

# La filosofía peruana frente al problema de los orígenes

MARIANO MARTÍN ISABEL  
*I.E.S. "Catalina de Lancaster",  
Santa María de Nieva (Segovia)*

## 1. El punto de partida

### 1. 1. *El problema: la historia de la filosofía en el Perú*

SI intentáramos hacer un estudio de la evolución de la filosofía en el Perú, pronto encontraríamos dificultades y paradojas. Dificultades por la inexistencia de documentación fiable sobre una parte de su historia; paradojas, porque ese desconocimiento ha obligado a obviar esa época. La historia de la filosofía en el Perú ha quedado amputada por razones metodológicas; y esas razones (ciertamente honestas) son herederas de lejanas razones políticas bastante menos honestas que aquéllas.

Si echamos mano a la bibliografía que se ha ocupado del tema tendremos que prescindir, de entrada, de las monografías especiales y las historias incompletas. Ciñámonos tan sólo a las obras de síntesis. Pioneras de todas ellas son las "Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú", de Manuel Mejía Valera. Redactada definitivamente en 1952 y ampliada bajo la dirección de José Gaos, fue publicada en Méjico en 1961. El autor distingue varios periodos que siguen muy de cerca la evolución del pensamiento europeo, y que hacen pensar que no se trata tanto de filosofía del Perú como de filosofía hecha en Perú. Más adelante veremos por qué.

El autor opta por suprimir las referencias al Perú precolombino que aparecían en los manuscritos de 1948 y 1952 porque, según afirma, "la filosofía de los antiguos peruanos (...), a pesar de su aparente congruencia temática, no puede considerarse como estricto pensar filosófico" (p. 8). David Sobrevilla se adhiere a esta tesis de que no ha habido filosofía prehispánica, sino tan sólo visión mítica del mundo ("¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?", p. 208); cita a Habermas para distinguir entre filosofía (interpretación del mundo) y comprensión mítica (que confunde el mundo con la interpretación); y ello después de haber admitido, con María Luisa Rivara de Tuesta, que, sin ser filosofía, el pensamiento incaico tampoco es exclusivamente mítico, "sino que logró principios abstractos de índole racional" (S.3: 207). Subyace a tales interpretaciones la oscura demarcación entre *mythos* y *logos*, que sirve de fácil recurso introductorio a numerosas historias de la filosofía.

Augusto Salazar Bondy es autor de un cuadernillo de síntesis titulado "La filosofía en el Perú", editado en 1967. Nos interesa la justificación que hace de su punto de

vista (pp. 11-12). Admite que la Conquista ha roto una tradición histórica en el Perú, poniendo en su lugar una reflexión filosófica de “cepa greco-latina”; que la filosofía que encontramos en el Perú a partir del siglo XVI se alimenta de motivos e impulsos ajenos, “contrarios a la tradición de la cultura anterior y a las formas subsistentes de ella que nutren a las grandes masas indígenas”. “Con la filosofía”, prosigue, “interviene de este modo una nueva concepción del mundo y de la vida, respecto de la cual las formas de cultura popular no son lo que con respecto a la reflexión filosófica griega fueron las manifestaciones del pensamiento mítico-religioso antiguo, a saber, su cuna y su fermento”.

Junto al problema histórico de la ruptura menciona Salazar Bondy el problema metodológico de las fuentes; los documentos disponibles son, en efecto, “versiones indirectas de testimonios orales en los cuales la investigación (...) no ha llegado a distinguir (...) lo que es original de lo que es interpretación occidentalizada”.

Todo ello conlleva un tercer problema: el riesgo de que se haga “un uso ambiguo y nada riguroso del concepto mismo de filosofía”.

Estas tres razones inducen al autor de esa historia a prescindir “del pensamiento anterior a la conquista española, que si bien posee algunos caracteres comunes con la reflexión filosófica, debe incluirse más bien en las formas de la *Weltanschauung* o en las del pensamiento mítico”. Una postura compartida por David Sobrevilla, quien, en su artículo “San Marcos y la filosofía en el Perú”, también reconoce que, habiendo sido exportada al Perú, la filosofía es una realidad heterogénea y no nacida de las culturas autóctonas; pero a la hora de periodizar la producción filosófica de la universidad limeña de San Marcos (la más antigua de América), recoge el esquema de Salazar Bondy y también empieza por la escolástica; nada dice de cuanto antes había existido.

## 1.2. *La realidad: una cultura sumergida*

Frente a esa situación hay que puntualizar, empero, unas cuantas cosas.

En primer lugar, que el 40% de la población peruana está constituida por pueblos autóctonos que viven en los Andes; mayoritariamente quechuas, aunque también aymaras. Una historia del pensamiento filosófico del país no puede colocarse la etiqueta de “peruana” y prescindir acto seguido del 40% de la sustancia humana del Perú.

En segundo lugar, toda historia de la filosofía tiene la obligación de arrancar de los orígenes. En el caso peruano coinciden los investigadores en levantar acta de la ruptura que supuso la Conquista, pero sorprendentemente esa toma de conciencia no da pie a interesarse por el estudio de esa ruptura. Sería interesante saber si el paso de lo andino a lo europeo es también el paso del *mythos* al *logos*; o si, como sugiere Rivara de Tuesta, es más bien el pensamiento andino un estadio intermedio entre ambos. Este saber cuasirracional obligaría a plantearse si tiene validez la clásica oposición entre *mythos* y *logos*, o si no están más bien ambas categorías entrelazadas.

En tercer lugar, la dificultad que suponen las crónicas en donde los andinos no hablan con voz propia, y sus rasgos son interpretados como construcciones cristianas; donde las cuatro parejas Ayar se convierten en una según el modelo de Adán y Eva; donde la humanidad surgida de las piedras se convierte en bultos creados por Huiracocha, a imagen del dios cristiano que tiene a los seres humanos en su concepto antes de crearlos (Calderón); y donde Yllapa, el trueno, recibe los atributos del apóstol Santiago cabalgando por el cielo... Esa dificultad, originada por la escasa fiabilidad de los testimonios de los cronistas, con ser un obstáculo serio, no impide la búsqueda de nuevos acercamientos metodológicos a la historiografía andina. Y se puede elogiar la tarea emprendida por María Rostworowski que, lejos de limitarse a los cronistas, busca en los archivos de la inquisición los alegatos con que se defendían los indígenas acusados de idolatría; porque esos sí son testimonios en que lo Andino habla con voz propia; sin filtros culturales ni interpretaciones deformantes.

En cuarto lugar, hay que destacar la variedad temática que caracterizaba a la escolástica que llegó al Perú. Lo que llamamos escolástica no es en realidad el desarrollo de una escuela, sino de varias. Había una pugna entre realismo, nominalismo y conceptualismo; sobre ella echaron sus raíces la investigación científica y la mística. Si echamos la vista atrás, en el pensamiento incaico precolombino seguramente había también una escolástica. Las escuelas del saber contenían las enseñanzas de los amautas. Sobre esa base ya se ha acuñado en el Perú el término “amáutica”; con independencia del significado técnico que se le haya podido dar, propongo asignar un claro sentido a esa palabra: el de toda la escolástica andina que precedió a la llegada de los españoles. Habría entonces una escolástica (europea) que sustituyó a una amáutica (andina). El problema es buscar qué corrientes pudieron florecer en el seno de la amáutica.

### 1.3. *La solución: rescatar la amáutica*

Se trata de rastrear las huellas filosóficas de todo el Perú, no sólo del Perú criollo. Y poner a dialogar, en aras de una integración andina, dos universos filosóficos: uno atestiguado históricamente (la escolástica), y otro (la amáutica) de una historicidad más que hipotética, pero de raigambre cultural poderosa y firme. Quizá el diálogo de lo que pudo ser con lo que ha sido arroje nuevas luces sobre el devenir de la filosofía europea; y quizá esa hermenéutica ponga fin a la ruptura de la que hablaba Salazar Bondy, y a falta de rescatar el pensamiento de los amautas, reaparezca la raíz donde lo autóctono de hoy retome contacto con su pasado; lo cual a su vez daría voz propia al pensamiento andino, arrancándolo al silencio.

Para ello es necesario liberarlo de una doble atadura: la del rigor científico empeñado en silenciar aquello de lo que ya no se puede hablar, porque se destruyeron sus vestigios; y la del indigenismo rampón y primitivo, ingenuo, ignorante y maniqueo, peligrosamente escorado hacia el mesianismo (aunque uno pueda comprender las razones

sociales que expliquen este fenómeno). Es preciso luchar contra el positivismo que reduce todo a lo observable, y contra la sublimación romántica de lo andino, igualmente reduccionista. Manuel Mejía Valera, Augusto Salazar Bondy y David Sobrevilla son exponentes del primer reduccionismo; Carlos Milla Villena, la literatura indigenista y hasta los interesantes estudios de Antonio Peña Cabrera podrían serlo del segundo.

## 2. El objeto de estudio

### 2.1. *El eje cosmológico: dualidad*

La dualidad se halla incardinada en la mitología, la sociedad y la política. Las divinidades eran duales, con caracteres opuestos y complementarios que producen una suerte de simetría en el espejo; frente a la dicotomía del Padre Sol (Inti Tayta) y de la Madre Luna (Mama Killa) aparece el desdoblamiento de Venus en sus mitades masculina y femenina: Venus “abuelo” y Venus “abuela”. En principio, estos desdoblamientos no tienen por qué constituir una seña de identidad andina; y en Hesiodo encontramos el desdoblamiento sexual del día (Hemera y Eter) y la oscuridad (Erebo y la Noche). Pero sí es andina la cristalización de esta dualidad en las estructuras del poder. Había un doble mando de los ejércitos (R: 107), una diarquía incaica (R: 130, 184), una división de las ciudades en sus respectivas mitades Hanan (arriba) y Urin (abajo). Los términos, entre complementarios y antagónicos, pueden caracterizarse como sigue (B.1: 151; E: 101):

- a) Lo masculino está ligado al sol, al día, al verano; corresponde a la importantísima noción de “arriba”.
- b) Lo femenino está relacionado con la tierra y la luna, con la noche, el invierno; verticalmente corresponde a la noción de “abajo”.

Según el análisis de John Murra, en los Andes, contrariamente a lo que sucede en Europa, las extensiones planas de tierra son pequeñas. “Los terrenos están con frecuencia en declive y son rugosos. Las laderas de las montañas se deslizan casi verticalmente” (P: 150). A falta de poder explotar horizontalmente el suelo, el universo andino se vio obligado a establecer un control vertical del mismo, a través de diferentes pisos ecológicos (puna, qheswa, yunga) que pueden extenderse desde 1400 a 4600 metros sobre el nivel del mar (P.3: 51). Esa verticalidad hace que la vida no sea ni nómada ni sedentaria, sino trashumante. A falta de poder acarrear bestias para tirar del arado, este tipo de agricultura hubo de producir un arado manual (la chaquitacla) con el que se enterraban las semillas agujero por agujero, una por una.

El medio geográfico impuso la verticalidad en la economía, y ésta se trasladó al pensamiento. Arriba y Abajo son las dos grandes categorías que configuran la cosmovisión andina.

## 2.2. El eje geográfico: cuatripartición

Veamos ahora cuáles son las huellas que Hanan (arriba) deja sobre Urin (abajo). En Hanan, que es el cielo, se encuentran el sol, la luna y las estrellas. El sol, en su caminar diario, proyecta sombras en Urin (la tierra), y determina los ejes izquierda-derecha y delante-detrás: los cuatro puntos cardinales, en suma. Si el Cuzco se dividía en dos partes, el dios Huiracocha divide el mundo en cuatro. La cuatripartición horizontal es una proyección de Hanan en Urin, y es, por tanto, la proyección terrestre de la dualidad vertical. Ambas configuran el espacio euclídeo que según Kant sería una forma a priori de nuestra sensibilidad; por eso la cuatripartición no es un esquema genuino de los Andes, y se encuentra virtualmente en todas las civilizaciones del planeta.

Hay que observar, además, la importancia filosófica que tienen los movimientos del sol y la luna:

1. El devenir solar se refiere a la aparición y desaparición, y así consta en el vocabulario:
  - a) Intipaqharina es la vía donde nace el sol; un comenzar a ser. (“Inti” es la palabra quechua para designar al sol).
  - b) Intichinkarina es la vía donde se oculta el sol; un dejar de ser en el crepúsculo.
2. El devenir lunar consiste, además, en un cambio de forma, un cambio de aspecto. Si el sol se vincula a la existencia de las cosas (una existencia dinámica), en cambio la luna tiene que ver con la esencia y la aparición. Las categorías occidentales sirven para explicar aquí lo andino.

## 2.3. El eje ontológico: tripartición. (El mundo de las pacarinas)

### 2.3.1. Amáutica telúrica

Pero hay una tercera categorización que entra en conflicto, al menos, con la primera. El equilibrio cosmológico se asentaba, según algunos cronistas (Guamán Poma, Betanzos, Garcilaso de la Vega, Martín de Murúa) en tres planos o niveles que dividían los espacios (B.1: 161; B.3: 182-187):

- a) El mundo de arriba, Hanan Pacha: el de los seres celestes.
- b) El mundo de aquí o Kay Pacha, relacionado con la tierra o Pacha Mama.
- c) El mundo de adentro o de abajo (Ucu Pacha): morada de los seres subterráneos, de las semillas que germinan y de los muertos.

José Antonio del Busto identifica el Kay Pacha con el Urin Pacha: sin embargo esta asimilación no es evidente, como veremos (B.3: 186). Si el Kay Pacha es el mundo de los seres nacidos, el Ucu Pacha es el mundo de los gérmenes: seres humanos, animales y plantas por nacer. “Desde el punto de vista existencial, hay pre-hombres, hombres y post-hombres o, lo que es lo mismo, humanos por nacer, nacidos y muertos” (p. 183). En el Ucu Pacha “estaban todas las almas racionales que esperaban su turno para salir a la superficie; no obstante, su salir o nacer estaba condicionado a un equilibrio: el de las tumbas. Así, sólo cuando se siembre en la tierra el cadáver de un hombre, otro hombre sale del fondo de la misma tierra a relevarlo; se trataba de sembrar muertos para cosechar vivos, trocar las tumbas por las cunas” (p. 186).

Se trata de una concepción agrícola y telúrica que, al paso, nos recuerda que el pensamiento de los Andes estaba más determinado por la tierra que por el sol (contrariamente a lo que se cree). Los seres humanos brotaban de las grutas, los lagos, las piedras... Esos lugares por donde salían recibían el nombre de pacarinas: recordemos que pacarina significa “comenzar a ser”, y chincarina “dejar de ser”; lo que parece una edición retrospectiva de la lógica de Hegel y de la particular formalización a que la sometiera Lesniewski.

También entre los mitos griegos encontramos personas que brotan de la tierra: pero no tienen el alcance ontológico que tiene la concepción andina, ni la riquísima gama de posibilidades de que esta última está preñada. El pensamiento prehispánico de los Andes, aun cuando se hubiera expresado en forma de mitos, filosóficamente era fecundo.

Eso, claro está, si careciera de fundamento la sospecha de que la tripartición del mundo fuera un préstamo del cristianismo: posibilidad que apuntan prudentemente investigadores como Franklin Pease y María Rostworowski. No creo, sin embargo, que esa posibilidad sea razonable; y no lo creo porque, a pesar de que Garcilaso haya identificado al Hanan Pacha con el cielo y al Ucu Pacha con el infierno, por debajo de esa envoltura cristianizante palpita un discurrir dinámico que uno estaría tentado de llamar dialéctico: y nada hay más antidialéctico que la metafísica de cierta escolástica.

Pero tampoco valen aquí como un calco perfecto las categorías de la filosofía europea. Hegel y Heráclito pensaron el cambio de modo similar a como lo concibe la teoría de las pacarinas; pero el hecho de que las pacarinas sean piedras priva a la materia de la fluidez necesaria para los procesos dialécticos. El Ucu Pacha sería como una caja negra donde se gestan los procesos del interior de las cosas; pero tales procesos permanecen ocultos y son enigmas, y sólo se ve de ellos el elemento resultante: los cuerpos ya formados que emergen de las pacarinas.

### 2.3.2. Amáutica de la densidad

Hay otra corriente de pensamiento que tendría cabida dentro de la amáutica: la que, lejos de identificar el Kay Pacha con Urin, vería en el par Kay-Ucu la oposición

entre lo manifiesto y lo latente, el más allá y el más acá, entre la superficie y la profundidad. Habría un Kay Pacha como un Ucu Pacha de Hanan, como también lo habría de Urin. Grande es la tentación de llamar fenómeno y númeno a las regiones Kay y Ucu respectivamente

Hay que hacer, ante todo, una primera observación. Si Ucu Pacha designa el interior de las cosas, más que el inframundo, puede parecer que ese interior se desvela cuando lo abrimos: como cuando abrimos una naranja. Pero incluso el interior de la naranja está contenido en los cuatro puntos cardinales: como extensión, pues, pertenece al Kay Pacha, por más que esté oculto. El Ucu Pacha está dentro de las cosas, pero detrás de los puntos cardinales y trascendiendo el eje arriba-abajo; está fuera de la verticalidad y la horizontalidad, en otra parte. ¿Dónde? En el tiempo ausente. Si Kay Pacha es el mundo presente, Ucu Pacha es el pasado y el futuro. O, para decirlo de otro modo: Kay es el espacio; ucu, el tiempo. Pero hay dos tipos de avance cronológico:

1. El avance ontológico: es el tiempo esencial, que indica el momento termodinámico que caracteriza a cada una de las épocas del mundo.
2. El avance histórico: es el tiempo existencial, que contiene los avatares de los objetos adosados a la onda del tiempo ontológico. Se escinde en tiempo kay-existencial (que contiene las manifestaciones sucesivas de las cosas) y tiempo ucu-existencial (donde se alojan todas sus posibilidades): serían, respectivamente, como el fenotipo y el genotipo de la historia.

En resumen: Kay y Ucu se oponen como la lógica (binaria) y la dialéctica (o lógica no bivalente), precisamente por ser el primero bivalencia y el segundo ambivalencia, o lo que es lo mismo: apariencia y ser. En abierta sinécdoque ontológica, la apariencia es una parte del ser que amenaza constantemente con sustituirlo, representarlo, ignorarlo y ocultarlo; la lógica binaria pretende a veces ser la única lógica que existe.

Hay que destacar en el vocabulario quechua la trilogía “illakay (desaparecer) - kay (ser) - yurikay (aparecer)”, que corre paralela a la polaridad “pacarina (aparecer) - chincarina (desaparecer)”. La lengua de los Andes posee recursos suficientes para nombrar los cambios; también el pensamiento andino forjó categorías inmejorables para estudiarlos, como la de Ucu Pacha (que, más que profundidad, designa el interior de las cosas). Pero las evanescencias no parecen estar en el panteón de los conceptos andinos. El devenir es fundamental en esta cosmovisión, pero no ha sido analizado ni mucho menos; al contrario, es un campo que está por explorar.

### 2.3.3. Amáutica geológica

Hay una tercera interpretación posible de la tripartición andina: la adopta Mario Mejía Huamán al afirmar que, frente al Kay Pacha entendido como mundo en que residimos,

y al Hanan Pacha entendido como mundo de arriba, el Ucu Pacha es el espacio que está por debajo de nuestros pies (M.2: 15). Al recordar que “ucu” es un adverbio de lugar que significa “abajo”, confunde ontológicamente el mundo de abajo con el mundo de adentro.

Esta interpretación da lugar a una corriente filosófica mucho menos atractiva que las anteriores, muy pegada a la letra de los textos. Queda por comprender si este modo de pensar es el que tiene vigencia en la cordillera de los Andes; aquí es donde las lagunas históricas podrán ser iluminadas por la antropología.

#### 2.3.4. La densidad extensa

Pero Antonio Peña, buen conocedor del universo andino, no reduce el significado del Ucu Pacha al de Urin. Según él, la relación que hay entre Ucu Pacha y Kay Pacha es la misma que hay “entre el mundo invisible y el mundo visible, entre la vida y la apariencia” (P: 154); y más adelante precisa: “el andino busca más bien la convivencia con la naturaleza y la inmersión en su seno como fuente de vida y renovación. El respeto al Ucu Pacha, la realidad invisible pero latente, es símbolo de esta actitud” (p. 156). Con lo que el Ucu Pacha, entendido como naturaleza en sentido holístico, y a no puede ser reducido al mundo de abajo, sino que designa el trasmundo que palpita detrás de las cosas que percibimos. Estaríamos ante una teoría (física, no metafísica) de la polaridad Kay-Ucu como espesor de Hanan y Urin. El Ucu Pacha sería el mundo invisible, sí, pero inscrito en la extensión de los cuatro puntos cardinales.

#### 2.4. *El concepto de Pacha*

Mejía Huamán llama nuestra atención sobre la necesidad de no concebir divorciados los conceptos de espacio y tiempo; recuerda que Einstein dio la solución a este problema, y parece elevar a su altura al genio andino por haber unificado ambos conceptos bajo un único término: “Pacha”. Pacha significa a la vez mundo, cosmos, naturaleza, realidad, espacio y tiempo (M.2: 15). Hay “un ídolo tallado en madera, cuya cabeza tiene dos caras: una mira hacia adelante, y la otra hacia atrás (...) Esta figura es la representación del dios tiempo, ante cuya mirada todo es presente, es decir que no hay ni pasado ni futuro; todo es actualidad”.

Antonio Peña recuerda que no sólo vale una misma palabra para expresar espacio y tiempo, sino que también “futuro y pasado se expresan con el mismo término: ñaupapacha” (P: 152). “Ñawpa” significa “viejo”, y “ñaw” significa “ojos”: los ojos, que miran hacia adelante, contemplan el pasado; en cambio la espalda (“q’epa”), situada atrás, está referida al futuro: q’epa pacha (P: 158). Curiosa manera de ver las cosas, opuesta a la europea, que pone el futuro por delante.

### 3. El lugar de destino

#### 3.1. Filosofía comparada

##### 3.1.1. Categorías occidentales como expresión de la amáutica

Llegados a este punto, es útil trazar un esquema de síntesis que resuma el marco filosófico en que se desenvuelve el pensamiento andino. Caben al menos dos grandes corrientes dentro de la amáutica, y éstas se escinden en cuatro; sobre las cuales se configuran, a su vez, dos grandes actitudes investigadoras:

Amáutica	(1) De la exterioridad.	A. Subterránea. B. Terrestre.	* Corrientes bivalentes y empíricas.
	(2) De la interioridad.	C. Física D. Ontológica.	* Corriente ambivalente y metafísica
A.- Interpretación de Mario Mejía Huamán (Ucu = Urin). B.- Interpretación de José Antonio del Busto (Kay = Urin). C.- Interpretación de Antonio Peña Cabrera (Ucu = interior extenso de Kay). D.- Mi interpretación personal (Ucu = interior intenso de Kay).			

Interesa ver ahora si estas cuatro filosofías manejan conceptos a los que puedan corresponder los conceptos clásicos de la filosofía (con mayor propiedad: los conceptos de nuestra filosofía clásica). El objetivo era intentar comprender el pensamiento andino desde la óptica de los Andes: evitando, ante todo, filtrarlo y comprenderlo desde categorías europeas; lo primero no es fácil de conseguir, pues para ello es preciso vivir en los Andes; pero lo segundo ha podido en gran medida ser evitado.

La primera idea que nos viene a la mente, en la amáutica de la interioridad ontológica, es relacionar el Kay Pacha con el mundo sensible de Platón; simétricamente, el Ucu Pacha parece corresponder al mundo inteligible. No hay, sin embargo, bases sólidas para mantener esa aproximación. El principio platónico de separación reposa sobre una verticalidad más que metafórica, donde lo inteligible ocupa el espacio celeste y lo sensible queda confinado en tierra, sede de la materia y el cambio; los mitos platónicos hablan de caverna, de cielo, del sol y de la caída. No hay nada en el Kay Pacha, sin embargo, que suene a caída; no se trata aquí de abajo, sino de adentro; el Kay Pacha no se opone, por otra parte, a Hanan, porque éste (al menos en gran medida) forma parte de aquél. La oposición ontológica no opera sobre arriba y abajo, sino

sobre dentro y fuera; no tiene por que haber principio de separación ontológica (aunque sí gnoseológica: lo bivalente frente a lo ambivalente). La concepción del Ucu Pacha como espesor del Kay Pacha tiene raíces específicamente andinas: pues aun cuando no hubiera sido aún teorizada de modo explícito, palpita en la arquitectura de aquella visión del mundo.

Las tres corrientes empíricas conciben el Ucu Pacha como un mundo sensible; la corriente metafísica lo ve, sí, como inteligible, pero inmanente y antiplatónico: si hay trascendencia, ésta sólo será epistemológica y nunca metafísica. En fin, prueba de que no se da en el universo andino el concepto de caída es que “el Kay Pacha (este mundo) no había sido concebido por los quechuas como un valle de lágrimas, sino como un lugar deseable, apreciable, habitable” (M.2: 12). No hay rivalidad entre el alma y el cuerpo como tampoco la hay entre el ser humano y la naturaleza; esto lleva al respeto por el entorno que ha teorizado Antonio Peña. Pero con cuidado: llegados a este punto es preciso estar vigilantes para no idealizar, estereotipándolas, a las poblaciones andinas.

Más que con Platón, la polaridad Kay-Ucu se acerca a Kant: pues designa lo sensible como fenómeno y lo inteligible como nùmeno que no tiene aún incorporadas las formas a priori de nuestra sensibilidad. Aquí también hay que estar vigilantes para no decir con palabras y pensamientos europeos el pensamiento quechua; pensamiento que podría quedar desdicho por el acto mismo en que se dice.

Podríamos intentar establecer otras comparaciones. De las doce categorías kantianas, pocas se acercarán a lo que llevamos dicho del universo andino: quizá la de totalidad (la naturaleza como un todo) y algunas derivadas de la modalidad: la posibilidad y la existencia; de la necesidad no hay, en este trabajo, datos suficientes para afirmar ni negar nada. Nada se puede decir aún acerca de la sustancia. En cuanto a la causalidad, es una categoría que rechaza Antonio Peña como definitoria de los Andes; “el pensamiento occidental -dice- es causalista, al paso que el andino es seminal, esto es, sigue el curso de la vida”; y lo relaciona con la idea aristotélica de la naturaleza como algo vivo, frente a la concepción mecanicista de Buridán en que la naturaleza queda reducida a la sola causa eficiente (P: 157). La lengua quechua, en efecto, tiene sufijos para realizar acciones (el causativo “chi”: wanuchiy es matar, literalmente “causar morir”); y sufijos para hacer cosas (el “factitivo” “cha”: wasichay es “hacer casa”: W: 67). Y entre los casos lingüísticos hay un causal (sufijo “-rayku”), pero más que indicar la sola causa eficiente se refiere también a cosas como la finalidad (“wawayrayku” significa, por ejemplo: “trabajo por mi hijo”: G: 146). Tampoco está bien definida en quechua la voz pasiva ni, por tanto, el complemento agente. Todo ello abona la tesis de que el pensamiento andino no es causal, porque se orienta más a los motivos que orientan nuestras acciones que a concebirlas realmente como causas; lo que, a su vez, desembocaría en la caracterización de los andinos como personas pasivas que, más que hacer cosas, padecen la existencia. Ahora sí hay una razón para insistir en la importancia de la necesidad como categoría rectora del universo andino.

Necesidad, pues, pero no causalidad. Los conceptos derivados del análisis amáutico definen un pensamiento centrado en las modalidades de la existencia, más que en la causalidad, la sustancia y la esencia. La acción recíproca parece subsumirse bajo la categoría de totalidad, lo que dibuja también una visión poco analítica de las cosas. La realidad se conformaría como totalidad, posibilidad, existencia y necesidad (y sus opuestos): a eso quedaría reducida, en una primera aproximación, la validez de las categorías kantianas para expresar el pensamiento de los Andes.

Comparémoslo, por último, con otro conocido esquema categorial: el de Aristóteles. De las diez categorías peripatéticas, nos satisfacen sobre todo las de lugar y tiempo. No parece convenir la escisión entre hacer y padecer pues, por la escasa presencia de la voz pasiva, el pensamiento quechua parece estructurarlo de otro modo. Otro tanto cabría decir del concepto de entidad o sustancia.

### 3.1.2. Problemas y aportaciones de la amáutica a la filosofía occidental

Hay que señalar, como posibles aportaciones amáuticas, una acertada intuición del principio de conservación de la materia, que en Europa sólo se formuló en el siglo XVIII con Lavoisier; tal era el sentido del equilibrio de las tumbas que postulaba (si no ha sido deformado por los cronistas) la imposibilidad de que nazcan seres humanos si no han sido previamente sembrados en la tierra los cadáveres de otros. Pero está lejos la amáutica de concebir un principio semejante para la conservación de la energía, porque sólo llegó a teorizar el parto de las pacarinas sin entrar en el enigma de su gestación.

Y una cuestión que puede sin duda presentarse como el gran problema de la amáutica: la definición del concepto de Ucu Pacha como profundidad, a caballo entre abajo y adentro, y aun entendiendo el adentro como el abajo y no como el interior (la densidad, el espesor del mundo).

En cuanto a la naturaleza, puede ser concebida de tres formas: como su manifestación sensible en el Kay Pacha; como lo que permanece oculto, pero palpita, en el fondo del Ucu Pacha; o como una interacción dinámica de los dos. Dos reduccionismos (el positivista y el esotérico) y un holismo accesible a nuestra curiosidad.

### 3.2. *Inculturación y transculturación*

Gustavo Bueno Sánchez propone dos acepciones radicales del concepto de filosofía:

- a) En sentido estricto, la filosofía está vinculada a las ciencias particulares, y en el caso límite puede presentarse a sí misma como una ciencia (B.2: 52). Como esfuerzo del pensamiento puro, su objetivo es la universalidad, y su instrumento de expresión son las lenguas vehiculares.

- b) En sentido amplio, filosofía es la concepción del mundo que tiene un pueblo; sólo él se interesa por ella y, por tanto, las lenguas vernáculas son su vehículo de expresión. Recuerda el mencionado autor que la sabiduría popular del vulgo (de vulgus proceden volk y folk) es folklore; y que la filosofía así concebida puede reconocerse como ancilla folkloris (p. 54).

La filosofía americana (concluye Gustavo Bueno Sánchez) está sometida “a imperios, de los que debe liberarse. Pero esa liberación tiene que serlo también de la propia concepción de americanos (cuando se empiezan a invocar supuestas identidades mitológicas...)” (p. 59). Ambas cosas implican rechazo del etnocentrismo, tanto propio como ajeno; del eurocentrismo, sí, pero también del latinoamericanocentrismo, del afrocentrismo... (F: 13). Los etnocentrismos generan productos que a menudo, al trasladarse a otros confines, pierden su fundamento. Comer pavo y chocolate caliente en navidad tienen sentido en España, donde nieva y hace frío; y a no lo tienen tanto en Lima, donde la navidad coincide con el verano. Del mismo modo resulta chocante, por impropio, oír hablar de occidente a los intelectuales peruanos; occidente es para los europeos el occidente de Europa, prolongado por los Estados Unidos: pero para un peruano occidente es el Japón, porque para él Europa queda al este y los Estados Unidos están al norte. Cuando opone Antonio Peña racionalidad occidental y racionalidad andina, hablaría con propiedad si lo dijera en Europa; pero hablar en Perú de esa manera es usar conceptos enajenados.

Hay que hablar desde la solidaridad entre los logos, en vez de extrapolar de un logos a otro; superar la perspectiva de la inculturación a través de la perspectiva intercultural. Es la tesis que defiende Fernet-Betancourt tras haber observado las limitaciones de la filosofía de la liberación. La filosofía intercultural supera a la filosofía comparada con un proceso “polifónico donde se consigue la sintonía y armonía de las diversas voces por el continuo contraste con el otro y el continuo aprender de sus opiniones y experiencias” (F: 13); partir de la propia cultura como tránsito, sin instalarse en ella para siempre. Transculturación es “apertura oír ante el otro, esto es, no buscarlo desde nosotros o desde nuestro punto de vista, sino dejarnos interpelar por su alteridad y tratar de encontrarlo desde su horizonte propio” (pp. 22-23).

Estamos moviéndonos en la segunda acepción de la filosofía, concebida como weltanschauung; desde esta óptica, y siguiendo a Fernet-Betancourt, “la racionalidad lo es siempre de contextualidad”. El medio geográfico impuso la verticalidad en la economía andina, y ésta la trasladó al pensamiento.

Pero, aun bogando en las aguas de filosofías nacionales, topamos siempre con la universalidad; es el espacio euclídeo, que forma parte de la mente de toda la humanidad, el que introduce en los Andes la cuatripartición del mundo. La filosofía, pues, por más que sea peruana, trasciende siempre las fronteras de su contexto propio, y se transforma en filosofía en sentido estricto. Hacer filosofía peruana, si se hace bien, es también hacer filosofía universal, y enriquecerla con sus conceptos.

Hay un ejemplo que lo puede ilustrar muy bien. La palabra Kay en quechua significa “este mundo”, “aquí”, “ahora”; pero significa también lo mismo que “einai” en griego, “esse” en latín y “ser” en español. Kay es el infinitivo del verbo ser (M.2: 16).

“Kappa Kaq Kayninpi” es, según Mejía Huamán, lo mismo que “on he on” en griego: el ser en cuanto ser. Sin embargo, en esta traducción subyace un defecto de inculturación, fruto de una mala filosofía comparada: se está oprimiendo al quechua con los moldes griegos; se está encorsetando. Habría que vivir en los Andes para ver cómo emplean sus gentes el verbo ser. Desde el estudio atento de su filosofía, parece que la palabra Kay es el verbo ser en relación con el mundo de aquí, con este mundo en que vivimos. Habría que explorar la posibilidad de forjar otro verbo ser que estuviese referido al mundo interior, que sería el verbo ucuy, formado a partir del término ucu. Creo que ese verbo no existe en quechua, pero sería un neologismo muy fecundo que enriquecería sobremedida no ya el vocabulario filosófico quechua, sino el de la filosofía universal. Entonces se operaría un fenómeno de transculturación gestado en una atmósfera intercultural; respetando la solidaridad entre los logos, partiendo de la propia autonomía.

### 3.3 *La racionalidad andina*

Sostiene Antonio Peña que la racionalidad occidental es relación de medios y fines; como tal, es la racionalidad de la ciencia y la tecnología (P: 142). Frente a ella, piensa que hay otra racionalidad que “no se reduce al análisis del pensar, ni tan siquiera a la actividad de la razón” (p. 141); la razón no sería la fuente exclusiva de este otro tipo de racionalidad, y añade: “el pensamiento andino no opera con la lógica científica, esto es, de fines y medios, sino que el proceso de pensamiento se afirma en creencias, afectos, mitos y dentro de rituales de producción”. Ello le sirve de “fundamento para la siguiente definición de racionalidad: un orden dinámico, un proceso de pensamiento que se desarrolla en condiciones sociales, históricas, geográficas determinadas y motivado por fines de valor” (p. 145).

No creo que sea acertada esa caracterización de la racionalidad andina. Y no lo es porque tienen los Andes una larga tradición de ingeniería hidráulica y de creación de andenes para la agricultura (por no citar más que esas dos) que requieren el uso de una razón instrumental que no es privativa de los europeos. El uso de la chaquitacla refleja una perfecta coherencia entre medios y fines. Por si fuera poco, la declinación quechua posee un caso instrumental (el nombre procede de los lingüistas modernos) marcado por el sufijo “-wan”: “lampawan”, acompañado de un verbo, significa hacer algo “con la lampa” (G: 143). Las pruebas, creo, son irrefutables.

Pretende Antonio Peña que, al condicionar “nuestra conducta a dimensiones abstractas cuantitativas (...) hemos perdido o debilitado nuestra capacidad de intuición sensorial y acaso extrasensorial” (P: 152); y cita más adelante a John Earls para sostener que “el andino prehispánico tenía una conciencia ecológica” y de “percepción

de un orden cósmico” que “no supone pensamiento abstracto y totalizante” (p. 155). Todo ello vale para caracterizar una mentalidad ingenua de gentes que continuamente recrean creencias vigentes en su comunidad. Lo que sí podemos retener como dato interesante es que el andino, lejos de proceder deductivamente, “conoce lo concreto y el detalle, y sólo por asociación, que no por inducción generalizadora, traslada conocimientos de un campo a otro: es fundamentalmente intuitivo” (p. 156). Para decirlo en términos pedagógicos: tiene habilidad para lograr la transferencia de los aprendizajes; lo cual requiere sagacidad.

### 3.4. *Romper con la ruptura*

Es el momento de concluir. Las distintas corrientes amáuticas surgieron, quizá, de intuiciones como las que describe Antonio Peña, y eso las ha hecho fecundas en grado extremo. Pero el pensamiento andino también es inductivo (lo demuestran las predicciones meteorológicas de los quechuas basadas en saberes empíricos); y deductivo; e instrumental. Precisamente no se desarrolló una ontología sobre las bases de tan rica cosmovisión por el dominio preponderante que tenían los conocimientos prácticos en las casas del saber.

La filosofía se hace presente, dice Fornet-Betancourt, y ese presente tiene que ser público: lo tiene que comprender toda la población, no sólo una parte de ella. De lo contrario surgen fracturas. ¿Qué siente un indio que va a estudiar a la universidad y no encuentra en ella rastros de su cultura de origen? Habla Carlos Iván Degregori de “sectores juveniles provenientes de áreas rurales andinas que sufrían profundos cambios, que sienten por ello un proceso brutal de desarraigo y exigen seguridad, buscan orden, claridad y rechazan las explicaciones muchas veces retorcidas de los intelectuales limeños. Son sectores ya sin un lugar en la sociedad rural tradicional y que tampoco lo encuentran en el Perú ‘moderno’ asfixiado por la crisis y el desempleo” (D: 37). Gentes como el indio de la novela, que estudió medicina, pero al que todos veían indio por fuera y blanco por dentro.

Pues bien, esa juventud desorientada de Ayacucho encontró en el maoísmo de Sendero Luminoso una explicación coherente de la historia y del mundo, y la abrazó con desesperación. El resultado fue uno de los episodios más sangrientos del Perú.

En cierta ocasión se quejaba José Luis Abellán, estudiando la filosofía española contemporánea, de que ésta se hallaba en una situación escandalosa (A: 28). Escandalosa, ante todo, por “los repetidos exilios que jalonan nuestra evolución intelectual”; en segundo lugar, porque esas sangrías han interrumpido repetidas veces el decurso de nuestro pensar; consecuencia de todo ello es, en tercer lugar, “que carezcamos todavía hoy, en pleno siglo XX (Abellán escribía esto en 1978), de una historia completa y enteramente satisfactoria” de la filosofía española. El panorama se completa con eso que se ha dado en llamar “el exilio interior”.

Si volvemos la mirada hacia el Perú podrán sorprendernos las semejanzas. El primer manuscrito de Mejía Valera sobre la historia de su filosofía nacional fue destruido por la policía que en 1948 allanó su casa; la obra definitiva es una reescritura incompleta, hecha de memoria y con muchas lagunas respecto al manuscrito inicial. El militarismo peruano causó, en el pensamiento, sangrías parecidas a las de nuestros exilios. Pero lo más grave es ese escandaloso exilio interior que caracteriza al pensamiento peruano. En sus universidades raramente han entrado los Andes, cuya población constituye, recordémoslo, el 40% de la población peruana. El gobierno militar de Velasco Alvarado cooficializó el quechua como idioma nacional, dotándolo incluso de una cadena de televisión. Los libros de texto incorporaron, junto a la antigua vigencia del Perú de Ricardo Palma, la cosmovisión andina.

La experiencia no llegó a durar diez años. Hoy el universo quechua vive apartado en un escandaloso exilio interior. Y lo que es peor, está cercando a la ciudad de Lima, acordonada por cinturones de miseria donde se hacinan varios millones de almas. La pervivencia de la propia sociedad criolla depende de que dialogue de igual a igual con el logos de la sierra; también habrá que incorporar en el diálogo polifónico a las otras culturas minoritarias: las selváticas, sí, pero también las procedentes de la inmigración; la negra, la china, la japonesa, fundamentalmente.

Remitémonos a los orígenes para empezar. Está por hacer un estudio de los orígenes de la filosofía en Perú. ¿Qué la cultura popular del siglo XV no fue cuna y fermento de la que se instaló en los Andes en el siglo XVI? Desde luego. De eso se quejaba Salazar Bondy. Pero es un reto interesante, porque en vez de obligarnos a estudiar el paso del mythos al logos en una misma cultura, según el modelo griego, nos obliga a estudiar el encuentro de dos logos con lo que ambos tienen de mítico. ¿No es apasionante?

En el siglo XV había en los Andes las viejas casas del saber: los yachayhuasi, gobernadas por los amautas. En ellas se educaba a los nobles destinados a mandar, no a los campesinos que debían obedecer. Los amautas eran venerados como sabios, y sus enseñanzas debían ser aprendidas de memoria. Los poetas (haravicus) ponían las lecciones en verso para hacerlas repetir y facilitar los aprendizajes. Los estudios duraban cuatro años, y los amautas enseñaban la lengua (gramática, retórica, poesía y teatro); la religión (teología, cosmogonía y cierta astrología que debía presuponer astronomía y derivar dominio “calendárico”); el aprendizaje de los quipus o instrumentos para contar (abarcaba la matemática, economía, agrimensura e hidráulica); y la historia (estrategia, geografía, política, derecho, construcción de fortalezas y arte militar) (B.3: 171-174).

Cierto que los amautas enseñaban a los nobles; pero también lo hacían Sócrates, Platón y los sofistas en una Grecia democrática. El universo incaico debía parecerse más al despotismo helenístico que a la libertad de la Grecia clásica; pero también con el helenismo florecieron la ciencia de Arquímedes, la matemática euclídea, la astronomía de Aristarco, el estoicismo y el escepticismo. ¿No pudieron florecer otras corrientes en los yachayhuasi? Ciertamente, los amautas también ejercían funciones administrativas

y contables, como los escribas del antiguo Egipto; pero estaban en posesión de una fecunda cosmovisión. Además, también pudieron florecer diversas formas de sabiduría popular, si bien el fatalismo y la sumisión de su mentalidad se prestaban poco a ello. Debió haber en el incanato dos filosofías, dos ancillae folkloris: la de los amos (voluntariosa) y la de los esclavos (resignada). Ambas debieron generar interesantes westanschaung.

Llegó la escolástica al Perú en el siglo XVI y no se instaló en los Andes, a pesar de destruirlos: se quedó en la costa. En Europa la escolástica había navegado en la querrela de los universales, y la penetraba ahora el Renacimiento.

Mientras tanto, en los Andes, no sabíamos lo que ocurría. Podemos reconstruir a título hipotético dos corrientes amáuticas: la de la exterioridad y la de la interioridad, potencialmente grávidas de productos cruzados como estos dos tipos de lógica: la de la bivalencia y la de la ambivalencia; dos lógicas cuya existencia en los Andes es problemática y dudosa, y sobre cuya historicidad, como no podemos decir nada, es mejor callarnos; pero no debemos callarnos cuando se trata de desarrollarlas como filósofos del siglo XX, y en eso podremos estar seguros de hacer filosofía andina. Y de hacerla hoy, mal que pese a la destrucción del pasado y a la inautenticidad de las crónicas que lo conservan. Las dos líneas de trabajo para una filosofía, que desarrolla y critica las potencialidades ontológicas de la cosmología andina, son: la historiográfica, que combina con la arqueología, la crítica de las fuentes escritas; y la filosófica, que desarrolla y critica las potencialidades ontológicas de la cosmología andina; ambas deben apoyarse en la antropología, que controla las vigencias del pasado que persisten aún en el presente. Sobre esas bases, y aceptando las sugerencias de Antonio Peña sobre la racionalidad andina (pero sin arrojar por la borda los rasgos que esta forma de pensar tiene en común con el europeo); sobre esas bases, digo, es posible superar el gueto mítico y elevar al folklore andino a la categoría de ancilla philosophiae.

Si el problema de la escolástica fueron los universales, el problema de la amáutica (quizá, más que la pasada, la presente) es el Ucu Pacha. A través de su crítica puede dialogar de igual a igual la filosofía andina con Platón, Heráclito, Leibniz, Kant o Aristóteles. En otro apartado se podrán incluir las implicaciones míticas para forjar una cosmología fuertemente enraizada en lo andino.

Yo, que estoy escribiendo en España, en 1997, desde mi circunstancia europea y segoviana; meditando junto a las alturas del Guadarrama, como hiciera un gran pensador nuestro hace casi un siglo; asomado a las tierras de Castilla y desde la mítica sombra del Cid, hago, en mi contexto, filosofía peruana. Y como la hago anudando lazos que rompieron españoles de mi Ucu Pacha, diríase que el pasado se reanuda. Mi circunstancia española es vocación crítica de pensamiento andino. Y al hacerlo hago también, aun sin quererlo, filosofía española.

**BIBLIOGRAFÍA**

- (A) ABELLÁN, J.L.: *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978.
- (B.1) BRAVO, C.: *El tiempo de los incas*. Madrid: Alhambra, 1986.
- (B.2) BUENO SÁNCHEZ, G.: “Filosofía española y filosofía en español”, en *Islas*. Santa Clara, Cuba, n.º 108; pp. 52-59.
- (B.3) BUSTO, J.A. del.: *Perú incaico*. Lima: Studium, 1986.
- (D) DEGREGORI, C.I.: *Sendero Luminoso*. Lima: I.E.P., 1987.
- (F) FORNET - BETANCOURT, R.: *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1994.
- (G) GODENZZI, J.C. y ZÚÑIGA, J.V.: *Runasimanta Yuyaychaksun. Manual de lingüística quechua para bilingües*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1994.
- (M.1) MEJÍA VALERA, M.: *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*. Lima: Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.
- (M.2) MEJÍA WAMAN, M.: (1994). *Ensayos filosóficos*. Lima: 1994. Edición del autor.
- (P) PEÑA CABRERA, A.: “Racionalidad occidental y racionalidad andina: una comparación”, en: *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos, 1992; pp. 141-158.
- (R) ROSTWOROWSKI, M.: (1983). *Estructuras andinas del poder*. Lima: I.E.P., 1988.
- (S.1) SALAZAR BONDY, A.: (1967). *La filosofía en el Perú*. Lima: Studium, 1984.
- (S.2) SOBREVILLA, D.: “San Marcos y la filosofía en el Perú”, en: *Socialismo y participación*, n.º 37, pp. 37-50.
- (S.3) - “¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?”, en: *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos, 1992; pp. 161-208.
- (W) WÖLCK, W.: *Pequeño brevariario quechua*. Lima: I.E.P., 1987.