

ECOSOFÍA ANDINA FRENTE A OTRAS FILOSOFÍAS *ANDEAN ECOSOPHY BEFORE EUROPEAN PHILOSOPHY*

Alonso Castillo Flores

Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales

Acastilloflores87@gmail.com

Resumen: En el presente artículo se expone que la filosofía occidental moderna es por lo general antiecológica mientras la filosofía andina es fundamentalmente ecológica. Se presenta la postura del marxismo, como caso especial de la tradición europea, y sus afinidades con el pensamiento chino y el andino. Se afirma la existencia de la ciencia y la filosofía andinas. Se muestran finalmente los puentes entre la filosofía andina y la ciencia ecológica contemporánea.

Palabras clave: Ecosofía, ecología andina, filosofía andina, ecología marxista, dialéctica andina

Abstract: This article shows that modern Western

philosophy is generally antiecolological whereas Andean philosophy is basically ecological. whereas Andean philosophy is basically ecological. The Marxian viewpoint is presented as a special case of the European tradition, and its agreements with Chinese and Andean thought. The existence of an Andean science and an Andean philosophy is declared. Finally, the contact points The Marxian viewpoint is presented as a special case of the European tradition, and its agreements with Chinese and Andean thought. The existence of an Andean science and an Andean philosophy is declared. Finally, the contact points between Andean philosophy and the current ecological science are shown.

Keywords: Ecosophy,
Andean ecology, Andean
philosophy, Marxian ecology,
Andean dialectics

Aceptado: 30/ 11/ 2020

Recibido: 15/ 11/ 2020.

La ecología sin lucha social es solo jardinería.

Chico Mendes

I. INTRODUCCIÓN

En los años 70 surgen las teorías y prácticas ambientalistas en el mundo desarrollado, dada la ya obvia destrucción del planeta perpetrada por “el hombre” en manos, sobre todo, de los grandes complejos industriales y nucleares. Aparecen luego filosofías ecologistas en el campo de la moral: éticas ambientales *superficiales* (antropocéntricas) que dan a la protección naturaleza un valor extrínseco, para el hombre; y éticas ambientales *profundas* (ecocéntricas), dando a la naturaleza un valor intrínseco, por ellas mismas. Existen también propuestas intermedias (Arrieta, 2016: 232-239). Veremos a continuación que la filosofía occidental predominante, en especial durante la modernidad, asume una posición antinatural y condena saberes ancestrales que resultan ser éticas ecocéntricas profundas.

Me preguntaré: ¿Existe una filosofía y una ciencia andinas de carácter ecológico? El método será el de la traductibilidad de los lenguajes (científicos, filosóficos, religiosos) y el historicismo marxista, ambos de Antonio Gramsci, lo que posibilita una perspectiva intercultural y decolonial.

2. LA NATURALEZA EN LA FILOSOFÍA EUROPEA

Scientia potentia est, “El conocimiento es poder”, esta idea condensa la filosofía moderna con Francis Bacon, padre del materialismo y el cientificismo ingleses: Es nuestro objetivo conseguir “un mejoramiento de la condición humana y un acrecentamiento de su poder sobre la Naturaleza” (Bacon, 1984: 299). Saber es poder. Según

Descartes, primer filósofo moderno, podríamos aprovechar los conocimientos científicos “del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esa suerte convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza” (Sánchez Vázquez, 2003: 53).

La filosofía griega es la contemplación intelectual del cosmos, el medioevo representa el sometimiento del hombre a dios, y el humanismo renacentista rompe la enajenación religiosa. Pero con la modernidad el hombre europeo se ubica por sobre dios, la naturaleza y sus hermanos de otras tierras. Europa se convierte de periferia en centro del mundo, se enajena de la naturaleza y coloniza los otros continentes, practica el *extractivismo epistémico* (apropiación de otros saberes), el *racismo epistémico* (negación de otros saberes) y el *epistemicidio* (destrucción de otros saberes).

Ya decía la Biblia cristiana: “Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra” (Reina Valera, 1960, Génesis I: 28). La modernidad ha secularizado esta teo-política con su ciencia y su filosofía, el hombre es malo “por naturaleza” en la biblia, en Maquiavelo y en Hobbes (y hoy en Richard Dawkins). En los andes esto es imposible, por el simple hecho que el *runa* (ser humano) no ha sido creado a la imagen y semejanza de dios, no es amo y señor del universo (García, 2017: 56). Hablamos de una filosofía *cosmocéntrica* y *ecologista* frente a una filosofía *antropocéntrica* y *economicista*, donde, a diferencia de esta, el mundo (la “materia”) no puede ser *objeto* (de conocimiento ni de lucro) sino *sujeto*. El mundo es nuestro hogar, lo conocemos, pero él nos conoce mucho mejor.

Para Bacon, el dominio de la naturaleza es consecuencia de “la maldición lanzada sobre el hombre (...) *Ganarás el pan con el sudor de tu rostro*” (1984: 299-300). Las formas de repararse en esta vida son la

religión y la ciencia. Los antiguos griegos –dice Adriano Tilgher (1929: 7)– sienten el trabajo como un dolor y una pena, los filósofos desprecian el trabajo físico como inferior. En la tradición andina el trabajo es más bien un vehículo sagrado para comunicarse con el cosmos. “*Llank’aymi pachayachachiq qhapaq ñan* (el trabajo es el gran camino que conduce a la comprensión del cosmos).” (García, 2017: 57). Si el trabajo es penoso, la tierra que se trabaja es por tanto la enemiga; si el trabajo es glorificado, la tierra es más bien amiga, más aun, Madre.

Desde los tiempos de Sócrates, la *physis* se convierte en “objeto” de conocimiento, ontológicamente inferior a la idea de Platón. Para Aristóteles ella es solo un trampolín para llegar a la metafísica. En el mundo cristiano la naturaleza queda definida como el no-Dios (lo no-divino), y en Fichte es un *nicht-icht* (no-yo), en Descartes es degradado a una res-extensa desanimada, bruta, mecánica (Estermann, 2006: 187-188). La naturaleza es la “alienación” de la idea universal de Hegel y el estado de natura es una fase primitiva en Hobbes y Locke. Hablamos de la filosofía que parte del principio de Protágoras: el *homo mensura*, el hombre es la medida de todas las cosas. Pico della Mirandola establece los cánones del humanismo renacentista: el hombre está *frente* al mundo y es un dios en la Tierra (Arrieta, 2016: 242).

Un “antropocentrismo”, eurocéntrico y racista, que destruye los medios de vida del hombre, no puede basarse en *el* hombre, en todos los hombres. Este es el corolario de la filosofía individualista-monista occidental: el uno de Plotino, *el ser* de Parménides, el (yo) “pienso luego existo” de Descartes, el Yo de Fichte, el super-hombre de Nietzsche y el super-yo de Freud. Yo primero, la naturaleza después. En el idioma inglés el yo (*I*) es el único pronombre con mayúscula, en quechua el yo (*noqa*) es una mutilación del nosotros (*noqanchis*). Lo mismo en el aimara: *naya* y *nanaka*. En inglés se designa al animal y los entes naturales con el pronombre de las cosas (*it*), en quechua y aimara solo se puede tratar a los animales por su nombre.

Los principios de Bacon y Descartes se ven cristalizados en el culto del positivismo a la ciencia moderna. En Comte el pensamiento se desarrolla en tres estados: Teológico, metafísico y positivo, y esto es una *ley*, la *ley* de evolución intelectual de la humanidad. El tercer estado, donde la ciencia “exacta” observa la naturaleza como una “materia” medible, es utópicamente visto como el “único plenamente normal”, como “el régimen definitivo de la razón humana” (Comte, 1984: 27). El pensamiento ancestral mítico es aquí un mero “fetichismo” que atribuye “a todos los cuerpos exteriores una vida esencialmente análoga a la nuestra pero casi siempre más enérgica”; esta fase “difiere apenas del estado mental en que se quedan los animales superiores” (1984: 28-29). Bajo este concepto, las epistemes milenarias y que respetan la pacha son “degradadas”, junto a los otros seres vivos, a un nivel infra-humano.

Acercándose al siglo XX el europeo se ha dado cuenta que ha fracasado, ha dejado de señorear otros pueblos y se ha hundido en guerras apocalípticas, surgen filosofías nihilistas, artes y literaturas decadentes. Al siglo XXI llega el viejo mundo vuelto posmoderno y habiendo estropeado el planeta. Pero la poderosa ciencia moderna no ha muerto y avanza a mil por hora: el criterio *analítico* (aislamiento de las partes) de Descartes y el método *inductivo* (de la parte al todo) de Bacon son reemplazados por las ciencias *transdisciplinarias* y *sistémicas* (el todo integrado). Para graficar el carácter holista de la ciencia actual basta con recordar la cibernética o la impronunciable psiconeuroinmunoendocrinología.

Aun así pervive hoy en día el positivismo en las ciencias a través del *cosismo*: La “racionalidad” debe evitar un lazo sentimental con el “objeto” de estudio, la “objetividad” requiere negar la vida del cosmos. Para Durkheim (1997: 68), uno de los padres de la sociología, “los fenómenos sociales son cosas y deben ser tratados como cosas”, mientras la regla fundamental de la “psicología objetiva” “es estudiar los hechos mentales desde fuera, es decir, como cosas” (17). Hoy por hoy, sigue vigente en América Latina la propuesta de Bunge (1981: 38), que,

pese a su sistemismo y sus sofisticados métodos axiomáticos, parte de la categoría de “cosa”: “los sucesos no son reales: solo las cosas cambiantes son reales”. En la biología de Maturana y Varela (1998: 73) los mismos animales son cosas complejas, máquinas homeostáticas: “los sistemas vivos son máquinas autopoiéticas: transforman materia en ellos mismos”.

En el mundo andino ocurre lo contrario, están vivas las “cosas” mismas, la piedra, el cerro, la laguna, la misma Tierra tiene vida, algo muy cercano a la hipótesis de Gaia: el planeta Tierra como sistema biológico complejo: el sistema de los sistemas vivos. En Perú y Bolivia, las propias máquinas son a veces animadas: los automóviles son bautizados y tratados con cariño. En el mundo moderno antes de la *cosificación* de la consciencia de la que hablaba Lukács, se han *cosificado* la naturaleza y las “cosas” mismas.

3. LA NATURALEZA EN EL MARXISMO

El principio dominador de la revolución industrial, por supuesto, sigue presente en la práctica del mundo occidental, pero no ya en su teoría. El discurso actual en las potencias es ecologista, por lo menos de palabra. Sin embargo, en el país que más se ha irrogado escapar del orbe capitalista y el colonialismo, el país más autárquicamente socialista y decolonial, Corea del Norte, ocurre algo extraño.

Las ideas centrales de la ideología Zuche en torno a la naturaleza son abiertamente occidentales-modernas y antiecológicas. “El principio básico de la idea Juche es que el hombre es dueño de todo y lo decide todo”, “es el dueño del mundo”, “es el dominante y transformador del mundo” (Preguntas y respuestas, 2012: 4). La “esencia del mundo” es que éste “es un objeto que se domina y transforma por el hombre”, “la naturaleza y la sociedad son los objetos que sirven para (...) los intereses del hombre” (2012: 12). La idea del hombre baconiano-cartesiano

exaltado en su máxima expresión.

Estas tesis, en una u otra forma se encuentran ya en Engels (2014: 178), que define la libertad como “el dominio sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior”. El marxismo es una filosofía que nace en el seno mismo de la sociedad moderna, burguesa y colonial, la cual critica profundamente, pero dentro de su propia lógica. En la ortodoxia marxista se ve a la naturaleza como una materia “físico-química”, bien como un “objeto” de conocimiento, o como una relación económica, según Gramsci (1971: 169-171); la mente humana, por su lado, es vista por Engels como el más elevado producto de la naturaleza.

Pese a esto, encontramos en Marx y Engels una profunda crítica a la contaminación ambiental en Inglaterra, y un acercamiento a la ecología naciente de Liebig, a través del concepto de Marx de la *ruptura metabólica* entre la sociedad y la naturaleza. En fin, se encuentra la idea de Marx (1973: 62) sobre la riqueza: el trabajo es “su padre, y la tierra la madre”, la producción capitalista “agota las dos fuentes de las cuales brota la riqueza: / *La tierra y el trabajador*” (1973: 483). Lunacharski, bolchevique, considera al socialismo como una religión que adora “la colectividad humana y el cosmos” (Rosental, 1980: 114), pero la respuesta leninista impone la idea de “realidad objetiva” medida y transformada “científicamente”. Todos hablaban del desastre de Chernóbil pero nadie recuerda las *Zapovednik*, las pioneras reservas naturales soviéticas. La Corea comunista es también uno de los países menos contaminados del mundo.

No es cierto, como creía Jesús Mosterín (2010: 47), que las religiones e ideologías “no tienen nada que decir respecto a los nuevos problemas como por ejemplo los ecológicos”. Hay una riquísima teoría viable en *La ecología de Marx* en John Foster. Vemos, además, en los marxistas la popularización del darwinismo de Aveling, la teoría quimi-sintética de Oparin, la genética de poblaciones de Haldane, la tectología de Bogdanov –que se adelantó al enfoque sistémico de Bertalanffy–, la

teoría del equilibrio sociedad-naturaleza en Bujarin y la defensa crítica de Lenin al “materialismo” de Ernst Haeckel, quien acuñara el término de ecología.

4. INTERCULTURALIDAD Y DIALÉCTICAS NO OCCIDENTALES

Una de las formas de evitar el prejuicio anti-ecologista es precisamente mirar hacia las civilizaciones de la periferia y sus sabidurías alternativas. Esto implica eliminar el prejuicio eurocéntrico y apuntar a la interculturalidad. Se asume que la filosofía, la ciencia (y la ecología) han nacido en occidente. En Asimov (1983: 9-13) encontramos la absurda idea de que la ciencia nace en Grecia con Tales, el motivo: considerar al agua como objeto material.

Los filósofos marxistas durante el siglo XX son de los primeros en reconocer la presencia de la filosofía antigua en India y China e incluso en Egipto y Babilonia. En una visita a la China maoísta, el ayacuchano Guardia Mayorga asevera que el pensamiento chino es diferente al occidental porque en el país asiático la “función de la filosofía es más vital” y “no tiende a perderse en los vericuetos de la abstracción racionalista” como en Europa “sino en convertirse en principios políticos y en normas morales” (Guardia, 1960: 207-208).

Puede encontrarse desde el inicio de la filosofía del Tao un mayor acercamiento a la naturaleza. Así reza el *Tao Te-king* de Lao Tsé: “El hombre nace de la tierra. La tierra nace del Cielo. El Cielo nace del Tao y el Tao es la naturaleza” (Guardia: 210), el hombre debe conseguir su felicidad dejando obrar a la Naturaleza (Guardia: 213). Y en Confucio el ser humano obra correctamente cuando se expresa en armonía con el cosmos (Guardia: 220). Según Tchu Hi (1130-1200): “Puedo llamar al cielo mi padre, a la tierra mi madre”.

Esto no quiere decir que todos los pensadores chinos hayan filosofado en esta línea. Para Hsun-tsé (355-288 a.n.e.) “La naturaleza del hombre es mala” y se adelanta a Bacon al considerar la naturaleza como un taller: “Glorificáis la naturaleza y meditáis sobre ella: / ¿Por qué no domesticarla y regularla? / Obedecéis a la naturaleza y cantáis sus alabanzas: / ¿Por qué no gobernar su curso y usar de ella?” (Guardia: 228).

De todos modos, el pensamiento chino con su larguísima historia exhibe una filosofía generalmente *práctica* (Confucio), *naturalista* (Lao Tsé) y *dialéctica* (ambos). Por ello, armonizó perfectamente con el marxismo de Mao Tse-tung. Estos tres elementos se encuentran además en la cosmovisión andina que Guardia Mayorga (y casi todos los marxistas peruanos) se negó a aceptar como una filosofía cabal y redujo al pensamiento mítico (Guardia, 2007: 169), concordando con Comte y el positivismo. El pensamiento andino es *práctico* porque es una filosofía del buen vivir, el *Sumaq Kawsay* o *Allin Kausay*; es *naturalista* porque se centra en la *Pacha*, fuera de la cual no hay nada; es *dialéctico* (dinámico-dual) porque se basa en la reciprocidad, *yanapanakuy*, el *ayni* y en la armonía de los opuestos.

Emilio Choy (1981: 100), marxista peruano de ascendencia china, sostiene: “Los pensadores del Tawantinsuyo no lograron llegar al nivel de los filósofos de Mileto”, pero llegaron “a conocer el principio del macho y hembra que en la filosofía natural china se denominó Ying y Yang”. En los cuzqueños, lo femenino es la Tierra, abajo, Luna, noche, invierno; y lo masculino es el Sol, arriba, día, verano (Choy: 100). En la cosmovisión china tenemos el Yin: femenino, siembra, frío, retraimiento, humedad; y el Yang: masculino, calor, expansión (Guardia: 209). En los peruanos, ambos términos se complementan armónicamente, pero en los chinos se condicionan, se atraen y se transforman el uno en el otro. Algunos pitagóricos tenían como principio esta dualidad: macho-hembra, par-impar, finito-infinito, derecha-izquierda, etc. (Aristóteles, 1985: 40) Lo mismo se encuentra en los marxistas soviéticos: relativo-absoluto,

lógico-histórico, necesidad-casualidad, etc.

La dialéctica de lo femenino (F) y lo masculino (M) en el mundo andino es riquísima, dado el carácter sexualizado y ecológico de su cosmovisión: El Sol (M) calienta la tierra (F), las lluvias (M) fertilizan la *pachamama* (F); la luna (F) dialoga con los *apus* (M), los animales (M) “comulgan” con las platas (F); la nube (M) produce el rayo (F); la mujer se dedica al pastoreo del ganado (M) y el varón al cultivo de la tierra (F). (Estermann, 2006: 225-226). Por ello las traducciones de “hermano/a” en el quechua son complejas: *wayqe* (hermano de varón), *tura* (hermano de mujer), *pana* (hermana de varón), *ñaña* (hermana de mujer). Aun así, con el término *wayqepanaykuna* (mi-hermano-hermana-s) se pluraliza abrazando a todos. En las lenguas híbito-cholón se distingue el posesivo “tu”: *mi-* (M) y *pi-* (F). Siendo distintos, empero, no pueden separarse, bajo el principio aimara del *chacha-warmi* (*jikhisiyaña*), complementariedad M-F.

No debe confundirse la dualidad con el pensamiento binario o lógica bivalente. En el primero, los contrarios se complementan, en el segundo se excluyen, o A o B, el ser o el no-ser. Bertalanffy (1995: 256-260) fue consciente que la visión occidental piensa en términos de opuestos (excluyentes), salvo algunos dialécticos como Nicolás Cusano con su *coincidentia oppositorum*. Así también ocurre con las lenguas indígenas de América (hopi, nootka, navajo) que no distinguen entre pasado-futuro, sujeto-objeto, cosas-psyque (Bertalanffy, p. 234-236). En la cosmovisión andina el pasado y el futuro no se extrapolan, el tiempo es cíclico (*Pachakuti*). Por ello se habla de una lógica trivalente aimara.

En ambos casos, Perú y China, este modo dualista de pensar se basa en la praxis campesina, en la siembra y la cosecha, en la primavera y el otoño. Ambas son concepciones nacidas de la vida natural del hombre, de su relación ecológica con su medio. Nuestros diez dedos crearon el sistema decimal; la sexualidad dual y la simetría del cuerpo crearon las filosofías dualistas. Guardia Mayorga identificó estos

principios cósmico-dinámicos en el pensamiento chino primitivo: 1) La ley de la transformación cíclica, 2) la ley de la evolución progresiva y, 3) las leyes inmutables que rigen estas mutaciones.

No pudieron los marxistas peruanos hacer lo mismo en su propia tierra, fue el teólogo suizo Joseph Estermann (2006: 126-148), quien logra traducir en cuatro principios rectores la racionalidad andina. 1) *Relacionalidad*: todo está relacionado con todo, 2) *correspondencia*: los aspectos de la realidad se corresponden armoniosamente, 3) *complementariedad*: todo ente existe en correspondencia con su complemento, 4) *reciprocidad*: a cada acto le corresponde un acto recíproco. Los dialécticos peruanos debieron estudiar en qué medida estos principios se comparan respectivamente con las tesis de 1) concatenación universal, 2) unidad de contrarios, 3) síntesis dialéctica y 4) acción recíproca.

5. LA CIENCIA Y LA FILOSOFÍA ANDINAS

Se discute hasta el día de hoy la presencia o no de una filosofía andina, negada por nuestro prejuicio helenocéntrico y hasta germanófilo. Un caso clásico es el del profesor Sobrevilla (1985: 3-4), para negar las filosofías no occidentales solo puede basarse en los pensadores alemanes: Kant, Hegel, Heidegger, Jaspers, Tugendhat, Woff, Husserl. Con Kant, sabemos que existe una filosofía *escolar* y una *cósmica*, esta última está presente en prácticamente todas las grandes civilizaciones; muchos marxistas cayeron en la propia trampa germanófila al fetichizar a Marx como el inicio y fin de la historia del pensamiento.

Pero el propio Gramsci (1981: 30) cree que “no es posible imaginar a ningún hombre que no sea filósofo” y que hay una filosofía académica y sistemática, pero también una filosofía espontánea 1) en el lenguaje mismo, 2) el sentido común y 3) las creencias, supersticiones, opiniones y folklore. Jaspers (1978: 11) identificaba a la filosofía en los

refranes tradicionales, los proverbios corrientes, las convicciones dominantes, las ideas políticas, el lenguaje ilustrado y, ante todo, los mitos. “No hay manera de escapar a la filosofía”. Esto encaja perfectamente con la idea de Aristóteles (1985: 27) con que comienza su *Metafísica*: “Todos los hombres tienen, por naturaleza, el deseo de saber”. Filosofía significa “amor al saber”.

Ya el Inca Garcilaso (2009: 122) nos habla de “los amautas, que son filósofos”; hombres sabios que desarrollaron una modesta “filosofía natural” y una gran “filosofía moral” (2009: 110). Creemos que pudieron tener filosofía sistemática, no racionalista ni *logocrática*, sino vivencial y *mitocrática*. Si bien no desarrollaron el alto nivel de la astronomía maya, conocieron el año de doce meses, los eclipses, los equinoccios y los solsticios. De geometría y aritmética “conocieron mucho y de admirable manera” (Garcilaso, 2009: 120).

Con la matemática y la astronomía consiguieron el culto a la constelación de la Cruz del Sur, establecer la *chakana* como símbolo sagrado, cruz cuadrada que les permitió conocer el valor de pi, 2000 años a.C., según Milla Villena (1986: 73) y que les hizo especular sobre la unión del hombre con el cosmos con los pares de opuestos complementarios: las estaciones, los astros y los seres humanos, en lo que Estermann (2006: 180) llama *chakanas* filosóficas. La cruz cuadrada es lo contrario a la cruz cristiana: simboliza una el *cosmos* como totalidad que da *vida*; la otra, dios hecho *humano* derrotado y *muerto*. Ambas hacen de esto algo divino.

Con la *chakana* observamos la unidad de ciencia, filosofía y mística. Algo similar ocurre con nuestros calendarios hoy: basados en observaciones físico-astronómicas, incluyen fechas religiosas y días festivos que exhiben nuestra filosofía del trabajo y el ocio. El propio sistema de la filosofía en Francis Bacon comprende tanto la física como la metafísica, la teología natural y la ciencia del alma (Bueno, 1952: 26). Los filósofos griegos presocráticos eran poetas, los pitagóricos eran una

escuela matemática y religioso-mítica, Sócrates consultaba al oráculo de Delfos, Platón predicaba con mitos o alegorías y Parménides establece los principios lógico-ontológicos de la filosofía occidental en el mito de la diosa *Diké*. Quienes absolutizan el “paso del mito al logos” en nombre del marxismo, no comprenden la dialéctica, extrapolan los términos.

Ignoran a Gramsci (1971: 94): “La religión popular es crasamente materialista”. La Biblia expone una creación de la materia desde: 1) Los astros y elementos inorgánicos, 2) las plantas, 3) los animales, 4) el hombre, donde esta toma los anteriores como “cosas” ya que dios, siendo imagen y semejanza del hombre, solo puede crear *objetivamente* a) cosas *materiales* y b) otros hombres. La visión actual científica, exacta y evolucionista del mundo es una secularización del Génesis, donde son eliminados a) Dios (quedan el hombre y la materia – el mundo objetivo) y b) el fijismo (permanece la secuencia 1-4). Lo mismo hizo Tales respecto a los babilonios. Después de todo, Guardia Mayorga dice que, como sucede en “casi todos los pueblos, la filosofía surge en la China, del seno de la religión” (1960: 208), más aun, “la religión es la filosofía más antigua de los pueblos” (Guardia, 2007: 170).

Además de sus alcances en metalurgia, medicina, cerámica, textilera, el Tawantinsuyo destaca en su praxis y teoría alimentaria, como recuerda el marxista Gustavo Valcárcel, domesticando más plantas que ningún otro pueblo, pese a las más desfavorables condiciones geográficas a través de andenerías y sistemas de riego. Los *runas* tuvieron la única ganadería de América precolombina y una técnica de deshidratación de carnes y vegetales muy avanzada. Según William H. Prescott, “Su agricultura se fundaba en principios que realmente pueden llamarse científicos” y el botanista norteamericano O. F. Cook decía que “es dudoso si en alguna otra parte del mundo se ha llegado a un desarrollo más elevado de agricultura” (Valcárcel, 1988: 54-55), todo ello sin dañar a la Tierra. Ecología con eficacia fueron posibles.

Esta ciencia es a la vez filosofía, y esta unión no es desconocida.

Eso vemos en los clásicos de las ciencias duras: los *Principios matemáticos de filosofía natural* de Newton, el *Tratado de filosofía natural* de Kelvin, la *Filosofía química* de Dalton, la *Filosofía botánica* de Lineo, la *Filosofía zoológica* de Lamark, o el *Ensayo filosófico de las probabilidades* de Laplace. Se trata de lo que Mosterín llamaba “el continuo ciencia-filosofía” o la “filosofía espontánea de los científicos (FEC)”, para Althusser (1985: 99). Es la filosofía implícita en los científicos precolombinos. Así, Guamán Poma de Ayala (1980: 276) nos habla de los “indios filósofos astrólogos”, particularmente de Juan Yunpa, natural de Uchucmarca, en Ayacucho.

Los incas no siempre le atribuyeron vida a los astros. Túpac Inca Yupanqui especulaba que el dios Sol, (*Apu Inti*) no podía ser el hacedor de todas las cosas, ya que se mueve como saeta hacia donde la envían y que no tiene vida como nosotros (Garcilaso, 2009: 477). Por ello, su hijo Huayna Cápac dijo que el sol no era Dios y que debía haber un ser más poderoso que él (Garcilaso: 544). Por negar al sol como dios, Anaxágoras fue considerado filósofo materialista y científico, y fue ejecutado. En su inventario de civilizaciones antiguas, Toybee (638, 645), filósofo de la historia, considera el “viracoshismo” como la filosofía de la cultura andina, junto al taoísmo, el platonismo y el cartesianismo, mientras considera religiones al budismo, el Islam, el cristianismo. Dussel (1994: 88) ve en el culto a Wiracocha una etapa crítica y universal del pensamiento inca. Para Garcilaso (2009: 65-66), “los reyes incas y sus *amautas*, que eran filósofos” rastrearón al verdadero dios, y lo llamaron *Pachacámac*, “el que da ánimo al mundo universo”.

Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui hizo el famoso dibujo de la cosmovisión andina representando una chakana, las divinidades, los entes naturales y el ser humano: todo dentro del cosmos como una casa (la *pacha* como *wasi*, principio ecologista). En sus himnos llega a filosofar sobre las divinidades incas: “Wiracocha de todo lo existente (...) / el hacedor / ¿Quién eres? / ¿Dónde estás?” / “de los mares eternos en que habitas / Pachacamac / creador del hombre (...) / cuando pueda saber / cuando sepa señalar / cuando sepa reflexionar me verás, / me

entenderás” (Choy: 104-105).

Que la filosofía dominante niegue las filosofías no occidentales y los saberes ancestrales no debe sorprender. Los mismos pensadores europeos son muchas veces negados, las historias de filosofía no muestran nunca la *Naturphilosophie* de Goethe, ni la ética de Adam Smith, ni la epistemología de Einstein o de Piaget. Marx no figura en la *Historia* de Julián Marías. Heidegger pensaba que el alemán y el griego eran “las lenguas de la filosofía” (Gadamer, 2003: 317); pero Fernando Yacasi (2020: 141) ha demostrado que podemos encontrar las categorías ontológicas clásicas en el idioma quechua: esencia (*kay*), accidente (*mayninpi kaq*), causa (*hamu*), efecto (*qatiq*), concreto (*sut’i*), abstracto (*haqe*), universal (*llapan*), particular (*waquin*), etc.

Al entrar el Perú en la órbita occidental adquiere la sapiencia europea pero también los vicios de Occidente. Francisco Sagasti (1992: 618-619), ahora presidente de la república, una luminaria intelectual, asesor para el Banco Mundial, no dudaba que el aporte occidental tecnocrático es el mejor “para comprender los fenómenos que rodean al ser humano y dominar la naturaleza”. Reconoce el alto grado de desarrollo de las culturas prehispánicas, pero lo reduce a una “sistematización de la experiencia empírica, pero sin una concepción teórica detrás de ella” sin “la manipulación sistemática de abstracciones y su cotejo con la realidad”. Se muestra sumiso ante el mito de la modernidad y su pretensión de universalidad y parece ignorar el epistemicidio y en el Perú antiguo; así nada logra rescatar del saber ancestral para el Perú actual.

A la llegada de los españoles no solo comienza la destrucción de los bosques (Herrera, 2009: 185) sino de la misma sabiduría nativa del Perú. Esto nos impide descifrar a cabalidad los *quipus* (sistemas de nudos) y los *tocapus* (decoraciones textiles). Las *yupanas* (ábacos) estuvieron encubiertas mucho tiempo, el *Manuscrito de Harochiri* (“la Biblia Andina”) estuvo casi perdido en la biblioteca de Madrid, se destruyeron

Intihuatanas (relojes solares), y hasta el día de hoy los métodos detrás de maravillas arquitectónicas son un misterio. Cuando se habla de agricultura indígena se imagina la *chaquitacla* o *wiri* (arado de pie) como instrumento rudimentario, pero se olvidan los *waru waru* (camellones) como sistemas riego vigentes, sostenibles, viables el día hoy.

Hace falta escudriñar el pasado, reescribir la historia, la de los vencidos que no son protagonistas, para que lo invisible se haga visible y rescatar así a memoria de los pueblos originarios (Correa y Saldarriaga, 2014: 156).

6. LA ECOSOFÍA ANDINA

La ecología moderna es la síntesis de las ciencias clásicas: termodinámica, química, biología, geografía, antropología. Desde Galileo, Newton y el círculo de Viena, la física es el modelo de toda ciencia: la ciencia de lo “no vivo”, de lo “inorgánico”. Pese a que los *amautas* peruanos diferenciaban fuerzas físicas (*kallpa*) de las biológicas (*kamaqen*), en el pensamiento andino es imposible hablar de una *physis* en el sentido griego, la *pacha* es el origen de la vida. Los antiguos hombres andinos ya sabían que la vida emerge del mar hacia el *Kay Pacha* (tierra firme), el propio *Wiracocha* se traduciría como “grasa del mar”, la “sopa de la vida” de Oparin y Haldane, el “hálito de vida que flota sobre las aguas” (García y Roca: 30).

El hombre es una forma más evolucionada y especializada de la cadena de la vida, “pero de ningún modo superior ni dominante en la infinita variedad de animales y plantas que conforman el orden natural” (García, 2017: 31). En esta concepción, es imposible la *scala naturae* que encontramos en la Biblia y en Platón, Aristóteles, Leibniz, Linneo, Buffon, Bonnet y que aún pervive en un darwinismo vulgarizado. En el mundo precolombino, espectáculos bárbaros como la pelea de gallos o la corrida de toros son inimaginables, los españoles los trajeron; ni si

quiera los circos y los zoológicos (como el de Moctezuma) eran posibles. Las llamas –por otro lado– son de esos pocos animales que se dejan domesticar, pero no envilecer.

Para los *runas*, muchos seres vivos poseen capacidades perceptivas superiores a las del ser humano y esto les inspira respeto, a esto De la Torre y Sandoval (2004: 20) llaman “diversidad entre iguales”. En el concepto del Zuche norcoreano, en cambio: “El hombre es un ente superior, el más potente y especial en el mundo” (Preguntas y respuestas, 2012: 12). En el mundo andino los animales eran venerados, la propia serpiente (*amaru*), símbolo de la sabiduría, tan despreciada por españoles y cristianos, era puente del hombre al *Uku Pacha*, el mundo de los muertos y, por tanto, muy respetada. Hoy el cóndor (el ave voladora más grande del mundo) y el gallito de las rocas (el ave nacional peruana) están en peligro de extinción. En el Tawantinsuyo esto no era dable.

En cierta forma, este respeto concuerda con la *ley del mínimo de Leibig*, según la cual, el crecimiento de una planta está determinado por el recurso más escaso, ningún nutriente es “inferior”, “un organismo no es más fuerte que el eslabón más débil de su cadena ecológica” (Pulido, 2015: 35). Algo similar ocurre con la *ley de tolerancia de Shelford*: no sólo la escasez de los elementos (luz, agua, temperatura, etc.) es un factor negativo sino también el exceso de los mismos: “El equilibrio es la piedra angular de la visión andina de la vida” (De la Torre y Sandoval, 2004: 21). Todo en su justa medida y armonía.

Estos avances de nuestros pueblos originarios no deben sorprendernos. En el siglo XIX se consolida la teoría de la evolución de las especies en Inglaterra. Si sabemos interpretarla, ella demuestra nuestro parentesco con los demás animales. En un antiguo mito maya, los animales salvajes vienen de los domésticos, el jabalí del cerdo, el búfalo de la vaca y el venado de la cabra (Escobar, 2008: 111). La leyenda de la creación de los hopi –etnia norteamericana– cuenta cómo los

insectos se transforman en animales superiores y estos, luego, en humanos (Escobar: 171).

Volvamos al hombre de la cordillera. La tradición ecológica del *runa* andino ya la conocía Mariátegui en los *7 Ensayos*, y de esto nadie se ha dado cuenta, Héctor Alimonda (2009) discute sobre “la ecología política implícita” en el Amauta, pero nunca nos dice cual es.

La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que “la vida viene de la tierra” y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente (Mariátegui, 2012: 47).

La vida viene de la tierra y regresa hacia ella. El Amauta destaca el problema de la tierra como un asunto económico, pero en este lío hay un contenido moral, religioso y antropológico, el hombre andino fruto la tierra que se identifica con la tierra ¿Pienso luego existo? No: *cultivo, pago la tierra, entonces existo*. No se trata que los hombres *tengan* la tierra, sino que la tierra los tiene a ellos, al quitarles la tierra no se les quita ninguna propiedad, *Ella es Madre*. “Los hijos hablan y sufren por *la Madre* cuando esta les es enajenada. Los despojados de *Tierra* son como huérfanos que lloran por la *Madre cautiva*”. (Bautista, 2014: 164)

Las epistemes andinas no podían ser menos atentas a este sentir. Los quechuas diferenciaron diez pisos ecológicos en los Andes (García y Roca, 2017: 92); la tierra, por ello, les dio las claves para desarrollar su ciencia. Existen, para los ecólogos actuales, cuatro principios comúnmente aceptados en la comunidad científica, formulados por Barry Commoner: 1) Todo está relacionado con todo lo demás. 2) Todas las cosas van a parar a algún sitio. 3) La naturaleza sabe más. 4) Nada procede de la nada. (Foster, 2000: 36). Estas tesis están expuestas de forma informal, pero expresan el alto nivel alcanzado de conocimientos de la ciencia actual, y coinciden con la cosmovisión

andina.

El primero se empalma con el *principio de relacionalidad* de la lógica andina: “En la naturaleza todo forma parte de un todo, interdependiente e interrelacionado” (García: 109). Hablamos de una cosmovisión donde nada está fuera del universo, el segundo principio ecológico: “*Pachaq ukhumpi tukuy, Pachaq hawampi ch’usaq* (dentro del cosmos, todo; fuera del cosmos, nada)” (García: 109). El tercer principio: el hombre conoce las leyes de la naturaleza, pero la naturaleza es más sabia; el *yachaywasi* es un oráculo de consulta a la *pacha*, en la *waka* de *Pachakamaq* “confluían enfermos en busca de salud, amautas en pos de sabiduría y gobernantes para interrogar al cosmos sobre el destino de sus actos” (García, 201-202). Según el cuarto principio nada sale de la nada, todo sale del cosmos, la *Pachamama* (mundo, universo) es “inicio y fin de todo lo que existe” (García y Roca: 29). “Nada es gratis” reza también esta tesis de Commoner, y en el ande esto se traduce en el *haywaqo* o *pagapu* (y la *ch’alla*), el pago a la tierra, el *principio de reciprocidad* no solo entre *runas* sino como agradecimiento a la naturaleza.

Puede establecerse aquí, en estas cuatro tesis, un nuevo puente con el materialismo dialéctico: 1) La concatenación universal, todo unido. 2) El desarrollo, se niega en la medida que se conserva. 3) La libertad es obedecer las leyes de la necesidad (la Naturaleza). 4) El principio materialista de que nada surge de la nada. La *conservación* de la materia y la energía puede traducirse ahora como *conservacionismo* del medio ambiente. Nuestra relación con la *pacha* y con otras especies requiere que conozcamos las *interrelaciones específicas*: y en esas relaciones no solo existe conflicto (depredación, parasitismo, competencia) sino también cooperación (mutualismo, simbiosis), algo como lo que Kropotkin criticaba en los darwinistas. Debe vincularse la *dialéctica* marxista de la lucha con el *dualismo* andino de la armonía. Sintetizar una “*dualéctica*”. Con todo, la ecología en nuestro contexto es lucha social y lucha epistémica.

He respondido afirmativamente a la pregunta inicial: Tenemos filosofía y ciencia ecológicas andinas. No se quiere aquí idealizar la práctica milenaria con un sentido chauvinista, ni elevar esta cosmovisión como “la mejor”, ni siquiera decir que los amautas “se adelantaron a la ecología”. Se trata de ver que el desarrollo de las ciencias en Occidente y la crisis ecológica nos hacen reivindicar el pensamiento ambiental andino, descolonizar el saber y la vida, y dar a conocer el aporte de nuestra sabiduría ancestral a la cultura universal. Es tarea pendiente reivindicar también pensadores ecosofistas occidentales, como los físicos presocráticos, los cínicos, los estoicos, los románticos alemanes, los naturalistas modernos, a Emerson y Thoreau, e incluso a Spinoza o Heidegger.

No se pretende en absoluto prescindir del saber europeo, la tecnología, la ciencia y el humanismo, sino condenar el eurocentrismo, la tecnocracia, el cientificismo y el “antropocentrismo” antiecológico. Esta actitud nos previene de cualquier intento ideal de “retornar al pasado”. Pero, la ciencia, la tecnología, el humanismo y la ecología no son exclusivos de Occidente. No es dable pensar que una cosmovisión particular tenga carácter general, eso es, decía Quijano, “pretender para un provincialismo el título de universalidad” (Correa y Saldarriaga, 2014: 161).

7. CONCLUSIONES

Después de esta exposición podemos llegar a las siguientes conclusiones:

Primera: En la actualidad existen éticas ambientales superficiales “antropocéntricas” y éticas ambientales profundas ecocéntricas.

Segunda: La filosofía europea moderna que ha predominado ha sido antiecológica, “antropocéntrica” e individualista, siguiendo las tradiciones griega y cristiana.

Tercera: La filosofía marxista hereda esta tradición, pero logra proponer ideas ecologistas, dado su acercamiento a la dialéctica de la naturaleza y su anti-capitalismo.

Cuarta: La filosofía marxista pudo haber encontrado carácter naturalista, dialéctica y práctico de la ecosofía andina, como lo hizo con el pensamiento chino.

Quinta: Existe una ciencia y una filosofía andinas, ensambladas a su culto místico, que han sufrido de epistemicidio y encubrimiento.

Sexta: En la filosofía andina podemos hallar principios naturalistas, dialécticos y prácticos y otros aún más ricos que la convierten en una ecosofía profunda.

Referencias bibliográficas

Alimonda, Héctor (2009). “Una ecología política en *Amauta* (Buscando una referencia en Lima)”. *Simposio Internacional Amauta, 80 años*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 21-31.

Althusser, Louis (1986). *Curso de filosofía para científicos*. México D.F.: Origen/Planeta.

Aristóteles (1985). *Metafísica*. Madrid: Sarpe

Arrieta, Teresa (2016). “Ética ambiental: del dominio al respecto hacia la naturaleza”. *Perfiles filosóficos*. Arequipa: UNSA, 225-251.

Asimov, Isaac (1983). *Grandes ideas de la ciencia*. Madrid: Alianza.

Bacon, Francis (1984). *Novum Organom*. Madrid: Sarpe.

Bautista Segales, Rafael (2014). *La descolonización de la política*. La Paz: AGRUCO / Plural.

Bertalanffy, Ludwig von (1995). *Teoría general de los sistemas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Bueno, Gustavo y Martínez, Leoncio (1955). *Naciones de filosofía*. Salamanca: Anaya.

Bunge, Mario (1981). *Materialismo y ciencia*. Barcelona: Ariel.

Choy, Emilio (1981). “Desarrollo del pensamiento especulativo en la sociedad esclavista de los Incas”. Waldemar Espinoza Soriano. *Los modos de producción en el imperio de los Incas*. 95-112.

Comte, Auguste (1984). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Sarpe.

Correa Muñoz, Mario Enrique y Saldarriaga Grisales, Dora Cecilia (2014). “El epistemicidio latinoamericano: algunas reflexiones desde el pensamiento crítico decolonial”. *CES Derecho*, vol. 5, No. 2, 154-164.

De la Torre, Luz María y Sandoval Peralta, Carlos (2004). *La reciprocidad en el mundo andino. El caso del pueblo de Otavalo*. Quito: Abya Yala / ILDIS-FES.

Durkeim, Émile (1997). *Las reglas del método sociológico*. México

D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Dussel, Enrique (1994). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del 'mito de la Modernidad'*. La Paz: Plural/Centro de Investigación Para el Desarrollo.

Estermann, Joseph (2009). *Filosofía Andina*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.

Engels, Federico (2014). *Anti-Dühring*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Escobar, Melba (2008). *Mitos y leyendas de América*. Bogotá: Intermedio.

Foster, John Bellamy (2000). *La ecología de Marx*. Barcelona: El Viejo Topo

Gadamer, Hans-Georg (2003). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.

García, Federico y Roca, Pilar (2017). *Pachakuteq. Una aproximación a la cosmovisión andina*. Caracas: El Perro y la Rana.

Garcilaso de la Vega, Inca (2009). *Comentarios reales de los incas*. Arequipa: Gobierno Regional de Arequipa.

Gramsci, Antonio (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980). *Nueva crónica y buen gobierno, tomo 2*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Guardia Mayorga, César (1960). *De Confucio a Mao Tse-tung*. Lima:

Minerva.

Guardia Mayorga, César (2007). “¿Es posible la existencia de una filosofía nacional o latinoamericana?” Héctor Ballón Losada, *La filosofía en Arequipa*. 167-176.

Herrera, Alexander y Ali, Maurizio (2009). “Paisajes del desarrollo. La ecología de las tecnologías andinas”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. Universidad de los Andes, Bogotá. No. 8, 169-194.

Jaspers, Karl (1978). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica

Mariátegui, José Carlos (2012). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

Marx, Carlos (1973). *El capital, tomo I*. Buenos Aires: Cartago.

Maturana, Humberto R. y Francisco Varela (1998). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Universitaria.

Milla Villena, Carlos (1992). *Génesis de la cultura andina*. Lima: C.A.P.

Mosterín, Jesús (2010). *Diálogo y debate*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

Preguntas y respuestas sobre la idea Juche (2012). Pyongyang: Lenguas Extranjeras

Pulido Capurro, Víctor (2015). *Ecología*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

Rosental, M. M. (1980). *Diccionario filosófico*. Lima: Pueblos Unidos.

Sagasti R. Francisco (1992). “Conocimiento y desarrollo en América Latina: Ciencia, Tecnología y Producción, quinientos años después del Encuentro con Europa”, *RICS*, no. 134, 615-627.

Sánchez Vázquez, Adolfo (2003). *Filosofía de la praxis*. México D.F.: Siglo XXI.

Sobrevilla, David (1985). “Las filosofías heterogéneas. Los casos de la filosofía en América Latina, en África y en el Japón”. *La palabra y el hombre*, No. 55, 3-16

Tilgher, Adriano (1929). *Homo faber. Storia del concetto di lavoro nella società occidentale*. Roma: Librería de Scienze e Lettere.

Toynbee, Arnold (1974). *A study of history. Abridgement of volumes I-VI*. New York: Dell.

Valcárcel, Gustavo (1988). *Perú: Mural de un pueblo*. Lima: CONCYTEC.

Yacasi, Fernando (2020). “La posibilidad de una filosofía andina”, *Revista Disenso. El bicentenario de la república del Perú y Nuestra América*. Año 3, No. 3. 128-143.

BIODATA

Alonso E. CASTILLO FLORES: Bachiller en Filosofía por la Universidad Nacional de San Agustín. Candidato a Magíster en Ética y Ciencia Política por la Universidad Nacional de San Agustín. ECPE por la Universidad de Michigan. Miembro de Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales. Es columnista del blog Barro Pensativo. Su línea de investigación son los problemas del ser humano y el conocimiento a través de la filosofía de la *praxis* y la decolonialidad.