

Con este criterio, cognoscitivamente, tendríamos que eliminar la las ideas, conciencia, los ideales valorativos y morales, los valores, la moral, etc, porque no son materiales en el <sentido> de cuantificables o visibles. Y, por tanto, habría que rechazar todo la estructura que corresponde a lo espiritual dado por el ingente esfuerzo espiritual humano expresable en mil formas

Existe unidad histórica espiritual en la medida que como especie hemos salido de la condición animal, socialmente hemos conseguido ciertos avances colectivos y culturalmente nos movemos en cierto piso de respeto al ser humano (y ciertamente hay diversos niveles de entender esto, será diferente la comprensión del respecto en Europa que en A. Latina donde aún no se llega a la satisfacción de necesidades materiales básicas). En el orden de la ciencia natural es clara la distinción entre lo material y lo objetivo.

Ciertamente ---como tercer aspecto--- nosotros nos declaramos en ontología, materialista, y ateos prácticos positivos, en ética, y nos negamos rotundamente a ser reducidos a este tipo de perspectiva polémica. Con esta lógica entonces no tendríamos derecho a disfrutar de una vida material y espiritual feliz porque no tendríamos cosas trascendentes en que acreditar. Nosotros respondemos: es perfectamente posible vivir material y espiritualmente y ser felices sin acreditar en entidades extra humanas y vivir éticamente de manera correcta atenedos a ciertos valores comunes de respeto al ser humano, integridad, corrección, etc.

Con José Carlos Mariátegui respondemos: no vemos incompatibilidad en ser materialistas y tener una estructura espiritual y moral ligado al aprecio por el ser humano, junto al misticismo que da el acreditar fervientemente, religiosamente, en la felicidad de nuestro pueblo. La religiosidad encausada únicamente tras las religiones, y los aparatos religiosos existentes, es aceptable como un aspecto, nunca como totalidad.

Un segundo aspecto de tesis que no compartimos relacionada con su visión del materialismo es que en la cultura oficial de Hispanoamérica esta filosofía cosista dentro de la filosofía oficial universitaria cumplió un papel importante como lo han puesto de relieve Pablo Guadarrama y Hugo Biagini entre otros. Y entre nosotros Augusto Salazar Bondy y María Luisa Rivara.

En el horizonte no-académico es casi cierto que fecundó la reflexión de las tradiciones socialistas que resaltaron en un primer momento el cientismo para luego acceder a una perspectiva más matizada de su materialismo. En nuestro país ese tránsito no es difícil observarlo en el positivismo de postguerra luego de la derrota con Chile, llevado adelante por un sector de la intelectualidad tradicional. Esperando de su burguesía un proyecto nacional moderno. Esperanza que verían prontamente frustrado y que los hizo virar al idealismo subjetivo-

Más específicamente el materialismo cientista de Manuel González Prada se inspira en un neto materialismo cosista científico pero nadie discute su valor positivo y de tránsito en la historia espiritual socialista de nuestra nación. Esta perspectiva no universitaria, este materialismo cosista cientista daría vida luego a otras orientaciones más elaboradas. Y en todos los casos ---aún el limitado de M. González Prada--- permitió la trascendencia espiritual e individual

Un tercer aspecto relativo a este materialismo cosista se encuentra en el inicio del proceso de la ciencia social en el país, desde el meramente descriptivista propio del *Mercurio Peruano* después de la derrota de Tupac Amaru y el inicio de nuestra primera república (1780-1880) hasta el estructural-funcionalista de la segunda república (1890-1980). En este ámbito, este sí más específico al ser de la sociedad, y que es el más socializado, es claro el tránsito de lo que denominamos descriptivismo al estructural funcionalismo. Y el cosismo no tiene las características presumidas como <cosas>.

Un cuarto aspecto sobre este cosismo funciona, al menos en el país, y está más cercano a la descripción que se atribuye al materialismo, entre

los científicos naturalistas principalmente los que se dedican a la práctica <normal> de la ciencia natural. Así, nuestro autor parece estar más cercano a este horizonte de materialismo que es el que considera cosista. Y, que por razón alguna, generaliza a todo materialismo.

Finalmente ---como quinto aspecto--- Gustavo Bueno y el grupo de Oviedo han hecho un esclarecimiento sobre los tipos de materialismo ontológicos existentes (cosmológico, mundista, cosista, material) y que ellos desde su <teoría de la urdimbre> procuran esclarecer. Y con éxito según nuestro entender.

Nuestra *segunda crítica* a la investigación de J. Esterman se relaciona con su furia contra todo aquello que tenga alguna relación con el llamado <marxismo dogmático>, y en la medida que *no* indica cuáles son los parámetros de lo que entiende por marxismo dogmático su crítica resulta arbitraria. Aquí nuestro autor tendría que decir <materialismo marxista dogmático>.

Así su crítica se enfila contra el marxismo dogmático pero no sabemos si por ser marxista dogmático o por ser materialista o ambas cosas. Y nos hace pensar respecto a las repercusiones de su furia contra el marxismo dogmático en un contexto ----culturalmente hipotético--- donde domine este llamado marxismo dogmático(2)

En la página 257, nota 5, nuestro autor habla del marxismo dogmático y de los vulgo-marxistas, veamos el contexto

Dice J. E:

<<Separar el aspecto “religioso (en un sentido amplio) de los aspectos netamente “filosóficos o científicos” (como pretenden algunos vulgo-marxistas(5), significa desconocer y separar el mismo / corazón de la filosofía andina. La “religiosidad” (como “relacionalidad sagrada”) es tan importante para el hombre andino, que sin ella, todos los demás aspectos quedarían prácticamente sin vida>> (p. 257-258).

El problema que denuncia Estermann es correcto y es la vieja forma de asimilar o hacer común religión y religiosidad, cuando ciertamente son diferentes. Y resulta compatible con cierto marxismo soviético que nuestro autor llama vulgar pero el punto del debate estriba en la contextualización del mismo.

Por lo demás no resulta demás recordar que es el mismo José Carlos en los 7 *Ensayos* quien sugiere cierta ambigüedad cuando habla de sentimiento panteísta en el mundo andino y distingue también entre religiosidad y religión. De aquí a pasar a una posición usando por completo el arsenal marxista soviético para reforzar una posición reivindicativa del mundo indígena hay solamente un paso, que Farfán ha dado

Pero resulta también cierto que Estermann está mirando el problema de la religiosidad ---y que los demás aspectos quedarían sin vida sin este corazón--- como un referencial absoluto. Pero es Estermann mismo quien advierte sobre las formas relativas, aplicadas, de esta religiosidad cuando el autor revisa las diversas temáticas de su libro y cuya expresión no sería necesariamente dentro de un horizonte de religiosidad cósmica relacional sino de convivencia.

En otros términos, la religiosidad puede ser muy bien tomada por ese mundo andino como fuera del contexto de lo cósmico relacional sagrado para situarse e instalarse en el contexto de lo social o ético. E incluso perder la fuerza de ontológico relacional sagrado para quedar en una esfera óptica y situacional.

Aunque no es el punto en debate puede verse por ejemplo en Lima (8 millones de h) donde el 60-70% de la población limeña actual resulta migrante por el intenso proceso desenvuelto desde los 60 en adelante, reitero, el 50% de esa población procede de las comunidades campesinas. De donde resulta que lo ontológico relacional sagrado se sitúa en un plano más bien óptico y situacional. Es claro que se ha operado una *secularización* de la propia ontología relacional sagrada.

Aunque Estermann nos da un paradigma sobre la filosofía andina sin embargo parecería tender a <encerrar> ésta en cierta perspectiva estática y purista. Pese a que él llama la atención sobre los peligros del anatopismo y la particularización del problema (c. 10), deja entrever sin embargo una ambigua idea:

<<La “tradición”, esta casa cósmica de la relacionalidad universal, para el *runa* es el esqueleto o marco imprescindible y vital, dentro del cual hay “.progreso”, “desarrollo” y “modernidad”. “Tradición” y “modernidad” no se contradicen, sino se complementan; tampoco se suceden una a otra, sino se interpenetran como dos aspectos permanentes de la misma realidad>>

Aquí nuestro autor deja ver otra lucha interior donde, como se notará cuando hable del <sincretismo>, tradición y modernidad se complementan. Pero si parte de la relacionalidad cósmica admite la dialéctica pero sin interpenetración como quedó plasmado en la I parte. Entonces: ¿En qué sentido toma nuestro autor esta interpenetración?. Desde su revisión de la filosofía andina y la dialéctica no habría como establecer la interpenetración

Volvamos a la cita relacionada con Farfán pero esta vez centremos en la nota (5), dice lo siguiente :

<<Juvenal Pacheco Farfán, en su afán de plasmar su proyecto de una “filosofía andino-inka”, no sólo usa la terminología y los conceptos occidentales del marxismo dogmático, / sino además señala (en la tradición de los marxistas del siglo XIX) como el dilema constante de la “filosofía andino-inka” la diástasis (occidental) entre materia y espíritu, o (en términos de postura entre idealismo y materialismo. Hablando de un “materialismo andino”, sólo que se puede hacer en un sentido no-occidental: el *runa* concibe la realidad como una red de relaciones **concretas** que se manifiestan en rituales y prácticas **materializados**. El mismo idioma quechua es adverso a las abstracciones y generalizaciones (“bondad” por ejemplo se transcribe como *allin kaj* “lo que es bueno”). Pero esto no es lo mismo que un “materialismo vulgar” en la tradición de la Ilustración que implica una actitud antirreligiosa y anti-misteriosa>> (p. 258)

No tenemos problema respecto al uso del léxico marxista porque averiguar sobre la filosofía andina es tema abierto. Pero dice y parece que quiere culpar al autor por usar metodológicamente las categorías de materia-espíritu e idealismo y materialismo para interpretar la filosofía andina. Pero, insistimos, es el contexto del problema lo que hace que permite diversas posiciones y se aclaren o no los problemas. A nuestro autor le incomoda las categorías de materia y espíritu y materialismo e idealismo

Como veremos más adelante nuestro autor tiene una idea bastante elemental de <materialismo>, de sentido común, y del <idealismo> no me queda claro cuál resulta su posición. Respecto a que el partido de Platón o el partido de Demócrito existen, existen ciertamente. Aunque no me hago cargo en absoluto de la visión ilustrada del marxismo y el tono que asumí con el marxismo soviético.-Ni menos del marxismo soviético que se materializó en el Perú.

.. El horizonte vulgo marxista requiere otra consideración, que si bien puede ser un intento errado, no quita su error en tanto búsqueda de entender este problema de la filosofía andina. En un contexto de anatópismo radical como el que se vivía y vive, incluso por parte del mismo marxismo soviético universitario sanmarquino, esta reivindicación del mundo andino resulta valorable en dos aspectos: 1) con respecto a que forzar una teoría es negativo y forma parte del anatópismo pero de signo marxista soviético, 2) con respecto a la historicidad y pertinencia de defenderla este problema en un contexto tamático determinado por el anatópismo de querer eliminarla, la formulación es llamativa.

Más adelante veremos el lugar del cristianismo católico tradicional en el país que poco o nada tiene que ver con la poco o nada influyente teología de la liberación

El reproche que se hace a al vulgo marxista en cabeza de Farfán estriba en que en última instancia se dirige al anatópismo de tipo marxista soviético, es decir por aplicar categorías occidentales de sentido m-l a la perspectiva ontológico andina.. Pero ¿esto hace peor el marxismo vulgar que el tomismo vulgar aplicado en nuestro país por el cristianismo-católico y su supuesta evangelización llegados a nuestras tierras?, ¿lo hace peor o mejor que el <borrón y cuenta nueva> de la filosofía empirista durante la gestación y plasmación de la primera república liberal?.

Los supra-culturalismos sean de signo cristiano, liberal o marxista soviético carecen de relevancia, y hace bien Estermann en proponer otra perspectiva, la filosofía intercultural, para este espinoso problema. Pero el vulgo-marxismo en cabeza de Farfán al final solamente expresa lo extendido que está el anatópismo y como en ciertas condiciones las perspectivas indigenistas pueden resultar positivas, como en otras condiciones incluso el tratamiento errado de ciertos temas puede ser más interesante por la defensa del problema más que por la solución que propone

La tercera crítica tiene que ver con la analogía que establece entre teología andina que es casi reemplazada por la teología cristiana donde prácticamente la primera acaba subsumida en la segunda. Y constituye el último capítulo de su reflexión sistemática.

La cuarta crítica apunta a señalar la ambigüedad del autor cuando trata el problema del <sincretismo religioso> y <desenvolvimiento paralelo> de

las culturas. Y otro problema es el de la relación entre religión y religiosidad. Procuremos abordar el primer problema.

En la página 260 nuestro autor reflexiona de la manera que sigue:

<<Por su carácter sincrético actual, me parece más adecuado hablar de la “religiosidad andina” que de una cierta “religión andina”; la teología y apusofía correspondiente son una reflexión sistemática de esta “religiosidad” como experiencia fundante del *runa* andino. Aunque la sincreticidad religiosa (sumada a la cultural y racial) es, en la actualidad, un hecho en los Andes, existen ciertamente tendencias “puristas” (como el indigenismo o inkaísmo) de recuperar una religiosidad y teología andina “pura”, lo que normalmente significa pre-cristiano. Para algunos esto podría desembocar en una “teología inca”, para otros en una “teología panandina no-cristiana”. Como es el caso del “indigenismo” e “incaísmo” (o “panandinismo”) no niego la utilidad, ni la legitimidad de tal esfuerzo; pero a la vez creo que no concuerda con los sentimientos y convicciones más hondas del *runa* andino. Este no pretende una “pureza cultural y religiosa, sino una modernidad *sui generis*, un mestizaje, un sincretismo propio, que no es reducible a un “tipo ideal” de religiosidad pre-hispánica, ni a la “ortodoxa romana” de la religiosidad católica>> (p. 260).

Observe el lector el *primer <sentido> de la expresión sincretismo*: <<Por su carácter sincrético actual, me parece más adecuado hablar de la “religiosidad andina” que de una cierta “religión andina”; la teología y apusofía correspondiente son una reflexión sistemática de esta “religiosidad” como experiencia fundante del *runa* andino>>. El sentido de sincretismo lo utiliza en el horizonte de deslinde entre religión-religiosidad cristiana y precristiana. Tomando posición desde el *presente cristiano* para enjuiciar el pasado respecto a la teología. Pero no deja claro si respecto a religión o religiosidad

El segundo sentido dice: <<Aunque la sincreticidad religiosa (sumada a la cultural y racial) es, en la actualidad, un hecho en los Andes, existen ciertamente tendencias “puristas” (como el indigenismo o inkaísmo) de recuperar una religiosidad y teología andina “pura”, lo que normalmente significa pre-cristiano.> . Para algunos esto podría desembocar en una “teología inca”, para otros en una “teología panandina no-cristiana”>>.

Y en este segundo sentido sincretismo está encerrando religión-religiosidad andina en el *contexto de religión y religiosidad formales*, es decir *contextualizadas tal cual el proceso del cristianismo*. Pero ¿a quién apunta?

<<Para algunos esto podría desembocar en una “teología inca”, para otros en una “teología panandina no-cristiana”>>

Esto significa que hay personas que propugnan una religión y religiosidad panandina pero encerrada en el horizonte de la perspectiva cristiano-católica, es decir en el horizonte de una iglesia de tipo católica pero orientada por una teología y práctica religiosa. Esto es posible.

Pero el problema aquí estriba en que se trata, en rigor, del planteamiento relacionado con el *sentimiento panteísta indígena*. Y este sentimiento panteísta es precisamente un sentimiento religioso. Este sentimiento no precisa ser fundado ni canalizado, existe espontáneamente. En otros términos, es este campo del sentimiento panteísta andino general donde está incorporada y situada la religión-religiosidad cristiana.

Y encierra con un nuevo sentido de sincretismo:

<<Como es el caso del “indigenismo” e “inkaísmo” (o “panandinismo”) no niego la utilidad, ni la legitimidad de tal esfuerzo; pero a la vez creo que no concuerda con los sentimientos y convicciones más hondas del *runa* andino. Este no pretende una “pureza cultural y religiosa, sino una modernidad *sui generis*, un mestizaje, un sincretismo propio, que no es reducible a un “tipo ideal” de religiosidad pre-hispánica, ni a la “ortodoxa romana” de la religiosidad católica>>

El *runa* quiere un nuevo tipo de sincretismo, un sincretismo propio, un nuevo mestizaje, no reducible al tipo ideal de religiosidad pre-hispánica o religiosidad católica.

Aquí nuestro autor toma <sincretismo> en el sentido de religiosidad, pero tomando el autor *posición* desde *ella*. Ni cristiana que es la más reconocible porque la religiosidad *solamente se* puede canalizar por su o sus iglesias (no importa la denominación todas son igualmente arrogantes en este sentido pero la peor es, sin discusión, la católica), ni pre-hispánica (que desde nuestra óptica es *sentimiento panteísta* y no iglesia con una teología panteísta que la orienta en tanto en cuanto organización).

Pero al pensar nuestro autor en lo pre-hispánico está asumiendo religiosidad-religión pre-hispánica en el horizonte cristiano. Y el mundo incaico no tuvo una iglesia según cierto modelo del tipo católico.

Así, nuestro autor tiene preocupación de que el sentimiento religioso indígena, y aquellos que propugnan su formalización como teología, pueda desembocar en una nueva forma cristiana de canalizar la religiosidad-religión, tal cual el modelo cristiano católico. Esta preocupación lo lleva a sugerir una nueva forma de sincretismo, *sui generis*, que en rigor de verdad no sabemos en que consiste.

Por último y *secundariamente*, afirma que todo este intento de lo antes descrito no concuerda ni con las convicciones y sentimientos más profundos y hondos del runa. Si seguimos el razonamiento de que solamente vale el conocimiento directo para que un filósofo pueda hablar del mundo andino resulta que Estermann quiere ser más andino que el más andino, del nacido allí. Jerárquicamente el intento y reflexión del runa tendría más peso que la reflexión que hace J. E. quien sería, inevitablemente, un afuerino. Aunque este punto fue ya planteado. Y para concluir: ¿qué significa en lo hondo, profundo, fondo del runa o de quien sea?

Nuestro autor incurre en confusión ---o al menos eso nos parece--- cuando asume el *sincretismo cultural* andino en su relación con lo moderno como un proceso que se desenvuelve “lado a lado” (p. 288).

<<A veces se escucha que el *runa* es “inauténtico” y hasta “incoherente” en su sincretismo cultural que, más que una síntesis, es un “lado-a-lado” complementario fructífero, pero --- en términos occidentales--- no muy “consistente”>> (p 288)

Y argumenta de esta manera el autor: el runa no es tradicionalista ni conservador sino que sabe aprovechar y retener lo valioso y aprovechable, su resistencia de lo propio no es dogmático, y tampoco pierde el rumbo cuando se trata de asimilar, “inculturar” elementos de fuera, exógenos, foráneos. (idem).

Si este es esta la capacidad del runa, que no niego es, como se compagina esta afirmación con la afirmación anterior de la página 266, donde se sugiere que el sincretismo es además de cultural, religioso; o, en su defecto, nuestro autor está asumiendo que el sincretismo se dio solamente en lo cultural pero no en lo religioso.

Estimamos que no es igual 1) religión y religiosidad y 2) tampoco claro lo relacionado con el sincretismo religioso. Queda claro sin embargo que sobre este punto existe clara la línea de M Marzal y R Montoya.

Finalmente nuestro autor incorpora cierto elemento positivista en su reflexión que consiste en lo siguiente, solamente puede opinar de un tema quien está en el lugar de la reflexión. Veamos la cita

<<El “filósofo” interpreta y traduce (*trans ducere*)>> la reflexión materializada en estas múltiples manifestaciones a través de una conceptualización sistemática, y el *runa* interpreta (como un músico la partitura) ante el horizonte hermenéutico de su experiencia vivencial esta filosofía cristalizada en “concepciones” ordenadas>> (p. 75). Y en la nota 47 de la misma páginas puntualiza <<Esta quizás sea la razón más profunda por la que la “filosofía andina” nunca puede ser un asunto netamente académico. La con-vivencia y la relación del “filósofo-interprete con la misma población andina es de vital importancia>> (también p. 292)

Ciertamente válido en un primer nivel según los tres niveles sugeridos por nuestro filósofo cuando establece una tipificación del modo de relación del filósofo: con la-realidad, con los textos y con los textos desde la historia de la filosofía. Y resulta sorprendente que después establezca la limitación manifiesta en la página 75 cuando se refiere al *runa*, y en la nota correspondiente de la misma página.

Nuestro apreciado autor está *reduciendo* el ámbito posible de hacer un levantamiento topográfico de la filosofía andina *únicamente al primer nivel* de los 3 ---y correctamente---sugeridos.

Ahora bien, si la idea quiere sugerir que frente a este tipo de filosofías en el proceso de querer realizar un levantamiento topográfico resulta hasta cierto punto necesaria la convivencia, como el autor parece haber realizado, la sugerencia resulta importante pero no es determinante. Porque no se *reduce* a esto si nos atenemos a la reflexión del autor.

El autor parece preocupado que el mundo académico pueda apropiarse del tema del mundo y la filosofía andinas, lo que es un temor que ciertamente se puede dar. Y quedar sujeto a una intelectualización como aconteció con la filosofía occidental. Este es un riesgo inevitable que se

tiene que tomar. Por tanto, es un tema abierto y sujeto al juego de las interpretaciones que se puedan y tengan que dar.

Sugerir, para evitar ese potencial riesgo, poner como regla o norma la convivencia, resulta, en general, un retorno proteccionista a un cierto purismo cultural.

Comparto con el autor que, en otro nivel de su esquema interpretativo, se corre el riesgo de las tergiversaciones interpretativas --- como acontece con las interpretaciones forzadas de sesgo marxista-materialista soviético que fue una filosofía muy influyente en el país. Pero también hubo sesgamiento interpretativo cristiano católico del mundo andino, y en la negación fascista que hizo la filosofía analítica de que siquiera existiese como pensamiento.

Pero ese problema, que es real, se resuelve por medio de la contrastación de informaciones e interpretaciones. La reducción a formularse ese problema de la filosofía andina desde cierto ángulo que resultaría el *únicamente* <correcto>, es intelectualmente negativo.

Por lo demás tampoco evita que puedan convivir los marxistas o filósofos de influencia soviética con el mundo campesino, e interpretar esta convivencia en el horizonte de la filosofía marxista soviética. Y el resultado sería altamente persuasivo, filosóficamente, en la medida que han <<convivido>>.

La experiencia histórica de nuestro país muestra que el marxismo-soviético padeció de una posición de completa negación de todo idealismo en filosofía, y que llevó a la vulgarización de tesis centrales del marxismo. Pero ese es otro problema inevitable en la medida que la vulgarización en el estrato intelectual lleva a extremos, más es inevitable suceda. Y forma parte del mismo el problema de como asimilan las filosofías las clases subalternas, el proceso de sedimentación filosófica en su sentido común

. Pero el antimarxismo y el antimaterialismo ---que nos parece percibir en nuestro autor--- lo lleva a posiciones problemáticas por lo siguiente.

En el país la lucha filosófica tuvo diversas expresiones entre el 60 y el 80. En el estrato intelectual filosófico limeño de la Universidad de San Marcos la lucha fue entre filosofía analítica y filosofía marxista soviética, fue lo común. Fenómeno parecido sufrió la Universidad de San Agustín. Y mientras la filosofía soviética *toleraba con indiferencia* y con *tendencia a marginar esta temática* de la reflexión sobre temas relacionados con las

ideas filosóficas en el país y la filosofía andina, la filosofía analítica se mostraba por completo *intolerante y despectiva con este tema*. La Pontificia Universidad Católica se mantenía en su habitual anatopismo.

Así, pues, J. Estermann no evalúa correctamente el problema de las luchas espirituales y el lugar de cada filosofía frente al tema de la filosofía anatópica y la andina. En esta dos décadas solamente una profesora ---M. L Rivara de Tuesta--- se mantuvo tenaz en trabajar el tema del mundo y pensamiento andinos. E n este tema, aún siendo discípula de Augusto Salazar Bondy, se mantuvo independiente de su maestro.

Otro problema resulta evaluar cómo la filosofía marxista soviética incidió sobre las corrientes que reivindicaban radicalmente el valor de la cultura y el mundo andino .En este nivel la lucha de los sectores intelectuales intermedios, profesores secundarios, de normales, de universidades con facultades de educación y especialización en filosofía, hijos de comuneros estudiantes de diversas facultades que retornan a su comunidades, procesan una percepción diferente.

Allí el problema es con el mundo cristiano y el modo común y corriente de como se ha mostrado este cristianismo en las relaciones sociales y humanas, es decir justificando la explotación social apelando a los dioses y otras miserias más que perpetúan su encadenamiento.

Y el papel penoso de la misma iglesia en sus relaciones con el poder local en los andes. Alianza tradicional y destructiva para el mundo andino. La evaluación de Estermann y su furia contra el marxismo y el materialismo es correcta en tanto en cuanto el percibe y critica ---correctamente--- interpretaciones limitadas. Pero tales tienen que ser contextualizadas so pena de caer en la intolerancia inversa.

Por lo demás nosotros aceptamos la crítica hecha, en sentido absoluto, David Sobrevilla que el al menos académicamente el marxismo de orientación soviética tuvo un nivel infra de desenvolvimiento en el contexto académico si usamos el parámetro intelectualista occidental, es decir <si somos o no como ellos>. Sin embargo, en términos relativos, ese nivel infra cobra otros matices cuando vistos a la luz de la polémica con la filosofía analítica. como brazo teórico: ontológico y gnoseológico, de la ideología liberal, es decir de la clase dominante Y el lugar que ocupa respecto a su disposición para favorecer la apertura o no a otras temáticas, diferente del dogmatismo anatópico.

Nosotros decimos y reiteramos, el neonominalismo, la sobrevaloración del ente del lenguaje ---y sus expresiones en ética haciendo puente con el pragmatismo--- en su alianza de tendencias bajo modalidad idealista subjetiva (filosofía del postmodernismo y negación de todo lo que no signifique relativismo absoluto, hermenéutica interpretado y reducido a lectura intratextos, y la reducción de la función del filósofo al papel de vigilante de las estructuras del lenguaje) son hoy por hoy igualmente intolerantes que cuando se mostró entre el 60 y el 80 en su alianza de tendencias para imponer la hegemonía analítica Y negación de todo aquello que no se encuadre en sus parámetros bajo el rubro de <<no profesional>>(3)

Postular que el abordamiento de la filosofía andina tiene que hacerse solamente desde el primer nivel del esquema de J. Estermann resulta incorrecto porque la filosofía de la fase de la colonia ---que fue negación del mundo andino o lo considero negativamente---- *ya está siendo apropiado* desde el tercero nivel de su esquema ---en la actualidad del 80 en adelante y con más fuerza desde el 90--- y reduciéndolo al estudio de las estructuras del lenguaje. Unido a un segundo lema que reza más o menos: *<es el texto quien tiene que mostrarnos el contexto>*. Y no lo inverso que *<es el contexto quien tiene que mostrarnos el texto>*. Empero tanto ayer como ahora, y en las diversas tendencias del anatopismo, se reitera el *silencio* respecto a la temática del pensamiento o filosofía andinas.

III Parte

Esta sección de apropiación de la estructura de problemas que propone el autor y que usamos conforme a nuestra reflexión la vamos a dividir en varios aspectos:

- 1) la sección ontológica,
- 2) la sección antropológica,
- 3) la sección ética,
- 4) La sección de teoría del conocimiento
- 5) secularización e historicidad de la ontología andina y su disolución en las formas ónticas contemporáneas de sello andino.

.....

1) La sección ontológica

El es en tanto que es

1. Lo que es, el ser y el ente, es una concentración relacional de energías y fuerzas vitales existentes en general como contrarios complementarios. Nada existe fuera de esta condición. Lo ontológico es la racionalidad de la relacionalidad. Lo óntico es lo relacional aunque no tiene naturaleza necesaria

2. Lo particular es parte necesaria y complementaria que se integra junto con su otra parte a una entidad completa o complementada

3. El principio de complementariedad enfatiza la inclusión de los “opuestos” complementarios en un “ente” completo e integral.

4. Más allá de la relación contradictoria existe, precisamente, la relación complementaria

Lógica andina

1. El principio de relacionalidad significa que lo “concreto” es la “concreción” de la realidad a través de la relacionalidad integral, totalizadora. El ente es tal en tanto en cuanto interrelacionado. El ente aislado es no-ente.

2. Las relaciones lógicas, en sentido técnico, son más bien derivadas
3. La relacionalidad no es un aspecto exterior, posterior o casual o accidental.
4. El principio de la relacionalidad se puede formular de manera positiva o negativa:
 5. No puede haber ente carente de relaciones, es decir entes absolutos
 6. Pero tampoco existe ente particular existente en y por sí mismo
7. La proposición cartesiana del *cogito ergo sum* es absurda; ningún “ente” es principio de su propio ser.
8. La relacionalidad del todo tiene una serie de sub-principios o derivados
 9. La correspondencia es el primer principio derivado de relaciones de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual afectivo
 10. El principio de correspondencia se manifiesta en la filosofía andina a todo nivel y en todas las categorías es de validez universal
 11. El principio de complementariedad es la <<especificación>> de los principios de relacionalidad y correspondencia . Significa coexistencia con su complemento específico.
 12. La racionalidad andina es dialéctica, tanto por la estructura subterránea de concebir la realidad como por las indicaciones fenomenológicas
 13. La dialéctica occidental y la andina son diferentes, primero no es lógica oculta de un principio universal que se realiza a través de los momentos dialécticos.
 14. Segundo, los opuestos son momentos, son entes deficientes e incompletos en un proceso que tiene que llegar a la “complementación sintética
 15. Esta síntesis no es *Aufhebung* sino experiencias parciales de la realidad, y tampoco resultan antagónicas en el sentido de irreconciliables:

se requieren mutuamente no para elevarse a otro nivel sino para completarse en el mismo nivel

16. No es progresiva. La complementariedad no es el resultado de un proceso dialéctico, sino la expresión dialéctica de la relacionalidad

Cosmología

1. La base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones

2. Pachasofía significa filosóficamente el “universo ordenado en categorías espacio-temporales

3. La pachasofía tiene ejes cardinales que se extienden espacialmente en oposiciones que lo son como polaridades complementarias. El otro eje es los masculino y femenino que se da arriba y abajo.

4. El principio de la reciprocidad impide que las relaciones entre los distintos estratos y elementos sean jerárquicos, existen correspondencias recíprocas entre entidades del mismo valor y peso

5. Desde un punto de vista general existirían las chakanas (puentes) en dirección horizontal (complementariedad) y en dirección vertical (correspondencia).

6. Estos últimos conectan o relacionan a Hanak pacha con Kay pacha,

7. Los horizontales tiene una relación entre izquierdo o femenino y derecha o masculino.

8. El punto central de cruce entre los puentes en un ámbito especial, primordial de relacionar

9. La cosmología defiende la ciclicidad epocal

10. La ecosofía andina hace manifiestos los principios “lógicos” de reciprocidad, complementariedad y correspondencia a nivel de *kay pacha*.

11. Estos principios y su observación son la garantía para la continuidad de la vida, en especial, y del orden cósmico, en general. No

hay “re-presenta” a la naturaleza, sino hace las veces de co-creador para mantener y llegar a la concreción plena del orden cósmico

El tiempo.

1. El tiempo es otra manifestación del pacha, es co-presente como el espacio, donde sus categorías temporales más importantes son el antes y el después tiempo
2. Tiene un orden cualitativo en la medida que se mide por la densidad del evento es decir el peso se determina por la importancia, y donde cada tiempo (época, momento, lapso) tiene su propósito específico.
3. Las ceremonias y ritos precisan de su tiempo para que surtan efecto, así el tiempo no puede ser presionado puesto que a largo plazo será pérdida
4. El tiempo es dis-continuo y cualitativamente heterogéneo. Los múltiples ciclos obedecen normalmente a los principios fundamentales de correspondencia y complementariedad
5. Y , por fin, la misma historia es una secuencia de ciclos o épocas que terminan y comienzan por una *pachakuti* (“vuelta de *pacha*”), un cataclismo cósmico en el que un cierto orden (*pacha*) vuelve o “regresa” (*kutiy*: “volver”, “regresar”) a un desorden cósmico, para originar un orden (*pacha*) distinto>>
6. La racionalidad cíclica, el futuro realmente está atrás, y el pasado adelante; pero también hay *viceversa*.
7. La historia es una repetición cíclica de un proceso orgánico correspondiente al orden cósmico y su direccionalidad
8. Los ciclos no son simples repeticiones o retornos (*kutiy*) de lo mismo, , en general es una nueva manera de ordenar el universo
9. No existe continuidad entre los ciclos o épocas, el tiempo es radicalmente discontinuo y procede a manera de “saltos” o “revoluciones” cósmicas (*pacha-kuti*).
10. La diferencia con el pensamiento dialéctico occidental radica en el rechazo de la progresividad inherente al proceso temporal-histórico

2) La sección antropológica

Cosmos

1. Existe toda una topografía relacionada con pachasofía y el acceso a él es ritual y celebrativo: La correspondencia cósmica entre *hanak pacha* y *kay pacha* (realidad actual o regional) se “celebra” en forma simbólica de muy distintas maneras entre polos opuestos y complementarios que compiten en el presente .
2. El ritual bajo sus diversas formas y fines de pagar a la naturaleza es la celebración de a relacionalidad
3. No es representación conceptual o icónica de pacha, es “presentación” colectiva celebrativa dirigida por un chamán

profesional, un sacerdote andino inferior, un sacerdote andino superior o un observador de la coca según la importancia del rito (p. 162), y tiene una coreografía de acuerdo a la correspondencia (p. 1639)

Presencia simbólica.

1. La realidad se revela en la celebración de la misma que es más una reproducción que una representación, recrear mas que repensar
2. El ser humano no capta o concibe la realidad como algo ajeno lo hace co-presente como un momento mismo de su “ser junto”
3. El mundo y su conocimiento están originariamente co-presentes>>).
4. La realidad se sirve del hombre para su presencia intensificada.
5. La realidad está presente como complejo de signos concretos y materiales que se refieren mutuamente, unos a otros

La sensibilidad

1. En el acercamiento a la realidad. se enfatiza lo no-visual, el tacto que es un sentido importante lo es también el olfato y el oído.
2. La sensibilidad y sensibilidad andinas no dan preferencia al ver, y por lo tanto, la racionalidad cognoscitiva no es en primer lugar teórica, sino más bien emocio-afectiva
3. El ser humano es parte integral e integrada del cosmos.
4. El hombre ejercita la mediación con el cosmos pero no por medio de la abstracción y razón

El sujeto.

1. El hombre no es sujeto en sentido estricto, el centro de la actividad, el punto de partida para el conocimiento del mundo. El punto de vigilancia y observación es ante todo la relacionalidad.

2. el hombre es en sí mismo un puente o nudo de múltiples conexiones y relaciones, un ente sin relación es una nada.

4. El hombre es co-colaborador cósmico o pachasófico, con una determinada función o tarea en el conjunto de relaciones, se trata entonces de una “identidad funcional” en un sentido relacional, y no una identidad monádica absoluta
5. El lugar específico asignado a un elemento pachasófico (no solamente al hombre) , es la “función” que éste debe de cumplir para que el orden cósmico se mantenga en equilibrio

Polaridad sexual

1. Todo es sexuado en cierto sentido, desde los entes inorgánicos hasta los fenómenos meteorológicos, cósmicos y religiosos.
2. Forma parte del orden cósmico y expresa en forma sintética y expresiva el principio de complementariedad.
3. La unidad no es dada por uno de los extremos, sino por la tensión entre dos polos

Psicología andina.

1. El cuerpo siempre está animado y un alma siempre está encarnada, la animación no es solamente del ser humano o de los entes orgánicos, en cierta medida todo está animado o vivo.
2. En cierta medida todo el cosmos vive, es un panzoísmo” que refleja únicamente su vivacidad, animación cósmica universal.
3. El hombre es, ante todo un yo, un nosotros. La relacionalidad social y cósmica es de integridad física y psíquica del hombre.
4. El yo se fortalece en la medida en que se fortalecen los lazos interpersonales, naturales y cósmicos. Fuera de la red de relaciones el individuo es una nada, tiene que ser parte de la relación cósmica de la correspondencia, complementariedad y reciprocidad.

La muerte

1. El alma es el difunto que padece hambre, que retorna a su lugar de origen e interfiere en las actividades de su familia y como viviente puede tomar posesión de lugares estratégicos.
2. La reciprocidad es algo que trasciende lo terreno, el alma retribuye de una u otra manera a los vivos y a la inversa.

Salud y enfermedad.

1. En relación a la salud-enfermedad cada enfermedad es un síntoma (signo visible) de un trastorno en el equilibrio personal, social y cósmico. Curarse es restablecer el equilibrio que solamente es posible ritual y simbólicamente

3) La sección ética

Cosmos

1. El principio de correspondencia se expresa en el orden ético como principio de reciprocidad:
2. A cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente de tal manera que el esfuerzo o la “inversión” es la inversión por un actor será “recompensado” por un esfuerzo o una “inversión” de la misma magnitud por el receptor.

Ética andina

1. El ser relacional es a la vez deber-ser, es normativo, y no sólo constataivo o fáctico. La realidad es (positiva o negativamente) forma que implica cierta forma de actuar y relacionarse.
2. No reflexiona sobre la normatividad del comportamiento humano, sino sobre su estar dentro del todo holístico del cosmos.

3. Actúa para que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales.
4. La finalidad cósmica y relacional prevalece sobre la autenticidad personal. Aunque la infracción sea la misma el juzgamiento a la persona será diferente.
5. La eticidad de los actos se mide por su peso simbólico-ceremonial dentro de la red de relaciones cósmicas y sociales Moral social y moral individual
6. Toda moral es esencialmente social porque el mismo él es en sí mismo relacional. El principio de reciprocidad es el marco de todo obrar humano. Actúa de tal manera que tu obrar sea una restitución correspondiente de un bien o favor recibido, o que apunte a que los benefactores puedan restituir en forma proporcional el bien o favor hecho

Las relaciones familiares

1. Relativiza la universalidad formal e igualitaria de ciertos derechos y deberes. Siempre privilegia a los miembros de la familia (extensa) y de la comunidad cuando se trata de asuntos vitales de sobrevivencia. En las zonas rurales, la familia extensa frecuentemente coincide con el *ayllu*

Otras formas de relación.-

1. El matrimonial es otra forma de relación recíproca entre cónyuges, servirse mutuamente, se percibe si la pareja cumple con las exigencias de complementariedad y reciprocidad, el matrimonio andino es comunidad de intereses mutuos, y no tanto expresión de amor.

2. La reciprocidad inter-generacional asegura y garantiza la seguridad en caso de vejez

3. La reciprocidad extrafamiliar, se forma del código siguiente: No seas ladrón significa que el robo afecta a la justicia distributiva. No seas mentiroso se impone el equilibrio como intercambio de información a nivel de la verdad. No ser flojo, es falta de reciprocidad en el trabajo.

4 La mentira es una falta a la reciprocidad en la medida que trastorna el sistema universal de verdades. La inautenticidad (<doble cara>) es más bien es un mecanismo social de sobrevivencia y de resistencia a la penetración violenta por otra cultura. La “autenticidad” andina entonces no tiene que ver con la coherencia entre lo exterior (lo que uno hace y dice) y lo interior (lo que uno piensa y siente), sino con la adecuación del actuar con este orden cósmico

4) Teoría del conocimiento

1. Conocer algo significa sobre todo: realizarlo celebrativo y simbólicamente en y a través del ritual
2. Se presenta el conocimiento como relación intrínseca del plan cósmico
3. La relación gnoseológica no es unidireccional,
4. todo puede ser “sujeto” gnoseológico,
5. el conocimiento es una praxis integral y holística antes de ser teoría,
6. el ritual y la celebración son “lugares” predilectos del conocimiento,
7. el conocimiento tiene dimensiones cósmicas,
8. la verdad está ligada intrínsecamente con la eticidad y religiosidad.

5) Secularización e historicidad de la ontología andina y su disolución en las formas ónticas contemporáneas de sello andino.

1. Nosotros partiremos de que la ontología andina no es algo dado abstractamente en el tiempo, por el contrario tiene temporalidad, es decir esta ontología andina se tiene que observar en el proceso de la migración contemporánea.

Así, una de las tesis centrales relacionadas con el <es> establece que lo óntico es lo relacional mientras que lo ontológico es lo relacional de lo relacional. Por tanto, lo ontológico se disuelve en lo óntico y adquiere caracteres específicos.

Y este es el aspecto de lo secular, lo secular estriba en que el ser ha plasmado y sedimentado formas ónticas, al hacerlo ha generado diversas sedimentaciones y correspondientes estrategias para el establecimiento de relaciones sociales y humanas, ciertamente mezcladas con las liberales.

Pero lo central radica en que todo el carácter religioso que pudo haber animado a esta ontología andina en su versión original ha dejado de tener peso específico como tal, es decir ha sufrido lo que todos los procesos religiosos al tornarse históricos e historicidad implícita, se ha entificado concretamente, se ha concretizado en nuevas relaciones perdiendo su fundamento original.

Un segundo aspecto del problema es que sobre todo en los últimos cincuenta años, y con energía en los últimos 20, el proceso de la migración

no solamente significa que las provincias y principalmente los andes han tomado Lima, pero acontece también que la corriente migratoria no es solamente del campo a la ciudad, la hay también de la ciudad al campo, aunque ciertamente en proporciones bajas.

Este proceso significa algo bastante simple, que así como el migrante retornado a su lugar de origen asimiló la cultura urbana, lleva con ello su mundo de ideas y costumbres que modifican el modo de entender la ontología andina en su forma original y pura.

La ontología andina disuelta en su versión óptica, retorna en su versión mediada y afecta a lo ontológico y modo de plasmarse lo óptico. No existe, por consiguiente, un estacionamiento ontológico y óptico. Más que ser el mundo andino, el mundo quechua, una entidad abstracta e ideal, por el contrario resulta un sistema de relaciones fuertemente mediado.

Nosotros no somos partidarios de esa mentalidad de ghetto con respecto al mundo quechua que significa más o menos que recuperarlo en el mundo contemporáneo significa hacerlo bajo la forma abstracta idealizada, o en su forma concreta, es decir como una reducción de indios a los cuales hay que mantenerlos en su estado original, o algo por el estilo. Una especie de zoológico antropológico

¿Es posible extender como un manto el conjunto de consideraciones reflejadas como concreto-pensado en las secciones antes vista que nos permita ver ahora, en nuestra época histórica que va de 1950 al 2000 un conjunto de relieves, un mapeamiento de relieves que nos eche luces sobre las relaciones sociales y humanas (y dentro de ellas las políticas que se ven afectadas por estas formas ópticas implícitas)?

Para decirlo de otra manera: ¿Es posible utilizar el sistema de ideas establecidos como secciones (1-4), y estructuradas como concretos pensados, de tal manera que arrojados como red sobre *lo real dado entre 1950-2000*, nos permita establecer una inducción, un mapa de relieves (y por consiguiente de estrategias afectivas, valorativas y conductuales), de las relaciones sociales y humanas establecidas o estructuradas en estos últimos 50 años, y su correspondiente alteración en la relación social política?

Otro aspecto del problema consiste en lo siguiente: ¿Es posible una reformulación de esta ontología dentro del contexto de la ontología dialéctico materialista para impulsar y fortalecer el aspecto materialista del sentido común de las clases subalternas, y que se manifiesta en sus formas

de diversas categorías de masas migrantes y de masas minoritarias que retornan a sus lugares de origen?

Un tercer aspecto lo constituye lo siguiente: ¿El colapso de la legitimación cultural y filosófica de la cultura criolla en las clases medias, y el inevitable ascenso de las masas subalternas, permite la reformulación de la cultura occidental desde la perspectiva de los nuevos problemas que se configuran con esta masa migrante y clases subalternas, para que unificada con la visión materialista del mundo y de la vida, se pueda estructurar el marco de fundamentación de un nuevo modo de entender la cultura occidental?

Finalmente: ¿Es posible constituir en este proceso un nuevo referente para la intelectualidad popular, y sus diversas categorías, para esta masa subalterna en ascenso que implique no solamente la constitución de un nuevo paradigma cultural, un nuevo paradigma practicado y actuado por el sentido común, sino también una reformulación o reforma de las costumbres como proceso histórico necesario y complementario o simultáneo a otras formas radicales de modificación de nuestra sociedad?

Por ahora dejaremos las cosas como están

Notas

Introducción

(1)Heraclio Bonilla <<El pensamiento racionalista y liberal que, abusiva y rápidamente, se asocia con el de los “precursores”, cuando se afirma que éstos nutrieron sus argumentos a favor de la Emancipación en las corrientes / de la Ilustración y el Liberalismo, no pudo tener en el Perú y América el alcance revolucionario que se logró, por ejemplo, en Europa. No sólo porque fue el producto de una reducida minoría sino porque, y es lo fundamental, aquí no encontró base social donde desarrollarse. El conjunto de la estructura colonial presentó un obstáculo a su difusión. ¿Por qué?. Primero, porque la población potencialmente permeable a su difusión era extremadamente minúscula. Un tres por ciento, con cálculos muy optimistas. El segundo argumento es más decisivo. La composición de los grupos que integraban la sociedad colonial, la organización de sus intereses, eran poco compatibles con la estructura ideológica del liberalismo. La libertad económica no pudo ser exigida por una élite que creció y se benefició con la articulación colonial. El asalto al poder político tampoco pudo ser realizado por una clase profundamente débil, que vislumbra con temor cualquier modificación de la situación colonial. Es por esto que los atisbos de racionalismo y nacionalismo sólo permanecieron al nivel de formulación en hombres aislados, sin llegar a generalizarse. Aún más, ese liberalismo se pronunció contra las revoluciones americanas que postularan la destrucción del Imperio (Macera, 1995:108)>>: Heraclio Bonilla: *Metáfora y realidad de la Independencia en el Perú*, IEP, Lima, marzo del 2001, pp. 63-64

<<Incluso la mayoría de los mismos colaboradores del Mercurio Peruano, tradicionalmente citados entre los “precursores” de la Independencia, fueron españoles y no criollos, ...>> Idem, p, 74; Augusto Castro dice. <<El Perú expresó un proyecto nacional y moderno que no se sustentó en individuos reales sino en una minoría criolla que se entendió a sí misma como ciudadana y que fundó la nación: el indio, la mayoría nacional, estuvo excluido del / proyecto>>, pp. 35-36, <<Las ideas en el Perú de la República Aristocrática>>, en: Ricardo Portocarrero / Augusto Castro: *Entre la república aristocrática y la patria nueva*, SUR, Lima, 1996, la única observación que haría a Castro está relacionado con aquello que <se entendió a sí misma como ciudadana>, ¿qué quiere decir exactamente nuestro autor con esta afirmación?

Notas

Parte II

(1)con la guerra interna: en el país, desde 1980 en adelante, abandoné el mito de la <neutralidad académica> aún siendo yo de filiación universitaria, después de comprobar por mi propia experiencia vital, investigación, reflexión e intercambio con otros colegas y no-colegas, que la reflexión académica, y en general la académico de

ciencia humana y ciencia social, esconde habitualmente ---tras su neutralidad--- la repetición acrítica de paradigmas que al no ser asimilados se tornan pura palabrería erudita y sin conexión con nuestra experiencia histórico espiritual, en general alimenta el oportunismo, conformismo y ambición por puestecillos académicos-intelectuales y sentirse vivos con la repartija y goteo de poder..

Y, luego, la guerra interna iniciada en el 80 por la subversión armada marxista contra el estado liberal, confirmé intelectualmente que la neutralidad académica es pura fantasía al imponerse el estrato intelectual la autocensura, o en el peor de los casos la negativa a analizar las razones y causas que permiten la aparición y florecimiento de la subversión armada, en lugar de concentrarse en lo principal se concentraron en lo secundario: si lo que ejecutaba era o no era moral o inmoral. En otras palabras, partían en sus posicionamientos sobre ella con un definido <sentido implícito moral> negativo, aspecto que influenciaba sobre sus reflexiones académico-intelectuales; y que finalmente me reforzaba en la certeza que en nuestra tradición histórico-espiritual <en última instancia> el estrato intelectual no termina de mirar los fenómenos bajo el prisma de categorías morales. Al final de cuentas la indolencia del Estado post-subversivo respecto a las masas continúa lo mismo que en el Estado pre-subversivo. A esto se une que el señor Montesinos ha graficado a plenitud por medio de videocintas la facilidad con que se compran y venden políticos, capitalistas, dueños de medios televisivos, radiales, periodísticos, periodistas, militares, futbolistas, artistas, putas, etc, y engendrado un completo escepticismo y desprecio por el estrato político en general.

Fue penoso observar también el viraje que hacían supuestos intelectuales marxistas -- -incluido a intelectuales elevados al rango de íconos de nuestra cultura--- hacia el apoyo implícito o explícito, privado o público, militancia, en las filas de la dictadura fascista de 1990-2000. Incluyendo el patético y despreciable espectáculo político y moral ofrecido por la detención y prisión del máximo jefe de la subversión armada marxista-leninista-maoísta quien terminó pidiendo a gritos la paz una vez confinado a carcelería perpetua, (encierro con quince minutos al día fuera de celda e incomunicado clamando por sus derechos humanos, cuando todo el tiempo habló contra ellos y usaba el término derechos del pueblo. Esto me alejó valorativa y moralmente del estrato académico-intelectual y también del supuesto crítico-intelectual marxista al comprobar su incoherencia y repugnante miseria moral. El corolario práctico fue la más completa honestidad intelectual respecto al <sentido explícito> que conllevan mi filiación y reflexión. Aún sabiendo que esto puede conspirar contra mi <reputación> académica estimo necesario decirlo para no decepcionar al lector.

Por tanto no niego mi escepticismo con tendencia al rechazo y desprecio del estado liberal absolutamente negada para atender las demandas populares y a la cuales responde usualmente con violencia que empuja a estas a tomar medidas extremas, mi rechazo y desprecio de la moral intelectual del estrato académico-intelectual y supuestamente crítico-intelectual, mi escepticismo de las supuestas negaciones y satanizaciones oficiales de contenidos cognoscitivos que no sean los oficialmente depurados por la burocracia académico-intelectual, y finalmente mi rechazo total, rotundo y militante de la censura y autocensura y todo lo que fomente de ambas, la peor, la autocensura.

De los queridos y respetados maestros José Carlos Mariátegui y Antonio Gramsci aprendí el indeclinable amor al pueblo y la forma de entender el materialismo, la dialéctica y el ateísmo, y del querido y respetado maestro José Antonio Russo Delgado aprendiendo el ABC de la filosofía en la facultad de San Marcos imprimió que <<en filosofía no hay criterio de autoridad>>. A ellos me atengo ahora más que nunca con la intensidad de la experiencia que da la madurez.

(2) en general tengo dudas sobre los anatemas lanzados contra el marxismo y el marxismo soviético, en general la filosofía soviética incluso en la perspectiva de Dinnick durante el periodo staliniano pareció manejarse con relativa libertad y luego de este periodo se maneja con libertad respecto a las filosofías occidentales, si asumimos que hacer filosofía es repetir lo que hacen los occidentales. Encuentro igualmente que tras la furia contra el marxismo dogmático ---me parece que se refiere al marxismo ortodoxo--- es polémico que junto a la caída del bloque soviético se niega el lado cognoscitivo que pudiera tener el materialismo dialéctico y la dialéctica materialista en la cultura occidental, son acomunamientos que nos parecen tan ortodoxamente sectarios como los sectarismos que se critican. Finalmente, y cognoscitivamente, termino por creer que no hay un balance crítico apropiado, un *Aufhebung*, de este periodo de la filosofía.

(3) A nivel de América del Sur, al menos en el Brasil, esta línea temática de reflexión, es vía completamente cerrada, habiendo apenas unos pocos cursos en las universidades del extremo sur del Brasil, camino filosófico autónomo quizá sea mantenido ---desde diferentes posiciones--- por las reuniones anuales del Corredor de las Ideas del Cono Sur, de cuyo eventos se han realizado 5, y este 2003 se realizará un sexto, los principales animadores son los de la Universidad del Valle de las Campanas, en Porto Alegre, Río Grande del Sur. No tengo claro el panorama de Centro América pero Cuba trabaja intensamente esta línea. Y dejamos fuera México donde ha sido tradicional, y de larga data, su preocupación y apoyo a una reflexión propia y autónoma

La otra cuestión tiene que ver con la llamada *normalización* filosófica, este término fue introducido por F. Romero y lo mantiene F Miro Quesada en su reflexión sobre la filosofía en América Latina; en general nosotros *desconfiamos* de este término porque lo encontramos profundamente ambiguo, ¿cuál es el lugar de la <normalización> en un contexto del quehacer filosófico dominado por la mimetización e imitación filosóficas? ¿imitar eruditamente?, en todo caso es lo mismo de siempre: seremos filósofos y haremos filosofía cuando estemos a la altura de Europa, que al final es lo que denuncia J. Estermann; *desconfío* mucho más en la actualidad en la que se percibe un progresivo proceso de entronizamiento de la filosofía analítica paralelo al desenvolvimiento del liberalismo del siglo XIX aplicado en esta era imperialista, la modalidad ahora es la sobre valoración del logos y la reducción de las tareas de la filosofía al análisis de las estructuras del lenguaje, que en rigor de verdad son problemas filosóficos de la lingüística.

Que tradicionalmente la filosofía universitaria sea deficitaria, es decir prekantiana respecto a la experiencia y en general la práctica social (y esto no es kantiano) no es sorprendente, que sea idealista subjetiva tampoco, pero si resulta *sorprendente* declarar a todo aquel que no trabaja en este horizonte analítico *no hacer filosofía profesional*, donde no es difícil percibir el tufo sectario. El marxismo soviético académico de nuestra universidad y el de un bloque de estudiantes, declaraba idealista y como tal reaccionario a todo aquel no fuese materialista dialéctico-histórico de versión soviética ---aunque estimaban a los idealistas considerados de alto nivel intelectual---, y alguna versión arequipeña declaraba a la historia de la filosofía como una historia idealista y burgués alienada por no haber sido materialista, *pero nunca ví en esta tendencia marxista soviética sanmarquina* la negativa a polemizar con los contrarios a ellos ni alimentar en las jóvenes inteligencias el conformismo y sentido común elevado al status de verdad.

En los <filósofos profesionales> de horizonte analítico veo las mismas cuestiones negativas del marxismo soviético pero observo también la *satanización* de todo lo que no es analítico y, ciertamente, considerar la historia de la filosofía en nuestro país ---en sus diversas expresiones como tendencias--- un quehacer no-profesional, en su jerigonza, relatos. Y percibo también el adoctrinamiento de las jóvenes inteligencias uniéndole a ello el halagamiento de su mediocre individualismo y sentido común elevado a nec plus ultra. Al final de cuentas hay en esta versión analítica del sectarismo filosófico su manifiesto rechazo, bajo la implícita suposición, de encarnar la verdad, en todo caso la nueva verdad, y la delirante creencia que con ellos comienza la filosofía profesional. Es la <nueva era> filosófica. Una versión: sectaria ---y con ideas francamente delirantes---, corregida, aumentada y deformada de lo mismo