

**UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
ESCUELA PROFESIONAL DE EDUCACIÓN SECUNDARIA**



**“ANÁLISIS COMPARATIVO ENTRE LA FILOSOFÍA ANDINA Y LA
FILOSOFÍA VITALISTA DE FEDERICO NIETZSCHE”**

TESIS

PRESENTADA POR:

YÉSICA TICONA LÓPEZ

**PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN
EDUCACIÓN,**

**CON MENCIÓN EN LA ESPECIALIDAD DE: LENGUA, LITERATURA,
PSICOLOGÍA Y FILOSOFÍA.**

PROMOCIÓN: 2012 II

PUNO - PERÚ

2016

**UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
ESCUELA PROFESIONAL DE EDUCACIÓN SECUNDARIA**


“ANÁLISIS COMPARATIVO ENTRE LA FILOSOFÍA ANDINA Y LA FILOSOFÍA VITALISTA DE FEDERICO NIETZSCHE”

YÉSICA TICONA LÓPEZ

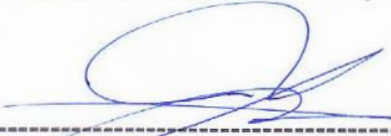
TESIS PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN EDUCACIÓN SECUNDARIA, CON MENCIÓN EN LA ESPECIALIDAD DE LENGUA, LITERATURA, PSICOLOGÍA Y FILOSOFÍA.




APROBADA POR EL SIGUIENTE JURADO:

PRESIDENTE : 

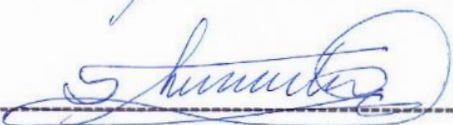
Dr. Julio Adalberto Tumi Quispe

PRIMER MIEMBRO : 


M.Sc. Fortunato Nuñez Rodriguez

SEGUNDO MIEMBRO : 

M.Sc. Javier Montesinos Montesinos

DIRECTOR / ASESOR : 

M.Sc. Salvador Mamani Chaiña

DIRECTOR / ASESOR : 

M.Sc. Salvador Mamani Chaiña

Área: Disciplinas Científicas
Sub área: comunicación

Fecha de sustentación: 20 / Ene / 2016

DEDICATORIA

A mis queridos padres, Alfonso y Gregoria por guiarme por el camino correcto, su apoyo incondicional y esfuerzo constante para mi formación profesional. A mis hermanos, Willy y Alí para quienes cada triunfo mío, es una alegría y cada fracaso, una tristeza. Mis hijos, Jhon y James por ser el motor fundamental en mi porvenir, a Jorge.

Al ser divino que me ilumina con su espíritu, padre celestial, que me escucha y me protege en este largo camino de mi vida.

AGRADECIMIENTO

A la Universidad Nacional del Altiplano, a las autoridades y docentes de la Facultad de Ciencias de la Educación Escuela Profesional de Educación Secundaria, Especialidad de Lengua, Literatura, Psicología y Filosofía. Por haber contribuido en nuestra Formación Profesional.

A mi Director y Asesor de tesis Lic. Salvador Mamani Chaiña por su sabia y acertada orientación en la elaboración de la presente tesis de Investigación.

ÍNDICE

DEDICATORIA	
AGRADECIMIENTO	
LISTA DE FIGURAS	
RESUMEN	8
PALABRAS CLAVES:	8
ABSTRACT	9
INTRODUCCIÓN	10

CAPÍTULO I

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1.1 DESCRIPCIÓN DEL PROBLEMA.....	11
1.2 ENUNCIADO DEL PROBLEMA.....	12
1.3 JUSTIFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.....	12
1.4 OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN.	13
1.4.1. OBJETIVO GENERAL.	13
1.4.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS.	13

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO

2.1 ANTECEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN.....	14
2.2 SUSTENTO TEÓRICO.....	16
2.2.1 CONCEPCIÓN FILOSÓFICO DE FEDERICO NIETZSCHE.....	23
2.2.2. CONCEPCIÓN FILOSÓFICO DEL MUNDO ANDINO	50
2.3. GLOSARIO DE TÉRMINOS BÁSICOS	81

CAPÍTULO III

DISEÑO METODOLÓGICO DE INVESTIGACIÓN

3.1 TIPO Y DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN.....	84
3.2 PLAN DE TRATAMIENTO DE DATOS.	84

CAPÍTULO IV

ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE RESULTADOS DE INVESTIGACIÓN

4.1. ASPECTOS GENERALES.....	86
------------------------------	----



4.2. DESARROLLO CRÍTICO-ANALÍTICO DE LOS EJES DE ANÁLISIS.....	87
CONCLUSIONES	96
SUGERENCIAS.....	98
BIBLIOGRAFÍA	99

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1. La corriente más conservadora respecto a estudios sobre los espacios del mundo, establece un enfoque trinitario, acaso extensión de la confesión oficial de “Occidente”.61
- Figura 2. Espacios del ‘mundo’ de acuerdo a la concepción filosófica andina a partir del enfoque deconstructivo identitario..... 70
- Figura 3. Chakana: símbolo andino en cuyo interior se encuentra perfectamente ubicada la Cruz del Sur que consta de cuatro estrellas y, en contraposición, en occidente, la Estrella Polar vaga solitaria. 72
- Figura 4. la lógica, racionalidad o pensamiento validatorio andino es inmediato, vivencial, ontónaturalista, simbólico y coparticipativo; es decir, se parece a un manantial cristalino que refleja la realidad aproximadamente tal cual es. 77
- Figura 5. Espacios del mundo de acuerdo a la concepción filosófica andina..... 90

RESUMEN

La definición del problema se resume en la pregunta ¿Cuáles son las semejanzas y diferencias entre la ‘Filosofía Andina’ y la ‘Filosofía Vitalista de Federico Nietzsche’? Para dar respuesta a esta pregunta se plantea objetivos referidos a cuatro categorías o ejes de análisis: el mundo, el hombre, la ética/religión y la divinidad. Por otro lado, el tipo de investigación es de carácter descriptivo documental. Se considera cuatro unidades de análisis: concepción andina del mundo y concepción del mundo de Federico Nietzsche, normas y principios rectores del hombre andino y del hombre individualista (occidental) de Federico Nietzsche, paradigmas de la ética y divinidad en el control social (andino) y control individual (propuesta nietzscheana), lógicas del pragmatismo andino y del racionalismo vitalista occidental de Federico Nietzsche. Las técnicas de investigación utilizadas son: la exploración y consulta bibliográfica, la lectura totalizadora, el registro bibliográfico – documental, el análisis y comentario de textos. Los instrumentos utilizados son: fichas bibliográficas, fichas hemerográficas y fichas de lectura. Se recolectaron los datos a través de la búsqueda y acopio de datos, de la lectura global y comprensiva, del análisis e interpretación y de la estructuración y sistematización de datos. La presente investigación demuestra que la ‘filosofía de Federico Nietzsche, que representa un caso particular dentro del desarrollo filosófico europeo, ofrece diferencias/similitudes fundamentales. Tiempo, ecología, visión integrada, religión.

PALABRAS CLAVES:

Análisis, Comparación, Coincidencias, Interpretar.

ABSTRACT

The definition of the problem is summarized in the question: What are the similarities and contrapositions between the 'Andean Philosophy' and the 'Vitalist Philosophy of Federico Nietzsche'? In order to answer this question, we propose objectives related to four categories or axes of analysis: the world, man, ethics / religion and divinity. On the other hand, the type of research is descriptive documentary. Four units of analysis are considered: Andean conception of the world and the world view of Federico Nietzsche, norms and guiding principles of the Andean man and of the individualist (western) man of Federico Nietzsche, paradigms of ethics and divinity in social control (Andean) and individual control (Nietzsche an proposal), logics of Andean pragmatism and the western vitalist rationalism of Federico Nietzsche. The research techniques used are: the exploration and bibliographical consultation, the totalizing reading, the bibliographic - documentary record, the analysis and comment of texts. The instruments used are: bibliographic cards, newspaper files and reading cards. The data was collected through the search and collection of data, the global and comprehensive reading, the analysis and interpretation and the structuring and systematization of data. The present investigation shows that the philosophy of Federico Nietzsche, which represents a particular case within the European philosophical development, offers fundamental differences / similarities. Time, ecology, integrated vision, religion.

KEYWORDS: Analysis, Comparison, Matches, Interpreting.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación de carácter documental, se ajusta a los requerimientos estructurales de investigación que propone la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Altiplano. Por tanto, es posible señalar su organización capitular.

Capítulo I enfoca el planteamiento del problema; es decir, el estado de la situación, su definición, su justificación y objetivos por los que se trabaja.

Capítulo II se plantea el marco teórico, donde se da cuenta de los antecedentes de la investigación, se procede al desarrollo medular, el sustento teórico, repartido en dos segmentos a la vez: una concerniente a la ‘Filosofía de Federico Nietzsche’ y otra a la ‘Filosofía Andina’. Se continúa con la delimitación terminológica, y los ejes de análisis, por ser una investigación descriptiva comparativa documental.

Capítulo III corresponde al desarrollo del diseño metodológico. Es decir, se considera el tipo y diseño de investigación, los métodos, técnicas e instrumentos de recolección de datos, el plan de recolección, de tratamiento y de análisis e interpretación de datos.

Capítulo IV se desarrolla los resultados de la investigación, a manera de análisis crítico reflexivo.

Finalmente se establece, de acuerdo a lo desarrollado, las conclusiones, se hace alcance de las sugerencias y de la bibliografía utilizada.

CAPÍTULO I

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1.1 DESCRIPCIÓN DEL PROBLEMA.

En el mundo en el que vivimos en la actualidad, los trabajos filosóficos de carácter comparativo documental entre la ‘filosofía andina’ y otras filosofías ‘occidentales’ no han significado mucho en el avance homogéneo e integral de la humanidad. Siendo prejuiciosa con una verdad aparentemente verdadero frente al razonamiento del hombre, Nietzsche a tomando una posición “nihilista” con respecto a los valores humanos (genealogía de la moral). El hombre está en crisis de la práctica de valores sociales y sufre un cambio a la sociedad.

Hoy en día la mujer quechua-aimara hablante sufre una discriminación triple: sexual, social y culturalmente sin darse cuenta que es portadora de una riqueza sapiencial en conocimiento que ella misma ignora. Todo esto se debe a la alienación cultural y una obsesión por un paradigma ajeno sin percatarse de una verdadera historia en el que vivíamos, y en lo que podemos ser, mas ahora vivimos afligidos por las miserias del presente y de lo que vendrá en adelante.

La filosofía, es la manera de ver el mundo, manera de pensar o de ver las cosas. Al hablar sobre un determinado tema ya estamos haciendo filosofía entendemos que sabiduría es saber cómo hay que vivir; por ello los estudiosos determinaron que “filosofía=amor a la sabiduría”. Nietzsche ha influido en el pensamiento contemporáneo y es el primero que plantea la cultura como problema; la filosofía y los valores morales como verdadera historia del hombre; ahí radica su trascendencia.

Para el caso de la presente investigación, la filosofía con la cual se ha de analizar la ‘Filosofía Andina’ es la “Vitalista de Federico Nietzsche”. El motivo de esta pretensión es comprender el significado el desarrollo autónomo de la racionalidad andina respecto de la ‘Filosofía de Federico Nietzsche’.

1.2 ENUNCIADO DEL PROBLEMA.

La presente investigación se ajusta, principalmente, al plano filosófico-ético. Se da respuesta al siguiente enunciado ¿Cuáles son las semejanzas y contraposiciones entre la ‘Filosofía Andina’ y la ‘Filosofía Vitalista de Federico Nietzsche’?

1.3 JUSTIFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.

La concepción filosófica occidental tiene rasgos de dominación, sometimiento a una forma de pensar y de convivir con la naturaleza creyendo que el hombre es un ente único que tiene la potestad de dominar; sin embargo, Nietzsche considera una filosofía occidental desde otro punto de vista que no se relaciona con la filosofía europea menos con la filosofía andina; sin embargo, nos atrevemos a buscar una semejanza entre ambas filosofías como es el modo de convivir con la naturaleza ya que no lo ve como un ente opositor.

Hoy en día la filosofía andina es estudiada con ojos occidentales sin que nos demos cuenta que poco a poco nuestra cultura nos están arrebatando un ejemplo de ello cuando decimos “no contaminar el cosmos” ellos lo denominan “ecología”. por este motivo es necesario efectuar un estudio pormenorizado, sistemático e interpretativo, revalorando la ‘Filosofía Andina’ esta investigación se justifica, por ser necesario un análisis comparativo que permita la emancipación de la Filosofía Andina, desligándose de todo tipo de subordinación teórica.

1.4 OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN.

1.4.1. OBJETIVO GENERAL.

Comparar la 'Filosofía Andina' con la 'Filosofía Vitalista de Federico Nietzsche'

1.4.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS.

- Interpretar los planteamientos de la filosofía de Federico Nietzsche.
- Caracterizar algunas propuestas filosóficas de la cultura andina.
- Establecer semejanzas y diferencias entre la filosofía andina y la filosofía vitalista de Federico Nietzsche.

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO

2.1 ANTECEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN.

Los estudios sobre el Pensamiento Andino y sus posibilidades actuales son vastos; sin embargo, establecen contenidos teóricos desde distintas posturas filosóficas y no filosóficas (algunas más prudentes y reales, otras más ortodoxas y radicales).

Respecto al diálogo filosófico intercultural utilizando equivalentes homeomórficos; Esterman (1998) afirma. “éstos se manifiestan en la relación qhishwa–griego, verbi grafía: pachasofía, runasofía, ruwanasofía y apusofía” Esclarece, además, algunas cualidades fundamentales de la racionalidad andina.

El Instituto de la Pastoral Andina de Sicuani Cusco reúne en los distintos números de la revista ALLPANCHIS PHUTURINQA la confrontación entre la visión simbólica andina y la visión racional – universal europea. Dentro de las opciones filosóficas el pensamiento andino fundamenta su significado como filosofía del símbolo, estrechamente integrado, como elemento insustituible, en la unidad del cosmos que mantiene su constante devenir a través del tiempo cíclico andino y del espacio vertical andino (PASTORAL ANDINA “BARTOLOMÉ DE LAS CASAS”).

Lajo (2005) En el plano filosófico es el “Qhapak Ñan, la ruta inka de sabiduría”. En esta obra, establece de acuerdo a sus investigaciones dos leyes del pensamiento andino: el yanantin y el tinkuy; también explica el principio de la vincularidad a través de la tawa-chakana y del pachatussan.

Huamán (2005) En su obra ‘Hacia una filosofía andina’ hace un balance y considera perspectivas de lo que significa pensamiento andino. Además critica seriamente la obra

de Estermann, 'Filosofía Andina', aduciendo que lo que hace Estermann es únicamente inventar una supuesta filosofía dirigida al hombre andino, empero no se preocupa por saber cómo filosofa el hombre andino. De igual manera, critica el antecedente del 'Qhapaq Ñan' de Javier Lajo, el 'Qhapaq kuna', aduciendo que Lajo se equivoca cuando sostiene que el 'Qhapaq Ñan' es el camino de los justos, pues Mario Mejía arguye que si se trata de hablar del camino de los justos, debe hablarse del 'Cheqaq Ñan'.

Mayhua (2001) Establece algunos criterios andinos con la filosofía de Federico Nietzsche como la concepción del tiempo, la unidireccionalidad, el planteamiento naturalista y los valores del pensamiento andino y su relación con la naturaleza.

Velásquez (2010) incide en la relación hombre – cosmos, y en la categorización de éstos en sus rasgos andinos y en contraste en sus rasgos occidentales.

Delgado (1948) "Nietzsche la moral y la vida". Allí presenta a Nietzsche como un moralista, al mismo tiempo como un immoralista de un "predicador de la moral". Su gran hallazgo sería que no existen hechos sino interpretaciones morales. La clase nietzscheana consistiría, en la voluntad de poderío.

Chiappo (1977); ofreció una conferencia sobre Nietzsche, publicando un folleto en 1978: "Nietzsche dominación y liberación". Cinco serían los elementos constitutivos del pensar Nietzscheano, según el autor dios ha muerto y el nihilismo, el último hombre y el superhombre, la voluntad de potencia y la transvaloración de todos los valores, el eterno retorno y la concepción trágica del mundo. Chiapo asume el pensar experimental de Nietzsche y propone reinterpretar estos elementos desde una perspectiva latinoamericana.

2.2 SUSTENTO TEÓRICO

La filosofía: La filosofía como la disciplina racional-metódica y ordenada que estudia al mundo y al hombre como totalidades y en forma crítica.

Se caracteriza por ser:

- Racional
- Es metódico y ordenado
- Es totalitario
- Es crítico
- Es problemático
- Es profundo
- Es riguroso.

La mayoría de filósofos occidentales admite que el origen de la filosofía se dio en Grecia antigua, Súmase a esta posición el carácter universalista de los filósofos que admiten verdades paradigmáticas absolutas que llevan a establecer métodos (triviales para otras realidades) como por ejemplo la dialéctica (entendida como diálogo aristocrático¹), la mayéutica socrática y la lógica aristotélica.

Los socráticos definen sus conceptos como asunciones teóricas certeras, ya que, para ellos, sus planteamientos gozan de universalidad invariable. Súmase la idea de éstos de creer que sus concepciones son producto de sus mentes privilegiadas en sus status sociales acomodados.

¹ Decir 'Dialéctica aristocrática' es referirse a la dialéctica platónica, porque debe entenderse que el nombre original de Platón era Arístocles. 'Platón' era un apelativo que significaba 'el de hombros anchos'.

Posteriormente, en la Edad Media, hereda el Escolasticismo y la Patrística, la pretensión universalista de la Grecia Clásica como también los mandatos dogmáticos del cristianismo, es decir, funda el contenido filosófico idealista teológico cuyo más alto valor se encuentra en la fe que se tiene en un supremo hacedor del universo y de todos sus entes.

La dialéctica marxista ha elaborado su método de conocimiento que se denomina dialéctica materialista o método dialectico. Marx y Hegel se remiten con frecuencia a Hegel como el filósofo que formuló los rasgos fundamentales de la dialéctica. Lo cual no quiere decir que la dialéctica materialista sea idéntica a la de Hegel.

Es un método, según el marxismo para comprender todos los dominios de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento. Para comprender el mundo en su totalidad, se señala como un método diametralmente opuesto al método metafísico, que concibe la realidad como fija, inmóvil, permanente y eterna. Mientras que el método marxista, dice que es aquello que estudia la realidad en movimiento, en sus transformaciones constantes.

El materialismo dialectico ha formulado tres leyes fundamentales, que son:

- a) **La ley de la unidad y la lucha de contrarios**, nos dice que tanto en la sociedad, el pensamiento y la naturaleza hay propiedades que se excluyen recíprocamente y, al mismo tiempo, se suponen mutuamente, no existe la una sin la otra.
- b) **La ley de tránsito de los cambios cuantitativos en cualitativos**, establece que los cambios cuantitativos paulatinos de un objeto o fenómeno, llegados a un límite se interrumpen bruscamente para convertirse en una nueva cualidad, o en una nueva cosa o fenómeno, mediante un salto cualitativo.
- c) **La ley de la negación**, la negación dialéctica niega un objeto o fenómeno de tal modo que posibilita su desarrollo a través de una segunda negación, pero en su nivel superior,

es decir que la negación se realiza dentro del desarrollo. Pues nos postula una negación, mecánica, una negación total de una cosa.

Humberto Husserl es el creador del método fenomenológico, el cual se caracteriza por pretender captar la esencia de las cosas. Consta de dos fases: **la reducción eidética**; es la visión de las esencias. “eidos”, en griego significa esencia. Consiste, pues, prescindir de todo aspecto particular o accidental para dirigirse a la esencia del objeto. **La reducción trascendental**; consiste en poner entre paréntesis (no tomar en cuenta) todos los conocimientos hasta ahora adquiridos, lo que significa que los da por no existentes. “epoche” en griego significa suspensión de juicio.

Pues después de la “puesta en paréntesis” solo quedaran dos cosas, la conciencia y el objeto frente a frente, es decir que se dejara a la conciencia pura (sin ningún contenido que perturbe el acto de conocer), frente al objeto. Por ello el lema de fenomenología reza así; “hay que ir a las cosas mismas”.

El vitalismo de Nietzsche, fundamentalmente, rompe el telón de concepción rigurosa y universalista de la filosofía y apertura, indirectamente, la ‘Postmodernidad’, contingencia del estudio de las racionalidades.

En el siglo XIX la sociedad se ha visto frente a un cambio radical en cuando a la moda, novedad que ofrecía la modernidad a la humanidad; sin embargo hoy en día se habla de otro que es la posmodernidad ¿Qué relación guarda la modernidad con la posmodernidad? Aparentemente se ha quebrantado la modernidad, naciendo el postmodernismo como el mejor que la anterior, si lo analizamos bien nos daremos cuenta que ambos tienen un vínculo esencial en la existencia del hombre ya que ambos paradigmas son y tendrán un mismo objetivo esa ruptura aparente no es más el nacimiento de un hijo. Actualmente existen cambios absolutos en nuestra sociedad producto de la “globalización y la razón instrumental”.

Daniel Ineraty, habla de algo semejante a “globalización y la razón instrumental”. Y dice: “la certeza absoluta solo es posible si la razón separa previamente cualquier presupuesto cuya influencia no es calculable: valoraciones, prejuicios, opiniones(...) la certeza se adquiere críticamente, es decir, mediante una separación de la conciencia y el contexto mundano”.

Filosofía de adorno expresa el secreto de la filosofía del sujeto, sin entenderlo. Nos habla de una filosofía de la reconciliación, y al mismo tiempo, las irresolubles aporías de la filosofía de adorno: adorno solo puede pensar “lo otro” del espíritu instrumental en el mejor de los casos, como un más allá de la razón discursiva y solo puede pensar una organización de la sociedad libre de violencia mediante la idea de una naturaleza redimida en su totalidad. Adorno “Recordar la naturaleza del sujeto” que exigía “la dialéctica” no basta para desmitificar la filosofía idealista del sujeto. Solo recordar el lenguaje en el sujeto; puede sacar del hechizo de la filosofía del sujeto.

Barylko (1997). Afirma. “son los grandes mitos que cada generación ha sostenido como fundamento para su creer, su pensar, su vivir” (p. 285). La postmodernidad, en la aseveración de Lyotard, es la caída de todos “los metarrelatos”.

El metarrelato (meta-discurso o “discurso magistral”) dominante en la época moderna de la filosofía occidental es, según el postmodernismo, el racionalismo ilustrado que se manifiesta por medio de muchas corrientes semi-racionalistas del siglo XX (teoría crítica, filosofía analítica, existencialismo, fenomenología, estructuralismo). Según Lyotard, la modernidad occidental ha producido tres “metarrelatos”: la ilustración, la filosofía idealista y el historicismo (que engloba tanto al marxismo como la concepción cristiana). Todos ellos “creen” en un orden racional del mundo y de la historia que el hombre puede descifrar por medio de su razón. El postmodernismo desconfía en la razón estableciendo

una cultura de la sospecha. Estermann (1998) Afirma “se entiende que Nietzsche es el primer filósofo postmoderno, que se anticipó a su época” (p. 23).

La crítica de Nietzsche a la modernidad es múltiple. Lo formula desde distintos ángulos y tiene muchos matices; pero el eje central se encuentra en su estudio de la cultura occidental racionalista post socrática abordándolo desde un punto de vista axiológico que, al mismo tiempo, lo expresa como una crítica psicologista a la carencia de personalidad trascendente del hombre moderno. En el fondo, es una crítica filosófica al pensamiento moderno en función a los valores que analiza las concepciones atinentes a los desarrollos teóricos, a las ideologías, también a la acción. Nietzsche vislumbra al tipo de hombre que ha engendrado y acuñado la modernidad:(...) soy el que no sabe qué hacer, suspira el hombre moderno. Nietzsche acude en el paisaje introductorio al anticristo-muy revelador por lo demás de su crítica a la modernidad a confrontar todas las teorías filosóficas generales con el tipo de hombre que ellas contribuyen a moldear, aplicando: el árbol se conoce por sus frutos. Arribando, más tarde a la aserción que ninguna verdad por más racional y objetiva que sea no puede erigirse en “intangible” “universal” “absoluto” planteando que el único criterio válido para el conocimiento teórico es la vida humana plena y superior.

El aspecto económico como uno de los más importantes de la modernidad convertida en una “razón técnica y comercial” no implica un avance en el humanismo como se pregona “así como la modernización no conduce por una vida mejor sino que simplemente mejora la producción de mercancías: el progreso se mide en términos cuantitativos, en desarrollos económicos y no en el avance del humanismo, de formas de vida más gratificantes o más libres. Nietzsche piensa en el llamado progreso puede significar y de hecho esto frecuentemente ocurre una involución cultural” (Botero, 2000, p. 213).

Paul Feyerabend “la postmodernidad: aquello que viene después de lo moderno. Porque lo moderno entroniza a la razón en lugar de dios, entroniza la ciencia, la tecnología, y en ello establece el fundamento de lo humano y de la historia humana. En el siglo XX ese sitio se derrumba. La razón, la lógica, el enfoque científico, es una de las tantas visiones que podemos tener de la realidad, no la única, no la exclusiva; tampoco la superior, declara la postmodernidad”.

Por esta razón la filosofía de la postmodernidad hecha sus anclas en la hermenéutica “el mundo simbólico, como entorno natural e interno del ser humano es el gran descubrimiento del siglo XX. También diríamos el mundo efectivo y la comunicación” (Barylko, 1997, p. 285).

“Aplicando los fundamentos conceptuales del postmodernismo a los fenómenos culturales, se puede manifestar que por un lado se ha dado un paso decisivo en la relativización de la cultura occidental y una revalorización de las culturas extra occidentales, por otro lado el relativismo cultural se ha vuelto tan radical que todas las culturas son éticamente indiferentes y hasta inconmensurables. En el fondo es una crítica de una parte de la filosofía occidental: una crítica intra- y no intercultural” (Esterman, 1998, p. 29).

Entonces; para el postmodernismo la filosofía andina es simplemente una pieza muy interesante en el tapiz estético de las concepciones del mundo, incomparable para un discurso que va más allá de lo estético. Esta infabilidad de la expresión particular de una determinada cultura y filosofía la condena a ser puro objeto de la observación y descripción estéticas, como lo es ya con preferencia para el turista o viajero transcultural postmoderno. Por esta razón, “no hay ningún compromiso, ningún amor, del que hablaron los primeros filósofos, ninguna pasión por la verdad y justicia ningún afán de debatir y

luchar por algo que no se aprecia estéticamente. No existe noción alguna de la diferencia valorativa de las culturas, el menosprecio racial, político, y sexual, la explotación neocolonial, la pobreza de sus protagonistas y la injusticia reinante entre observador y observado”.

“Por ello la filosofía intercultural crítica, en primer lugar, la pretensión absolutista y universalista de la filosofía occidental como un caso de ideologización: una determinada concepción del mundo, surgida en una cultura particular, es concebida y definida como la concepción universalmente válida y verdadera” (Esterman 1998). Segundo lugar: trata de las consecuencias económicas, políticas y culturales de este afán universalista y homogénea de la tradición occidental. “la llamada “cultura global” del supuesto aldea global, promocionada por las grandes redes informáticas, las empresas transnacionales y hasta por la misma filosofía postmoderna, en realidad es una cultura muy particular, pero con el afán de universalidad. La occidentalización del mundo entero ahora ya no se realiza mediante la exportación de ideas filosóficas y la evangelización cristiana, sino por la mercadería industrializada e informática que transporta a la vez ciertos valores, determinadas expresiones culturales y en general: un cierto modo de vivir”.

Arias (1998) afirma “La aparición y profundización de las identidades nacionales que, a la postre, engendran conflictos que no llevan precisamente a la homogenización, sino, conducen a la diferenciación” (p. 149-158).

La filosofía intercultural lo que busca es el estudio de las culturas y sus diversas manifestaciones, respetando sus particularidades y diferencias. Una revalorización en condiciones de alteridad y especificidad. Esta filosofía insiste en que toda expresión filosófica tiene una condicionalidad y trasfondo cultural particular, o sea, admite que la filosofía es el producto de una cierta cultura. Entonces; la filosofía intercultural rechaza

la concepción de la filosofía como un fenómeno apriorístico y supra cultural son pretensiones hegemónicas y universalistas.

2.2.1 CONCEPCIÓN FILOSÓFICO DE FEDERICO NIETZSCHE.

La concepción de Nietzsche (un filósofo, poeta, músico y filólogo alemán); es mucho más que poeta, tal vez sea un místico. Werner Ross dice: “Nietzsche ha tenido la desgracia de pasar a la posteridad como filósofo cuando él habría deseado hacerlo como apóstol u oficial de artillería, poeta lirico o compositor revolucionario o reformador; en último caso como bufón o dios”.

La ‘Filosofía’ hasta Sócrates no es sino una ciencia enciclopédica y universal e indiferenciada. Sócrates es quien por primera vez distingue dentro de la ‘Filosofía’ diversas partes o capítulos de conocimientos fundados en la ‘razón’. Desde este momento la ‘razón’ se tornó en onírico dios de Occidente. Casi toda la ‘Filosofía Occidental’ se sostuvo y se sostiene en la ‘razón’. Así, Reinaga (1981) Afirma “el pensamiento socrático es la arcilla, el ladrillo y el edificio de Occidente. Occidente piensa el pensamiento de Sócrates” (p. 41).

Sócrates rompe la concepción unitaria entre vida- pensamiento (Heráclito) para dar origen a los valores superiores por encima de la vida: lo verdadero, lo bueno, lo bello, el logos. Es donde se inicia y llega hasta Hegel y hoy en día se sigue estudiando. Lo cual Nietzsche considera como una degeneración del hombre.

Según Nietzsche, la cultura occidental está viciada desde su origen, porque el error más peligroso de todos consiste en intentar instaurar la racionalidad a toda costa. El error de la filosofía griega habría sido la invención del "estatismo del ser" (Parménides) y del "bien en si" (Platón). La manera griega de ver el mundo, es interpretada por Nietzsche como un síntoma de decadencia. Es decadente todo aquello que se opone a todos los valores del

existir instintivo y biológico del hombre. Hay que criticar a Platón para eliminar los errores de base; se trata de una crítica total a los tres mundos que son inventados por el hombre occidental y que son síntomas de su decadencia: El mundo racional, el mundo moral y el mundo religioso.

Nietzsche Considerado uno de los pensadores contemporáneos más influyentes del siglo XIX. Realizó una crítica exhaustiva de la cultura, la religión y la filosofía occidental mediante la genealogía de los conceptos que las integran, basada en el análisis de las actitudes morales (positiva y negativa) hacia la vida. Este trabajo afectó profundamente a generaciones posteriores de teólogos, antropólogos, filósofos, sociólogos, psicólogos, poetas, novelistas y dramaturgos. Meditó sobre las consecuencias del triunfo del secularismo de la Ilustración, expresada en su observación «*Dios ha muerto*», de una manera que determinó la agenda de muchos de los intelectuales más célebres después de su muerte.

Si bien hay quienes sostienen que la característica definitoria de Nietzsche no es tanto la temática que trataba sino el estilo y la sutileza con que lo hacía fue un autor que introdujo, como ningún otro, una cosmovisión que ha reorganizado el pensamiento del siglo XX en autores tales como: Martin Heidegger, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Gianni Vattimo o Michel Onfray entre otros.

Erwin Rohde considera a Nietzsche como un poeta, y el mismo Nietzsche justifica claramente esta apreciación; produjo una amplia literatura, de la cual ninguna explica en detalle su concepción del mundo y de la realidad. No obstante, es posible advertir contenidos que conducen a plantear su postura, partiendo de una conducta hermenéutica no falásica. En Nietzsche encontramos siempre la tendencia de unir los ideales artístico y científico con el deseo de vivir y la voluntad de poder.

Una vez Aristóteles dijo, la compasión es un estado enfermizo y peligroso que sería bueno de vez en cuando atacar con un purgante. Estuvo tan de acuerdo con el que él niega todo valor débil e inútil él dice “el hombre más poderoso es aquel que es dueño de sí mismo”. ¡En el hombre hay tantas cosas espantables! ¡La tierra ha sido durante mucho tiempo un asilo de alienados! (Nietzsche, 2004, p. 128).

Uno de los filósofos que se esfuerza por des-entender a Nietzsche obsesionadamente es (Martín Heidegger 1994, p. 18). En su esfuerzo recorre la lógica formal desesperadamente. Manifiesta que el mismo Nietzsche sabía que “el más abismático de sus pensamientos seguía siendo un enigma. Tanto menos podemos nosotros pensar en resolver este enigma. Lo oscuro de este pensamiento (‘del eterno retorno’) de la metafísica occidental no debe llevarnos a rehuirlo con evasivas. Por eso es necesario plantearnos dos posibilidades: O bien se dice que este pensamiento de Nietzsche es una especie de ‘Mística’ y no pertenece a los temas a los que se enfrenta el pensar. O se dice que este pensamiento es ya muy antiguo. Que en el fondo es la representación cíclica de la historia del mundo, algo conocido desde hace ya mucho tiempo. Dentro de la Filosofía occidental se puede documentar por primera vez en Heráclito. Nietzsche sobre este tema, como todas las de su especie, no dice absolutamente nada”.

Heidegger minimiza el pensamiento de Nietzsche referente al ‘eterno retorno’. Es natural en una época como la actual tomar este tipo de actitud, pues el marco lógico formal se ha estandarizado en todas las mentes ‘luminosas’. Heidegger no es la excepción.

La idea del ‘eterno retorno’, entonces, no puede encajar en algún lugar de acuerdo al capricho de algún pensador. Los estudiosos de Nietzsche deben ser conscientes de que pueden acertar como también no. En esta visión, es posible compartir algunas afirmaciones. La idea del ‘eterno retorno’ de Nietzsche no fue breve y pasajera como

muchos quieren hacer creer. Más bien, aparece como una superación del devenir en cuanto a sucesión infinita. Comprendido de este modo, el devenir es precisamente una forma de la venganza, de aquello que para Nietzsche está a la base del pensamiento metafísico. La venganza parte de la necesidad de un fundamento que surge con la sucesión temporal de entes definidos por su presencia permanente. El tiempo que devora a sus hijos y el establecimiento de un ente siempre presente como justificación y garantía son dos etapas del mismo camino. Por eso, llegar a la idea del devenir equivale para Nietzsche a llegar al nihilismo, a la idea del sinsentido de todo lo que es, idea que por cierto es dependiente del ideal que se había proyectado como su salvación.

En fin, la propuesta de Nietzsche equivale a una superación del tiempo lineal. El 'gran mediodía' al que señala será la abolición del pasado, en cuanto es lo ya decidido, como modelo de la relación con el mundo. Esta visión, como ya se ha dicho, no es una comprensión de cómo serían el tiempo y el mundo en sí mismos, una forma verdadera de la que el tiempo fenoménico sería una apariencia, sino que implica una decisión radical acerca del hombre y del mundo. Por lo tanto también implica un futuro, el trabajar y dirigirse hacia un momento en el que se alteraría la visión del tiempo. Este futuro es un momento de la historia señalado por la destrucción de las categorías que ahogan la existencia. Pero lo que sucede con y en la transformación tampoco es el simple culto del instante en el sentido de un relevamiento absoluto del momento que inhiba toda temporalidad. En el momento extático que se abre al retornar de sí mismo, Nietzsche quiere pensar no lo intemporal sino la temporalidad misma como eternidad. En la medida en que es precisamente un instante extático, designa un salir fuera de sí que es idéntico con la posibilidad que constituye la esencia del poder y que por ello se distingue radicalmente del estar adherido al momento sin distancia ni horizonte alguno.

A) CONCEPCIÓN FILOSÓFICA DE FEDERICO NIETZSCHE SOBRE EL MUNDO Y LA VIDA.

Lo fundamental: su filosofía es una filosofía del **ser** y no del **tener**. En su concepción suprema, el hombre superado no es el que **tiene** más, sino el que **es** más. Entiéndase que hablar de la filosofía Nietzscheana es hablar de valores:

Se caracteriza por la ambigüedad. No es un autor sistemático y emplea con frecuencia el aforismo y el poema. No utiliza razonamientos o deducciones sino intuiciones. Tampoco se esfuerza por evitar las contradicciones y a menudo es violento y agresivo. La frecuente utilización de símbolos impide una interpretación unívoca. Sin embargo el esfuerzo que merece esta investigación de análisis documental, se extiende a la explicitación específica de algunas ideas rectoras de Nietzsche. (No fue la intención de Nietzsche hacerse entender o no, simplemente fue vitalista a carta cabal. Nunca le importaron los esquematismos, teoricismos o estereotipaciones).

Nietzsche produjo una amplia literatura, de la cual ninguna explica en detalle su concepción del mundo y de la realidad. Sin embargo; es posible advertir contenidos que conducen a plantear su postura, partiendo de una conducta hermenéutica² no falásica.

En el marco de estudio generalizado por el común de la mayoría de las filosofías respecto a la visión del mundo, se toca el problema de la existencia del mundo exterior, ya sea como 'realismo ingenuo' o como 'idealismo subjetivo' (Salazar Bondy y Miró Quesada, 1969, p. 144). No se han preocupado las filosofías en salir de estos dos enfoques ni de sus variantes siamesas. Por eso cuando se decide estudiar a Nietzsche desde estos dos enfoques, no se le sabe ubicar. Entonces se tiende a construcciones falásicas y de tipo

² Conducta hermenéutica no falásica: entiéndase como paradigma de interpretación que valida hechos a través de una lógica procesal que refleja la realidad tal cual es.

‘extra-filosófico’ (político racional o ideológico racional). Hay muy poco que decir sobre lo que Nietzsche pensaba respecto del mundo y la realidad física. Pero, sí trabajó sobre una axiología vital que permite explicar su visión del mundo y sus manifestaciones axiológicas. Este trabajo repara para su praxis, en el desencantamiento obligatorio del hombre en relación al conocimiento racional, pues supone que se enfrenta esquemáticamente a la vida.

Nietzsche (1981) “Lo que llamáis mundo debe ser creado por vosotros: debe ser vuestra razón, vuestra imaginación, vuestra voluntad y vuestro amor” (p. 48) Para Nietzsche, la lógica formal apolínea y aristotélica, es un obstáculo para la creación de una comprensión propia sobre el mundo y la vida.

Nietzsche (1973) Afirma “El mundo que a nosotros los hombres nos importa es sólo aparente, es irreal” (p. 119). Manifiesta, incluyéndose él, que a los hombres sólo les importa un mundo ficticio, un mundo a imagen y semejanza de la razón, un mundo mentiroso.

En su afán de inteligir el mundo, observa algunos atributos de éste: “No es dudoso que nos encontremos ante una ‘enfermedad’, la enfermedad más terrible que ha afligido nunca a los hombres; y el que todavía es capaz de oír (pero en nuestros días, no hay oído, para oír lo que hace falta oír), de oír repercutir en esta noche de tormento y de absurdo, el grito de amor, el grito de éxtasis, inflamado de deseo, el grito de la redención por el amor, ése se volverá sobrecogido por un invencible horror. ¡En el hombre hay tantas cosas espantables! ¡La tierra ha sido durante mucho tiempo un asilo de alienados! (Nietzsche, 2004, p. 128).

La misma idea de descrédito ‘justificable’ se manifiesta cuando expresa: (Ob. Cit. p. 140). “Leídos desde un planeta lejano los caracteres mayúsculos de nuestra existencia

terrestre, conduciría quizá a la conclusión de que la Tierra es el verdadero planeta ascético, un rincón lleno de criaturas descontentas, arrogantes y repugnantes que no pueden desembarazarse del profundo disgusto que se causan a sí mismas, que les causa el mundo, la existencia, y que querrían hacerse daño: aparentemente, su único placer.

Nietzsche aborrece al mundo³ tal como lo ve, sin embargo; se compadece de la agredida 'naturaleza' (a pesar que la censura en momentos debido a su indiferente relación con el hombre) y sueña con la reivindicación de un mundo dionisiaco⁴. se dirige al porqué del mundo aborrecible, y se topa con que éste es una constitución de errores primigenios que fueron heredándose a lo largo de la entronización de la razón: "Lo grandioso en la naturaleza, todos los sentimientos de elevación, nobleza, gracia, belleza, bondad, severidad fuerza, suficiencia que notamos en la naturaleza y en los hombres y en la historia, no son sentimientos inmediatos, sino repercusiones de numerosos e inveterados errores; sin esta larga secuela todo sería para nosotros frío y muerto. Ya las seguras líneas de la montaña, las seguras gradaciones de color, el diferente gusto por cada color son cosas heredadas en algún tiempo; estos colores estaban menos unidos que otros a fenómenos amenazadores, y por eso obran poco a poco tranquilizándonos" (Nietzsche, 1975, p. 78).

En esta apariencia errada y heredada, Nietzsche encuentra el ocaso, la finitud de los ídolos cuya esencia es barro, es muerte. Surge, entonces, la idea del retorno, de la

³ Respecto del aborrecimiento y desprecio que Nietzsche siente respecto de las ilusas realidades se encuentra verídica literatura en sus obras fundamentales. Así en el prólogo de 'Así habló Zaratustra' menciona: "Yo amo a los grandes despreciadores del mundo, pues ellos son los grandes veneradores y flechas de anhelo hacia la otra orilla" (NIETZSCHE: 1981: 05).

⁴ Para Nietzsche la vida, la 'naturaleza' no es en su totalidad racional o apolínea, sino que para él la 'naturaleza' es racional, es instintiva, y Dioniso encarna muy bien este instinto vital. Dioniso es el símbolo de la aceptación y afirmación de la vida tal cual, de su fuerza primitiva, orgiástica; es el dios de la embriaguez, de la alegría, el dios que canta, ríe y danza. En este sentido, la vida es trágica. Pero cuando Nietzsche habla de vivir trágicamente, no se refiere a un pesimismo vacío que termine por renunciar a la vida (como sucede en Schopenhauer). Un espíritu trágico es, para Nietzsche, un espíritu libre y creador, que está más allá de las restricciones morales.

recurrencia de un nuevo estilo de la vida cuyo más alto valor es la ‘voluntad de poder’ impregnada de ‘eternidad’. Desde este momento, Nietzsche solicita empaparse de ‘eternidad’: “¡Imprimamos el sello de la eternidad en nuestra vida! Este pensamiento contiene más que todas las religiones que desprecian la vida como pasajera y hacen mirar hacia otra vida incierta”.

La existencia que debe llevarse aquí en el “reino terrenal” (contrapuesto al “reino celestial” de los cristianos) de una manera plena y sin estaturas que la limiten; sin crear muchos imaginarios con el cual se mata la vida y su eterno decir sí. Los sentimientos e impotencias y debilidades crearon todos los ultramundos deshumanizados e inhumanos que son una nada celeste, y por eso el Nietzscheano Zarathustra enseña: “que vuestra voluntad diga: ¡el superhombre debe ser el sentido de la tierra!/ ¡os insto, hermanos, a que permanecéis fijos a la tierra y no creáis a los que os hablan de esperanzas supraterráneas! Son envenenadores conscientes o inconscientes. /desprecian la vida llevan dentro de sí la muerte y ellos mismos están envenenados. La tierra está cansada de ellos ¡muéranse pues de una vez!/ tiempos hubo en que pecar contra dios era el pecado más grave; pero dios murió, y con él murieron también esos pecadores. Ahora lo más grave es pecar contra la tierra”. El único asiento que Nietzsche reserva para el hombre superior es este mundo, no aquel ilusorio y fantasmagórico transmundo predicado por los estafadores del cuerpo que son los sacerdotes que casi siempre engañan conscientemente. Lo que él debe hacer es conquistar no “el otro mundo”, sino este mundo suyo.

Ferrater Mora: “por la forma que dio Nietzsche a su doctrina al tratar de “probarla”, parece tratarse de una doctrina física o cosmológica. Puesto que la cantidad total es limitada (no infinita), el número de estados, cambios, combinaciones y desarrollos es muy grande pero definido. Siendo el tiempo infinito, han tenido ya lugar todos los

desarrollos posibles, de modo que este “momento” tiene que ser una repetición; toda combinación posible tiene que haberse realizado ya un número infinito de veces”. En otras palabras: el cosmos está compuesto de un número determinado de elementos, y el número de combinaciones posibles entre estos elementos (que pueden ser energía y fuerza) es también limitado: de aquí que una vez producido los fenómenos, en el tiempo, vuelven cíclicamente a repetirse. Por tanto, lo que ha existido desaparece momentáneamente para dar lugar a otras formas y volver a aparecer nuevamente en el porvenir.

En el fragmento siguiente nos habla del eterno recomenzar del ser que gira en forma circular: “todo se va y vuelve; eternamente gira la rueda del ser todo muere, todo resucita; eternamente transcurre el año del ser (Nietzsche,1994).

- Todo se desintegra y se reintegra; eternamente se construye el mismo edificio del ser. Todo se separa, todo se junta de nuevo; eternamente permanece fiel a sí mismo el anillo del ser.

-A cada instante comienza el ser; alrededor de cada aquí gira la esfera allá. Por doquier está el centro. La senda de la eternidad describe un círculo”.

A asimismo en “el convaleciente” nos muestra la angustia terrible que debió paralizar el alma de zaratustra el día que creyó en el eterno recomenzar en el “desarrollo” del ser en general y de la vida humana en particular:

-Retornare junto con este sol, esta tierra, esta águila y esta serpiente-no a nueva vida, no a mejor vida ni vida por el estilo;-

-Retornare eternamente esta misma idea en lo más grande y también en lo más insignificante, para que enseñe de nuevo el eterno retorno de todas las cosas”

No es posible imaginar una solución más desesperante al problema de la existencia. Porque bien vistas las cosas, el mundo no significa nada, en todo caso, es obra de la ciega fatalidad, del azar, vacío de sentido, meras fuerzas que se combinan entre sí; la evolución universal no conduce a nada, sino que se prosigue indefinidamente recorriendo sin cesar el mismo círculo.

Nietzsche y Soren Kierkegaard: “nadie en el mundo sabría decirte por que existes; pero puesto que estas en él, trata de dar un sentido a tu existencia, señalándote un fin todo lo grande y noble que sea posible”.

Planteamos la siguiente interrogante: ¿Dónde se sustenta el eterno retorno? ¿En la materia o en el tiempo?: en la eternidad del tiempo donde está inserto el ser. Es por ello que se elimina, de este principio filosófico, la contraposición de pasado y futuro. Las nociones de pasado y futuro carecen de sentido. La eternidad y temporalidad no son distintos son una misma cosa: el tiempo es lo eterno el devenir del ser es lo imperecedero. Bajo esta proposición. Hablar de un antes y un después resulta un asusto de poca importancia. Al fin y al cabo, lo único que existe y vale es el presente. El presente como instante crucial y decisivo de la eternidad, de la perpetuación, de la inmortalidad.

I. LO APOLÍNEO Y LO DIONISIACO- Nietzsche da a conocer con su primera obra.

El nacimiento de la tragedia. Toma en préstamo a los griegos las figuras de Apolo y Dionisiaco.

Las dos divinidades del arte griego personifican la oposición existente entre las artes plásticas y la música. El primero corresponde al sueño y el segundo a la embriaguez. En un principio los dioses se aparecieron a los hombres en el sueño; el sueño es el mundo de las bellas apariciones. Sí, por el contrario dirigimos nuestras miradas hacia las profundidades del alma humana, más bajas que las esferas del pensamiento y la imaginación, descubrimos un mundo de terror y de éxtasis; el reino de los Dionisos.

Arriba imponen la belleza, la medida y la armonía; pero abajo la belleza desbordante de la naturaleza se expande en alegría y dolor.

(Frenzel p.75). Nietzsche ve en el arte griego a lo apolíneo y a lo dionisiaco no sólo como manifestaciones artísticas, sino también como fuerzas que brotan de la naturaleza. Estos dos instintos se encuentran tanto en el artista, en el hombre, como en la obra de arte en el mundo. Una argumentación de este tipo la empieza a explicar Nietzsche, desde el instinto de lo apolíneo y de lo dionisiaco, y la cosmovisión de la tragedia ática. "Si en el arte apolíneo se encarna el principio de la belleza, lo dionisiaco no crea por sí mismo formas bellas: se trata más bien de un impulso ciego, irresistible que busca materializarse, expresarse; es el motor del proceso creador".

O sea que, la relación apolínea-dionisiaca es de dos poderes aparentemente contrarios que combaten mutuamente, pero no puede existir el uno sin el otro. Más que un proceso dialéctico, es un proceso afirmativo. Más que una lucha, es una concordia, una mutua ayuda, una afirmación de la vida y sus fuerzas. Para Nietzsche la vida, la "Naturaleza" no es en su totalidad racional o apolínea, sino que para él la Naturaleza es irracional, es instintiva, y Dioniso encarna muy bien este instinto vital. Por eso a lo largo de su obra, Nietzsche se inclina más por una sabiduría de tipo dionisiaca. Dioniso es el símbolo de la aceptación y afirmación de la vida tal cual, de su fuerza primitiva, orgiástica; "es el dios de la embriaguez, de la alegría, el dios que canta, ríe y danza". En este sentido, la vida es trágica.

Ahora bien "la base en que se fundamenta el origen de la tragedia " es el principio de la "afirmación suprema" que acepta todo lo que existe sin escrúpulos morales, que acoge y recibe a la naturaleza y a la vida en su esencia más Pristina. Como consecuencia de este

principio surge en Nietzsche la aversión contra toda concepción que pretenda “la racionalidad a toda costa”.

A partir de Eurípides en el terreno artístico y Sócrates en el terreno filosófico según Nietzsche- viene una decadencia de la tragedia antigua. A partir de Sócrates lo racional pretende sustituir al ímpetu de la vida y "puesto que la lucha estaba dirigida contra lo dionisiaco del arte anterior, en Sócrates reconocemos el adversario de Dioniso". Ahora comienza la época de la razón y del hombre teórico, lo que se traduce en una pérdida del mundo vital y una atrofia de la facultad instintiva. No es que Nietzsche se oponga al cien por ciento contra "la razón", sino que en la ratio socrática sólo se pretendió desarrollar esa cara del espíritu de manera excesiva, todo tenía que ser lógico-racional y, en este "esquematismo lógico de la tendencia apolínea se ha transformado en crisálida" Sócrates, hasta este punto, representa para Nietzsche el principio de la decadencia del hombre y de la cultura, de la sociedad y su falso y optimista concepto de felicidad que han generado un hombre tal y como lo conocemos hoy: dogmático, plástico, metafísico-cristiano, con dos mil y tantos años de moralina, tan lógico que resulta, incluso, inhumano.

"Lo que importa ver, entonces, es que la crisis del socratismo es la crisis de su fuerza de integración: el optimismo teórico y moral de Sócrates se basaba en la idea, asumida dogmáticamente, de que el individuo fuese insertado dentro de un sistema racional, es decir, a la medida de la razón de la cual él mismo era portador(...) predicando que un ser y que el justo no tiene nada que temer, Sócrates hace coincidir racionalidad con la felicidad" (Vattimo, I.3, p.57). Entonces, lo que Nietzsche comienza a plantear no es ya una "consideración teórica", sino una "consideración trágica del mundo", un renacimiento de lo trágico con un hombre nuevo, renacido. Un sujeto con una nueva forma de pensar el mundo, de vivir con la crueldad natural de las cosas; un hombre heroico, inocente.

II. CONCEPCIÓN VITALISTA DE FEDERICO NIETZSCHE RESPECTO DEL HOMBRE

(Se muestra en la moral del señor y la moral del rebaño)

Nietzsche piensa que hay dos clases de hombres: los señores y los esclavos, que han dado distinto sentido a la moral. Para los señores, el binomio ‘bien-mal’ equivale a ‘noble-despreciable’. Desprecian como malo todo aquello que es fruto de la cobardía, el temor, la compasión, todo lo que es débil y disminuye el impulso vital. Aprecian como bueno, en cambio, todo lo superior y altivo, fuerte y dominador. La moral de los señores se basa en la fe en sí mismo, el orgullo propio.

En la novena parte de la obra se dedica a sintetizar los rasgos de los dos tipos fundamentales de morales que posibilitan la distinción básica que se da siempre entre los aristócratas y los plebeyos.

La moral de lo primero es una moral de la jerarquía, mientras la segunda contrapone a la jerarquía una voluntad de igualdad. La razón de la moral de los señores radica en el principio de que los valores de bueno y malo se aplican primero al individuo, y de él derivan a los actos. No son los actos los que justifican al agente, sino que es el modo de ser de quien los realiza, su talante vital lo que confiere altura o vileza a los actos que ejecute. (Gaader) Lo que distingue y jerarquiza son los estados del alma “elevados y orgullosos”. Desde la posición del noble, se desprecia “al hombre mezquino, al que no piensa más que en la utilidad, así como al desconfiado que tiene la mirada servil, al que se humilla, al canalla que se deja maltratar, al mendigo adulator y, sobre todo al falso”.

Si bien es cierto que, lo “bueno” y lo “malo” son piedras angulares en toda interpretación moral y lo que Nietzsche hace reinterpretar el origen del concepto moral, pero resulta que bien puede interpretarse de dos maneras según los dos tipos de hombres.

Así, el hombre fuerte y poderoso, el “bueno” según la moral del señor; el “malo” según la moral del rebaño.

El mal para el débil es todo lo violento, duro, terrible, todo lo que inspira temor. El “bien”, al contrario comprenderá todas esas virtudes despreciadas por los nobles que hacen menos dura la existencia a los que sufren: la piedad, la dulzura, la humildad la benevolencia. El “bueno”, que era el guerrero terrible y fuerte en la moral de los señores, es en la de los esclavos el hombre pacífico y apacible, algo despreciable por aun demasiado inofensivo, por demasiado “bondadoso”. Está en sus estudios de Nietzsche es su primera prehistoria del bien y del mal morales: bueno y malo, no bueno y malvado. Porque siempre está a la par de su contendiente y puede hacer valer la ley del “talión”. Solo queda pues para el despreciable el epíteto de malo. Este es el presupuesto histórico sobre la cual formula los dos tipos de morales. Aquí una cosa retengamos: que en toda civilización andan mezclados, en gran confusión, los caracteres de la dos castas y de sus dos morales respectivas. Aun mas, Nietzsche señala que esta mezcla y esta confusión pueden darse “incluso en un mismo individuo, en el interior de una misma alma”.

Se puede decir entonces; que la moral de esclavos es esencialmente una moral utilitaria. En tanto que el individuo de la moral de los señores pone, en primer término, el sentimiento de la plenitud, del poder que quiere desbordarse, el bienestar de una elevada tensión interna, la conciencia de una riqueza deseosa de dar y de prodigarse. Villalobos (2000), en su libro “axiología y ética” agrega un interpretación interesante que, la moral “consiste en la preponderancia de la cultura de los mejores y del más fuerte y que los mejores deben casarse con los mejores, el amor debe dejarse para la chusma” (P. 75).

Si bien es cierto en la ética nietzscheana, la moral de los señores está fundamentado, asentado en el conocimiento de la voluntad de poder y del eterno retorno. La moral de señores es la valoración propia del superhombre. Esta moral exige una educación severa

y una rígida autodisciplina: “probad la vida de los mejores... y preguntaos si un árbol que debe crecer arrogante en la alturas puede prescindir de los malos temporales y tormentas”.

Valor. En todo su múltiple sentido, en sus planteamientos de Nietzsche, lo llaman a los tipos de hombres valientes, valerosos, u no solo eso; es también el creador de los “valores”. De igual manera también la esclavitud del esclavo la auténtica esclavitud del hombre, es definida del modo más fundamentalista. No es solo acobardamiento, gallinería, pobreza de instintos, anemia falta de fuerzas y savia, sino que es sujeción de poderes celestiales dentro de una nueva óptica. Brinton “la moral cristiana es de una manera consecuente y coherente la expresión de los instintos básicos de los hombres inferiores, instintos que los hacen tratar de evitar la vida real, es decir de perpetuar la existencia en el nivel más bajo posible”.

Aquí damos con la parte central que hace el filósofo e in-moralista Nietzsche: la moral del señor es la moral del superhombre (suprema posibilidad humana) el cual encarna y hace patente la voluntad de poder (superación de sí mismo) en todas sus manifestaciones personales. La moral del rebaño tiene su máxima expresión en la religión de la compasión: el cristianismo que en su palabra es la forma perfecta de la decadencia la negación de la vida el uso del instinto contra sí mismo.

En la psicología del rebaño una importancia desmesurada a las propias pequeñas virtudes falaces, aparentes y engañosas. Que aseguran la pacífica conservación y que se oponen a las bondades naturales y donde de ellas a las que entrañan alguna jerarquía, salvo la indispensable a la guarda del rebaño. La súper valoración de la igualdad caracteriza la moral del rebaño: el deseo de rasero, de la homogenización del hombre. En tanto el “el naturalismo moralista”, “la selección de los mejores”; la glorificación de sí mismo, la severidad y la dureza, representan los elementos que singularizan a la moral de los señores. Estas dos morales vigentes en el mundo moderno- en la percepción de

Nietzsche- son tangibles, de los cuales los valores que se practican en ellos: una es ascendente, natural del mañana. Y otro del descendente, anti-natural y del ocaso.

III. **LA TRANSMUTACIÓN DE LOS VALORES-**. Para Nietzsche, la tarea de la filosofía consiste en recuperar el sentido y el valor del ser humano y su “mundo”. Hemos visto que la muerte de Dios lleva al hombre a la pérdida de una moral que, mediante la esperanza y promesa en un más allá, lo consolaba, confiriéndole un sentido a su vida. Cuando este sentido colapsa, el ser humano cae en la desesperación y sucumbe a toda suerte de sustitutos que las diferentes instancias de la cultura le proporciona, entre ellos utopías de sistemas socio-económicos justos, enfoques positivistas y románticos de la realidad, etc.

Precisamente ante tal situación se requiere una operación radical: llevar a sus últimas consecuencias la decadencia, la aniquilación del hombre decadente, reactivo, débil y enfermo, y posibilitar la cría de un tipo de hombre distinto, que oriente todo un proceso generacional de implantación de valores nuevos. Y como ya se ha mencionado, esta gran tarea requiere de muchas generaciones. Pero lo importante es recuperar primero la libertad, la independencia para pensar de otra manera, para visualizar de otra manera la magnífica posibilidad de ser diferente. Por ello es que Nietzsche concibe esta tarea como un proyecto, es decir un experimento que sin duda vale la pena ensayar, pues le parece la mejor manera de recuperar lo más valioso del ser humano: su libertad para afirmar la salud y la creatividad.

Frente a la gran infamia de la moral uniformante y decadente, representada por el cristianismo, el autor reivindica la desmoralización del todo, que es la realidad misma. Hay que recuperar la “inocencia del devenir” frente a todo lo que se nos ha propuesto como culpable y estático. Lo más natural del ser humano es crear e interpretar, y es mediante estas actividades que su vida adquiere sentido. El problema es que se ha

absolutizado una interpretación, entre muchas otras, justificada a partir de la violencia ejercida por un tipo de voluntad débil, reactiva, decadente, que ha inculcado el resentimiento y el odio para presentar a los fuertes y saludables como los enemigos de la misma vida, cuando la realidad es al revés.

Por supuesto que Nietzsche le concede una enorme importancia a la Medicina y la Filología; la primera porque nos explica los condicionamientos fisiológicos y biológicos del ser humano en esta actividad interpretativa y dotadora de sentido, y la segunda como herramienta cognoscitiva para estudiar las ideas en su genealogía histórico-crítica. Veamos lo que afirma el autor sobre Kant, a propósito de la negación de lo universal y necesario como conceptos enemistados con la vida, y la recuperación que hace Nietzsche del concepto de “virtud”:

“Diré aún dos palabras contra el moralista Kant. Toda virtud debe ser la propia invención de uno, la íntima defensa y necesidad de uno; en cualquier otro sentido sólo es un peligro. Lo que no está condicionado por nuestra vida, la perjudica; cualquier virtud practicada nada más que por respeto al concepto “virtud”, como lo postulaba Kant, es perjudicial. La “virtud”, el “deber”, el “bien en sí, el bien impersonal y universal; todo esto son quimeras en las que se expresa la decadencia, la debilidad última de la vida...Las más fundamentales leyes de conservación y crecimiento prescriben justamente lo contrario: que cada cual debe inventarse su propia virtud, su propio imperativo categórico. Un pueblo sucumbe si confunde su específico deber con el deber en sí” (Nietzsche, *El Anticristo*, p. 29-30).

Algo importantísimo en este párrafo es que Nietzsche confronta una manera de pensar, es decir de valorar, de evaluar, de sopesar, con otra. Aquí se enfrentan, entre otras cosas, dos concepciones antitéticas de virtud. Estas leyes de conservación y crecimiento

–que ya suponen una voluntad de poder afirmativa–, exigen que cada cual debe inventarse su propia virtud, en radical oposición a esos valores universales, a-históricos e impersonales, que no expresan otra cosa sino la decadencia, la negación de la riqueza de la vida misma. Además, Nietzsche menciona el “específico deber” como una tarea de sobrevivencia frente al “deber en sí”.

Deseo citar unos párrafos de sus “fragmentos”, los cuales nos dan suficientes elementos para comprender mejor las características de este tipo de hombre, llamado a esta misión, que, evidentemente, están vinculados al tema de la transvaloración:

“¿Quiénes habrán de evidenciarse como los más fuertes? Los más medidos, los que no necesiten de dogmas extremos, los que no sólo admiten una buena parte de azar y sin sentido sino que también lo aman, los que pueden pensar al hombre dentro de una significativa reducción de su valor sin volverse por ello pequeños o débiles: los más ricos en salud, quienes están en capacidad de hacer frente a más infortunios... hombres que están seguros de su poder...representan la fuerza alcanzada por el hombre” (Nietzsche, F. Fragmentos póstumos, p. 39-40).

Y en cuanto a la posibilidad de encontrar el camino hacia nuevos valores, leemos:

“(...) Justamente de esta manera hallamos el pathos que quizá nos empuje a buscar nuevos valores. En suma: el mundo podría valer mucho más de lo que creíamos” (Ibíd. p.41).

Antes de comentar estos fragmentos, quisiera destacar un texto de Conill sobre el tema, el cual, a su vez, incluye una cita de Nietzsche:

“Ante el peligro del nihilismo, “la falta de sentido de todo acontecer”, Nietzsche trae una “nueva interpretación”, que significa una “transvaloración de los valores”, pero este programa de transvaloración incluye, además de presentar la lógica del nihilismo y

la crítica de los valores, el momento legislativo, creador y activo: “¿Cómo tienen que estar constituidos los hombres que valoran de forma inversa? Hombres que poseen todas las propiedades del alma moderna pero que son lo suficientemente fuertes para transmutarlas en pura salud”.

Nietzsche revela el destino de la humanidad, la “crisis” radical, que su sensibilidad percibe; ante la crisis nihilista del “nada tiene sentido”, propone una “transvaloración de todos los valores” para un “nihilismo activo” o “nihilismo de la acción” (Conill 2001, El Poder la Mentira, p.164).

Qué paradójico, e irónico a la vez, resulta comprender esta gran posibilidad: que una vez que el mundo ha perdido el sentido axiológico que le suministraba, no simplemente la moral cristiana, sino más radicalmente, la fe misma en la moral, - llámese cualquier tipo de moral del mismo cuño- el mundo podría valer mucho más. Ello como consecuencia de una recuperación del sentido más genuino del ser humano y del todo. Reduciendo su valor ante el derrumbamiento de los falsos ídolos, está pendiente la gran tarea: la construcción de nuevos valores, es decir el darse a sí mismos nuevas tablas, Pero ello, como ya vimos, supone una tarea de generaciones, pues así como esa fe calumniadora de la tierra y el cuerpo ha estado miles de años en los subterfugios más íntimos de la psique, así también deberá interiorizarse en los nuevos humanos esta vigorosa moral del sí a la vida, del sí a todo lo problemático, desafiante y oscuro de la existencia. Este proyecto supone libertad e independencia de espíritu. Por ello es que se requiere la preparación de un tipo selecto de hombre: Son los filósofos, los espíritus libres, los hijos de Zaratustra, quienes deberán iniciar este proyecto de vida.

“No le hemos dado a nuestra existencia humana un valor siquiera medianamente justo”.

“¿Qué es lo que se ha divinizado? Los instintos valorativos dentro de la comunidad (aquello que permitía la subsistencia de esta última); ¿Qué ha sido difamado? Aquello que separaba a los hombres superiores de los inferiores, los impulsos creadores de abismos” (Nietzsche, Fragmentos Póstumos, p.41).

Los siguientes textos sintetizan, con precisión y contundencia, lo medular de la transvaloración:

“Nuestra gran modestia: no divinizar lo desconocido”.

“Determinar hasta qué grado somos los creadores de nuestros sentimientos valorativos. Tenemos que poder introducir “sentido” en la historia” (Ibíd. p. 41-42).

Vemos así como Nietzsche no sucumbe a un optimismo romántico, sino concibe su tarea como una re-fundamentación lenta, un proyecto que “tal vez” produzca nuevos valores. Es posible que podamos darnos nuevos valores, pero sólo partiendo de la “gran salud”, pues el nihilismo negativo, reactivo, sustentado en la debilidad y la enfermedad ha desprovisto de sentido a la realidad más verdadera y, como consecuencia, ha hipostasiado este sentido en un metafísico e imaginario trasmundo, sustentado dogmáticamente en la fe en Dios. Pero al derrumbarse este Dios se derrumba, como hemos dicho, todo ese sentido, y es entonces cuando se patentiza y agudiza el profundo vacío existencial, como consecuencia de no haber asumido auténticamente el compromiso con la realidad, con el mundo, el rechazo del hacerse cargo de la enorme responsabilidad que supone el decir sí a la vida, a la tierra, a todo lo problemático, enigmático y contradictorio que supone la existencia.

Y finalizo el tema con el siguiente texto, en el que Nietzsche se desmarca de una concepción dualista, metafísica, resaltando el conflicto ontológico, inherente a la

naturaleza, es decir la oposición, la resistencia entre fuerzas, entre voluntades de poder que buscan dominar y prevalecer, asimilando las inferiores:

“La lucha de la vida enfermiza, desesperada, agarrada de un más allá, con la vida más saludable, más cándida, más mendáz, más abundante, menos desintegrada. Así pues, no la “verdad” en lucha contra la vida, sino una especie de vida contra otra, pero ¡La especie superior se propone ser! (Jerarquía de las especies de vida)” (Ibíd.p.42).

IV. DIVINIDAD EN LA FILOSOFÍA DE FEDERICO NIETZSCHE

A) ÉTICA Y MORAL

La moral nietzscheana actúa en función de llegar al superhombre, al hombre nuevo. Este hombre nuevo sólo es posible con una nueva moral que surge de la transmutación generalizada de todos los valores vigentes. Las nociones morales de ‘bien’ y ‘mal’ como puntos de referencia objetivos y opuestos quedan desbordadas por la nueva realidad. Los viejos valores racionales y suprasensibles son sustituidos por valores vitales y sensibles. El superhombre defiende la desigualdad, la jerarquía, el cambio, el experimento y el riesgo frente a la igualdad, la seguridad, que serían valores propios de la moral del ‘rebaño’, una moral de esclavos, representada fundamentalmente por el cristianismo. Al respecto, Nietzsche (2005) afirma: “Dando por supuesto que nosotros queramos la verdad, ¿por qué no más bien la mentira, o la incertidumbre o la ignorancia?”

“Yo quiero restituir al hombre, como propiedad y producto suyo, toda la belleza y sublimidad que ha prestado a las cosas reales e imaginarias y hacer así su más bella apología. El hombre como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder

¡oh, su magnanimidad regia con que ha enriquecido las cosas para empobrecerse él y sentirse miserable! Esta ha sido hasta ahora su mayor abnegación, la de admirar y adorar y saber ocultarse que era él mismo el que creaba aquello que admiraba” (p. 31).

Hemos utilizado ya el término “in-moralista” refiriéndonos al filósofo. Se debe tener en cuenta la distinción entre inmoral e immoralismo, palabra que más próximo se habla de lo amoral. En el caso concreto de Nietzsche, su immoralismo radica en su arraigada censura y cuestionamiento a las normas morales cristiano-burgueses los cuales han engendrado una “cultura” de la regresión en las manifestaciones espirituales y físicas del hombre, donde se persigue una existencia sin grandes exigencias y “superación”. Y lo que reclama es la vida moral autentica, de la moral acción, de la moral sin moralina, de la moral in-moralista:

En el fondo, dos son- escribe Nietzsche (1996) “las negaciones que encierra en sí mi palabra in-moralista. Yo niego, en primer lugar, un tipo de hombre considerado hasta ahora como el tipo supremo, los buenos, los benévolos, los benéficos; yo niego, por otro lado una especie de moral que ha alcanzado vigencia y dominio de moral en sí.-la moral de la decadencia, hablando en forma más tangible, la moral cristiana(p. 126).

Como ya sabemos el primer “in-moralista”, recorrido por las civilizaciones y diferentes cultural, encontró en su camino dos tipos de moral. Pero no se conforma con clasificarlos, sino que también se dedica a examinarlos detenidamente.

Botero: “Nietzsche critico siempre el hombre del rebaño, ese individuo gregario que carece de personalidad es genérica. Ese hombre que adopta las conductas del grupo, los usos preestablecidos. Ese ente incapaz de identidad que no quiere y no puede dar a su vida un papel activo, que carece de la fuerza para autogobernar su vida. Ese hombre que marcha lento innomado, sin metas, cuya fe ingenua le ha parido un destino.

El hombre que predica Nietzsche, a contrario tiene una personalidad avasalladora, unos valores firmes y consolidados, una fe inquebrantable en su voluntad de poder, sabe que no es instrumento en las manos de un destino ciego, que la muerte de dios lo ha arrojado bruscamente a su propia morada; que ahora puede autogobernarse, no porque las tenga todos consigo, sino porque aún es condicionado, él es el piloto de su propia nave en sustitución del rebaño, Nietzsche plantea una sociedad de individuos con autoconciencia, con vigor de atreverse a ser ellos mismos”.

B) DIVINIDAD

El universo aspira a la conciencia, a la posesión de sí, es decir, a lo divino. Un dios se forma en el mundo. Sin embargo, el nietzscheísmo no es una teología; o más bien, es una teología al revés, una teología del pecado. Dios (el dios infinito de los cristianos) se forma realmente en el mundo, al mismo tiempo que el hombre y en el hombre. El hombre puede realmente servir a Dios porque es necesario que el hombre se ofrezca en holocausto y que muera para que Dios nazca. Los teólogos han esperado esta fatalidad situando lo divino en lo sobrenatural que exige el sacrificio de la naturaleza y de la tierra. Inversamente, para Nietzsche, lo humano exige la muerte de Dios. Estos dos rivales, estos dos grandes antagonistas no pueden realizarse juntos. La realización supone una aniquilación: el hombre tiene que matar a Dios y adorar la vida (la tierra zaratustriana).

Nietzsche (2005) “Se debe sacrificar a Dios mismo y adorar las piedras, la idiotez, la fuerza de gravedad, el destino, la nada” (p. 89).

Nietzsche experimenta religiosamente el fin de las religiones y el crepúsculo de los dioses. Se representa una tragedia cósmica: si dios está muerto, es que el hombre lo ha matado. Dios era la alienación del hombre, su adversario, incompatible con él.

El hombre que ha matado a dios ha llevado a cabo un acto necesario; El asesino de dios (singular paradoja) no es el ateo. El ateo nietzscheano tiene el sentido de lo divino. El verdadero asesino de dios es el cristiano. El cristianismo no fue más que en apariencia una fe en dios, una vida humana en el sentido de lo divino. En realidad, fue el ‘más bajo nivel de la evolución descendente del tipo divino’. Es de todo punto falso decir que el cristianismo ha perdido históricamente su impulso primitivo. Desde el principio fue una degeneración.

El cristianismo, o más exactamente, el judeocristianismo⁵, no ha sido, según Nietzsche, más que una invención del resentimiento judío para arrastrar el mundo a la decadencia. Fue una especie de mala jugada genial, una invención grotesca y feroz de los judíos para vengarse de las innumerables vejaciones y persecuciones que ya habían sufrido.

Los judíos han turbado y corrompido los espíritus, han impedido a miles de millones de hombres gozar de la tierra. Nietzsche(1993) dice: “Los judíos son el pueblo más singular ya que, puestos en el dilema de ser o no ser, prefirieron, con una determinación francamente escalofriante, ser a cualquier precio; este precio era el falseamiento radical de toda la naturaleza, de toda la naturalidad, de toda la realidad, de todo el mundo interior no menos que del exterior. Los judíos son el pueblo más fatal de la historia, como resultado de su gravitación, la humanidad se ha vuelto tan falsa que, todavía hoy, el cristianismo es capaz de sentirse antijudío, sin tener conciencia de que es la idiosincrasia judía llevada a su consecuencia última” (p. 26).

⁵ Nietzsche considera que tanto el cristianismo como el judaísmo pertenecen al mismo cuerpo doctrinario y no son antípodas. En ‘El anticristo’ manifiesta: “El cristianismo sólo puede ser comprendido como producto del suelo en que ha nacido; no es una reacción al instinto judío, sino la consecuencia del mismo, su lógica terrible llevada a una conclusión ulterior”.

Humanamente e incluso desde el punto de vista de la religión, el judeo-cristianismo fue un fenómeno de decadencia. En su punto de partida hubo una mala inteligencia.

Nietzsche condena la existencia de la religión cristiana, no puede vivir en su presencia. Mayhua (2000) se refiere al pensamiento de Nietzsche respecto de la religión de la siguiente manera: “Lo que interesa a Nietzsche es hacer comparecer los valores cristiano-burgueses ante un valor que es para él fundamental: la vida. Y lo que comprueba Nietzsche a través de la historia de la humanidad, es que los valores de la religión cristiana son valores de la muerte, de la decadencia, porque debilitan, empequeñecen, aminoran, hacen ingresar a un mundo ficticio e irreal. Es destructiva y alienante, no busca crear una vida plena, fluida y bella, sino que atormenta, castiga hostiliza. La religión es decadente porque al mismo tiempo que el cristianismo ‘moderno’ construía su mundo imaginario y fantasmagórico, maldecía el universo real, oponiendo la ‘naturaleza’, fuente de todo mal, a su dios, origen de todo bien. El origen de la ilusión cristiana aparece, pues, claramente: ha nacido del ‘odio’ a la realidad; es producto, entonces, de una humanidad degenerada, en que la suma de dolor y sufrimiento supera a la energía y la dicha, es expresión de una humanidad cansada y doliente que se inclina al pesimismo, a la negación de la vida, que aspira al retorno a la nada” (p. 41).

C) RACIONALISMO DEL VITALISMO DE FEDERICO NIETZSCHE

Nietzsche reprocha a menudo al conocimiento su pretensión de oponerse a la vida, de medir y de juzgar la vida, de considerarse a sí mismo como fin. La inversión socrática ya aparece bajo esta forma. Y Nietzsche no se cansará de decir: “el conocimiento, simple medio subordinado a la vida, ha acabado por erigirse en juez en instancia suprema. La oposición entre el conocimiento y la vida, la operación por la que el conocimiento se hace juez de la vida, son síntomas y sólo síntomas. El conocimiento se opone a la vida, pero porque expresa una vida que contradice la vida, una vida reactiva que halla en el propio conocimiento un medio de conservar y de hacer

triunfar su tipo. (Así el conocimiento da a la vida leyes que la separan de lo que puede, le evitan actuar y le prohíben actuar, manteniéndola en el estrecho marco de las reacciones científicamente observables. Pero este conocimiento que mide, limita y modela la vida, ha sido construido totalmente sobre el modelo de una vida reactiva, en los límites de una vida reactiva) (Nietzsche, 1884, p. 65). Entonces Nietzsche reprocha al conocimiento, no ya el tomarse como fin sino el hacer del pensamiento un simple medio al servicio de la vida. Nietzsche llega a reprochar a Sócrates, no ya el haber puesto la vida al servicio del conocimiento, sino al contrario, haber puesto el pensamiento al servicio de la vida. “En Sócrates el pensamiento sirve a la vida, mientras que en todos los filósofos anteriores era la vida la que servía al pensamiento”

Cuando Sócrates pone la vida al servicio del conocimiento, hay que entender a toda la vida que, a partir de ahí, se convierte en reactiva; pero cuando pone el pensamiento al servicio de la vida hay que entender esta vida reactiva en particular, que se convierte en el modelo de toda la vida y del mismo pensamiento. Y aún se verán menos contradicciones entre las dos clases de textos si se es sensible a la diferencia entre ‘conocimiento’ y ‘pensamiento’.

Cuando el conocimiento se hace legislador, el pensamiento es el gran sometido. El conocimiento es el mismo pensamiento, pero el pensamiento sometido a la razón como a todo lo que se expresa en la razón. El instinto de conocimiento es pues el pensamiento, pero el pensamiento en su relación con las fuerzas reactivas que se apoderan de él o lo conquistan. Ya que son los mismos límites que el conocimiento racional fija a la vida, pero también que la vida razonable fija al pensamiento; la vida está sometida al conocimiento al mismo tiempo que el pensamiento está sometido a la vida. De cualquier forma la razón tan pronto disuade como prohíbe franquear ciertos límites: porque es inútil (el conocimiento está ahí para prever), porque sería malo (la vida está ahí para ser virtuosa), porque es imposible (no hay nada que ver, ni que pensar tras lo verdadero).

Pero entonces la crítica, concebida como crítica del propio conocimiento, ¿no expresa nuevas fuerzas capaces de dar otro sentido al pensamiento? Un pensamiento que fuese hasta el final de lo que puede la vida, un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede. En lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que afirmaría la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida. Ambos irían en el mismo sentido, arrastrándose uno a otro y barriendo los límites, paso a paso, en el esfuerzo de una creación inaudita. Pensar significaría: descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida. “Hay vidas cuyas dificultades rozan el prodigio; son las vidas de los pensadores. Y hay que prestar atención a lo que nos cuentan a este respecto, porque se descubren posibilidades de vida, cuyo único relato nos proporciona alegría y fuerza, y esparce luz sobre la vida de sus sucesores. Allí se encierra tanta invención, reflexión, osadía, desespero y desesperanza como en los viajes de exploración de los grandes, navegantes; y, a decir verdad, son también viajes de exploración por los dominios más alejados y peligrosos de la vida. Lo que tienen estas vidas de sorprendente es que dos instintos enemigos, que hacen fuerza en sentidos diversos, parecen estar obligados a caminar bajo el mismo yugo: el instinto que tiende al conocimiento se ve obligado incesantemente a abandonar el terreno en el que el hombre suele vivir y a lanzarse hacia lo incierto, y el instinto que quiere la vida se ve obligado a buscar eternamente a ciegas un nuevo lugar en el que establecerse” (Nietzsche, 2005, p. 114). En otras palabras: la vida supera los límites que le fija el conocimiento, pero el pensamiento supera los límites que le fija la vida, El pensamiento deja de ser una ratio, la vida deja de ser una reacción. El pensador afirma así la hermosa afinidad entre el pensamiento y la vida: la vida haciendo del pensamiento algo activo, el pensamiento haciendo de la vida algo afirmativo. Esta

general afinidad, en Nietzsche, no sólo aparece como el secreto presocrático por excelencia, sino también como la esencia del arte.

El pensamiento como 'ratio' o 'logos' es advertido de la siguiente forma: "Si la humanidad se hubiera regido realmente por su razón, es decir, por lo que sabe y cree, pronto hubiera sucumbido. La razón es un órgano auxiliar lentamente desarrollado que durante un enorme período de tiempo ha tenido, por fortuna, poca fuerza para determinar al hombre, que trabajaba al servicio de los instintos orgánicos y se emancipa lentamente, equiparándose a ellos; de modo que la razón (opinión y saber) lucha con los instintos como un instinto nuevo, y más tarde, mucho más tarde, adquiere el predominio" (Nietzsche, 1993, p, 40).

Empero, luego, su pensamiento sobre la razón científica llega a límites insospechados. Así, manifiesta: "¡Oh! ¡Esta maldita ciencia! ¡Arrebatadle su instinto y su pudor! ¡En todo se mete!" (Nietzsche, 2004, p. 135).

2.2.2. CONCEPCIÓN FILOSÓFICO DEL MUNDO ANDINO

Existen aportes: Carlos Marx afirma que los filósofos han interpretado el mundo, pero que la cuestión es cambiarlo; dentro de la misma perspectiva, aunque no es muy exacta la vinculación.

Para Seneca "la filosofía no está en las palabras; está en las acciones".

Julián Marrias: por filosofía principalmente se entiende 2 puntos: una ciencia y un modo de vida (historia de la filosofía: 01) la ciencia se demuestra, la filosofía se vive; la ciencia explica, la filosofía busca un sentido para la vida; (Barilco, 1997, p.175). En la historia de la filosofía occidental no hay una filosofía unívoca y exactamente delimitada de lo que es la filosofía se exige como una condición sino como una racionalidad lógica, metodológica y rigurosa, actitud anti- mitológica individualidad del sujeto. Estos

parámetros lo convierten en una filosofía reduccionista y excluyente, hasta el extremo que hoy en día la misma filosofía está a punto de perder su razón de ser, con la excepción de estudiar su propio cometido fundamental.

Historia de la filosofía: 05. Ningún sistema filosófico puede pretender una validez absoluta, universal y exclusiva, porque ninguno agota la realidad. Cada filosofía aprehende una porción de los fenómenos; y la verdad de un sistema no implica la falsedad de los demás.

La concepción occidental súper-cultural de “filosofía” solo puede reconocer como filosofía las expresiones del pensamiento humano que “imitan” de una u otra manera la manera occidental (mimetismo) o que, por lo menos sean compatibles con los principios fundamentales de la filosofía occidental. En los dos casos en precio de ingreso al panteón de la filosofía es la aculturación completa, en el anatopismo y la autenticidad cultural del hombre extra-occidental, o para decirlo en términos teológicos: la “circuncisión greco-occidental”.

La supuesta “filosofía andina” no cumple con varios de los criterios auto-determinados por la filosofía occidental: evidentemente no ha surgido en jonia ni en otro lugar del mediterráneo. Tampoco es un pensamiento con una racionalidad metódica y sistemática determinada, ni una ciencia en sentido estricto. No conoce la separación entre filosofía y religión, saber y salvación, teoría y praxis, y no responde a la exigencia de una lógica exclusivista. Evidentemente no se trata de una filosofía occidental, ni oxidento mórfica, tampoco occidentalizable; hay incompatibilidades y deferencias de principio. Sin embargo esto no significa que no se trataría de una filosofía auténtica, a menos que se le aplique la definición mono cultural (tautológica) de occidente: “filosofía” es filosofía occidental. Esta ecuación (que es una equivocación) es el reflejo moderno y hasta

ilustrado de la ecuación colonialista: “cultura” es “cultura europea” de la ecuación católica: “teología” es “teología romana” o de la ecuación aristotélica: “ser humano” es “varón adulto”. Desde el punto de vista intercultural hay que criticar de fondo el monoculturalismo y centrismo (o relativismo) cultural de la definición occidental de filosofía y denunciar como ideologización cada intento (súper cultural) de proyectar esta definición a la humanidad entera.

El enfoque postmoderno parece ser un camino viable para reivindicar expresiones culturales de diferente índole, por su propio valor y su racionalidad irreducible. La “filosofía andina” es ciertamente para el hombre postmoderno una pieza muy interesante en el mosaico multicultural del mundo reducido básicamente a categorías estéticas. Aparentemente rompe con las pretensiones súper culturales de la modernidad occidental, planteando una suerte de anarquía epistémica y ética (anything goes). Sin embargo hemos mencionado por lo menos dos razones importantes por las cuales no podemos adoptar un enfoque postmoderno para acercarnos al fenómeno de la “filosofía andina” la primera tiene que ver con la tendencia súper cultural subterránea e inconsciente del postmodernismo de perpetuar el paradigma occidental (aunque como crítica de la crítica) y universalizarlo indirectamente, mediante el proceso económico e informático de la globalización. El postmodernismo lleva a su extremo el proceso de “anemia” de la misma filosofía occidental hasta quedarse con el mero esqueleto de servir como árbitro (inútil) de juego estético multicultural.

La segunda razón consiste en la supuesta inconmensurabilidad e incomunicabilidad (en el sentido del *commune*) de culturas, filosofías y modos de vivir humanos. El relativismo cultural y la indiferencia (o anarquía) epistémica y ética, consecuencias de la renuncia a los “metarrelatos”, no permiten aproximarse a un fenómeno como la “filosofía andina”, salvo bajo la óptica de una contemplación estética y hedonística de algo “exótico”, pero

totalmente incomprensible. El agnosticismo teológico (en parte de la teología negativa) sostiene una posición parecida con respecto a la (in-) commensurabilidad de lo divino y mundano, lo infinito y finito. Para el postmodernismo las culturas son “mundos” separados unos de otros a causa de la relación de equivocidad, pero exhibidos a las miradas inconexas del hombre postmoderno flotando en el vacío supra cultural. El “cibernauta” postmoderno se cree “liberado” de toda culturalidad particular, apenas navegue en los espacios de la multiculturalidad informática. Esta supuesta “indiferencia” (o neutralidad cultural) no solo es una imposibilidad filosófica (munchhausen lo sabe), sino es la base para una diferencia mucho mayor de la que estableció su adversario la “modernidad”: entre los que piensan (cogito) y los que son pensados (cogitata) entre los que dan créditos y los que son endeudados; entre los que tienen la información, y los que son desinformados; entre los habitantes de la aldea global y los excluidos de sus bondades.

Al acercarnos a la “filosofía andina”, no podemos dejar de lado al aspecto axiológico de las culturas; no se trata de entidades “libres de valor” (Wertfrei) que se pueden intercambiar como la ambientación de mi casa. Se trata ante todo de personas que representan por su situación socio-económica un valor más allá de lo netamente estético. Frente a la indiferencia ética del hombre postmoderno del llamado “primer mundo”, el poblador de la periferia tiene que insistir en la “diferencia ética” que también se expresa en términos culturales (y eo ipso filosóficos). El runa del ámbito andino hace, en el proyecto postmoderno, con la alianza globalizante del neoliberalismo, sobre todo las veces de un objeto de experimentación y contemplación que no puede darse el lujo de renunciar a los valores supuestamente “obsoletos” de la modernidad como la justicia, la libertad y el derecho a la vida.

Por esto optamos por la concepción intercultural de la filosofía y un enfoque intercultural en el acercamiento al hecho de la “filosofía andina”. Recién en el dialogo

con esta realidad culturalmente distinta, podemos establecer una noción de filosofía que afecta y modifica muchas determinaciones preconcebidas por un a priori filosófico occidental. Los límites entre “filosofía”, “pensamiento”, “mito”, y “cosmovisión”, entre racionalidad y sensibilidad, concepto e imagen, religión y ciencia estarán a cargo de ser redefinidos. El enfoque intercultural subraya la importancia del dialogo (o polilogo) entre culturas, en este caso: entre la cultura andina y la cultura occidental, o filosóficamente hablando: entre los paradigmas filosóficos andino y occidental. Soy consciente de que mi perspectiva en este dialogo será (nolens volens) el punto de vista occidental que ya se expresa en el dialogo, sino que me dejo “cuestionar” en mi culturalidad por la del “otro”, en este caso: del runa andino.

Respecto al problema que nos ocupa, desde un punto de vista dialectico y sincrónico, la cultura andina no es de lejos un purismo étnico o cultural, sino la expresión actual de un largo proceso de inter-tras-culturación, que empezó mucho más antes de la traumática aculturación forzada por la conquista. Lo “andino” no es lo “incaico” ni lo (occidental), sino el resultado actual de la interpenetración de los dos, y de muchos más elementos. Cada cultura es “sincrética” porque es una manifestación de la organicidad de la vida. Aún hoy, a la filosofía andina algunos estudiosos lo identifican, sin dilucidarlo ni delimitarlo, con la filosofía incaica. En primer lugar, (aclara Estermann) lo “andino” hace alusión a un ámbito geográfico. Este mismo término llego también a referirse a una determinada cultura (cierto modo integral de vivir). Lo “andino” antecede y sucede a lo “incaico” en el tiempo y en el espacio. En ese sentido, lo “andino” es un concepto que traspasa lo “incaico” tanto histórica como geográficamente. Pero, a la vez lo “incaico” es una categoría histórica con repercusiones culturales más allá de la época de su vigencia política. Entonces la concepción andina es un pensamiento vivo, con raíces históricas muy profundas en el periodo y la cultura incaica que, simultáneamente, asimila concepciones

“exógenas”. Aquí estriba el carácter “sincrético” de la cultura como un ente vivo y dinámico. En términos de filosofía, que las concepciones filosóficas incaicas como metacentro y matriz forman parte de la “filosofía andina”, en la medida en que en el presente siguen vigentes en la memoria colectiva de los que viven en los andes. (Toda expresión filosófica es producto de una cultura determinada. No existe una filosofía al margen del desarrollo cultural).

Estermann (1998) ¿Cómo conceptuamos el quehacer filosófico andino?, ¿Cuál es la “otra” perspectiva que se asume?: “primeramente y en sentido básico, la “filosofía andina” es el conjunto de concepciones, modelos, ideas y categorías vividos por el runa andino, es decir; la experiencia concreta y colectiva del hombre andino dentro de su universo. Segundo, en sentido derivado, la filosofía andina es la reflexión sistemática y metódica de esta experiencia colectiva” (p. 63).

Botero (2000) Esta manera de ver el mundo responde a: que la filosofía no puede aceptar el mundo tal como es: “la filosofía no es realista, tiene el imperativo de negar el mundo brutal e incoherente, tiene que elevarse en lo posible, a un horizonte humanista que nos permita interrogarnos sobre ¿Cómo podríamos legitimar la vida social?” (p. 220).

Mencionamos entonces algunos aspectos que al hombre andino le permite la entrada a una realidad basada en la razón, la lógica y en las capacidades no racionales (que no son “irracionales”), desde los sentimientos y emociones, hasta relaciones cognoscitivas de intuición (presentimientos, afectaciones psicósomáticas). El hombre de los andes siente la realidad más que conoce o piensa. Para él la razón es un ayudante o complemento que solo tiene valor en la medida en que el conocimiento adquirido puede ser corroborado por las capacidades no racionales. Botero: cuando alude a la “racionalidad instrumental” como sustento de la racionalidad moderna: “no se trata de destruir la razón, sino de

combatir la ideología racional, de obligar a la razón a ser más comedida y respetuosa del hombre, a contribuir con lo otro de la razón (sensibilidad e imaginación) a explicar la vida social y a perseguir la perspectiva de un mundo productivo y gratificante, lúdico y creativo. Pero no aceptaremos más algunas implicaciones de la modernidad: la productividad como base de la gratificación, la economía como fundamento de la libertad; ésta es una fe que ha resultado contradicha”.

A) **VALORES CULTURALES DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO ANDINO.**

Podemos definir a la cultura andina como al agrupamiento o compendio de marcados rasgos culturales distintivos (lengua, costumbres, cosmovisión, rituales, valores, conocimientos, tecnología, cultivos, crianzas, música, danza, arte, textilería, medicina, preparación de alimentos, identidad cultural, etc.), expresado en una síntesis cultural pan andina, como producto del desarrollo histórico de una diversidad de culturas pertenecientes a las tres áreas de "contradicción cultural", desarrolladas autónomamente en la extensa eco región andina sudamericana, las mismas que dejaron como herencia el conjunto total de un repertorio cultural ancestral en las diferentes áreas del saber humano. En la actualidad, la cultura andina pertenece a los pueblos originarios que habitan en las repúblicas de Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia, norte chileno y argentino, quienes la practican cotidianamente y la recrean de acuerdo a las influencias que reciben de la sociedad global.

La cultura y los valores pueden visualizarse como el material de las hebras y el patrón del entramado del tejido social peruano que debemos reconstituir durante los próximos dos decenios, y la identidad corresponde al diseño y los colores propios de este tejido. El proceso de reconstitución requiere, en primer lugar, de una profunda transformación de mentalidades para la construcción de una identidad nacional que nos permita

reconocernos como un país plural y heterogéneo, que acepta su diversidad cultural y en el cual el respeto a las diferencias es el fundamento de un sentido de identidad que responde a los desafíos de la globalización. En segundo lugar, requiere de la afirmación de los valores democráticos, que permite apreciar la importancia del diálogo, el consenso y el valor de la participación ciudadana en todos los niveles, conjugando valores prácticos (ahorro, trabajo, creatividad, productividad) con valores éticos y morales (solidaridad, verdad, honestidad, libertad, respeto a los derechos humanos). En tercer lugar, requiere adoptar medidas para consolidar una cultura democrática que apoye la puesta en práctica de la estrategia de desarrollo y, al mismo tiempo, encauce positivamente la transformación de mentalidades e identidades en el contexto del orden global fracturado.

Los tiempos de cambio en el caso de los valores, las actitudes y las mentalidades son más lentos que aquellos que se producen en la tecnología y en la producción, y aun en las instituciones. El cambio de mentalidades es una apuesta a largo plazo y obliga a visualizar la imagen del futuro a que aspiramos con un horizonte temporal de al menos uno o dos decenios. No obstante, hay momentos excepcionales en los cuales el mundo de las mentalidades e identidades cambia de manera acelerada en función de circunstancias sobre las cuales no se tiene mayor control. Esto es lo que sucede al finalizar el siglo XX e iniciarse el siglo XXI debido a la emergencia del orden global fracturado. Los avances en las tecnologías de la información, la transición hacia la posmodernidad y la acentuación del individualismo destacan entre muchos otros factores que trastocan los hábitos de pensamiento y esquemas mentales a que hemos estado acostumbrados. El desafío consiste en responder a la pregunta de quién es y qué somos los peruanos, para luego aceptar la respuesta como punto de partida y embarcarnos en un proceso de cambio cultural y de valores que, manteniendo los rasgos positivos de nuestra personalidad

histórica, nos permita acercarnos a lo que queremos ser. Sólo así podremos enfrentarnos y contribuir al proceso de globalización, al mismo tiempo que construimos y reforzamos nuestra propia identidad.

I. PRESERVACIÓN Y RESPETO A LA NATURALEZA.

Antes de la conquista, la actividad económica de los incas se sostenía en la actividad agrícola y pecuaria la cual se sustentaba en el conocimiento de una tecnología propia: trabajando siempre colectivamente; formando andenes, canales de riego, terrazas de cultivo. En cuanto a su arquitectura urbana viene a ser las mejores alcanzando sobre la base de la laboriosidad y disciplina. Sus bases lo caracterizaron como una civilización agraria que se sustentó en el principio de que “la vida viene de la tierra y va hacia ella”. La tierra en la tradición regnícola es madre común: ya que de sus entrañas da fruto para la supervivencia del hombre y de los animales, por ello el hombre aprendió a respetarla en reciprocidad y rendirle culto mediante rituales simbólicos, que dieron origen a una “religión” típicamente andina que funcionaba orgánicamente con su medio, nutriendo así su actividad práctica. En la agricultura, se establece una relación hombre-tierra que viene a ser coexistencia íntima de tipo familiar. por ejemplo: al iniciar la cosecha, se le ofrece el despacho para que la cosecha sea abundante, la retribución se hace mediante ceremonias rituales de reciprocidad que tomo el nombre de “pago”, “ofrenda”, “despacho”; todo este gama ritual que se genera en el proceso productivo viene a ser su dimensión cultural.

La relación del hombre con la pachamama nunca fue de dominación y explotación, no se puede hablar de antagonismo entre el hombre y la naturaleza. La pachamama es fuente de la vida, por ello merece respeto. El puquio: agua es su símbolo; los principales ritos

incluyen siempre el agua, la purificación y de esta relación recíproca y alegre nace la fiesta como celebración de la vida.

Después de la conquista, la cristianización del hombre quechuaimara fue parcial. El culto hispano-cristiano (bautismo, culto a los santos, fiestas religiosas) fueron simplemente agregados al culto autóctono y luego reinterpretado por los indios en términos del patrón religioso andino; el impacto de la imposición del cristianismo fue muy bien amortiguado en el sistema religioso sincretista y dialectico de la cultura andina. Hoy esta religiosidad sincrética persiste a lo largo de la zona andina. Siendo las ceremonias rituales inherentes a prácticas de actividad económica, configurándose como parte de un todo más general que viene a ser la tecnología andina. Es aceptable pensar que la tecnología occidental moderna no es un fenómeno cultural único y exclusivo en el mundo de hoy, sino que a nivel mundial existen tantas tecnologías como tantas culturas existentes que se han desarrollado en sí. La tecnología andina viene a ser una tecnología muy peculiar, desarrollado por las culturas pre-incas e incas en los andes de acuerdo con la configuración del espacio andino y sus múltiples peculiaridades.

II. LA CONCEPCIÓN CÍCLICA DEL TIEMPO.

En una sociedad predominantemente agraria como la andina y en una región sometida a los cambios estacionales como sucede con la ecorregión andina, no es raro encontrar una concepción cíclica del tiempo. La concepción andina cíclica del tiempo contradice a dos principios de la filosofía occidental:

- a) El tiempo transcurre continuamente en unidades cualitativamente indiferentes.
- b) El tiempo se mueve de manera unilineal hacia delante, hacia su final o término.

* En contraste con la continuidad y uniformidad (a), el pensamiento andino propende la discontinuidad (inconstancia) y determinación cualitativa del tiempo. En la conciencia del hombre andino hay tiempos resaltantes y vacíos temporales, tiempos densos y fútiles, decisivos e insignificantes. Estas cualidades del tiempo están relacionadas de preferencia con cambios agrarios y cósmicos.

En ciertos tiempos la tierra (*Pachamama*) es particularmente activa, y por eso tiene que ser dejada en tranquilidad. En otros tiempos "muere" la tierra (Viernes Santo)

La luna llena es considerada como especialmente fértil (siembra, cosecha etc.) y prometedora (negocios, viajes etc.) Entonces existen *kairoi*, es decir tiempos decisivos que muchas veces coinciden con grandes fiestas. La concepción cuantitativa del tiempo es relativamente ajena al pensamiento andino; mucha gente, por ejemplo, no conoce su propia edad ni la de sus hijos.

El tiempo es una entidad relacionada al ritmo de la tierra y de las estrellas (tiempo natural), pero no tanto al individuo (tiempo existencial)

En contraste con la linealidad y progresividad (b), el pensamiento andino recalca el carácter cíclico del tiempo.

- Un primer ciclo básico es determinado por las fases de la luna que también determinan la fertilidad de la mujer (y por lo tanto del ser humano en general)
- Un segundo ciclo se muestra en el año agrícola, con los dos puntos culminantes de siembra y cosecha.
- Un tercer ciclo está formado por las rotaciones de cultivo y los tiempos de barbecho en la agricultura (de acuerdo con la composición del suelo y al tipo de cultivo: cinco a siete años).
- Un cuarto ciclo se determina por las generaciones; y finalmente se encuentra un quinto ciclo en los períodos o épocas históricas, por este motivo, la cosmovisión andina divide la historia en cinco grandes épocas:

1. El tiempo primordial y la creación (*Pachakamaq*)
2. El tiempo de los antepasados (*Ñawpaq Machulakuna*, Gentiles, *Machu Inka*)
3. El tiempo de los Incas y de la Conquista.
4. El período moderno.
5. El futuro.

Para mucha gente estos períodos coinciden con las tres clásicas eras religiosas: 1 y 2 corresponden con la "era del Padre", 3 y 4 con la "era del Hijo", y 5 con la "era del Espíritu Santo".

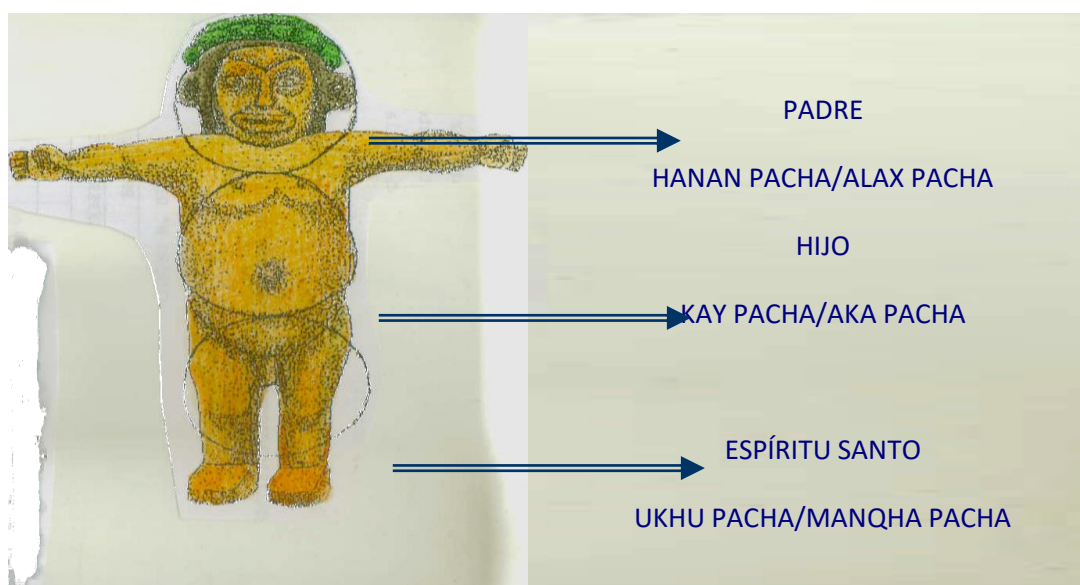


Figura 1: La corriente más conservadora respecto a estudios sobre los espacios del mundo, establece un enfoque trinitario, acaso extensión de la confesión oficial de "Occidente".

La idea común de las dos concepciones de la historia es que cada época se termina con un cataclismo, una catástrofe universal, una revolución completa del orden actual (*pachakuti*). No hay continuidad lineal a través de los períodos. Además elementos de períodos anteriores surgen de nuevo en períodos posteriores. La presencia actual de los antepasados es un ejemplo de tal sin cronicidad intercíclica.

A raíz de la experiencia traumática de la Conquista todavía están vivas las utopías hacia atrás, que esperan el regreso del *Inkari* por medio de un *pachakuti*, una revolución universal.

Las ideas apocalípticas de los movimientos milenaristas encajan bien con la concepción andina del tiempo. El futuro no es tanto lo absolutamente nuevo, sino más bien la restitución de algo ya pasado.

III. EL TRABAJO COMO FUENTE DE ALEGRÍA.

El hombre, a través del trabajo, procura solucionar sus necesidades transformando la naturaleza e imprimiéndole su estilo cultural propio, proyectándose en el fruto de su trabajo y transformándose a la vez que transforma la naturaleza. Esta dinámica del trabajo humano adquiere matices propios tratándose del mundo rural andino. El trabajo del mundo andino se orientó y se orienta al beneficio de la comunidad y en sus necesidades antes que en la de los individuos. El trueque e intercambio de productos tuvo que ver más con la autonomía comunal que con el sentido de enriquecimiento que primó después, de corte personal más que comunitario. El trabajo tuvo siempre ese sentido humano de autorrealización cultural y comunitaria; siempre se lo acompañó de la música, danza y la comida.

Esta especial comunión con la tierra estuvo acompañada de rituales que lo acompañaban con “rituales” que lo vinculaban con sus “creencias” histórica que sustentaba el sentido auroral del trabajo como constructor y realizador de la comunidad humana y no como destructor y opresor del hombre. En tanto que en la concepción greco-latina y semita (occidental) el trabajo es un “castigo” que se impuso al hombre por el “pecado” de la desobediencia al creador y su consiguiente expulsión del paraíso.

En 1980, en torno al sentido del trabajo en la sociedad tahuantinsuyana: “tenían por indiscutible la identidad del trabajo con la alegría y la vida; para ellos trabajar no era sino sobre vivir alegremente. Aprendían por el trabajo se vinculaban entre ellos, y con la pachamama, por el trabajo; se mantenían saludables, por el trabajo; por eso que casi en su totalidad las canciones, y sus danzas, sus expresiones de alegría se relacionaban con el trabajo” (Roel, *cuadernos indios*, p.07)

IV. EL SENTIDO COMUNITARIO.

Fue siempre comunal. El topo como parcela necesaria para alimentar a una persona; y la existencia del ayni, la minka fueron soluciones encontradas para afrontar tanto la necesidad personal de subsistencia como las necesidades comunales locales. No fue componente cultural de propiedad privada, lo cual se implanto a la fuerza con la llegada de la mentalidad occidental. La encomienda primero después la hacienda, privatizaron las mejores tierras. A lo largo de toda la colonia y de la época republicana siguió este proceso abusivo pero siempre con una resistencia campesina. Muchas comunidades fueron expoliadas y relegadas a las punas y a los riscos cordilleranos pero nunca perdieron la conciencia de su derecho sobre sus tierras. Aunque la mutación y descomposición de la comunidad ha sido notable, la tendencia a la propiedad colectiva queda como una constante característica real y actuante en la vida de los pueblos del ande. Las expresiones plásticas de este espíritu comunitario son: el ayni, la minka. Se trata de realizar solidariamente el esfuerzo que demanda el trabajo y que individualmente no puede asumirse.

Resiprocidad es de tipo ayni entre los “runas” miembros del mismo ayllu, llamado “intercambio entre iguales”; o bien tipo minka “sustitución equivalente” entre niveles diversos.

V. LA CORRESPONDENCIA Y TRANSICIÓN ENTRE MICRO Y MACROCOSMOS.

Tanto los diferentes tipos de relaciones (complementariedad, reciprocidad y correspondencia) como también la significación fundamental del calendario agrario nos revela un rasgo elemental del pensamiento andino que podríamos llamar el "principio de correspondencia". El orden cósmico y el orden humano se corresponden mutuamente e interfieren de diferentes maneras.

El principio de correspondencia -ya formulado por los Pitagóricos ("como en lo grande, tanto en lo pequeño") y supuesto por la astrología, la homeopatía y la teoría física de la relatividad- no habla tanto de la correspondencia proporcional-analógica, sino más bien de la correspondencia representativa simbólica. Las polaridades cósmicas entre sol y luna, día y noche corresponden en el nivel humano con la polaridad sexual entre lo masculino y lo femenino. En el tiempo incaico estos acontecimientos fueron representados simbólicamente por el Inca como *Intip Churin* (Hijo del Sol) y su esposa *Quya* quien mitológicamente es descendiente de la luna. Los nevados más importantes todavía corresponden con ciertas estrellas o constelaciones astrales. En este sistema de correspondencias los fenómenos de transición tienen una importancia especial. El micro y el macrocosmos no están absolutamente separados uno de otro, sino que interfieren de diferentes maneras. Estas transiciones son sumamente precarias, y por eso necesitan cuidado especial y profundo respeto.

En la mente de la gente muchos de estos fenómenos llamados *chaka* (o *chakana*: puente) tienen un carácter sagrado. El relámpago (*illapa*), el arco iris (*k'uychi*) y la neblina (*phuyu*) son "puentes" divinos entre cielo y tierra. Los nevados se elevan hacia la infinidad

del firmamento y tienen por lo tanto carácter divino (*Apu*) Pero también los manantiales (*pukyu*) son fenómenos sagrados de transición, porque emanan del vientre de Madre Tierra.

Las transiciones entre día y noche -amanecer y atardecer-, como también los cambios de luna y los solsticios necesitan una atención y un acompañamiento ritual-simbólico especial de parte del hombre para que la vida siga en su orden establecido.

La fiesta del solsticio de invierno (*Inti Raymi*) representa simbólicamente la precaución que el sol reinicie su recorrido para garantizar una vez más la siembra y por lo tanto la vida en general. Así las "transiciones" agrícolas - siembra y cosecha- tienen que ser acompañadas ritualmente por el hombre.

También las transiciones en la vida del individuo -*los rites de pasaje*- de la antropología- requieren en el ámbito andino de un acompañamiento ritual-simbólico especial por parte del ser humano; podría mencionar los ritos pluriformes en torno al embarazo y el parto, el primer corte de cabello (*chukcha rutuchiy*), la entrada a la adolescencia (*warachikuy*), como también el acompañamiento ritual en la muerte.

Muchos ritos y costumbres del hombre andino tienen la finalidad de establecer las transiciones diversas entre elementos opuestos pero complementarios para asegurarse de la relacionalidad fundamental entre éstos y para protegerse del peligro que está latente en estas "transiciones".

En los actos simbólicos la comunidad humana (*runa*) ejecuta en pequeño lo que pasa realmente en dimensiones cósmicas. La base de estas prácticas es la conciencia de la relacionalidad y correspondencia de todo ser, tanto en lo grande como en lo pequeño.

VI. LA CONCIENCIA NATURAL.

El pensamiento andino no está -como ya se explicó centrado en torno al sujeto; pero tampoco es antropocéntrico. Si el hombre se desliga de las relaciones diversas del mundo natural, esto significa entonces su caída, sea como individuo o sea como especie. Sobreponerse a la "conciencia natural" (como ocurre con el tecnicismo) es finalmente una *hibris* que amenaza la vida, que atomiza y absolutiza (es decir: "suelta de las relaciones") al hombre.

La "conciencia natural" del hombre andino recalca la afinidad y complementariedad fundamental entre naturaleza humana y no humana. La posición privilegiada del ser humano no se debe a su desnaturalización ("conciencia absoluta"), sino a su lugar dentro del sistema cósmico, el cual que se determina relacionalmente. En este, el hombre tiene una posición intermedia (y mediadora), como una *chakana* entre los acontecimientos cósmicos y el proceso natural en el ámbito terrestre.

El ser humano no es en primer lugar productor, sino cultivador (es decir: "cuidante"); la fuerza propiamente productora es la *Pachamama* (Madre Tierra) que genera vida en un intercambio con los fenómenos celestes (sol, luna, lluvia) Por lo tanto, el ser humano es en primer lugar y sobre todo agricultor. Una relación parecida de cuidado y profundo respeto se muestra también hacia los animales; muchos animales son para el hombre andino compañeros de camino y de infortunio que merecen protección y respeto.

El dualismo occidental entre lo animado y lo inanimado, entre lo vivo y lo inorgánico no tiene importancia para el hombre andino. La *Pachamama* es una persona que tiene sed y que siente dolor cuando es arañada (es decir: arada); llamas y alpacas, pero también manantiales y cerros tienen alma y entran en contacto con el hombre". La "conciencia natural" es expresión y consecuencia del hecho fundamental de la relacionalidad de todo ser, lo que es interpretado como el primer y más importante principio de la filosofía andina.

VII. EL COSMOS COMO SISTEMA ÉTICO.

Cuando la naturaleza y el cosmos entero a causa de la Ilustración aparecían cada vez más como una mega-máquina sin alma, la ética a la vez se retiraba cada vez más hacia el interior de la persona particular. La consecuencia: Por un lado el individuo es agobiado por una carga ética sobrehumana (existencialismo), y por otro lado la naturaleza se vuelve un monstruo ciego y fútil. Contrastando con esto el pensamiento andino (a la par con la fe cristiana de la creación) subraya la dimensión esencialmente cósmica de la ética. La hipótesis de *Leibniz* de que el acontecimiento más pequeño tiene impactos para todo el universo, podría resultar verdadera también para el pensamiento andino bajo la modificación ética: todo está (éticamente) relacionado con todo.

Las consecuencias de un acto no se limitan a un efecto inmediato a medida de la libertad individual, sino que afectan el orden cósmico en su totalidad. La cualidad ética de un acto no puede ser limitada al agente, ni de alguna otra manera; así la ética es como la irrupción de lo infinito en lo finito. Desastres naturales como granizo, sequía o inundaciones son el resultado de un trastorno ético del orden universal. Si por ejemplo un campesino trabaja la tierra en los días en los cuales ésta está intangible, este acto tiene consecuencias para toda la comunidad, es más para toda la región. Lagunas existentes son para la gente muchas veces restos de grandes inundaciones; estas últimas sucedieron como castigo por un trastorno del orden cósmico preestablecido.

Los actos de un individuo tienen impacto mucho más allá del alcance de la influencia personal; esto es muy parecida a la doctrina cristiana del pecado original. El cosmos es

un sistema de relaciones múltiples. El trastorno o la interrupción de tales relaciones (como en el caso de absolutizar al individuo) tienen entonces consecuencias cósmicas.

Este principio se manifiesta más evidentemente en la relación con la *Pachamama*, la madre tierra. Sólo cuando se respeta debidamente las relaciones entre ser humano y cosmos, la tierra produce y es fértil. Si estas relaciones naturales son negadas o hasta violadas, la tierra rehúsa cumplir con su papel maternal, con el efecto de que la muerte aparezca de diferentes maneras (sequía, hambre, enfermedades, epidemias, pérdida de cultivos y crianzas) La relacionalidad como núcleo verdadero del pensamiento andino es en su esencia una ética.

B) PRINCIPIOS DEL PENSAMIENTO ANDINO.

I. EL PRINCIPIO DE COMPLEMENTARIEDAD.

Dos tipos particulares de relaciones destacan en el pensamiento andino: complementariedad y reciprocidad. El principio de complementariedad significa que a cada ente y cada acción corresponde un complemento (elemento complementario) con el que recién hace un todo integral. El contrario de una cosa no es su negación (*negatio*, *contradictio*), sino su contra-parte, entonces su complemento y su correspondiente necesarios.

Por lo tanto, el principio de complementariedad contradice a dos axiomas fundamentales de la filosofía occidental: al principio de contradicción y al concepto de "sustancia". El principio de contradicción quiere decir que es imposible que algo puede ocurrir al mismo tiempo con su contrario, el principio de complementariedad en comparación quiere decir que esto sí es posible, más aún, en cierto modo es necesario.

Dicho de otra manera: Según el principio de complementariedad no hay negación absoluta, sino sólo relativa. A escala ontológica esto significa un rechazo a la concepción de "sustancia" como un ser que existe en y de sí mismo (*ens ex se subsistens*) Según el pensamiento andino ningún ser, ni siquiera Dios, es "sustancia" en este sentido, porque nada es suficiente y nada puede existir de manera absoluta.

El ente sólo al relacionarse se vuelve completo y se puede realizar. Lo absoluto es justamente lo deficiente, lo incompleto y lo que necesita complemento. Así en el pensamiento andino, cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claro y oscuro, día y noche - aunque oposiciones vienen inseparablemente juntos. Recién el nexo complementario puede sacar al ente de su aislamiento total, dinamizarlo y llenarlo con vida.

En cierto sentido el pensamiento andino es muy parecido a la dialéctica de Heráclito, según la cual toda dinámica resulta de una "unidad de oposiciones", Pero también es parecido al "Libro de Transformaciones" (I Ging) de la Antigua China, según el cual *yíng* y *yang* son las dos oposiciones universales complementarias.

Con mucha razón se podría denominar el pensamiento andino como "dialéctico" en la medida de que la contradicción no paraliza, sino dinamiza. Lo dialéctico no solamente se presenta ontológicamente en el sentido de que cada ente es una "contradicción resuelta" o que como complemento tiende a la resolución. También se presenta temporalmente, porque el futuro sólo se vuelve posible a través de una revolución total de lo que existe (*pachakuti*)

La complementariedad se manifiesta en el pensar y vivir del hombre andino de diferentes maneras:

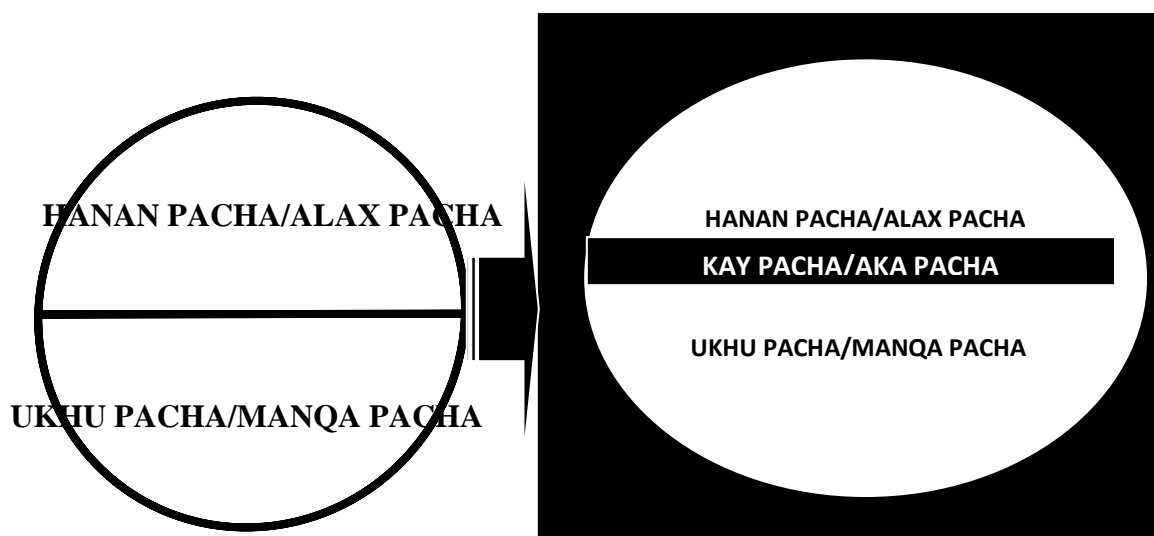


Figura 2. Espacios del 'mundo' de acuerdo a la concepción filosófica andina a partir del enfoque deconstructivo identitario.

- ❖ El hombre quechua se inclina raras veces hacia la disyunción exclusiva (óó), sino casi siempre hacia un y-y reconciliante. Esta característica -si se habla en términos de "verdad"- es conocida como el principio del *iskay uya*, de tener dos caras.
- ❖ En el quechua por ejemplo no hay palabra propia para "mal". Cielo (*hanaq pacha*) e infierno (*uray pacha*) son dos aspectos complementarios del mundo terrestre (*pacha*). *Supay* significa tanto "diablo" como "ángel", muy parecido al daimonion de Sócrates.
- ❖ Un adulto soltero es considerado como incompleto y deficiente por este motivo ni siquiera puede asumir cargos dentro de la comunidad, un hombre sin familiares prácticamente está condenado a muerte.
- ❖ Todos los pueblos y las ciudades en el espacio andino eran anteriormente (y lo son todavía hoy en día) bipartidos en una parte de arriba (*hanan*) y otra parte de abajo (*uray*). Entre las dos partes existía, y aún sigue existiendo una competencia muy fructífera que dinamiza la comunidad.

❖ En la religiosidad popular el elemento femenino de lo divino juega un papel muy importante; una idea netamente masculina (o neutral) de la divinidad no sería consistente con el principio de la complementariedad que también rige para Dios. Así se explica parcialmente el culto excesivo a la Virgen María (culto mariano) y la veneración todavía muy amplia de la *Pachamama*.

II. EL PRINCIPIO DE RECIPROCIDAD.

El principio de reciprocidad es la manifestación del principio de complementariedad en lo moral y práctico: Cada acción recién cumple su sentido y fin en la correspondencia con una acción complementaria, la cual restablece el equilibrio (trastornado) entre los actores sociales.

La base del principio de reciprocidad en última instancia es el orden cósmico como un sistema balanceado de relaciones. Cada unidireccionalidad de una acción (y por lo tanto de una relación) trastorna este orden y lo desequilibra. Por eso cada relación tiene que ser bi-direccional; es decir, recíproca.

Esto no significa que los polos de la relación tienen que ser equivalentes. Pero sí implica que una iniciativa de un polo tiene que corresponder con una reacción respectiva o contra-iniciativa por parte del otro polo. Una relación en la cual uno sólo da (activo), y el otro sólo recibe (pasivo), no es imaginable para la filosofía andina, si se trata de una relación perdurable.

El fenómeno de los "condenados" es en el fondo el resultado de una reciprocidad incumplida y equivocada en la vida terrestre. Por eso los familiares a menudo tienen que practicar expiación para que el "condenado" encuentre su tranquilidad.

El principio de reciprocidad está en vigencia en todas las áreas, especialmente en aquellas de la religión, de la agricultura, del trabajo y de la familia.



Figura 3. Chakana: símbolo andino en cuyo interior se encuentra perfectamente ubicada la Cruz del Sur que consta de cuatro estrellas y, en contraposición, en occidente, la Estrella Polar vaga solitaria.

- ✓ La relación con lo divino es una relación de correspondencia mutua: Si yo gasto mucho dinero para una fiesta religiosa, Dios me devolverá de una u otra manera (recíprocamente) mis gastos. Y al revés: Si Dios me bendice (en la cosecha, el negocio etc.), yo estoy obligado de cumplir los requisitos rituales.
- ✓ En la relación con la tierra (*Pachamama*) el cumplimiento de la reciprocidad es una condición y garantía imprescindible para la fertilidad y conservación de la vida. Por lo que produce la tierra, el campesino tiene que pagar un tributo en forma simbólica (pago, despacho etc.) Solamente de esta manera la tierra sigue produciendo pródigamente.
- ✓ La forma tradicional de la reciprocidad en el trabajo es el *ayni*: Si yo te ayudo hoy en la cosecha, tú me ayudarás otro día.
- ✓ La reciprocidad rige también en la familia donde es una condición social necesaria: Como compensación para la crianza y educación de los niños, estos deben de apoyar y cuidar a sus padres en la vejez. Sin esta ley implícita, los ancianos e inválidos no tendrían perspectiva ninguna en una sociedad sin seguros sociales generalizados

Según el pensamiento andino un acto de gracia o un regalo (en el sentido de bondad desinteresada y unilateral) no es un bien moral, sino más bien una amenaza para el orden que está basada en reciprocidad estricta. Altruismo puro no sólo contradice al ideal de justicia, sino también a la racionalidad misma de la práctica humana.

El Dios del hombre andino está más cerca al Dios "justo" de la Biblia Hebrea que al Dios "benigno" de Jesucristo.

III. PRINCIPIO DE LA UNICIDAD.

La relación de correspondencia entre arriba y abajo, entre hanaq pacha y kay pacha muchas veces se ha traducido hanaq pacha como "cielo" kay pacha como "tierra", sobre todo en base a la evangelización cristiana. Sin embargo, afirma estermann- hanaq pacha y "cielo" no son equivalentes homeomorficos, porque tienen una función muy distinta en las dos concepciones. El "cielo" filosófico-teológico greco cristiano, en primer lugar es un concepto de trascendencia, separado radicalmente por el abismo de la tierra. En segundo lugar, hanaq pacha no simplemente es cielo astronómico en tercer lugar kay pacha no coincide exactamente como lo que se suele llamar "tierra"; es más bien la realidad espacio temporal directa y concreta ("aquí y ahora", kay significa esto). Ukhu pacha significa "región de abajo" "estrato cósmico de abajo" o "región de adentro".

Los primeros misioneros lo identificaron inmediatamente con el infierno cristiano. La visión unitaria e integrada andina se encuentra en que: uray pacha está íntimamente relacionada con kay pacha y hanaq pacha; todas son pacha: cosmos ordenado e interrelacionado. No hay relación de "trascendencia" e inconmensurabilidad entre ellos. En primer lugar, uray pacha es la parte baja de los pisos ecológicos, es decir: la yunka (de 2300^a 500 m.s.n.m.) y la omagua (selva virgen y baja). El misterioso y famoso paititi (el dorado perdido) se halla, según la leyenda, en esta "región"; y esta acepción de lejos sería

compatible con el “infierno” cristiano. En segundo lugar, indica (sobre todo en la versión de ukhu pacha) la parte interior de la tierra, el subsuelo. Esta parte es considerada el “lugar” pachasofico de los muertos, también de las fuentes y del origen. Las paqarinas, son los “lugares” de nacimiento del runa y de sus diferentes ramas genealógicos (mallki). Por eso, ukhu pacha es a la vez el topos de la muerte y de la vida, respectivamente de su complementariedad básica” (Estermann, 1998, p.71).

En la concepción filosófica andina no solamente el universo es una gran unidad, sino que todos los “seres” y hechos conforman esta unidad complementaria e indivisible. Por ejemplo, en relación a la separación entre el cuerpo y alma, en el sentido filosófico: “el runa simi (quechua) no tiene vocablos propios para “alma” y “cuerpo”. Para alma se usa el vocablo anima o animu, de origen español latino y en menor cantidad la palabra española “alma”; el sustituto quechua yuyaq- nuna significa literalmente “espíritu viejo” o “espíritu que se recuerda”. Para “cuerpo” se usa simplemente el vocablo español “cuerpo” o la forma quechuizada kirpu. La ausencia de vocablos propios indica que para el runa resulta extraño dividir y separar estos dos aspectos del ser humano. Un cuerpo siempre es “animado” (para el “cuerpo muerto”, si hay una palabra: aya), y un alma siempre está “encarnada” (Estermann, 1998, p.214).

IV. PRINCIPIOS ÉTICOS: AMA LLULLA, AMA KELLA, AMA SUWA

○ AMA QELLA.

La más importante premisa moral del mundo andino está sintetizada en esta admonición. Es una frase imperativa, que no admite dudas ni vacilaciones. Significa: “No holgues”, vale decir, no te excluyas del orden natural por pereza. O como lo manifiesta Federico García y Pilar Roca “la única forma de establecer relación con la Pacha, de participar del gran tejido de la existencia, es cumplir con la elemental responsabilidad de trabajar.

Pero, ¿Qué le motiva al hombre andino a trabajar aiosamente y con mucha energía y superioridad que al hombre occidental? El hombre andino trabaja con mucho ahínco porque tiene el concepto de que el quehacer humano productivo es deporte, fiesta o rito que revitaliza los vínculos de unión entre los miembros del ayllu, a diferencia del concepto que se tiene en el mundo occidental donde el trabajo, generalmente, es un castigo de Dios. En occidente “el trabajo que es el dinamizador de la sociedad, no es para el individuo una forma de realización propia sino una rutina forzada, obligada por la necesidad” (fernandez, 1993, p.260).

Al hombre andino que no trabaja no se le considera ocioso, sino un desadaptado social; se le considera poseído por algún espíritu desequilibrado que la Pacha puede conjurar enviando un mal mayor a toda la colectividad. Ese espíritu desequilibrado es contagioso, es una enfermedad terrible, por eso se le repudia. Entonces, el trabajo en el mundo andino une a los miembros del ayllu, mientras que en el mundo occidental los separa por la ‘división social del trabajo’.

‘Ama qella’ se fundamenta en que es indispensable trabajar, citando a su vez cuatro motivaciones para no ser considerado ocioso, sino hombre andino laborioso: 1) La alegría existente durante la competencia de una actividad productiva; 2) El honor que significa triunfar en la competencia; 3) La necesidad de participar por cuanto existe la certeza de que el grupo no concurrirá a trabajar para quien no participa; y, 4) El temor de ser considerado ocioso” (Herrera,2003, p.362).

- **AMA SUWA**

Significa “‘no hurtes’ y se constituye en otro de los pilares fundamentales de la moral andina. Su incumplimiento se torna en delito, es decir, en un hecho punible de conducta típica consuetudinaria (ya que no existe ley ‘scripta’) por acción u omisión, antijurídica y culpable” (torres, 1998, p.160)

La explicación interpretativo - filosófica de este código de ética se da en el sentido de que “en un mundo armonioso, donde la participación en el excedente se da, no por razón de la ubicación social de las personas ni por detentar la propiedad de los medios de producción, sino por las necesidades a satisfacer, no cabe la apropiación de los bienes ajenos, por ser todos de carácter colectivo” (Hurtado,2004, p.83). Al despojar a un hombre andino de sus bienes se está perjudicando a la sociedad en su conjunto, pues el bien sustraído pertenece a todos, aunque su uso esté restringido a uno solo.

- **AMA LLULLA**

Significa “no mientas”, porque en el mundo andino, la mentira es una categoría execrable e infame que pasa de infracción moral a delito, cuando sus efectos causan daño a la sociedad. El mentiroso es considerado una lacra social debido a la alteración que puede ocasionar en el normal desenvolvimiento de los sucesos y precisa de una corrección ejemplarizadora.

V. PRAGMATISMO ANDINO.

La filosofía andina, a diferencia de la occidental, no asume a la razón como principio ordenador del universo; está presente, pero no como elemento que conduce a la eficacia última.

La filosofía andina se funda en una sola noción real: Ramos (2007) afirma: “la única realidad es el diálogo con la naturaleza (sin el elemento razón) y la única no realidad es la razón”. (P. 39). Esto significa que la manera más óptima de llegar a la realidad es a través del Illay, es decir, del pensamiento inmediato vivencial, ontonaturalista, simbólico y co-participativo. Queda, entonces, constatado que el acceso a la realidad no se da solamente con la razón y la lógica oficial, sino fundamentalmente a través de una serie de capacidades no racionales (que no son irracionales), desde los sentimientos y emociones, hasta relaciones cognoscitivas de intuición. El hombre andino siente la realidad antes de conocerla o enjuiciarla. La razón es un complemento.



Figura 4. La lógica, racionalidad o pensamiento validatorio andino es inmediato, vivencial, ontónaturalista, simbólico y coparticipativo; es decir, se parece a un manantial cristalino que refleja la realidad aproximadamente tal cual es.

Por otro lado, mientras la razón conduce al progreso amoral desesperado y en serie que beneficia a pocos, el Illay conduce al progreso moral y armónico que beneficia a varios. Aún así, algunos gremios filosóficos occidentales han visto imposibilitada la existencia de una filosofía andina, porque entre sus muy variados argumentos, arguyen que el único elemento civilizador, constructor de tecnologías y de ciencia, y descubridor del universo real en progresiones geométricas es únicamente la razón instrumental. Empero, el conocimiento de la realidad no significa hacer formalizaciones abstractas o justificaciones de superioridad vistas en las últimas fórmulas matemáticas que dizque son el reflejo perfecto de la realidad. Las formalizaciones lógico-abstractas no hacen sino alejarse procedimentalmente de la realidad. La filosofía andina, sin pretensiones hegemónicas, es quien más se acerca a la realidad, porque el hombre dialoga directamente con la realidad, y a través de estas vivencialidades se produce el desarrollo sin necesidad especial del concepto o razón. Los procedimientos y categorías de este progreso no son guardados en escritura (como lo hacen los occidentales), sino en símbolos colectivos como los ritos andinos.

También, los círculos filosóficos occidentales, arguyen que el hombre andino nunca ha reflexionado y que, por lo tanto, no existe filosofía andina. Es que occidente está acostumbrado a reflexionar procedimentalmente a través de la razón instrumental y no puede reflejarse, de ninguna manera, en el mundo andino. Pero quepa señalar que el hombre andino sí reflexiona, pero no con la razón, sino con el Illay, es decir aprecia a la naturaleza tal cual es, se acerca más auténticamente que el hombre occidental. Esta reflexión se comprueba en el idioma onomatopéyico (cuando una piedra cae al agua significa: chultin) y en la elaboración sofisticada pero directa, dialógica y colectiva de los ritos.

Entonces si en occidente se acepta la ‘premisa’ “primero pienso (refiriéndose a la razón), luego existo”, el hombre andino primero no piensa ergo recién existe o, mejor dicho, primero vivencia y luego existe, piensa, especula, etc. Ora Churata corrige a Descartes y se acerca genialmente a lo antes mencionado cuando expresa: “no soy porque pienso, soy porque duelo”

Una de las pruebas de la no inferioridad de la filosofía andina se aprecia en el paralelo histórico del siglo XV: el mundo occidental y, en contraste, el mundo andino inca. Occidente, desde que hizo filosofía, llegó a un nivel de desarrollo nada más que en dos milenios; mientras que el mundo andino, desde que hizo filosofía, llegó a un desarrollo en dos siglos. Es decir, la razón occidental demoró mucho más en desarrollar el habitáculo de su sociedad que el Illay andino inca.

Mas, surge una pregunta ¿qué aconteció después del siglo XV para que el Illay se viese desplazado por la razón? El Illay no está envenenado de inveterada indiferencia moral, mientras que la razón se funda en una especie de egoísmo, en una apoteosis de la vida pura, fuera del Derecho, en el poder sin verdadero amor, sin finalidad moral. Los occidentales declararon al mundo andino como inferior por el hecho de no estar acomodado a los cánones de la razón instrumental. Entonces, obligaron contranatural y forzosamente a los hombres andinos a hacer una “imitación extralógica” y dogmática. Si bien esta pretensión se llevó a cabo en cierta medida a través de la miseria contemporánea, de las revoluciones inveteradas, de nuestra amargura trágica, de los frutos acerbos de la imitación irreflexiva en cuanto al Illay, la filosofía andina contuvo su esencia y corporeidad en la misma dimensión con que fue heredada por los incas, su temperamento durante tanto tiempo fue de verdadera atalaya y su verdad fundamental siempre fue una verdad antropológica.

Por eso sus planteamientos y dimensiones filosóficas van teniendo efecto en el mundo postmoderno, éste entendido como afirmación de lo que se decía desde hace más de medio milenio en el Awyayala. Y las enseñanzas ético-ecológicas andino-incas van marcando los paradigmas de las últimas sociedades.

2.3. GLOSARIO DE TÉRMINOS BÁSICOS

ANATOPISMO- Se utiliza este término para describir la alienación cultural de la filosofía latinoamericana. Designa hacia la realidad foránea, de cultivar una filosofía que no tiene en cuenta las raíces culturales y la tradición de la filosofía contemporánea y peruana. Resalta el carácter alienado de un pensamiento que transplanta simplemente la filosofía occidental sin tomar en cuenta el propio contexto.

AWYAYALA- Nombre que se le da al antiguo continente americano, en el que destacan las sociedades del Yucatán y las de los andes, destacando por sus formas de desarrollo ontónaturalista.

COSMOGONÍA- Cualquier doctrina concerniente al origen y evolución del mundo y a su formación.

COSMOLOGÍA. Estudio de las leyes generales del universo y de su constitución, tanto desde el punto de vista experimental como desde el metafísico.

COSMOVISIÓN- Manera de ver e interpretar el mundo. En el marco de la ‘Filosofía Andina’ es la visión que se tiene respecto de la Pacha (espacio, tiempo, materia y energía). Muchos han reducido el pensamiento andino a sólo ‘cosmovisión’; sin embargo, hay mucho más que comprender: axiología, lógica, ética, espiritualidad, etc.

CONCEPCIÓN DEL MUNDO- “sistema de ideas conceptos y representaciones sobre el mundo circundante. Abarca el conjunto de todas las concepciones del hombre sobre la realidad en torno: concepciones filosóficas, político sociales, éticos, científico naturales, etc. el núcleo básico de toda concepción del mundo está formado por las ideas filosófica”

CULTURA ANDINA-. Población andina en relación con condiciones materiales dadas, en donde la relación hombre-medio determina una manera específica de ser.

FILOSOFÍA ANDINA. “En sentido básico, la Filosofía Andina es el conjunto de concepciones, modelos, ideas y categorías vividos por el runa o por el jaqe andinos, es decir; la experiencia concreta y colectiva del hombre andino dentro de su universo. Secundariamente y en sentido derivado, la Filosofía Andina es la reflexión sistemática y metódica de esta experiencia colectiva”.

FILOSOFÍA DE FEDERICO NIETZSCHE-. Se refiere a la obra filosófica vitalista de Federico Nietzsche, quien se caracteriza por su postura anti-racional respecto de la modernidad, por su anticristianismo radical, la búsqueda del nihilismo y la ética en el superhombre y de la moral dionisíaca.

FILOSOFÍA INTERCULTURAL-. Es la relación de varias culturas (un diálogo entre ellas respetando sus valores plurales), esta tendencia critica la pretensión absolutista y universalista de la filosofía occidental como un caso de ideologización.

FILOSOFÍA OCCIDENTAL-. Filosofía basada en el mito de la razón, cuyas categorías son atribuidas como únicas y absolutas. Su corporeidad peca de absolutista y trascendentalista, no habiendo lugar para otros discursos culturales.

NIHILISMO-. Es la negación a toda creencia, un estado del espíritu que no admite ninguna certidumbre afirmativa.

NOVUS ORDO SAECULORUM-. Nuevo ordenamiento del mundo, basado en el paradigma ideológico de la razón universal en sus modalidades de ciencia experimental, capitalismo económico, democracia y estado de derecho.

POSTMODERNIDAD-. Momento histórico que viene después de la modernidad. Establece una ‘cultura de la sospecha’, cuestionando el orden racional del mundo y la historia unitaria englobante.

RELIGIOSIDAD ANDINA-. Es el conjunto de manifestaciones y prácticas religiosas, propias de las más diversas culturas, siendo la raíz histórica la religión panteísta del incario.

TRANSMUTACIÓN DE LOS VALORES-. Es “la crítica de todo los valores supremos” de la cultura post-socrática que hace Nietzsche con el fin de establecer una nueva tabla de valores, de modo que en el proceso de la transmutación se producen las numerosas inversiones y subversiones de los valores decadentes de la actualidad.

UNICIDAD-. Es la propiedad y carácter de ser único. En otro sentido, la unicidad se refiere a la visión completa, integrada y unitaria de los fenómenos, espirituales como materiales.

CAPÍTULO III

DISEÑO METODOLÓGICO DE INVESTIGACIÓN

3.1 TIPO Y DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN.

El tipo de investigación es descriptivo, cuyo diseño de análisis documental no se le considera hipótesis puesto que según: Hernández (p. 80) (no todas las investigaciones descriptivas se formulan hipótesis o que sean afirmaciones más generales). En este caso no se pretende demostrar si la investigación tiene o no mayor semejanza/diferencia.

3.1.1. CORPUS DE ESTUDIO

Este trabajo investigativo tiene como materiales de estudio los siguientes textos:

- “Así hablo zaratustra” de Federico Nietzsche.
- “Filosofía Andina” Josef Estermann.

3.2 PLAN DE TRATAMIENTO DE DATOS.

Se realizó de la siguiente manera:

Búsqueda y acopio de datos sobre las unidades de análisis por medio de fichas bibliográficas en bibliotecas de la Universidad Nacional del Altiplano-Puno y UNSA-Arequipa.

Lectura global y comprensiva con aplicación de las fichas de lectura y resumen.

Análisis e interpretación de todos los materiales necesarios en el trabajo de investigación

3.2. OPERACIONALIZACIÓN DE LAS VARIABLES

UNIDAD DE ANÁLISIS	EJES DE ANÁLISIS	TÉCNICAS	INSTRUMENTOS
<p>“Análisis comparativo entre la filosofía andina y la filosofía vitalista de Federico Nietzsche”</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Comparar la ‘Filosofía Andina’ con la ‘Filosofía Vitalista de Federico Nietzsche’ 	<ul style="list-style-type: none"> ○ Consulta bibliográfica 	<ul style="list-style-type: none"> ○ Fichas bibliográficas.
	<ul style="list-style-type: none"> • Concepción del hombre andino en comparación a la concepción del hombre de Federico Nietzsche. 	<ul style="list-style-type: none"> ○ Lectura totalizadora. 	<ul style="list-style-type: none"> ○ Fichas de lectura.
	<ul style="list-style-type: none"> • Ética y divinidad: control social en comparación al control individual de Federico Nietzsche. 	<ul style="list-style-type: none"> ○ Análisis y comentario de textos. 	<ul style="list-style-type: none"> ○ Fichas de análisis y comentario de textos.
	<ul style="list-style-type: none"> • Pragmatismo andino en comparación al racionalismo vital de Federico Nietzsche. 		

CAPÍTULO IV

ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE RESULTADOS DE INVESTIGACIÓN

4.1. ASPECTOS GENERALES

Partiendo de los presupuestos teóricos de los estudios interculturales establecemos las similitudes y diferencias de los paradigmas (andino-nietzscheano) tan distintos en apariencia, y que por efectos de la postmodernidad y la alteridad se observan algunas coincidencias esenciales.

A la modernidad que entroniza la ciencia, la técnica y la razón instrumental, le sucede la postmodernidad, que considera el enfoque científico como una de las tantas visiones que podemos tener de la realidad, no la única tampoco la verdadera. Además que pretende acabar con cualquier interpretación englobante (meta relato) de la realidad, estableciendo una cultura de la sospecha, cuyo principal mentor y precursor es Nietzsche.

La modernidad según Darío Botero- “representa una racionalidad castrante y gastada”. En tanto que la postmodernidad, como una nueva etapa solo se ira configurando a medida que se profundice la crítica a la modernidad; a medida que se delimite hasta donde la modernidad asfixia al hombre hasta donde como proyecto cultural no ha permitido al hombre avanzar en la humanización sino, por el contrario involucionar hacia formas de vida social más hostiles y agresivas. En este contexto, a comienzos del 90 surge la filosofía intercultural que no es una corriente filosófica nueva, más bien es una cierta manera de hacer filosofía intercultural cuyo tema central es la relación entre las distintas culturas (alteridad) y la condicionalidad cultural en las expresiones filosóficas. La filosofía intercultural propone; insistir en la pluridimensionalidad y particularidades filosófico-culturales de los pueblos no occidentales.

4.2. DESARROLLO CRÍTICO-ANALÍTICO DE LOS EJES DE ANÁLISIS.

Comparar la 'Filosofía Andina' con la 'Filosofía Vitalista de Federico Nietzsche'

'Filosofía de Federico Nietzsche (1973) dice: "Lo que llamáis mundo debe ser creado por vosotros: debe ser vuestra razón, vuestra imaginación, vuestra voluntad y vuestro amor"

"El mundo que a nosotros los hombres nos importa es sólo aparente, es irreal".

"el mundo debe de ser aborrecido" (p. 119).

Nietzsche, habla sobre el mundo y la vida. Manifiesta, incluyéndose él, que a los hombres sólo les importa un mundo ficticio, un mundo a imagen y semejanza de la razón, un mundo mentiroso. El hombre es algo que tiene que ser superado: y por ello tienes que amar tus virtudes pues pereceras a causa de ellas" La alienación (concepto manejado también por Nietzsche) está implícita en la no transformación del mundo, en el aburguesamiento y continuismo de los modos de producción y en los modelos de explotación y plusvalía. Entonces el carácter predominante respecto del mundo en Nietzsche es de aborrecimiento (humanidad); seguido de la propuesta contestataria individualista hacia los modelos hegemónicos. Esto significa el establecimiento de un modo de vivir casi anárquico y profundamente vivencial como respuesta a los modelos de vida instrumentalista y tecnologizada de 'Occidente'.

Estermann (p. 95). El "símbolo" es la presentación de la "realidad" en forma muy densa, eficaz y hasta sagrada; no es una mera representación cognoscitiva, sino "una presencia vivencial" en forma simbólica.

Concibe al mundo como una unidad dinámica, cuyos entes se interrelacionan en un cúmulo de correspondencias. A este todo magnífico se le denomina 'Pacha' (espacio, tiempo, energía y materia). A la 'Filosofía Andina', no le importa (cosa que si le atañe a Nietzsche) en el sentido vituperante o servilista. Si tiene que asumir una conducta o pensamiento que no contradiga su propia estructura filosófica, lo hace. Pero también si un desequilibrio desafía o daña su estructura pachasófica, se encamina por la reparación del equilibrio. De esta manera la hegemonización de la 'razón' se ve menguada.

En el marco de análisis del contenido se clarifica las diferencias entre la 'Filosofía de Federico Nietzsche' y la 'Filosofía Andina'. Para Nietzsche el mundo es irrealidad y su propuesta mediata es la vivencialidad individual hasta llegar al 'superhombre'; mientras que para la 'Filosofía Andina' el mundo sólo es concebido como realidad; y los posibles eventos de desequilibrio, son manifestaciones naturales (Pachakuti).

Para Nietzsche el tiempo está unido a la idea del 'Devenir' y del 'Eterno Retorno'. Es cierto que la concepción Nietzscheana del tiempo es circular, relacionada con la postura índica del 'Samsara' y del 'Retorno y Recurrencia' y con la postura griega es unidireccional; pero también es cierto que marcha en función del 'ser' y de límites temporales (parámetros que contradicen la postura de la 'constante eternidad'); por eso Nietzsche dice que "todo resucita" una nueva manera de ordenar el mundo.

La visión andina del tiempo: no es unidereccional sino bi- o multidireccional la historia no es el campo de la realización de lo nuevo ni del progreso o desarrollo hacia lo mejor. Más bien la historia es una representación cíclica en un progreso orgánico, correspondiente al orden cósmico y su relacionalidad. El tiempo es como la respiración, como el latido cardíaco. Solo es el aquí, el

kunan, o kunan pacha, acontecimiento que ya está presente vivencialmente. Para el hombre andino el futuro puede estar atrás y el pasado adelante y viceversa.

Para Nietzsche hay sólo un tiempo del ser, un tiempo donde se puede fijar un punto que puede ser antes, ahora o después. Cada 'ahora' es el posible 'antes' del 'después'; y el 'después' es el posible 'después' del 'antes'. El tiempo para Nietzsche es circular, pero también es una categoría en la que el ser se torna dependiente eternamente, un círculo vicioso de encuentros infinitos.

En la 'Filosofía Andina' se distinguen dos tiempos: el tiempo de la naturaleza y el tiempo sagrado o mítico, este último tiene mayor profundidad y es el que se reactualiza siempre mediante acciones cúllicas de ritos y ceremonias en su vinculación profunda con el/la 'Pacha'. El tiempo no es estar dentro de él; sino, ser el tiempo, pero no reflexivamente, sino ontológicamente; no conscientemente, sino ilógicamente.

La 'Filosofía Andina', al asumir los principios pachasóficos de correspondencia y complementariedad, obtiene dos pares que sumados forman un espacio de cuatro áreas. A partir de esto, se habla de una tetradialéctica andina. Pero también en la correspondencia se notan cuatro áreas que constituyen el paradigma fundamental del cosmos: (Ukhu Pacha/Manqha Pacha, Kay Pacha/Aka Pacha, Hanan Pacha/Alax Pacha, Hawa Pacha/Alay Pacha).

La visión trinitaria del espacio andino (hanan pacha/Alax Pacha, kay pacha/Aka Pacha y ukhu pacha/Manqha Pacha) es tradición occidental cuyo origen se remonta a la trinidad del 'Padre', 'Hijo', 'Espíritu Santo'.

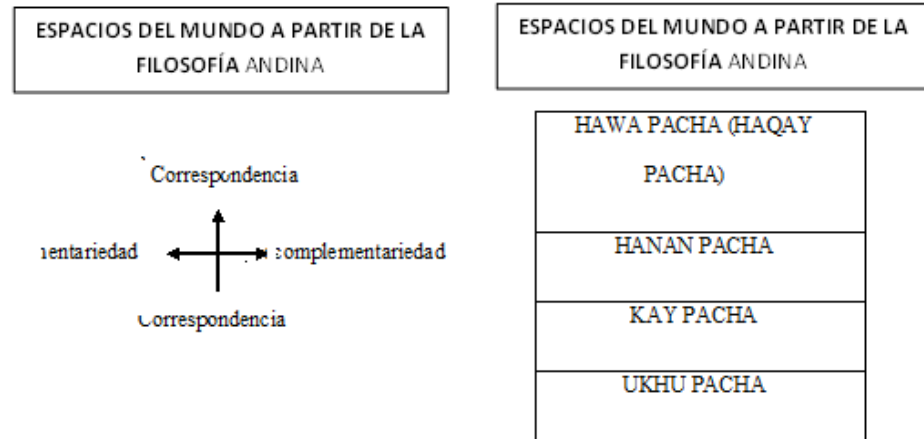


Figura 5. Espacios del mundo de acuerdo a la concepción filosófica andina.

Concepción del hombre andino en comparación a la concepción del hombre de Federico Nietzsche.

Nietzsche propone: la búsqueda del enaltecimiento de todos los valores y actitudes que no estén asechados por el pensamiento apolíneo. En esta búsqueda debe llegarse al ‘Superhombre’, desecharse a las masas, al populacho (para Nietzsche, ‘simple rebaño’ de moral débil que desea la resignación, la pasividad, la compasión, la paz y la vida masificada). Sin; embargo, existen optimistas que arguyen que en Nietzsche, hay una posible evidencia de esta afirmación, señala la tercera transformación: el niño o etapa del ‘Superhombre’, como etapa necesaria para deestructurar el pensamiento apolíneo.

Otra característica del hombre buscado por Nietzsche, es la libertad; pero una libertad nihilista, cuyas secuelas, se extenderían a conceptos cercanos al anarquismo. En contraposición, desecha los esquematismos de la ‘Filosofía Occidental’ y su carácter tendencioso de domesticación al hombre. Nietzsche frente a los valores decadentes del ‘Mundo Occidental’, gira radicalmente y propone la deestructuración total de los sistemas acopiados desde distintos ámbitos, a través de dos mil años aproximadamente. No busca otra posibilidad, ni alternativas dialógicas. Cree que lo único servible es el hombre (como hardware) en cuanto sirve de puente para llegar al ‘Superhombre’.

La ‘Filosofía Andina’: respecto de la condición y ubicación del hombre. Al hombre se le conoce como ‘runa’ o ‘jaqi’. Éste no es, como sucede en Nietzsche y en el ‘Mundo Occidental’, el centro de actividad del todo, el principal ‘ser’ de Nietzsche, el punto de partida para el conocimiento del mundo, el punto de vigilancia y observación, el ‘sujeto’ omnipotente, el ‘Superhombre’; sino más bien, es ‘relacionalidad’, que es él cúmulo de correspondencias entre el hombre y los distintos entes del universo.

El hombre andino se caracteriza por tener una racionalidad ontologista, inmediata, coparticipativa y vivencial; está vinculado con el paradigma de las reglas naturales del universo. Por eso no se asemeja al hombre que busca la libertad exagerada de Nietzsche, ni busca el ‘superhombre’ como planteamiento contestatario contra el ‘Mundo Moderno’. El hombre andino es lo que vive en el presente, es un ‘estar ahí’.

El hombre andino no ‘es’, sino ‘son’. Esta pluralización se manifiesta en el ‘ayllu’, que aglutina familias nucleares. Además no se concibe como ‘sujeto’ que está frente a un objeto; sino como un colaborador cósmico con una determinada función.

El hombre andino se concibe sólo junto a los demás, como ayllu, he ahí su fortaleza y una de las razones de su compromiso vivencial inconsciente. El ayllu es la forma organizativa que significa ‘equilibrio energético’. Y como el hombre andino se considera gregario, entonces se habla de una psicología colectiva o de una conciencia comunitaria que hereda a las generaciones la fuente seminal de las manifestaciones culturales y filosóficas.

Al hombre andino no le preocupa desentrañar el origen del mundo y de las cosas de manera exagerada y agresivamente falásica, sino le basta con saber que es producto del/la Pacha, el/la mismo(a) que se encuentra en constante dinámica y evolución. Y como parte del/la Pacha, el

hombre es también producto de algún modo de evolución; sin embargo, no del modo evolutivo historicista y positivo.

Ética y divinidad: Federico Nietzsche y control social andino.

Nietzsche (1975: 37). Plantea la muerte de ‘Dios’, la muerte del cristianismo. Asevera que “el cristianismo como dogma ha sido arruinado por su propia moral”. Pero añade (Ob. Cit.: 38). “de este modo el cristianismo como moral debe ir también a su ruina” ¿Quiere decir que la voluntad de verdad debe ser la ruina de la moral, del mismo modo que la moral la ruina de la religión?

Nietzsche tiene un enfoque místico hermético de lo que podría ser la religión. Así lo plantea en ‘El Anticristo’: “Mirémonos los rostros. Somos Hiperbóreos; sabemos perfectamente bien hasta qué punto vivimos aparte” Esta afirmación se ubica en el marco espiritualista de las ‘ciencias prístinas’. Las distintas hermandades herméticas (gnósticos, ramas, lamas, orfitas, etc.) tienen una visión de siete razas de la humanidad, entre éstas se encuentra la hiperbórea. Entonces sería erróneo afirmar que Nietzsche era ateo, al menos comparado con Marx. Nietzsche reconoce el papel esforzado de Jesús, el cristo. Lo considera un rebelde. De esta forma se establece que Nietzsche se opuso rotundamente a la religión de sus tiempos (al cristianismo), a tal punto de plantear la muerte de ‘Dios’. Pero esto no significa que haya sido un ateo. Un análisis profundo de sus obras nos conduce a apreciar un cúmulo de ideas místicas.

La ‘muerte de Dios’ nietzscheana, debe ser comprendida como la manifestación de desvelamiento de algo que no era; es decir, ‘Dios’ muere al descubrirse su no existencia independiente o autónoma, sino sólo en función del hombre. Y este desvelamiento se extiende a todo el cristianismo, a su moral y religión, a su irrealdad. En el cristianismo, ni la moral ni la religión corresponden a punto alguno de la realidad. Todo son causas imaginarias (‘Dios’, ‘alma’, ‘yo’, ‘espíritu’, ‘el libre albedrío’, o bien ‘el determinismo’); todo son afectos imaginarios

(‘pecado’, ‘redención’, ‘gracia’, ‘castigo’, ‘perdón’). Todo son relaciones entre seres imaginarios (‘Dios’, ‘ánimas’, ‘almas’), psicología imaginaria (sin excepción, malentendidos sobre sí mismo, interpretaciones de sentimientos generales agradables o desagradables); una teleología imaginaria (‘El reino de Dios’, ‘El juicio final’, ‘la eterna bienaventuranza’). Este mundo de la ficción se distingue muy desventajosamente del mundo de los sueños, por cuanto éste refleja la realidad, en tanto que aquél falsea, desvaloriza y repudia la realidad.

La ‘Filosofía Andina’ concibe a la ética y divinidad en función de las relaciones y correspondencias ‘pachasóficas’. El universo tiene una dinámica propia que se extiende a sus estructuras internas, pasando por el hombre. La ética y el pensamiento sobre la divinidad, parten de esta dinámica. La moral andina es retributiva, no mala ni buena, no busca el ‘progreso’ instrumental desmesurado a costa de la agresión a la naturaleza. Se encamina por el sendero del equilibrio y en progresión pendular. De aquí nacen principios éticos y axiológicos a nivel macro como la integralidad, dualidad, complementariedad, proporcionalidad, relacionalidad, correspondencia, reciprocidad; y a nivel micro como el ayni, la minka, la mita, la chala. En la ‘Filosofía Andina’ no muere ningún dios. Existen hermanos mayores con los que el hombre se comprende. Éstos son los achachilas, los apus, las wakas, las apachetas, etc., guiados por los mismos principios ontologistas.

La ética en la concepción filosófica andina no es reflexión racional ni retributiva ni teorismo abstracto indefinido, muy por el contrario, se sustenta en el total pragmatismo. Se manifiesta en principios de correcto proceder y reglas naturales de convivencia, extensión vital de la naturaleza y el cosmos. La mentira es producto de la racionalidad, así como la holgazanería, la suciedad de cuerpo y espíritu, y la delincuencia, también entran a tallar el aislamiento de todo lo vital. Empero estos no son los únicos problemas ónticos y conductuales, los hay más. La tradición trinitaria occidental redujo los códigos primigenios andinos a tres simples y mal conceptuados códigos conductuales.

Pragmatismo andino en comparación al racionalismo vital de Federico Nietzsche.

Nietzsche reprocha a menudo al conocimiento su pretensión de oponerse a la vida, de medir y de juzgar la vida, de considerarse a sí mismo como fin. La inversión socrática ya aparece bajo esta forma en el *'Origen de la tragedia'*. Y Nietzsche no se cansará de decir: “el conocimiento, simple medio subordinado a la vida, ha acabado por erigirse en juez en instancia suprema”. A partir de esto, se puede decir que, para Nietzsche la oposición entre el conocimiento y la vida, la operación por la que el conocimiento se hace juez de la vida, son síntomas y sólo síntomas. El conocimiento se opone a la vida, pero porque expresa una vida que contradice la vida, una vida reactiva que halla en el propio conocimiento un medio de conservar y de hacer triunfar su tipo. (Así el conocimiento da a la vida leyes que la separan de lo que puede, le evitan actuar y le prohíben actuar, manteniéndola en el estrecho marco de las reacciones científicamente observables: casi como el animal en un parque zoológico. Pero este conocimiento que mide, limita y modela la vida, ha sido construido totalmente sobre el modelo de una vida reactiva, en los límites de una vida reactiva). Entonces Nietzsche reprocha al conocimiento, no ya el tomarse como fin sino el hacer del pensamiento un simple medio al servicio de la vida. Nietzsche llega a reprochar a Sócrates, no ya el haber puesto la vida al servicio del conocimiento, sino al contrario, haber puesto el pensamiento al servicio de la vida.

Cuando el conocimiento se hace legislador, el pensamiento es el gran sometido. El conocimiento es el mismo pensamiento, pero el pensamiento sometido a la razón como a todo lo que se expresa en la razón. El instinto de conocimiento es pues el pensamiento, pero el pensamiento en su relación con las fuerzas reactivas que se apoderan de él o lo conquistan. Ya que son los mismos límites que el conocimiento racional fija a la vida,

pero también que la vida razonable fija al pensamiento; la vida está sometida al conocimiento al mismo tiempo que el pensamiento está sometido a la vida.

Ésta es la real dimensión del planteamiento nietzscheano respecto de la 'razón'. pero, lo que ha quedado postergado es la problematización de la estructura misma de la postura vitalista nietzscheana. Así, por ejemplo, sus tratados de oposición a la 'razón' se caracterizan en momentos por un apasionado romanticismo; empero en otros momentos utiliza la lógica aristotélica y hasta kantiana (lógicas que contradice). Entonces Nietzsche se ve envuelto por algo que contradice: 'La reflexión apolínea'. Su postura es radicalmente racional respecto del establecimiento de un paradigma de vida: 'el dionisiaco'. Además, de concretarse su utopía, se implantaría, a manera de continuismo, el antropocentrismo y el individualismo estoico, el 'Superhombre' que piensa en su propia realización.

La 'Filosofía Andina' se funda en el pensamiento ontologista, co-participativo, inmediato y vivencial, denominado 'Illay', que está relacionado profundamente con una especie de 'pragmatismo'. El hombre andino no hace divagaciones filosóficas vagas, ni tiene tiempo para el ocio filosófico al estilo occidental.

La 'Filosofía Andina' jamás separó la ciencia de la espiritualidad, y jamás divinizó a la razón, o a la práctica. Ambos se entremezclaron como instrumentos de comprensión y acción dentro del cosmos.

La 'Filosofía Andina' no entiende la 'venganza nietzscheana' contra la 'razón'. Simplemente supone reparación histórica en caso de desequilibrio de los reales principios del cosmos. Su mecánica avanza sin contradicciones, vitalmente.

'Pragmatismo' para el hombre andino significa entablar diálogo dinámico con sus congéneres y demás entes del universo, por eso, por ejemplo, el valor trabajo no es

entendido como castigo divino; sino como manifestación natural, como fundamento del ser de los entes.

CONCLUSIONES

PRIMERA: la filosofía europea en su generalidad, no toma en cuenta a la naturaleza como un tema de importancia filosófica; el caso especial de Nietzsche se hace patente en el momento cuando se habla del sentido de la tierra donde todo es irreal, ficticio en donde debe de vivir el superhombre. Del mismo modo, el hombre andino no tiene relación de “oposición” con la naturaleza; no lo trata como un adversario al cual hay que dominar y exprimirlo, sino que hay que cultivar para cosechar lo que se cultiva.

SEGUNDA: El tiempo en la concepción occidental, es unidireccional y progresiva para Nietzsche el tiempo es cíclico de manera lineal en donde todo se desintegra y se reintegra; eternamente se construye el mismo edificio del ser. Todo se separa todo se junta de nuevo eternamente permanece fiel a sí mismo el anillo del ser. Caso particular es el “eterno retorno” planteado por Nietzsche, que a la vez tiene relación con la experiencia andina de la

ciclicidad del tiempo en la que cada época y momento tiene su propósito específico donde cada estación tiene una función.

TERCERA: El hombre, para la ‘Filosofía Vitalista de Federico Nietzsche’ adopta una posición unitaria e integrada en donde uno nace y renace (la reencarnación) en donde el hombre es libre y creador, que está más allá de las restricciones morales es más individual y racional, coincidente en algunos rasgos con la ‘Filosofía Andina’, concibe la idea de ‘sujeto’, su racionalidad, está relacionada al colectivismo, al ente colaborador y a la actuación de acuerdo a las leyes del cosmos.

CUARTA: Nietzsche predica la ‘muerte de Dios’ y el establecimiento de una moral dionisíaca vital individualista, es decir estoica naturalista o acercamiento a los anarquismos intuitivos. Un dios que nunca existió, el hombre fue quien creó y mató a su dios. Con esto no quiere decir que sea un ateo. . . En la ‘Filosofía Andina’ el hombre no desea la muerte de ningún dios, pues los considera hermanos mayores. Se guía de la moral retributiva (solidaridad, complementariedad, proporcionalidad...).

QUINTA: Nietzsche sueña con el superhombre firme incapaz de someterse, que carece de personalidad. Los valores culturales muy peculiares del pensamiento andino: la preservación y respeto a la naturaleza, el trabajo como fuente de alegría, el sentido comunitario, la celebración simbólica y la visión mítica condicionan la vigencia de los principales filosóficos de: la complementariedad, la reciprocidad y la unicidad.

SUGERENCIAS

PRIMERA: Revalorar el conocimiento de nuestros ancestros-reeducar a nuestros hijos, promover y concientizar la importancia de nuestra riqueza cultural a las generaciones venideras. Sistematizarlo desde una actitud sensata; para, a partir de ello, hacer comparaciones de tipo intercultural.

SEGUNDA: Profundizar el tema de los valores y principios culturales andinos y categorías filosóficas de nuestras sociedades andinas. Remitiéndonos sin prejuicio alguno a la premisa “amor por la sabiduría” aprovechando para ello investigaciones de diferentes autores.

TERCERA: Al decano y los encargados de estructurar y reestructurar el plan curricular para fomentar el tema de filosofía occidental y filosofía andina/pensamiento andino a fin de revalorar nuestro patrimonio cultural en nuestra primera casa de estudios. Puesto que hoy en día nuestra cultura está siendo arrebatada/exterminándonos culturalmente por las grandes potencias.

BIBLIOGRAFÍA

- ALARCÓN. (1989). Connotación del significado ‘La muerte de Dios’ de Federico Nietzsche. País Vasco-España: Edit. Euskalherria.
- BOTERO. (2000). La voluntad de Poder. Barcelona-España: Edit. Batsun.
- CÁCERES. (1993). Algunos valores de la cultura andina a través de la literatura oral tradicional. En la revista “Realidades Sur” UNA, Puno-Perú: Edit. IIDSAs.
- ESTERMANN. (1998). Filosofía Andina. Quito-Ecuador: Edit. Abya.
- ESTERMANN. (2006). Filosofía Andina, sabiduría indígena para un mundo mejor. La Paz-Bolivia: Edit. ISEAT.
- ESTERMANN. (1996). Filosofía Sistemática. Lima-Perú: Edit. Salesiana.
- HEIDEGGER. (1994). ¿Quién es el Zaratustra De Nietzsche? Traducción de Eustaquio Barjau, publicada en Conferencias y artículos. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- MAYHUA. (2001). La filosofía de Federico Nietzsche y el pensamiento andino. Puno-Perú: Tesis, Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Altiplano.
- MEJÍA. (2005). La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América andina. Lima-Perú: Edit. Mantaro.
- NIETZSCHE. (1993). El Anticristo. México: Edit. Colicheuque Ltda.
- NIETZSCHE. (1981). Así habló Zaratustra. España: Edit. Alianza.

SANCHEZ. (2005). Nietzsche la experiencia dionisiaca del mundo. Madrid: edit.

Tecnos.

VAN KESEL. (1991). Tecnología Andina. La Paz-Bolivia: Editorial Yawar.

VELÁSQUEZ. (2005). El hombre y el cosmos en la concepción filosófica andina. Puno-

Perú: Edit. San Román.

Anexos

MATRIZ DE CONSISTENCIA

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	DEFINICIÓN DEL PROBLEMA	OBJETIVOS
<p>“Análisis comparativo entre la filosofía andina y la filosofía vitalista de federico nietzsche”</p>	<p>¿Cuáles son las semejanzas y contraposiciones entre la ‘Filosofía Andina’ y la ‘Filosofía Vitalista de Federico Nietzsche’?</p>	<p>OBJETIVO GENERAL.</p> <ul style="list-style-type: none"> ○ Comparar la ‘Filosofía Andina’ con la ‘Filosofía Vitalista de Federico Nietzsche’ <p>OBJETIVOS ESPECÍFICOS.</p> <ul style="list-style-type: none"> ○ Interpretar los planteamientos de la filosofía de Federico Nietzsche. ○ Caracterizar algunas propuestas filosóficas de la cultura andina. ○ Establecer semejanzas y diferencias entre la filosofía andina y la filosofía vitalista de Federico Nietzsche.

GUÍA DE ANÁLISIS DOCUMENTAL**FILOSOFÍA ANDINA**

1. ¿Cuáles son las partes del espacio andino?
 - a) Hanan Pacha
 - b) Kay Pacha
 - c) Ukhu Pacha

2. ¿En qué actividades laborales y culturales se manifiesta el tiempo cíclico andino?
 - a) Agropecuarias
 - b) Religiosas
 - c) Astronómicas

3. ¿A qué leyendas se remonta el origen del hombre andino?
 - a) Mallku Qapaq y Mama Aqlla
 - b) Los hermanos Ayar
 - c) Otros

4. ¿cómo es la relación hombre naturaleza en la cultura andina?
 - a) Interaccion reciproca
 - b) De preservación y respeto panteista
 - c) De preservación y respeto monoteista

5. ¿Qué instituciones fundamentales rigen el trabajo del ayllu andino?
 - a) El ayni
 - b) La minka
 - c) Otros

6. ¿Qué instituciones fundamentales de convivencia social rigen el ayllu andino?
 - a) Fraternidad
 - b) Solidaridad
 - c) Trabajismo

7. ¿Qué significado tienen los ‘dioses’ en el mundo andino?
 - a) Energía Vital
 - b) Generadora de vida
 - c) otros

8. ¿Cuáles son los principios fundamentales de la ética andina?
 - a) La complementariedad
 - b) La reciprocidad
 - c) otros

9. ¿Cómo es la razón andina?
 - a) Complementaria
 - b) Empírica
 - c) Otros

10. ¿Cómo es el Illay andino?
 - a) Ontonaturalista
 - b) Inmediato
 - c) Coparticipativo

FILOSOFÍA VITALISTA OCCIDENTAL DE FEDERICO NIETZSCHE

1. ¿Cuáles son las partes del espacio Nietzscheano?
 - a. La naturaleza
 - b. La sociedad
 - c. Otros
2. ¿Cómo se manifiesta el tiempo cíclico Nietzscheano?
 - a. Eterno retorno
 - b. Kaliyuga
 - c. Otros
3. ¿Cuál es el origen del hombre?
 - a. Evolución vitalista
 - b. Hiperbórea
 - c. Otros
4. ¿Qué es el trabajo según Federico Nietzsche?
 - a. Manifestación vital de sobrevivencia
 - b. Supervivencia del más apto
 - c. Otros
5. ¿Qué instituciones fundamentales de convivencia rigen la sociedad?
 - a. Ideal del superhombre
 - b. La antirazón
 - c. otros
6. ¿Qué significado tiene Dios?
 - a. Ha muerto
 - b. El cristianismo ha producido la decadencia
 - c. otros

7. ¿Cuáles son los principios fundamentales de la moral?
 - a. Valentía
 - b. Superación
 - c. Espíritu libre
8. ¿Cómo es la razón?
 - a. Decadente
 - b. Degradada
 - c. Otros
9. ¿Cómo es la voluntad de poder según Federico Nietzsche?
 - a. Autodecisiva
 - b. Creadora de valores vitalistas
 - c. Espíritu libre