

EL SENTIDO DE LA JUSTICIA EN LA RACIONALIDAD ANDINA: INDAGACIONES FILOSÓFICAS DESDE EL MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ Y LA RELACIÓN DE ANTIGÜEDADES DEL REINO DEL PERÚ, SIGLO XVII*

THE MEANING OF JUSTICE IN ANDEAN RATIONALITY: PHILOSOPHICAL INQUIRIES FROM THE HUAROCHIRI MANUSCRIPT AND THE LIST OF ANTIQUITIES OF THE KINGDOM OF PERU, 17TH CENTURY

Fabio Anselmo Sánchez Flores** <https://orcid.org/0000-0002-0144-9892>

Resumen

El presente artículo pretende dilucidar el aporte al sentido de la justicia desde la racionalidad andina. Para ello se realizó un análisis hermenéutico del Manuscrito de Huarochirí y la Relación de Antigüedades del Reino del Perú, escritos en los albores del Virreinato del Perú (s. XVII). A partir de su interpretación se reveló que el sentido de la justicia en la racionalidad andina tiene connotaciones éticas distintas a la occidental, pues, a diferencia de esta, donde predomina la racionalidad económica e instrumental asentada en una lógica de medios y fines, agudizada por una asunción antropocéntrica del mundo; en la racionalidad andina no existe tal instrumentalidad, no habiendo así reificado ni al hombre ni a la naturaleza para fines prácticos-utilitarios. Desde este punto de vista, su contribución al sentido de justicia convencional consiste en la práctica de principios éticos como la relacionalidad y complementariedad entre el hombre y su ecosistema, propiciada por una concepción cosmocéntrica que lo induce a establecer un vínculo sagrado de reciprocidad con la alteridad y naturaleza bajo una diada óptica de sujeto-sujeto, predisponiendo así al reconocimiento del Otro, mediante la lógica del tercio incluido y permitiendo con ello la conservación del equilibrio en el cosmos.

Palabras clave: cosmoética; ética ambiental; filosofía andina; reciprocidad; alteridad.

Abstract

This article aims to elucidate the contribution to the sense of justice from Andean rationality. For this purpose, a hermeneutical analysis of the Huarochirí Manuscript and the List of Antiquities of the Kingdom of Peru, written at the dawn of the Viceroyalty of Peru (17th century), was carried out. From its interpretation, it was revealed that the sense of justice in Andean rationality has different ethical connotations from the Western one, since, unlike the latter, where economic and instrumental rationality predominates based on a logic of means and ends, sharpened by an anthropocentric assumption of the world; In Andean rationality there is no such instrumentality, thus neither man nor nature having been reified for practical-utilitarian purposes. From this point of view, its contribution to the sense of conventional justice consists of the practice of ethical principles such as relationality and complementarity between man and his ecosystem, fostered by a cosmocentric conception that induces him to establish a sacred bond of reciprocity with otherness and nature under an ontic dyad of subject-subject, thus predisposing to the recognition of the Other through the logic of the included third and thereby allowing the conservation of balance in the cosmos.

Keywords: *cosmoethics; environmental ethics; Andean philosophy; reciprocity; otherness.*

Fecha de recepción: 07-12-2023 Fecha de aceptación: 31-07-2024

El debate contemporáneo sobre el sentido de la justicia se ha venido desarrollando en un contexto de análisis y discusión, a partir del pensamiento filosófico del mundo antiguo, medieval y moderno; con todas sus implicancias teóricas y prácticas en la época actual. Realizando lecturas y relecturas de los clásicos, así como de las corrientes éticas más recientes; circunscribiendo de esta manera, el diálogo filosófico bajo los presupuestos sociales de la tradición europea, con sus características culturales e históricas propias;

generando, de esta manera, una comprensión de lo que se debe entender y asumir como justo o injusto a partir del *ethos* occidental.

Sin cuestionar esta tendencia general, es importante reconocer que el pensamiento filosófico y ético aspira a un alcance universal. Por ejemplo, la *Teoría de la Justicia* de John Rawls (2021) o las *Esferas de la Justicia* de Michael Walzer (2001) están lejos de limitarse al ámbito social y político de

* Resultado del proyecto auspiciado por el Fondo Especial de Desarrollo Universitario (FEDU), RESOLUCIÓN N°-VRIN-095 -2022-UNSAAC

** Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Perú. Escuela de Psicología, Universidad Continental, filial Cusco, Perú. Correo electrónico fabio.sanchez@unsaac.edu.pe

los Estados Unidos. Sin embargo, el horizonte interpretativo del sentido de la justicia en la cultura occidental difiere de otras culturas, como las de Asia (particularmente de India, China y la región árabe) y la desarrollada en la región andina, que hoy abarca varias naciones sudamericanas con un origen sociohistórico común.

En este sentido, dado que el pensamiento tradicional de la filosofía occidental se originó en la época clásica griega, con posterior influencia judeocristiana hasta el presente, y considerando las premisas de la economía capitalista surgida en Europa a inicios del siglo XIV, que se expandieron a otras regiones del mundo después del imperialismo de los siglos XV y XVI (Sombart 2006), es posible atribuirle características propias de la racionalidad establecida en su estructura y extensión. Esta racionalidad sería el resultado de un “orden dinámico, un proceso de pensamiento que se desarrolla en condiciones sociales, históricas, geográficas determinadas y motivado por fines de valor” (Peña 2005:32). Sin embargo, la cultura andina sudamericana desarrolló una comprensión particular de lo justo e injusto antes de la invasión europea. Esta concepción de la justicia, nacida de su racionalidad autóctona, permanece poco conocida. En el contexto actual de crisis climática, conflictos bélicos y falta de tolerancia cultural, es esencial llenar este vacío de información y ofrecer alternativas para la convivencia humana.

Para abordar esta falta de información, este estudio analiza filosóficamente el sentido de la justicia en la racionalidad andina, utilizando la occidental como contraste para identificar diferencias y similitudes. Desde estas bases, se busca contribuir a un diálogo intercultural, presentando valores como la reciprocidad, considerada un principio ético fundamental en las relaciones humanas y con la naturaleza. Este valor sagrado permitió al hombre andino un desarrollo sostenible y equitativo.

El objetivo es desentrañar el sentido de la justicia en la racionalidad andina mediante el estudio interpretativo y doxográfico de dos documentos históricos de la época colonial en el Virreinato del Perú, en los que se expresa casi intacta la cosmovisión del hombre andino antes de la invasión española. Estos documentos son el *Manuscrito de Huarochirí* (MH) (Taylor 1999), cuya autoría se atribuye al presbítero doctrinero y extirpador de idolatrías, Francisco de Ávila, y la *Relación de Antigüedades del Reino del Perú* (RARP) (Szeminski 2019) de don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, cronista indígena peruano, ambos escritos a inicios del siglo XVII (León-Llerena 2007). Aunque estos textos han sido objeto de estudio etnohistórico y antropológico, no han sido analizados desde un enfoque filosófico orientado a revelar el sentido de la justicia en la racionalidad del *runa* (“hombre” en quechua) andino.

1. Justicia

Los filósofos, desde la época clásica hasta la actualidad, coinciden en atribuir a la justicia el valor de virtud, considerándola como algo bueno en sí mismo (Kant 2019). A diferencia de otras virtudes cardinales, como la templanza, la prudencia y la valentía, la justicia es la única que se percibe como absolutamente buena. Esto se debe a que, si las otras virtudes estuviesen al servicio de la injusticia, dejarían de ser consideradas como tales (Comte-Sponville 2013). Según Platón (2005), la justicia guía nuestra vida hacia nuestro beneficio racional y preside la felicidad de la ciudad ideal (Platón 2005). Aristóteles (2014) la describe como “la totalidad de la virtud”, estableciendo que la justicia no es solo una virtud, sino el horizonte de todas las virtudes y la ley de su coexistencia (Comte-Sponville 2013:70-71).

No obstante, la justicia como virtud no se agota en el ámbito moral, sino que requiere de la institución política, actuando como el nexo entre lo político y lo moral. Por ello, sobre la justicia se establece el principio político de la repartición de cargos (según el mérito de cada individuo) o justicia distributiva, así como el principio de la rectitud en los intercambios, o justicia conmutativa. Rawls sostiene que “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento [...] por eficaces y bien organizadas que sean las instituciones y las leyes, si son injustas han de ser reformadas o abolidas” (Rawls 2021:17). Por lo tanto, ninguna sociedad podría establecerse sin justicia (Spinoza 2001; Hobbes 2019).

A diferencia de otras virtudes morales, la justicia es una virtud que puede ser comprendida incluso por un niño en sus primeros años de vida (Piaget 1987). La acción justa se distingue de la injusta con relativa facilidad durante el desarrollo moral de los seres humanos, en concomitancia con su desarrollo cognitivo (Kohlberg 2008; Piaget 2012). Por tanto, se puede afirmar que su comprensión y aplicación en la vida social y política es intrínseca al mundo humano y a las culturas desarrolladas en él, desde las más simples hasta las más complejas. Entonces, así como no se puede concebir una sociedad sin justicia, tampoco se puede concebir la justicia sin una sociedad (Hume 2018). La justicia, por ende, no existe en la soledad absoluta, ya que en ella no se pueden establecer criterios de igualdad o desigualdad (Hume 2018), ni en el mundo natural, dado que requiere del ejercicio del raciocinio, por elemental que sea (Comte-Sponville 2013).

En este contexto, no parece sensato especular sobre la existencia o no de una concepción de justicia en la racionalidad del hombre andino antes de la invasión española, ya que esta virtud es inherente tanto a la cognición y al *ethos* social como a la cultura humana. Por esta razón, el objetivo es entender sobre qué principios de justicia se establecieron las

relaciones sociales y la estructura política en el mundo andino. Por ejemplo, a diferencia de la asignación del poder en los gobiernos europeos a una monarquía (absoluta o constitucional), representada en la figura de un rey, soberano o emperador (ya sea por derecho divino o por la fuerza de las armas), en la cultura andina se consideraba justa la asignación del poder a una diarquía (basada en concepciones mítico-religiosas). Esta diarquía abarcaba desde la autoridad máxima, que representaba el poder político y religioso (*Sapainca* y *Willaq Uma*, respectivamente), hasta los batallones del ejército y los curacazgos en las aldeas del vasto Estado inca. La dualidad andina era un principio metafísico que no solo regía en el orden humano, sino también, y sobre todo, en el cósmico (Rostworowski 2007; Espinoza 2009; Carmona 2013). El duoverso en la racionalidad andina resulta entonces inconmensurable con el universo de la racionalidad occidental (Lajo 2002; Sánchez 2015).

2. Racionalidad

El contraste que se realiza a continuación no tiene como finalidad limitarse a la racionalidad como producto de la razón en tanto facultad cognitiva, lo cual generaría un reduccionismo psicologista y un sesgo inevitable en los hallazgos. En lugar de ello, se considera necesario analizar la racionalidad a partir de las acciones y los resultados de las actividades de sociedades y grupos humanos (Peña et al. 2005), y, como es el objetivo del presente estudio, examinar la noción de justicia que se ha generado a partir de ella y sus características inherentes.

2.1 Racionalidad Occidental

La racionalidad occidental tiene una ascendencia histórica que se remonta a la racionalidad griega, habiendo recibido, no obstante, la influencia del judaísmo y del cristianismo. Aunque resulta difícil delimitar y medir la magnitud de su presencia en las distintas culturas contemporáneas (dado que no existen culturas que sean "totalmente" occidentales o "parcialmente" occidentales), es posible identificar rasgos distintivos que son homogéneos en todo el espacio social en el que ejerce influencia, desde su expansión colonialista (principalmente en los albores de los siglos XV y XVI), hasta la actualidad. En el presente análisis, enmarcado dentro de la ética comparada, se presentan las características que se asumen como más representativas para el contraste del sentido de justicia asociado a esta racionalidad:

-Logocéntrica: El desarrollo de la cultura occidental se basa en el *logos*, entendido como razón y verbo, en el que el uso de la palabra y el juicio racional como medios de reflexión crítica adquieren una relevancia fundamental en la producción de conocimientos y en el acceso a la verdad. La indagación a través del *logos* marcó el inicio de la filosofía, desde Heráclito hasta Sócrates y los sofistas en la época clásica griega, en la cual se logró un

manejo de la palabra que los hombres actuales apenas pueden imaginar (Colli 2011; Pániker 1992).

-Antropocéntrica: La racionalidad occidental concibe al ser humano desde una posición privilegiada en el transcurso de la vida sobre la Tierra, en contraste con otras especies vivas, que se consideran subordinadas al poder antrópico. Por ello, los seres humanos tendrían el derecho de disponer de los animales en su favor por mandato divino (Tomás de Aquino 2019), al ser superiores como seres racionales frente a los animales no racionales (Aristóteles 2019), quienes existirían para el bien y utilidad del ser humano. Según René Descartes (2011) y Martin Heidegger (2001), los animales no racionales no pueden sufrir ni morir al no tener conciencia de la vida, ya que serían entes no conscientes de su existencia. Kant (1995) añade que "el hombre no es medio sino fin de todas nuestras acciones, pero todo lo demás (tierra, aire, animales, en suma, la naturaleza) es medio para la acción del hombre" (Peña 2005:37).

-Tecnocéntrica: Para la racionalidad occidental, el desarrollo de la ciencia y la tecnología crea la posibilidad de una mayor y mejor manipulación de la naturaleza en beneficio del bienestar humano, ensalzando la idea del progreso (asociado a su avance), a través del logro de conocimientos cada vez más rigurosos, objetivos, medibles y fácticos (Comte 2017). El desarrollo de la técnica ha llevado el progreso humano en una dirección irreversible (Heidegger 2001), en la que los seres humanos se han vuelto cada vez más dependientes de ella, buscando alcanzar un ideal en el que se requiera realizar el menor esfuerzo posible en actividades que pueden ser realizadas por máquinas e inteligencia artificial, optimizando así la industria y la productividad del mercado.

-Intolerancia Cultural: La racionalidad occidental, durante su expansión colonialista sobre otras culturas, mostró una actitud intolerante frente a las que no se ajustaban a los cánones morales, axiológicos ni dogmáticos del mundo europeo. La cristianización de los indígenas y la extirpación de idolatrías evidenciaron un rechazo hacia lo diferente, buscando forzar su inclusión mediante el abandono de sus propias costumbres, tradiciones e incluso su identidad, como la española de los apellidos quechuas para ajustarlos a los cánones hispanos. Esta intolerancia cultural busca anular lo diferente mediante persuasión, fuerza o coacción, bajo el pretexto de integrarlo en la lógica del progreso humano y la civilización (Lajo 2002). Experiencias similares se dieron en Japón a principios del siglo XIX con la forzada apertura comercial por parte de los Estados Unidos, en la India con la occidentalización de las costumbres inducida por los ingleses desde el siglo XVI, y en otras regiones como Norteamérica, África, Oceanía y Brasil.

–*Teorética*: Desde la época griega, se le ha dado preeminencia a la actividad contemplativa o teorética. La realidad se abstrae y procesa intelectivamente para incrementar el conocimiento y resolver problemas de diversa índole. El objetivo es alcanzar la universalidad de las afirmaciones teóricas, que están subsumidas por el lenguaje cuya correspondencia con la realidad permite revelar la verdad (Aristóteles 2018). El hombre que se dedicaba a la contemplación intelectual era considerado superior entre los griegos, y el sentido de la vista se asumía como preeminente para admirar la realidad y desocultar la verdad en ella escondida (Guthrie 2010).

–*Instrumentalista*: Tanto las relaciones humanas como las del hombre con la naturaleza se conciben en términos de medios y fines. Las personas, a través de su trabajo, se reducen a medios de producción y consumo, mientras que la naturaleza, a través de sus recursos, se considera un medio para la provisión de insumos (o materia prima) para la producción industrial y la acumulación de capital (Marx 1975). Se fomenta así una cultura de competitividad entre los seres humanos por obtener mayores recursos, exaltando el individualismo y la supresión del otro; de ahí que Hobbes (2019) afirmara que “el hombre es el lobo del hombre”, y Maquiavelo (Skinner 1995) justificara su política de fines en la que los medios (para el control del Estado dentro de la ciudad) estarían admitidos, si estos permiten conservar el poder, pues los seres humanos, al vivir en una lucha constante entre sí, son incapaces de autogobernarse sin un agente coercitivo que limite sus acciones.

–*Reificante*: En relación con lo anterior, en la racionalidad occidental se tiende a concebir (óptica y epistémicamente) al hombre, la vida y la naturaleza como equivalentes a cosas inertes; se reducen a su utilidad económica y material básica, enmarcada en relaciones de oferta y demanda, costo y beneficio, dentro del sistema productivo de mercancías (Peña 2005). Así, en cuanto sea posible asignarles un valor monetario, se transforman en objetos de compra y venta. Al no tener mayor significación que su valor de utilidad comercializable y explotable, el mundo mismo que los contiene se convierte en un simple objeto de enriquecimiento económico, inanimado y despojado de toda valoración mística, sagrada o espiritual (Singer 2003).

2.2 Racionalidad Andina

En contraste con la racionalidad occidental, la racionalidad andina presenta características distintivas:

–*Festiva*: del mismo modo que en la sociedad clásica griega, el logos en tanto razón y análisis de la palabra, fue determinante para el desarrollo de su cultura; en el Ande, el medio de interrelación no se halla limitado al uso de las palabras ni su análisis en los textos escritos

(pues, además, no tuvieron escritura); en lugar de ella, el medio de comunicación preferente es el rito y la festividad (*raymi*). En diversos pasajes del MH se hace hincapié en la necesidad de compartir libaciones festivas y rituales sagrados, como medios de integración y cohesión social (tanto entre los hombres, como entre estos los seres divinos y los animales), así como de transmisión y preservación de sus costumbres y tradiciones (Millores 2010). Es a través del rito que lo divino se comunica con los hombres, quienes no pocas veces se valen de enteógenos psicoactivos, como el *Trichocereus pachanoi* (cactus San Pedro), para dialogar con las *wak'as* (entidades sagradas o divinas) y conocer sus designios (Iwasaki 1987). En este sentido, su racionalidad privilegia lo irracional tanto en la revelación de la verdad como en el acceso al conocimiento de lo supremo, esencial o numinoso, buscando preservar el orden cósmico y mejorar la cosecha y la fecundidad de los animales. En vista de que “los ritos preceden al habla. Pero se trata siempre de una acción colectiva [...] En la comunicación, en la conversación que el rito posibilita y en la cual fluye el *sentido*, aun el silencio posee una densidad simbólica y conversacional” (Depaz 2005:67).

–*Cosmocéntrica*: A diferencia del antropocentrismo predominante en la racionalidad occidental, en el que el hombre está enajenado de la naturaleza (Peña 2005), y su existencia lineal es impulsada por la idea de progreso desde la Ilustración (Kant 2017; Taylor 2015; Comte 2017), en la cosmovisión andina se concibe un cosmos dinamizado por fuerzas duales que se oponen y complementan (*tinkuy*) en una orientación circular (Carmona 2013; Golte 2009; Sánchez 2015). En esta visión, tanto el hombre como los demás seres animados forman parte de un devenir dual, donde impera una equivalencia de valor. La ausencia o afección de alguno de ellos pone en peligro el orden del Todo, lo que puede causar la ausencia de lluvias, cosechas deficientes, huaicos y terremotos, poniendo en riesgo el bienestar colectivo. Esta concepción impide considerar la existencia humana como superior a la de otros seres. En el primer y segundo suplemento del MH, se evidencia el temor generalizado que sienten los pobladores cuando, por ejemplo, nace un ser con seis dedos en su descendencia o se observa alguna anomalía biológica en sus animales domésticos (Taylor 1999). Esto se consideraba una señal del mal que debía purgarse, ya que alteraba el orden general del cosmos. Los padres que habían gestado un hijo así, o los dueños de los animales afectados, debían expiar sus manchas, carencias o desequilibrios (*hucha*) con ayunos rigurosos, entre otras medidas, para reconstituir el orden dual¹. Su pensamiento relacional los centra en el Todo (el medio ambiente), considerando

1 Véase, Primer y Segundo suplemento del MH, pp. 435-469.

el equilibrio del cosmos como más trascendente que la individualidad, ya que están integrados en él, participando de su armonía e interacción cíclica.

El todo cósmico no puede existir sin que sus partes entren en relación y, a su vez, las partes no pueden sobrevivir sin tener en cuenta el equilibrio de la totalidad cósmica. En este sentido, la idea de complementariedad de los diferentes componentes del cosmos justifica la necesidad de la relacionalidad y le da un sentido productivo (Beauclair 2013:48).

—*Naturalista*: A diferencia de la racionalidad occidental, donde se evidencia un esfuerzo por tener cada vez más un mayor control de la naturaleza a partir de medios artificiales que exploten mejor sus recursos, en la racionalidad andina, la naturaleza no es concebida como un medio, sino como un fin en sí misma. En este contexto, la concepción que se tiene de la *pacha* (tierra) no se limita a su semantización maternal como “madre tierra”, sino, además, se constituye como condición de posibilidad para la existencia de la vida a partir de ella (Depaz 2015). Vale decir, para los andinos, la naturaleza, lejos de ser un objeto que se posee, es un *ser* que engendra (*pachamamanuiñasca*), siendo el hombre un ser “engendrado de la tierra” o “nacido de la tierra”. La *pacha* es considerada como aquella matriz genésica desde el interior del mundo (Depaz 2015), a diferencia de la racionalidad occidental, donde el hombre es arrojado (Heidegger 1997) o creado desde un espacio externo, transmudanista o ajeno al mundo (desvinculado de la naturaleza) (Nietzsche 2002).

—En la mayoría de los capítulos del MH, se asocian los diferentes poderes de las divinidades a las manifestaciones de la naturaleza, como los terremotos, las montañas, los volcanes, las lluvias desoladoras, los arroyos, las piedras gigantes, entre otros; lo cual revela una profunda interiorización de su valor y significado en el devenir de los seres humanos, al encontrarse relacionados también los patronímicos quechuas con una *paqarina* (u origen matricial), al que le atribuían su ascendencia familiar, asociado por lo general a un lago, montaña, animal, entre otros fenómenos naturales (Rostworowski 2007); que, asociados con el *waman* (halcón), *puma* (puma), *atoq* (zorro), *wamani* (montaña gigante), amaru (serpientes), etc., le dotaban de sentido a su existencia, en tanto personas pertenecientes a los *ayllus* (colectivos humanos con vínculos de consanguinidad). Es por ello que, en su racionalidad, contraria a la existencia de un sujeto puro que va oponiéndose a la naturaleza y diferenciándose de ella como algo esencialmente distinto en busca de su dominio y condición de explotador (Peña 2005), se busca armonizar su forma de vida con las condiciones naturales que la *pacha* le brinda en comunión con el mundo.

—*Lógica del tercio incluido*: A diferencia de la racionalidad occidental, cuya lógica se basa en el principio del tercio excluido que busca enajenar al otro para ajustarlo a sus propios cánones culturales, la racionalidad andina, siguiendo el principio ético de reciprocidad, se orienta hacia la asunción de un tercio incluido (Beauclair 2013), en el que se busca acoger al extraño, pues también forma parte del equilibrio general en el cosmos. Un ejemplo de ello se encuentra en el último capítulo del MH, que relata el origen de los Concha. Sus antepasados, descendiendo de las alturas, se apoderaron de la tierra que los yungas abandonaron durante su huida.

En el simbolismo de este suceso, *Llaqsamisa* (uno de los tres hermanos protagonistas del relato)² encontró a un muchacho yunga llamado *Yasali*, olvidado por sus padres en su huida apresurada, y lo adoptó, diciéndole: “‘Hijo, no tengas pena, permanecerás conmigo’. Al verlo, los otros dos hermanos dijeron: ‘¡Que se muera este muchacho!’”. *Llaqsamisa* se opuso con firmeza, añadiendo: “‘No, para qué lo vamos a matar. Es mejor que viva. Este podrá enseñarnos todas sus tradiciones [...]’” (Taylor 1999:449). Más tarde, *Yasali*, convertido en sacerdote, se unió con *Kunokuyo*, hermana de *Llaqsamisa*, asegurando la permanencia de su prole cuando la descendencia directa se extinguió, un hecho muy valorado en el mundo andino.

Así se expresa una opción racional de vivir aceptando al otro, reconociendo el valor de la diferencia y la competición (*yallin*) como fuente de complementariedad, mostrando “una lógica de inclusión que afirma la diferencia como fuente de enriquecimiento de la vida” (Depaz 2015:143). Sobre este aspecto, Beauclair añade:

La reciprocidad andina, en lugar de concebirse en la lógica del tercero excluido, adopta la lógica del tercero incluido, ya que los actos recíprocos se están haciendo en la perspectiva del mantenimiento del equilibrio general; es decir que los beneficios del intercambio recíproco entre actores (humanos o no humanos) siempre incluye un tercio que, al final, llega a ser todo el resto (Beauclair 2013: 52).

Lo contrario del reconocimiento y opuesto a la reciprocidad suele ser objeto no solo de reprobación, sino incluso de castigo, como se relata en la RARP (Szemiński 2019). Durante un periodo de guerra entre incas y cañaris, los nobles orejones cusqueños, al acudir al llamado de *Huayna Cápac* desde el norte (actual Ecuador) y encontrarse en peligro de perder la guerra, no recibieron la gratitud por su llegada desde tierras tan lejanas. Molestos y resentidos, se mostraron reacios a luchar con él y decidieron regresar al *Qosqo*. *Huayna Cápac*, al percatarse de su falta (*hucha*), que contravenía el principio de

2 Véase el Cap. 31 del MH.

reciprocidad, tuvo que pedirles perdón por ignorarlos y rendirles los honores que demandaban para convencerlos de que no se fueran. Tras ello, los nobles aceptaron la enmienda y, con su refuerzo militar, ganaron la batalla, conquistando al bravío pueblo cañari.

–*Participativa o celebratoria*: A diferencia de la inteligencia teórica, considerada una actividad superior en la racionalidad griega clásica, la racionalidad andina no muestra una tendencia hacia la abstracción conceptual ni el distanciamiento óptico o gnoseológico para relacionarse y comprender la realidad. Aunque se desarrollaron conocimientos de gran sofisticación, como en astronomía y matemática (sobre todo, geometría, evidenciada en las líneas de Nasca, los intihuatanas y la portentosa arquitectura inca), su racionalidad no se concentra en la contemplación intelectual como actividad principal para acceder a la verdad, y menos aún priorizando el sentido visual (el más importante entre los griegos). En cambio, su praxis es participativa, pues el hombre del Ande, mayormente dedicado a la agricultura, se integra al cosmos que concibe como animado y viviente.

En este sentido, su existencia es inmanente y participativa en la dinámica organicista del mundo, donde nada está inerte. Incluso una piedra, que parece inanimada dentro del mecanicismo propio de la racionalidad occidental, se constituye en un “sujeto viviente, opera acciones e influjos y participa en la conversación [...] en el cosmos del hombre andino, todo se halla vivo y entrelazado” (Depaz 2005:57). En muchos pasajes del MH y la RARP, se narran historias donde los sacerdotes andinos (*kamasqakuna*) dialogan con las *wak'a* (algunas de las cuales estaban representadas por piedras consideradas sagradas), a las que atribuían sabiduría y buscaban consejo para tomar mejores decisiones, especialmente en situaciones apremiantes.

Nos encontramos, pues, ante una cultura en la que está ausente la pretensión de que la experiencia se sustente en la *razón* que afirma aprehender conceptualmente su objeto. Esta pretensión, de origen platónico, conlleva la dicotomía *sujeto-objeto* y la necesidad del *distanciamiento* que posibilita la actitud teórica tendiente a *representar* el objeto de manera visual: sin modificarlo [...] el hombre andino *escucha, siente* lo real que se manifiesta en su entorno y lo abarca (Depaz 2005:55).

Por lo tanto, en la racionalidad andina, el *runa* accede al conocimiento de la realidad participando de forma ritual y celebratoria en el tejido relacional que constituye el mundo, complementándose con él en una forma de empatía universal (Depaz 2005; Peña 2005), un cosmos viviente con el que conversa y al que se proyecta como un ser que lo cohabita en reciprocidad con los hombres,

deidades, animales, plantas, montañas, etc.; en suma, la totalidad cíclica de la naturaleza.

–*Ecosófica*: En contraste con la instrumentalización de la naturaleza propia de la racionalidad occidental, donde los recursos del planeta se reducen a mercancías u objetos de lucro y comercialización, con una tendencia a homogeneizarla, la racionalidad andina carece de la intención de alterar el orden y equilibrio de la naturaleza, ya sea por medios directos o artificiales. A nivel óptico, el ser humano está sujeto a las determinaciones de la naturaleza, sean estas favorables o desfavorables. Existe, por tanto, una ausencia de intento de manipulación o alteración de ese orden cósmico, que se considera sagrado, en favor de su propio beneficio, a pesar de depender completamente de él en su condición de agricultores y ganaderos.

En diversos capítulos del MH, se presentan relatos que permiten identificar en el hombre andino una disposición ecosófica. Uno de los principios ecosóficos más importantes implica el respeto y cuidado del medio ambiente como un fin en sí mismo y no como un medio (Naess 1984; Singer 2003) para el bien personal o colectivo. La racionalidad andina, al concebir el medio ambiente como *pacha* (generadora de vida y depositaria de la muerte en una disposición cíclica y paritaria de reciprocidad) y al asumirse nacidos o engendrados por ella (*pachamamuniñasqa*), la observa como un fin en sí misma, en una relación diádica de sujeto-sujeto (entre seres animados y dotados de vida), a diferencia de la relación sujeto-objeto en la racionalidad occidental, especialmente desde la Modernidad y la época industrial.

Esta asunción cosmológica permitió a los andinos no solo preservar sus recursos naturales bajo un modelo de desarrollo ecosostenible (como se puede observar en el “laboratorio” de microclimas para la optimización de la producción agrícola de Moray en Cusco), sino también evitar el desequilibrio que alteraría el orden cíclico de la *pacha*, generando sequías, huaicos, y otras catástrofes naturales, que asumían como consecuencia de sus faltas (*hucha*) al alterarla o transgredirla, voluntaria o involuntariamente. En este sentido, Peña afirma que “el andino prehispánico tenía una conciencia ecológica, sin duda. Pero esta conciencia era la luz de un sentimiento de responsabilidad colectiva y de percepción de un orden cósmico” (Peña 2005:43).

–*Mágico-religiosa*: En contraste con la racionalidad occidental, donde la naturaleza está *despojada* de toda significación sagrada o espiritual debido al desencantamiento del mundo por parte del hombre moderno (Taylor 2015), en una era secular donde “los agentes se remiten a la vivencia temporal de su hacer y padecer en este mundo como horizonte temporal significativo, no recurren

ya a la eternidad o al tiempo cosmogónico como sede de sentido" (Gamio 2007:3), la racionalidad andina se caracteriza por su relación mítica con el mundo y su concepción sacralizada de la naturaleza (Depaz 2005; Peña 2005). Asume que todo está animado; incluso las piedras, que parecen inertes, poseen la capacidad de participar en la conversación y ser objeto de consultas en su condición de *wak'as* (centros dotados de significación sacra, como se detalló líneas arriba).

Desde la Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas (2009), esta condición se considera como propia de sociedades arcaicas-cerradas. Según Habermas, no existe la posibilidad de establecer sobre nociones míticas del mundo, que serían el resultado de la fuerza totalizante de la mentalidad primitiva, normativas universales de orden ético o legal, al estar la razón todavía bajo un horizonte dogmático, acrítico, de imaginaria y superstición. Esto crea un terreno poco propicio para extender la racionalidad occidental (con aspiración universalista), siguiendo el paradigma de la modernidad ilustrada que fundamenta la moral sobre la base de la razón (en el sentido kantiano) y el lenguaje lógico para determinar la verdad o falsedad de los postulados (con sus reglas implícitas propias de las proposiciones con sentido). En un horizonte mítico, mágico y religioso:

Esta forma de concepción mítica tendría el defecto de no ser pasible de crítica (no puede ser verdadera ni falsa), corrección ni de distinguir con claridad un ámbito subjetivo, porque todo es subjetivo [...], imposibilitando así la acción comunicativa y su racionalidad implícita, pues las imágenes míticas del mundo dominan toda perspectiva que no permite su interpretación crítica ni autocrítica [...] (Sánchez 2021:203).

Por ello, para Habermas (2009), estas culturas arcaicas:

Deberían poner a disposición conceptos formales del mundo objetivo para permitir el enjuiciamiento objetivo, permitir la reflexión y despojarse de su actitud dogmática y permitir la conexión retroalimentativa de argumentos que se pueden hacer de uso social y así surgir sistemas culturales como el arte, la moral, la ciencia, derecho y literatura (Habermas 2009:176).

Sin embargo, es preciso señalar que, en la racionalidad andina, a diferencia de la occidental, no se manifiesta un conflicto entre el mito y el logos (razón), que tampoco existía en la filosofía presocrática. Por ello, Tales de Mileto sentenciaba que "todo está lleno de dioses" y Heráclito identificaba al logos con el fuego y dios, entre otras relaciones similares (Guthrie 2010; Cordero 2018; Heidegger y Fink 2017). "Se revelaba así un patente animismo que coexiste (sin pretensiones de exclusión) con una acción crítica de la razón" (Sánchez 2021:204).

De ahí que la sacralización del mundo en el hombre andino no se constituyera en una forma de retraso o cancelación de la razón, pues, aunque dogmática y acrítica, le permitió organizar su sociedad "arcaica" en una relación dual y de complementación con la naturaleza, incluyendo al otro bajo principios de reciprocidad ética y de relación con el equilibrio del cosmos, cuyo orden trataban de conservar a través del rito y la festividad, implicando la participación no solo de las personas, sino también de las plantas, animales, montañas y divinidades.

3. La Justicia en la Racionalidad Andina

3.1 Relacionalidad

En el mundo andino, todo lo existente en el cosmos está interrelacionado a través de vínculos de reciprocidad y complementación. Las dimensiones humano, divino, humano-divino, divino-naturaleza y humano-naturaleza coexisten de forma interdependiente. No se concibe lo externo a estas relaciones como parte de lo existente, ya que, de ser así, quedaría relegado y excluido de la vida, como un ser sin ánima o desprovisto del *kama* (fuerza vital) (Depaz 2015). De igual manera, entre lo humano y lo no humano existe una sinergia que permite el equilibrio y, por ende, el orden en la *pacha* (cosmos). Cuando se altera o quiebra dicho orden, se producen fenómenos que contravienen ese equilibrio.

Por ejemplo, los animales se convierten en cazadores de los hombres (como se relata en el capítulo cuarto del MH, donde las llamas comenzaron a perseguir a los hombres tras la muerte del sol), las armas se rebelan contra los guerreros, y los objetos domésticos se vuelven contra sus dueños (como se observa en las escenas iconográficas mochicas, Golte 2009). Esto es, el orden se revierte en el cosmos en razón de un *pachakuti* (cambio de época o tiempo), generando desequilibrio, sequías, infertilidad de la tierra y de los animales, inundaciones, huaicos, enfermedades, etc. Así como en la ontología occidental el ente es la substancia fundamental sobre la cual se constituye la realidad y, desde ella, la existencia, en la racionalidad andina, el nudo de relaciones cumple la misma función óptica (Estermann 1998; Beauclair 2013). En este orden relacional cosmocéntrico del *ethos* andino, el sentido de la justicia se establece sobre el reconocimiento de las diferentes partes del cosmos para que ninguna quede aislada y sin fuerza vital (Beauclair 2013), en vista de que:

El todo cósmico no puede existir sin que sus partes entren en relación y, a la vez, las partes no pueden sobrevivir sin tener en cuenta el equilibrio de la totalidad cósmica. En este sentido, la idea de complementariedad de los diferentes componentes del cosmos justifica la necesidad de la relacionalidad y le da un sentido productivo; es decir que la relacionalidad se vuelve una base ética de importancia

en el momento en que los elementos que entren en relación se aportan algo los unos a los otros para formar una totalidad equilibrada (Beauclair 2013:48).

En este sentido, “desconectarse de los nexos naturales y cósmicos significaría firmar su propia sentencia de muerte” (Estermann 1998:98). Por lo tanto, la justicia, en tanto virtud cardinal y horizonte de todas las demás virtudes, en la racionalidad andina necesita de la relacionalidad como un principio clave que sobrepasa la esfera humana. Esta relacionalidad permite el reconocimiento de los elementos integrantes de la totalidad cósmica, disponiendo igualdad, equidad y proporción.

Por ejemplo, “la dualidad masculino-femenino no se concibe de manera jerárquica como en las sociedades machistas; más bien, tanto el hombre como la mujer tienen un lugar de importancia y sus roles sociales se complementan” (Beauclair 2013:48). De esta manera, parafraseando a Platón (2005), el sentido de justicia de la racionalidad andina es concomitante con su pensamiento, pues “se protege la parte de cada uno, su lugar, su función, preservando así la armonía jerarquizada del conjunto” (Comte-Sponville 2013:73). De ahí que el individualismo deviene inconcebible, ya que lo que impera es el valor de la construcción colectiva de la eticidad, en la que todos los seres humanos y no humanos coparticipan. Su carácter, además sagrado, les permite trascender la esfera antrópica y toda implicación instrumental de la naturaleza, al estar ella también inmersa dentro de la relacionalidad en tanto ser vivo participante sobre la dáda sujeto-sujeto, junto a todos los seres existentes dentro del cosmos animado del hombre del Ande.

3.2 Complementariedad

De manera análoga a cómo el cosmos se establece sobre la relacionalidad, también lo hace sobre relaciones de complementariedad entre opuestos, fundamentadas en un principio metafísico denominado *tinkuy* (encuentro) entre elementos del mismo género y de género opuesto, conocidos como *masintin* y *yanantin*, respectivamente (Depaz 2002; Beauclair 2013; Núñez-Del Prado 1979). Todo lo existente tiene su par complementario, como los ojos y los oídos, los brazos, el cielo y la tierra, el mar y la sierra, lo alto y lo bajo, el pasado y el futuro. En el MH, todas las divinidades buscan reciprocidad con su opuesto complementario; por ejemplo, Yanañamca y Tutañamca (femenino-femenino), Huatiacuri y Chauñamca (masculino-femenino), *masintin* y *yanantin*, respectivamente. Ambos elementos de la complementación son trascendentes e interdependientes, dado que, por ejemplo, la vista requiere la participación conjunta de los ojos en su función visual. De manera similar, el cielo y la tierra, el sol y la tierra, el día y la noche, entre otras relaciones duales, coexisten de manera paritaria, constituyendo el duoverso andino (Lajo 2002).

Así, el horizonte de sentido del mundo de vida está establecido sobre un orden dual de opuestos complementarios que, al igual que están relacionados, deben mantenerse en equilibrio para garantizar, por ejemplo, la presencia de lluvias y la fertilidad de la tierra. De no ser así, se manifestaría el desorden, que podría traducirse en exceso o carencia de lluvias, vital para los sembríos y el sostenimiento de la vida en la naturaleza (Sánchez 2015). Similar a una persona que experimenta dificultades visuales al perder uno de los ojos, la función visual se vería gravemente afectada si se pierde una mano, brazo o pierna. Cuando los opuestos complementarios realizan el *tinkuy*, como en el caso de los ríos que se bifurcan (Depaz 2012; Beauclair 2013), se preserva el orden en el cosmos, como el mar al que estos ríos desembocan, permitiendo que el mar, a su vez, facilite el retorno de las aguas a los ríos, continuando así un orden cíclico, elíptico, eterno y, aparentemente, dialéctico.

La complementariedad en el cosmos se trasunta, así también, en el orden moral y la eticidad de la racionalidad andina, dando lugar a un sentido de justicia en la que el ego tiene que reconocer la alteridad del otro para permitir el *tinkuy* entre ambos, en vínculos de reciprocidad (Depaz 2015); permitiendo la práctica de valores como la hospitalidad y solidaridad (Beauclair 2013). En este terreno ético no resulta necesario el esforzarse por reconocer al opuesto complementario, pues (al ser ya antecedido por el principio de relacionalidad) se concibe al Otro como siendo parte complementaria del ego, en el cual ambos se reconocen conformando parte en el cosmos. Es por ello que, por ejemplo, el *hanan* (mundo de arriba) y el *hurin* (mundo de abajo) se necesitan mutuamente para coexistir, pues no existiría la luz sin la oscuridad ni se podría saber qué es la oscuridad sin la presencia de la luz (Carmona 2013).

En el terreno social y político, el *tinkuy* se reflejaba en la presencia de dos líderes, uno para el *hanan* y otro para el *hurin*, donde el *Sapainca* y su hermano (*Willaq Uma* o sacerdote principal) imperaban distribuyendo equitativamente el poder máximo, uno en el orden político y el otro, religioso; respectivamente (Rostworowski 1999). Este orden dual, en el que lo político y lo religioso eran como las dos caras de una misma moneda, conformando paritariamente (al igual que en el cosmos) la administración del Estado y la división del poder, determinante y *sine qua non* en la toma de decisiones.

Este orden dual político era característico de las culturas preincaicas como los moches, donde también existían dos líderes que dirigían el orden estatal bajo un principio de complementación de pares opuestos, anudados por el mismo principio óntico y ético. Es relevante destacar que, siguiendo este orden dual de opuestos complementarios, no se concibe un tercio excluido

como en la lógica moderna de la racionalidad occidental. Si surgiera un “extraño” en la relación dual y complementaria del cosmos, se buscaría integrar dentro de uno de los elementos contrapuestos para reciprocarse con él, evitando así que quede como un ser impar (desprovisto del *kama*) y, por ende, aislado y desamparado como el *wakcha* o pobre, en el sentido social y relacional anteriormente descrito (Valle 2012; Depaz 2015).

Esto se refleja en los esfuerzos por incluir al Dios cristiano (el “extraño” en los albores de la época colonial)³ en la RARP, donde se buscó demostrar su existencia en el mundo andino mucho antes de la llegada de los españoles, con el fin de complementarse (permitir el *tinkuy*) y reciprocidad con él, integrándolo como “conocido” (o familiar) en su asociación con el dios *T'unapa* (Beauclair 2016; Favaron 2024:12), y en tanto “par” no excluirlo del nudo de relaciones duales que conforman las deidades en la racionalidad andina a través del *ethos* andino del tercio incluido. En este contexto, el cronista indígena menciona:

Y en este tiempo dicen que los kuraka-s de Asillo y Hururu les contó al Inqa de como antiguamente había llegado un hombre pobre, viejo y flaco, barbudo y con cabellos co[mo] mujeres, y camisa larga, y gran consejador en acto público a toda la república. Y los decía que el hombre se llamaba T'unapa” (Szeminski 2019: 283).

El sentido de justicia en la racionalidad andina se establece, por lo tanto, sobre relaciones de complementación, donde la ética del reconocimiento es intrínseca a las relaciones sociales entre las personas, así como en las sagradas con las divinidades y entes sacralizados, pues (de igual modo) se torna necesaria la co-existencia complementaria entre seres mortales e inmortales, como los hombres y los seres divinos, los primeros necesitan de los segundos para conservar el orden en el cosmos, los segundos necesitan de los primeros para existir y permitirles conservar el equilibrio descrito (Beauclair 2016). Bajo este orden moral no es concebible la exclusión del extraño ni la imposición del ego al Otro, ya que lo que se busca es la integración al Otro opuesto, extraño o diverso para reciprocarse con él y viceversa (Depaz 2015).

³ De igual modo se narra la época en la cual la tierra se cubrió de agua (evento que también se encuentra presente en el Cap. 3 del MH), un hecho que sería indicativo del diluvio universal en la historia de Noé del Antiguo Testamento (Génesis 6:13-9:29), demostrando así que ese suceso habría afectado también al mundo andino en épocas remotas (paralelas al tiempo del relato bíblico). Estos sucesos “afines” permitieron incluir a los españoles (impares o desconocidos) en el horizonte de sentido andino identificando o reconociéndolos como “wiracochas” (o seres divinos) en su llegada, lo cual favoreció su aceptación y precipitó (por su ausencia de reciprocidad [e injusticia] con quienes los acogieron de forma afable y receptiva siguiendo el *ethos* del tercio incluido) la caída del Tahuantinsuyo.

Por lo tanto, solo preservando el *tinkuy* como principio de complementación, es posible la coexistencia paritaria de seres humanos, divinos y la naturaleza. De no hacerlo (como ocurre en el mundo contemporáneo), el hombre quedaría desamparado, sin una madre cósmica con la cual reciprocarse. El *runa* andino se concibe, entonces, complementado con la tierra y viceversa. El primero necesita de la segunda para subsistir, mientras que la segunda requiere del primero para germinar cosechas y preservar sus recursos. Existe, así, un vínculo sostenible entre el hombre y la naturaleza, que no se limita a un simple intercambio de favores como en la racionalidad instrumental del mundo moderno, donde solo se obtienen valores materiales y monetarios. En contraste, en el sentido de justicia de la racionalidad andina, el valor monetario es inexistente y lo material se vuelve irrelevante, siendo lo más valioso el nudo de las relaciones sociales con pares humanos, no humanos, seres divinos, las *wak'as* sagradas y la naturaleza (como Pachamama generadora de vida), en tanto horizontes de sentido que permiten, en su confluencia dual y complementaria, la existencia del Todo.

3.3 Reciprocidad

Como se puede colegir, los dos principios anteriores están relacionados con el de reciprocidad. Estos tres principios, al igual que todo lo que existe en el cosmos, están entrelazados y coexisten paralelamente. Por ello, para describir uno, es necesario referirse a los otros (Beauclair 2016). En el universo andino y su respectiva racionalidad, la asunción de la relacionalidad, la complementariedad y el principio de reciprocidad son fundamentales; sus vínculos configuran el horizonte de sentido bajo el cual el *runa* dota de orden a la *pacha* (cosmos), lo que permite ordenar su moralidad y el sentido de justicia inherente (Califano 1990).

En este contexto, es importante resaltar la constante mención de los seres divinos en el MH como seres pobres, andrajosos, mendicantes y forasteros. La representación del dios como *wakcha* (pobre) refleja su búsqueda de reciprocidad con los seres humanos, de ahí su descenso al *kay pacha* (mundo del aquí y ahora), probablemente debido a que su culto ha sido olvidado o descuidado (Valle 2012). Su presencia en esta forma es simbólica, destacando la importancia del principio de reciprocidad en el sentido de justicia de la racionalidad andina. Las apariciones como *wakcha* expresan su necesidad de reciprocidad por parte de los seres humanos.

En muchos pasajes del MH, se observa a Pariaqaqa, por ejemplo, aparecer en una fiesta en la comunidad *yunga* de Wayquihusa, donde espera reciprocidad por parte de los celebrantes. De manera similar, en el capítulo quinto, cuando llega al poblado *qolli* de Yarutine, se manifiesta sentado en las fronteras de la casa donde los hombres

están festejando y consumiendo chicha (bebida típica). Cuando no recibe la reciprocidad esperada (ni la hospitalidad inherente), suele castigar a estos pueblos con *huai-cos* y diluvios que los arrasan, lo que se interpreta como una lección para aquellos que no aprenden a reciprocitar, similar a corregir a una persona o comunidad que no ha aprendido a vivir, a existir reconociendo al otro como un par opuesto y complementario (Galdames y Lagos 2007), dentro de un cosmos donde ambos son necesarios para preservar el equilibrio y garantizar, así, la pervivencia de la vida mediante la fertilidad de la tierra y tener una descendencia sana y libre de enfermedades congénitas, o fenómenos no aceptables por los andinos como los mellizos (*curis* [entre sus hijos o animales de crianza]), que serían sinónimos de estar en falta (*hucha*) por alguna razón, debiendo purificarse (sin que ello, no obstante, garantizara remisión) en la bifurcación de dos afluentes, pues necesitaban retornar al orden dual perdido, ya sea por no haber reciprocado correctamente con un alter humano o, peor aún, divino; como se narra en el capítulo 13 del MH sobre el culto de Llacsahuato y Mirahuato:

Y les daban toda clase de consejos, instruyéndoles para que se lavasen en el cruce de dos ríos [...] y muy alegres los hombres iban a cumplir con estas instrucciones [...] pero, de todos modos, /según dicen/ acontecía que unos sanaban y otros morían” (Taylor 1999:193).

El sentido de justicia que se establece, entonces, a través del principio de reciprocidad (asociado de forma inherente e insoslayable con los otros dos), permite vislumbrar que este no tiene parangón ni semejanza alguna con las tradiciones filosóficas del mundo occidental, ni mucho menos con el talante instrumental de su racionalidad (en los albores de la modernidad europea), pues, primero, no surge de la razón (ni mucho menos *a priori* en el sentido kantiano), de la virtud individual (como en la ética platónica y aristotélica), la racionalidad dialógica a través del uso correcto del lenguaje (siguiendo la Teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas en nuestros días), etc.; segundo, no establece principios jurídicos dentro del orden estatal o político, ni es el producto de un contrato social necesario para evitar una mutua y colectiva destrucción entre los seres humanos.

Por lo tanto, el sentido de justicia en la racionalidad andina debe entenderse como parte de una cosmoética en la cual lo mítico y racional no están divorciados ni contrapuestos, como en la racionalidad occidental. Por el contrario, el mito y el logos sostienen la eticidad en la que su ética ecosófica adquiere fundamento (Depaz 2005; Beauclair 2013). El diálogo para la comprensión de este orden no se limita al que se establece entre

las personas, ya que en un cosmos anudado por seres animados e inanimados (Sánchez 2021), el diálogo se realiza entre todos; de ahí que, en muchos pasajes del MH, los hombres hablan con los animales, los animales expresan su pesar a los hombres, y las montañas se revelan como *wak'as* y exigen, como los dioses *wak-chas*, reciprocidad para no perder su equilibrio o armonía, o para recuperarlo en caso de que se haya perdido (Valle 2012).

En consecuencia, el sentido de justicia se orienta hacia la inclusión y el reconocimiento del Otro, que, en su condición de otro, tiene el derecho de ser reconocido siguiendo la relacionalidad. Un otro al que se debe integrar, pues solo es un alter en tanto complemento del yo. Por lo tanto, el alter no puede existir solo como un impar; por ello, es posible afirmar que el sentido de justicia en la racionalidad andina sería más civilizado que el de la racionalidad occidental, al no requerir de códigos legales que impelen el respeto y la tolerancia del Otro, ya que su asunción es connatural al sentido de justicia arraigado en las relaciones de reciprocidad y complementación que son, desde y para siempre, elementos constitutivos de las relaciones sociales, divinas y naturales en el cosmos animado del hombre andino y su racionalidad inherente.

4. Conclusiones

En base al análisis filosófico del MH y la RARP, se pudo revelar que el sentido de la justicia en la racionalidad andina se fundamenta en tres principios que rigen su *ethos* y moralidad, tales son la relacionalidad, complementariedad y reciprocidad; los mismos que resultan inseparables al encontrarse imbricados entre sí. Por el primero, lo justo se concibe a través del nudo de relaciones que se encuentran conformando los seres humanos con todo lo existente en su mundo animado, dando lugar a la integración de las diferentes partes del cosmos, cuyo equilibrio depende tanto del aporte y participación de todos, como de la totalidad cósmica que integran en sus nexos naturales; disponiendo de esta manera a su reconocimiento y, con ello, a una ética más inclusiva, pues el otro (desconocido o no) no es considerado extraño o rival, sino, por el contrario, como parte conformante de los vínculos relacionales y sagrados que componen el cosmos. De ahí que, en lugar de excluirlo, se busca incluirlo para ser, así mismo, reconocido e incluido por él, permitiendo así reciprocitar en condiciones de equidad y proporcionalidad, siguiendo el orden paritario de su mundo, en el que, trascendiendo la esfera humana o antrópica (y sus intereses particulares), el *ethos* de su racionalidad se concentra en la totalidad y su equilibrio, antes que en la individualidad y su *ego*; es por ello que la ética en el Ande haya sido descrita como cosmocéntrica, a diferencia de la antropocéntrica e individualista de la racionalidad occidental.

Por su parte, en razón de la complementariedad, el sentido de la justicia se orienta hacia la reciprocidad entre las partes y fuerzas binarias que se relacionan en el cosmos, la misma que trasciende el simple intercambio de favores como en la racionalidad occidental, pues por sobre la satisfacción individual de las dos partes se encuentra la pervivencia del equilibrio en el cosmos, de ahí que en razón de su cosmo-centrismo el hombre del Ande antepone la conservación del orden sagrado a través de la inclusión del tercero (impar) en la relación dual (par) para no aislarlo y convertirlo en *waqcha* (o desamparado), desprovisto del *kama* (hábito vital) y, por tanto, eximirlo de la capacidad de reciprocitar y, con ello, de existir en tanto ser despojado de cualquier vínculo social en la red de relaciones, ya sea en el *hanan pacha* (mundo de los seres divinos), *kay pacha* (mundo de los vivos) o en el *uku pacha* (mundo de los muertos); concibiendo, en consecuencia, como justo y necesario el proteger el lugar de cada una de las partes opuestas y complementarias, pues ello permite la preservación de la armonía en el cosmos dinámico de su racionalidad animista.

Respecto al principio de reciprocidad como fundamento de los anteriores, se puede afirmar que al implicar la necesidad del reconocimiento e inclusión del otro en las relaciones duales y complementarias entre los seres que cohabitan el cosmos (para preservar su equilibrio y posibilitar así la existencia de todos), su sentido de justicia se halla constituido sobre un *ethos* holista y sacralizado, cuya base paritaria fomenta el respeto, la equidad y solidaridad entre todos los seres animados e inanimados, humanos y no humanos, mortales y divinos, que coparticipan en el orden cíclico del mundo; castigando (incluso en el “mundo de los muertos”) a todos aquellos que en vida –por descuido o avaricia– se rehusaron a reciprocitar, como “los condenados” o “almas en pena” que divagan expiando sus culpas al no poder morir (o “descansar”) “en paz”. Por lo tanto, el sentido de la justicia en la racionalidad del hombre del Ande se halla constituido por principios de alcance cósmico, configurando, de esta

manera, una cosmoética donde lo justo e injusto se determina siguiendo preceptos de naturaleza mítica y sagrada en la que el *runa* se encuentra coparticipando, en tanto complemento integrado al devenir dual, cíclico y festivo del duoverso andino.

Siendo así, considerando el contexto bélico y de crisis medioambiental (entre otros dilemas irresolubles) en el que se halla sumida la humanidad en el tiempo actual, la cosmoética del hombre andino con sus principios morales implícitos, se revelan como un aporte de valor para el sentido de justicia en la racionalidad occidental, pues dispone a una conciencia de fraternidad al concebir a los seres humanos como irremisiblemente relacionados entre sí por compartir un mismo tiempo y espacio vital, en comunión con los otros seres vivos y la naturaleza (en condición de sujetos, no de “cosas”), con los que –concibe– debe coexistir al ser el uno parte y complemento necesario del otro. Un reconocimiento mutuo y paritario que, siguiendo el *ethos* de la racionalidad andina, debe hacerse extensiva a la tierra en tanto “madre cósmica” (*Pachamama*) por ser origen, reserva y generadora de vida, y, por lo tanto, protegida por su valor en sí y por sí, bajo un compromiso de reciprocidad entre todos los seres humanos y entre estos y la *Pachamama*, que disponga a una atmósfera de equidad, respeto, solidaridad, desarrollo sostenible y fraternidad perenne, entre todos los seres que la cohabitan.

Agradecimientos

Expreso mi gratitud al Vicerrectorado de Investigación de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, por el patrocinio y financiamiento del presente estudio a través del Fondo Especial de Desarrollo Universitario (FEDU). Así también, a los evaluadores por sus valiosas precisiones y sugerencias. De igual forma, al grupo de estudios Chawpi Atoq de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú), de cuyo derrotero soy copartícipe activo a pesar de la distancia.

Referencias Citadas

- Aquino, T.
2019. *Suma teológica* I. Gredos, Madrid.
- Aristóteles.
2019. *Política*. Gredos, Madrid.
- Aristóteles.
2018. *Metafísica*. Gredos, Madrid.
- Aristóteles.
2014. *Ética a Nicómaco*. Alianza Editorial, Madrid.
- Beauclair, N.
2016. La Relación de Santa Cruz Pachacuti Yamqui: un reflejo de la ética andina. *Lexis* 11:143-166.
- Beauclair, N.
2013. La reciprocidad andina como aporte a la ética occidental: Un ejercicio de filosofía intercultural. *Cuadernos Interculturales* 11:39-57.
- Califano, M.
1990. Algunas reflexiones etnológicas sobre la traducción de Gerald Taylor: Ritos y Tradiciones de Huarochirí del siglo XVII. *Diálogo Andino* 9:109-112.
- Colli, G.
2011. *Filósofos Sobrehumanos*. Siruela, Madrid.

- Comte, A.
2017. *Discurso sobre el Espíritu Positivo*. Alianza Editorial, Barcelona.
- Comte-Sponville, A.
2013. *Pequeño Tratado de las grandes Virtudes*. Ediciones Paidós, Buenos Aires.
- Carmona, A.
2013. *La Cosmovisión dual de los inkas*. Dirección Regional de Cultura Cusco, Cusco.
- Cordero, N. L.
2018. *Heráclito: uno es todo, todo es uno*. Colihu, Buenos Aires.
- Depaz, Z.
2015. *La cosmo-visión Andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Ediciones Vicio Perpetuo, Lima.
- Depaz, Z.
2005. Horizontes de sentido en la cultura andina. En *La Racionalidad Andina*, editado por A. Peña, Z. Depaz, F. Quesada, M. Mejía, M. L. Rivara, E. Mendizabal & A. Chávez., pp. 47-76. Editorial Mantaro, Lima.
- Depaz, Z.
2002. Horizontes de sentido en la cultura andina. El mito y los límites del discurso racional. *Comunidad* 5:1-29.
- Descartes, R.
2011. *Discurso del Método*. Gredos, Madrid.
- Espinoza, V.
2009. *Los Incas. Economía, Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Inkamaru, Lima.
- Estermann, J.
1998. *Filosofía Andina: Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona Andina*. Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Favaron, P. M.
2024. Las luchas oníricas de don Cristóbal: sueños y sincretismo religioso en el Manuscrito Huarochirí (siglo XVII. Sierra Central, Perú). *Diálogo Andino* 73:5-14.
- Gamio Jeri, G.
¿Qué es la secularización? (24 de junio de 2007). [Blog]. *Política y mundo Ordinario Bosquejos Postliberales*.
- Galdames, L. A. y Lagos, J.
2007. Entimemas y principios andinos en un mito sobre Cuniraya Huiracocha. *Diálogo Andino* 30:11-17.
- Golte, J.
2009. *Moche: Cosmología y Sociedad. Una Interpretación Iconográfica*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Guthrie, W.
2010. *Historia de la Filosofía griega VI*. Gredos, Madrid.
- Habermas, J.
2009. *Teoría de la acción Comunicativa*. Alianza Editorial, Madrid.
- Heidegger, M.
2001. *Conferencias y Artículos*. El Serbal, Barcelona.
- Heidegger, M.
1997. *Ser y tiempo*. Editorial universitaria, Santiago de Chile.
- Heidegger, M. y Fink, E.
2017. *Heráclito*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Hobbes, T.
2019. *Leviatán*. Gredos, Madrid.
- Hume, D.
2018. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Gredos, Madrid.
- Iwasaki, F.
1987. Alucinógenos y Religión: Aproximaciones hacia el arte Chavín. *Histórica* 11:1-24.
- Kant, I.
2019. *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*. Gredos, Madrid.
- Kant, I.
2017. *En Defensa de la Ilustración*. Alba Editorial, Barcelona.
- Kant, I.
1995. *Crítica de la razón Práctica*. Sígueme, Salamanca.
- Kohlberg, L.
2008. *Psicología del Sesarrollo moral*. Desclée De Brouwer, Bilbao.
- Lajo, J. 2002.
Qhapaq kuna: Más allá de la Civilización. Pachawaray, Cusco.
- León-Llerena,
2007. Historia, lenguaje y narración en el Manuscrito de Huarochirí. *Diálogo Andino* 30:33-42.
- Marx, K.
1975. *El Capital Tomo I*. Siglo XXI, Madrid.
- Millones, L.
2010. El bestiario del manuscrito de Huarochirí. *Diálogo Andino* 36:7-14.
- Naess, Arne., y Sessions, George.
1984. Basic Principles of Deep Ecology. *Ecophilosophy* 6:3-7.

- Nietzsche, F.
2002. *Así habló Zarathustra*. Gredos, Barcelona.
- Núñez del Prado, B. D.
1979. Yanantin: la dualidad andina. *Simposium Ideología y Sociedad en los Andes, IV Congreso del Hombre y la Cultura Andina*. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Cusco, Perú.
- Pániker, S.
1992. *Filosofía y Mística, una Lectura de los griegos*. Anagrama, Barcelona.
- Peña, A.
2005. La racionalidad occidental y racionalidad andina. En *La Racionalidad Andina*, editado por A. Peña, Z. Depaz, F. Quesada, M. Mejía, M. L. Rivara, E. Mendizabal & A. Chávez., pp. 29-45. Editorial Mantaro, Lima.
- Peña, A., Depaz, Z., Quesada, F., Mejía, M., Rivara, M. L., Mendizabal, E., & Chávez, A., (compil.). 2005. *La Racionalidad Andina*. Editorial Mantaro, Lima.
- Piaget, J.
2012. *La Equilibración de las Estructuras cognitivas*. Siglo XXI, Barcelona.
- Piaget, J.
1987. *El Criterio moral en el niño*. Editorial Martínez Roca, Barcelona.
- Platón.
2005. *La república*. Alianza Editorial, Madrid.
- Rawls, J.
2021. *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Rostworowski, M.
2007. *Estructuras Andinas del poder. Ideología Religiosa y Política*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Rostworowski, M.
1999. *Historia del Tahuantinsuyu*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Sánchez, F. A.
2021. Naturaleza de la racionalidad en la cosmovisión andina desde la perspectiva hermenéutica de Jürgen Habermas. *Revista Andes* 4:199-208.
- Sánchez, F. A.
2015. *El sentido del mundo en las Culturas Prehispánicas del Antiguo Perú*. DPI-UNMSM, Lima.
- Singer, P.
2003. *Desacralizar la vida Humana*. Catedra, Madrid.
- Skinner, Q.
1995. *Maquiavelo*. Alianza Editorial, Madrid.
- Sombart, W.
2006. *El burgués: Contribución a la Historia Espiritual del hombre Económico Moderno*. Alianza Editorial, Madrid.
- Spinoza, B.
2001. *Ética*. Alianza Editorial, Barcelona.
- Szeminski, J.
2019. *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Ediciones El Lector, Lima.
- Taylor, Ch.
2015. *La Era Secular, Tomo II*. Gedisa Editorial, Barcelona.
- Taylor, G.
1999. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Valle, J.
2012. *Derroteros de la Soledad: el wakcha en el Relato Andino de Tradición oral*. Ediciones Copé, Lima.
- Walzer, Ch.
2001. *Las Esferas de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, México.