

La filosofía andina del P. Josef Estermann
Quito: Abya-Yala, 1998; 359 pp

David Sobrevilla

Prof. Emérito de la U. de San Marcos

I

El P. Josef Estermann, misionero, filósofo y teólogo suizo, ha escrito el libro *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*¹ como una forma de “dar voz y expresión a los que fueron acallados por el ruido triunfador de las concepciones importadas e impuestas por la fuerza” (8), como un deber de ‘devolución’ “de lo propio, maltratado, negado y supuestamente extinguido” (Id.), como una “protesta contra la situación escandalosa del pueblo andino que sufre las consecuencias de la globalización” (Id.). Opta para ello por un enfoque intercultural al que entiende como una actitud comprometida y como una reflexión sobre las condiciones y los límites de un diálogo (o ‘polílogo’) entre culturas. Entiende que la verdadera interculturalidad rechaza las pretensiones supraculturales y el etnocentrismo del pensamiento filosófico occidental, pero asimismo niega la supuesta inconmensurabilidad total entre las culturas y la indiferencia ética entre ellas predicada por el postmodernismo. Al mismo tiempo, como es conciente de no ser un hombre andino, no puede ni pretende ser un sujeto del pensamiento filosófico andino, sino que –al haber vivido durante muchos años en el seno de la cultura andina– se ve a sí mismo como su intérprete y portavoz.

Para el autor la filosofía intercultural no se entiende a sí misma como una corriente más entre otras; se ve antes bien como una cierta manera de hacer filosofía. Su tema principal es la interculturalidad considerada como una relación *sui generis* entre las distintas culturas.

1 Quito: Abya-Yala, 1998; 359 pp. Posteriormente, el autor ha publicado una edición aumentada con el subtítulo significativamente cambiado, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo*. (La Paz: SEAT, 2006), que no hemos podido conseguir, por lo que utilizamos la primera edición.

Dicha concepción no pretende reemplazar las filosofías contextuales e interculturadas con una filosofía supracultural, sino articularlas de una manera no reduccionista ni hegemónica (30). La filosofía intercultural ha surgido sobre la base de dos experiencias fundamentales: 1. de la creciente conciencia de la condicionalidad cultural (culturo-centrismo) de la tradición dominante de la filosofía occidental, y 2. de las tendencias actuales –en sí contradictorias– del proceso acelerado de la globalización cultural por medio de una supracultura económica y postmoderna por un lado, y el incremento de los conflictos y guerras por razones étnicas y culturales por el otro. La filosofía intercultural toma un camino intermedio entre estos dos extremos: la absorción del concepto de ‘filosofía’ por la noción occidental (dominante) de filosofía y la incomunicación total en un solipsismo cultural que es predicado por el postmodernismo. Al seguir este camino intermedio, la cuestión de qué sería la ‘filosofía’ recién se define a través de un diálogo dialógico entre los pretendientes a hacer filosofía.

Según el P. Estermann, juzgada desde la perspectiva de la filosofía occidental, la filosofía andina no califica como filosofía: no surgió en Jonia, no es un pensamiento con una racionalidad metódica y sistemática determinada, no es una ciencia en sentido estricto, no conoce la separación ilustrada entre filosofía y religión, saber y salvación, teoría y praxis, y no responde a la exigencia de una lógica exclusivista. Mas si no aceptamos la ecuación realizada por el colonialismo entre filosofía y filosofía occidental, entonces la situación cambia.

El autor determina el adjetivo ‘andino’ en la expresión ‘filosofía andina’ sobre la base de tomar en cuenta un conjunto de aspectos geográficos (el espacio montañoso de Sudamérica que es conocido como la parte ‘serrana’ del continente), topográficos (la región montañosa situada entre los 2,000 y los 6,900 metros de altura, región en parte poblada hasta los 4,800 metros), culturales (en esta zona se habla el quechua, el aymara y el español y en ella se ha desarrollado una gran variedad de culturas históricas, con experiencias artísticas regionales y formas organizacionales peculiares) y étnicos (allí vive el ‘hombre andino’ o el ‘pueblo andino’).

El filósofo suizo opta en este trabajo por una concepción ‘no purista’ de lo ‘andino’ –por oposición a las pretensiones del ‘indigenismo’ o ‘incaísmo’ militante. Lo ‘andino’ es (como también lo ‘incaico’ históricamente visto) un fenómeno multicultural y multiétnico y hasta sincrético. No entiende la ‘filosofía andina’ como un fenómeno netamente histórico (en el sentido de un periodo del pasado), sino como un pensamiento vivido y vivo en la actualidad. Para el P. Estermann las concepciones filosóficas incaicas forman parte de la ‘filosofía andina’ en la medida en que el día

de hoy siguen vigentes, “a través de una corriente subterránea de la (in)conciencia colectiva” (62) [sic].

Las fuentes para el estudio de la filosofía andina son según el autor prefilosóficas o, mejor dicho, extrafilosóficas. Metódica y hermenéuticamente sostiene que la filosofía siempre llega tarde y que presupone una preconcepción y prehermenéutica anteriores a cualquier intento de conceptualización. A este respecto encuentra cuatro niveles: 1. la realidad ‘cruda’ como un supuesto ‘objetivo’ y previvencial. 2. La experiencia vivencial de esta realidad por el hombre andino o *runa* –aquí se trata de un primer nivel hermenéutico que en cuanto tal contiene ya una cierta interpretación del mundo. 3. La interpretación conceptual y sistemática de esta experiencia vivida. Y 4. la reflexión e interpretación histórica de esta filosofía originaria. El filósofo y teólogo suizo afirma que su intento toma en cuenta los niveles segundo y tercero.

El sujeto filosófico es el propio *runa* en tanto que el filósofo profesional sólo es el portavoz o ‘partero’ de este pueblo: su voz.

Un problema de difícil solución es el de la inconmensurabilidad de conceptos en las diversas culturas. Con respecto a esta situación, el autor afirma que no hay que buscar conceptos comunes sino más bien recurrir a ‘equivalentes homeomórficos’ que constituyen una tercera forma de equivalencia, más allá de la univocidad y la equivocidad. La búsqueda de equivalentes homeomórficos se lleva a cabo mediante encuentros ‘reales’ entre personas de las diferentes culturas (interculturalidad vivida).

A continuación trata el P. Estermann de la racionalidad andina. Señala que entiende por ‘racionalidad’ “un cierto modo de concebir la realidad”, “una manera característica de interpretar la experiencia vivencial”, “un modelo de representar el mundo”. En su opinión hay un gran número de racionalidades y no sólo la griega: la medieval, la china, la africana, la postmoderna, etc. La racionalidad es “la ‘lógica’ (no necesariamente ‘raciomórfica’) inherente a una cierta estructura sociocultural, dentro de ciertas coordenadas espacio-temporales” (89). El autor sostiene que la racionalidad andina presenta simbólicamente el mundo mediante el ritual y la celebración, muestra la relacionalidad de todo con todo, y no concede una preferencia al ver –como sucede en el Occidente– sino que es emocio-afectiva (101). Esto significa que el *runa* andino siente la realidad antes que la conoce o la piensa.

Conforme a lo anterior, la concepción andina de la ciencia consiste en el conjunto de la sabiduría colectiva acumulada y transmitida a través de las distintas generaciones.

La racionalidad andina se expresa en una serie de principios que constituyen la ‘lógica andina’ (su racionalidad *sui generis*). Estos principios

dan lugar a una serie de manifestaciones ‘materiales’ en la cosmología (‘pachasofía’), antropología (‘runasofía’), ética (‘ruwanasofía’) y teología (‘apusofía’) andinas. Según Estermann podemos hablar de una ‘lógica’ andina entendiendo esta expresión como poniendo de manifiesto la estructura básica del pensamiento andino.

La racionalidad andina se revela –como ya se dijo antes– en el principio de la relacionalidad del todo con el todo. Otros rasgos característicos de la racionalidad andina son que es simbólica, afectiva e integradora. Existen algunas semejanzas entre el principio de la relacionalidad y algunas ideas propuestas dentro de la filosofía occidental –como la ley de la proporcionalidad elemental de los entes de Empédocles, la doctrina emanentista del neoplatonismo, o la concepción leibniziana de las mónadas–, por lo que es importante enfatizar las diferencias. Primero, la relacionalidad andina no es consecuencia de un monismo o de una emanación. No, el ‘todo’ de la relacionalidad andina no es una totalidad ‘analítica’ sino un todo explícito y concreto. Segundo, la relacionalidad andina no es un principio meramente lógico; es más bien un principio ‘inferencial’ u ‘ontológico’. Tercero, los ‘equivalentes homeomórficos’ occidentales entienden la relacionalidad bajo la categoría de la sustancialidad; en cambio, la relacionalidad andina no es algo exterior, posterior, causal o accidental de los *relata*. Negativamente dicho: el principio andino de la relacionalidad sostiene que no puede haber ningún ente carente de relaciones o absoluto; y positivamente expresado: este principio afirma que cada ente o acontecimiento se halla inmerso en múltiples relaciones con otros entes, acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades. No obstante, el autor puntualiza que pese a ser la relacionalidad andina ‘esencial’ no es necesaria: esto es, que los nexos relacionales no son de naturaleza imprescindible.

La relacionalidad del todo se desagrega y manifiesta en una serie de principios derivados o secundarios: el principio de la correspondencia, el de la complementariedad y el de la reciprocidad. El primero dice en forma general que los distintos aspectos, regiones o campos de la ‘realidad’ se corresponden de una manera armoniosa. El principio de la complementariedad sostiene que ningún ente o acontecimiento existen monádicamente, sino teniendo siempre un complemento. Y el principio de la reciprocidad posee una vigencia universal, corresponde a la justicia cósmica y afirma que todo acto promovido por un agente en favor de un receptor, debe ser recompensado por éste en la misma medida.

A continuación pasa el P. Estermann a desarrollar una “fenomenología andina” en el sentido de ofrecer una interpretación ‘racional’ de las manifestaciones concretas de la lógica andina. Ante todo se refiere a la

pachasofía o cosmología andina. Aclara el significado etimológico de la palabra “pacha” y que existe tanto en el quechua como en el aymara. Se la podría traducir con el vocablo griego “cosmos” o con la palabra “relacionalidad” que, como se dijo antes, expresa la característica fundamental de la racionalidad andina. Y “juntando el aspecto de “cosmos” con el de la “relacionalidad” podemos traducir (que siempre es “traicionar”) *pacha* como “cosmos interrelacionado” o “relacionalidad cósmica” (145). La pachasofía es la cosmovisión andina que procura una presentación simbólica del cosmos interrelacionado mediante distintos ejes cardinales. Estos ejes son: uno *espacial* entre el arriba (*hanaq*) y el abajo (*uray*) y entre la izquierda (*lloq’*e**) y la derecha (*paña*); y otro *temporal* entre el antes (*ñawpaq*) y el después (*quepa*). Se trata de dualidades que no son oposiciones sino polaridades complementarias. Un tercer eje ordenador es la polaridad sexual entre lo femenino (*warmi*) y lo masculino que se da tanto en el “arriba” (sol y luna) como en el “abajo” (varón y mujer). La filosofía andina rechaza la naturaleza jerárquica del orden cósmico: el principio de la reciprocidad impide que las relaciones entre los distintos estratos y elementos sean vistas jerárquicamente. No hay jerarquías sino correspondencias.

Recurriendo al estudio del dibujo y la descripción del Altar Mayor del Qorikancha realizados por Joan de Santa Cruz Pachacuti examina el autor la concepción andina del universo como “casa” –le son evidentes las dificultades hermenéuticas aquí existentes (p. 151 y 155), pero aclara que no utiliza el dibujo como base o fundamento de su propia interpretación sino como una referencia hermenéutica. “Pacha”, nos informa el profesor suizo, es la base común de los distintos estratos de la realidad –que no se dan separadamente; se presentan antes bien como aspectos diversos de la misma realidad. Estos estratos son el *hanaq pacha*, lo que está arriba, y el *kay pacha*, lo que está abajo, el espacio de la vida; y el *uray* (o *ukhu*) *pacha*, la región de los muertos, que está más abajo todavía. El P. Estermann se ocupa con todo detalle de la contraposición entre el *hanaq pacha* y el *kay pacha* –mencionando sólo fugazmente el *uray pacha*– entendiéndolos como el macrocosmos y el microcosmos que se corresponden en múltiples formas. A este eje vertical se agrega la contraposición horizontal entre lo femenino y lo masculino que son complementarios. El autor enfatiza que el acceso preferencial del hombre andino a esta etnografía pachasófica no es el conocimiento teórico, tampoco la meditación, ni el empeño ético, sino la presentación celebratoria productiva y simbólica. El puente o punto de cruce, una *chakana*, entre estos dos ejes posee una prioridad ontológica sobre los extremos conectados o relacionados. Además hay que tener en cuenta los fenómenos de transición o *chakanas* secundarias sea

en dirección horizontal (relación de complementariedad) o en dirección vertical (relación de correspondencia). La prioridad ontológica de la *chakana* principal sobre los extremos evita que en el pensamiento andino surja la pregunta que ha agobiado al pensamiento occidental de “¿qué es lo que mantiene unido al mundo en lo más profundo?” (Goethe).

El autor se ocupa de muchos otros temas en relación a la pachasofía, así por ejemplo de la ecosofía andina según la cual el hombre andino no ve a la naturaleza desde un punto de vista económico sino ecológico, no la concibe en una relación de oposición a sí mismo, sino que la entiende como formando él mismo parte de ella. La ecosofía se muestra también como una ética: el ser humano no puede abusar de la naturaleza sino que tiene que obedecer a la relacionalidad ordenada en ella. Otro tema importante en la concepción andina es el del tiempo. El filósofo suizo recuerda que “pacha” significa en quechua tanto “espacio” como “tiempo”, y que a éste se lo considera en forma cualitativa como un “antes” y un “después” y que hay tiempos “densos” y otros “flacos”. Otro rasgo del tiempo en la concepción andina al respecto es que no se lo piensa unidireccionalmente; más bien se lo concibe en forma cíclica: el futuro se halla realmente atrás y el presente adelante, pero también *viceversa*. En los Andes existe la idea de cinco ‘épocas’ o ciclos clásicos: el tiempo primordial y el de la creación, el de los antepasados, el de los Incas y la Conquista, el período moderno y el futuro. Cada ciclo termina en un *pachakuti* o cataclismo cósmico luego del cual el universo (*pacha*) ‘vuelve’ a su estado caótico para luego reordenarse nuevamente. Dado el carácter cíclico del tiempo no cabe hablar de un progreso y sí de un cierto pesimismo estructural. Por ello el P. Estermann rechaza el discurso que se ha venido sosteniendo a propósito de la utopía andina: lo que hay en el Ande es en verdad una “antiutopía” o una “utopía retrospectiva”.

A continuación pasa el autor a presentar la runasofía o concepción antropológica andina. Encuentra que ésta considera al hombre como una “chakana” celebratoria, es decir, como un puente cósmico mediador entre los distintos estratos de la *pacha*: “La tarea y capacidad básicas del *runa* consisten en el poder de ‘presentación’ simbólica del cosmos mediante las formas rituales y celebrativas” (198). El hombre andino no se piensa así como un sujeto desprendido del cosmos sino que ‘define’ su identidad en y a través de ‘relaciones’. La proposición básica de la runasofía andina es –variando la frase cartesiana- *celebramus ergo sumus*. “La identidad’ (*idem*: ‘lo mismo’) andina es justamente ‘relacionalidad’ entre ‘heterogeneidades’ (*heteros*: ‘otro’, ‘ajeno’). Una persona es ‘sí misma’ en la medida en que se relaciona con ‘otra’” (202-203). Es importante agregar, según el autor, que no es el hombre como individuo

el que refleja el universo en la celebración sino el sujeto colectivo: “El *ayllu* es la ‘célula de la vida’, el ‘átomo’ celebrativo y ritual, pero también la base económica de subsistencia y trueque interno” (203).

El autor completa su presentación anterior refiriéndose a cómo piensa el hombre andino la sexualidad (o mejor: la ‘sexuidad’) en tanto es un fenómeno que forma parte del orden cósmico poniendo de manifiesto en forma muy sintética y expresiva el principio de la complementariedad –de allí que la homosexualidad no sea (re)conocida en el mundo andino, pues una persona homosexual sería aquella carente de complemento. Asimismo toca algunos rasgos de la psicología andina –que no ve al ser humano como una psique dentro de un cuerpo sino como un ser colectivo que pone en relación lo heterogéneo-; y la concepción andina de la salud y enfermedad, que se refieren al cuerpo colectivo: tienen que ver con las relaciones interpersonales y hasta cósmicas.

Luego trata el P. Estermann de la “ruwanasofía” o ética andina –la palabra “ruwana” significa en quechua el ‘deber’, ‘lo que hay que hacer’-, es decir, la normatividad del orden pachasófico. Para el hombre andino el orden moral corresponde al orden cósmico, y la ética no se refiere a una reflexión sobre la normatividad del comportamiento humano sino al correcto estar dentro de la pacha. Vimos ya que el orden cósmico obedece básicamente a los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad, y que tiene dos ejes: uno formado por el ‘arriba’/‘abajo’ y el otro por el ‘izquierda’/‘derecha’. El ser humano está insertado dentro de este orden y tiene la función de ser *chakana* y ‘cuidador’ del orden pachasófico. De allí que el principal principio ético andino se pueda formular en la siguiente forma: **“Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo”** (231). El actuar ético tiene por lo tanto una finalidad ‘salvífica’ pero no en sentido individualista sino cósmico. Fundamental es ante todo satisfacer el principio de reciprocidad. Este principio se manifiesta en las máximas: *Ama sawa* (no seas ladrón), *ama llulla* (no seas mentiroso) y *ama quella* (no seas flojo), mandamientos al que hay que agregar el de “no cometer incesto” dentro del *ayllu*.

Por último trata el P. Estermann de la ‘apusofía’ o teología andina –el autor piensa que es mejor hablar de una ‘apusofía’ y no emplear otros términos paralelos, y sostiene que para el modo de ver andino no se puede separar la filosofía de la religión (o mejor: de la religiosidad). Para el hombre andino la relacionalidad cósmica es algo ‘sagrado’ que refleja lo divino. Según la pachasofía andina y la experiencia religiosa del *runa*, Dios es la ‘fuerza ordenadora’ del universo, el principio de orden omnipotente y viviente en todo. Su función es establecer y mantener

el orden cósmico contra el desorden y el caos. Como después de cada ciclo se produce un *pachakuti* o cataclismo cósmico, Dios tiene siempre la tarea renovada de reordenar el universo. El primer atributo teosófico (o apusófico) es por ello la 'providencia' y la 'conservación'. Lo divino no es trascendente sino inmanente al universo: "Es la *chakana* cósmica por excelencia, un 'puente' entre lo de arriba y abajo, y lo de la izquierda y derecha; es el ordenador y 'mediador' (o 'relacionador') por excelencia, la relacionalidad cósmica misma que recién posibilita la vida y el orden" (270). Con Dios se relaciona el *runa* de muchas maneras, pero sobre todo a través de la ceremonia, el ritual y la fiesta. Todas las relaciones entre las personas, grupos y comunidades, y las de sus hierofanías, deben establecerse por cierto dentro del marco de la complementariedad y la reciprocidad. Existe a este respecto una 'economía sacramental' y 'salvífica' que obedece a estos principios. La concepción andina de lo divino excluye la idea de la gracia, y se aproxima más a la del Dios justo y celoso de la Biblia hebrea.

El libro se cierra con un capítulo sobre cómo la filosofía andina configura una interculturalidad difícil. En opinión del autor, el enfoque intercultural quiere entre otras cosas llamar la atención sobre el contexto socioeconómico y político que dificulta y hasta impide aproximarse a la filosofía andina. Descarta que a ésta se la pueda considerar desde la perspectiva de un purismo cultural. En verdad, el *runa* puede incluir en su cultura muchos elementos foráneos que parecen incompatibles con ella; aspira en este sentido a una 'modernidad' *sui generis* que incorpora a la tradición elementos modernos. Esta vía está a media distancia tanto de la absorción de la cultura andina por la cultura occidental como de la opción postmoderna, y propone más bien un diálogo intercultural que no acepte hegemonías y que sea llevado a cabo por personas y grupos concretos.

II

Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina es un importante libro que ilumina una gran variedad de aspectos del pensamiento andino. Los conocimientos sobre éste proceden en el autor de los ocho años que pasó como misionero en el Cusco. No obstante, la obra contiene a la vez una serie de problemas que nos hacen verla como fallida. Quisiéramos considerarlos a continuación.

Veamos primero los problemas formales. Ante todo: el P. Estermann es plenamente consciente de que no puede tomar el lugar del hombre andino, por lo que se presenta a sí mismo como un mero intérprete y portavoz de la sabiduría andina. Pues bien, bajo la aparente modestia de esta declaración

se halla un paternalismo evidente y la pretensión de conocer el autor realmente las características de dicha sabiduría y de poderla transmitir. En este sentido, el filósofo y teólogo suizo descalifica sin mayor discusión los comentarios que no coinciden con el suyo (V. por ejemplo la nota 20 de p. 151 en que sostiene que “la fantasía de los comentaristas es ilimitada”), incluyendo a Santa Cruz Pachacuti Yamqui al referirse a su famoso dibujo cosmogónico (afirma que una traducción ofrecida por este autor es “errónea”, p. 267, y que su comentario proporciona “intencionalmente” una insostenible interpretación cristiana, nota 29 de la p. 155).

Por otro lado, al leer el libro del P. Estermann se tiene la impresión de que sus conclusiones no han nacido de una investigación desapasionada sobre el tema, sino que surgen más bien del ánimo de probar que la cultura andina posee una filosofía vigorosa con ventajas perceptibles sobre la filosofía occidental. De una parte, la filosofía andina contaría con claros equivalentes a las diferentes disciplinas de la filosofía occidental: existe una lógica andina, la pachasofía correspondería a la cosmología racional occidental, la runasofía a la antropología filosófica, la ruwanasofía a la ética y la apusofía a la teología racional. Y todas estas disciplinas testimoniarían ventajas incontestables -según el autor frente a las ramas correspondientes de la filosofía occidental. Mientras la filosofía occidental tiene una gran dificultad por explicar qué es lo que mantiene unido al mundo en lo más profundo, este problema ni siquiera surge en la pachasofía (167). La ecosofía andina no tendría que lidiar con la dualidad entre el hombre y la naturaleza, pues el andino no concibe una oposición entre ambos (174). Por la misma razón, los axiomas básicos de la antropología filosófica occidental, que establecen la diferencia entre el ser humano y la naturaleza, la inferioridad de ésta frente al ser humano, el privilegio cognoscitivo del hombre y su independencia frente a la naturaleza, no se encontrarían en la runasofía andina que antes bien concibe al hombre como una *chakana* celebratoria del cosmos (194 ss.). La ruwanasofía no restringe la ética al ámbito de lo humano, sino que ve a la ética como una cuestión cósmica (228). Y, finalmente, la apusofía no excluiría a la religión del campo de la filosofía, considerando más bien a la religiosidad como la columna vertebral de la reflexión filosófica (257). Esta idealización del pensamiento andino es sin duda llamativa.

Lamentablemente el P. Estermann no ofrece una determinación precisa de los conceptos que utiliza; así sucede por ejemplo con nociones tan básicas de su libro como las de “filosofía” y “andino/-a”. En el caso de la primera, el autor habla de una concepción occidental de la filosofía, de otra postmoderna y de una tercera intercultural. La primera afirma de una manera ideologizada, supercultural o supracultural, que sólo

una determinada concepción del mundo, surgida dentro de la cultura occidental, es universalmente válida y verdadera. La concepción filosófica postmoderna contiene una crítica intracultural de la filosofía occidental, pero desemboca en un relativismo: dicha crítica la realiza el postmodernismo comparando estéticamente las diversas culturas y reconociendo que todas ellas tienen igual valor. De su lado, la concepción intercultural de la filosofía considera que ésta se ha dado en las diversas culturas. Qué sea la filosofía se habrá de definir a través de un diálogo dialógico sobre las experiencias de la filosofía en las diversas culturas. La reflexión filosófica vendrá posteriormente. Por lo tanto, habrá que esperar los resultados de esta discusión entre las concepciones de filosofía de las distintas culturas para saber qué es en verdad la filosofía.

En cuanto al adjetivo ‘andina’ en la expresión “filosofía andina”, el P. Estermann tampoco lo determina en forma feliz. A tenor de lo que escribe, la filosofía “andina” sería la que se hace entre los 2,000 y los 6,900 metros; en quechua, aymara o español; y por parte del hombre “andino” o por el pueblo “andino” (esto último es sin duda tautológico: que la filosofía *andina* sea la hecha por el hombre *andino* o por el pueblo *andino*). Como se observa es poco lo que el autor pone en claro sobre el adjetivo ‘andino’ en la expresión “filosofía andina”.

¿Cuáles son las pruebas ofrecidas por el autor en favor de sus interpretaciones? Por excepción recurre a un documento como el dibujo cosmogónico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui a fin de referirse a la pachasofía andina (147 ss.), y con alguna frecuencia se remite al examen del vocabulario quechua. Pero en general se limita simplemente a exponer los distintos conceptos de la filosofía andina de modo magistral². Así por ejemplo sostiene que el rasgo fundamental de la racionalidad andina es la relacionalidad del todo (98, 114), sin acreditar de alguna manera su tesis. Pues bien, ¿cómo comprobar que ésta es, en efecto, la noción andina de racionalidad? Otros autores que han estudiado el punto caracterizan la racionalidad andina en otros términos. Así por ejemplo Antonio Peña Cabrera concibe la racionalidad en general como un proceso de pensamiento que se desarrolla en condiciones sociales, históricas, geográficas determinadas, y que está motivado por fines de valor; y añade que la racionalidad específicamente andina tiene como características distintivas el ser concreta, tender hacia la diversificación, buscar la convivencia con la naturaleza, tener con ella una relación vital, ritual, casi

2 Se presenta como el filósofo profesional que interpreta la realidad vivencial del pueblo andino. Reconoce que se halla fuera del mundo andino, pero a la vez dentro por haber vivido en él. Por cierto, nunca nombra a sus informantes.

mágica, seguir el curso de la vida y tener al pasado por delante³. Por lo demás, Peña Cabrera tampoco ofrece mayores pruebas sobre su tesis. En estas circunstancias, ¿cómo determinar quién defiende la tesis correcta?

A esta crítica hay que agregar otra en el caso del libro del P. Estermann: apenas se entiende la determinación de la racionalidad que el autor ofrece: ¿cómo hay que comprender la relacionalidad del todo (que habrá que interpretar como: “de cada cosa” con “cualquier otra cosa o ente”)?, ¿está relacionada una brizna de hierba con un diamante?, ¿lo está la captura y muerte de Atahualpa a manos de los españoles con el trino de un pájaro?

Que se solicite la prueba de las afirmaciones del P. Estermann es algo totalmente comprensible, porque ellas son a veces muy cuestionables. Raymundo Casas Navarro ha enunciado algunos de los gazapos del autor –afirmar sin acreditarlo que el eje de la oración es en todos los idiomas europeos el sustantivo, cuando en realidad lo es el verbo; pretender que en toda la tradición occidental la vista es el sentido privilegiado, cuando hay otra línea de dicha tradición que da la preferencia al tacto; sostener que el quechua consta de cinco vocales, cuando solo tiene tres⁴.

Finalmente, es disculpable que el P. Estermann escriba incorrectamente en español, dado que no es su lengua materna; pero no que al corregir su libro dichos errores no hayan sido advertidos por el lector de la editorial. En efecto, el libro está lleno de chocantes neologismos inexistentes en español y de barbarismos; por ej. “grafidad” (17), movimientos “antiilustristas” (23), “descentrición”, (24) etc.

Pero vayamos ahora a los problemas de fondo del libro. Probablemente el principal sea no distinguir entre el pensamiento no filosófico y el filosófico. El supuesto del planteamiento del P. Estermann es que en toda cultura ha habido una filosofía. Por lo tanto, la cultura andina habría tenido una filosofía.

Pero este supuesto es erróneo: si bien es cierto que en toda cultura ha habido pensamiento, no todo pensamiento es de por sí filosófico. En efecto, hay que diferenciar entre distintas formas de pensamiento. En sus trabajos preparatorios para su texto inicialmente editado bajo el título de “Origen y epílogo de la filosofía” distinguía Ortega entre el pensamiento mágico, el mítico, el lógico y el intuitivo o vital⁵, a los

3 V. su artículo “Racionalidad occidental y racionalidad andina. Una comparación”, en: A. Peña Cabrera y otros *La racionalidad andina*. Lima, Mantaro, 2005: 29-45.

4 R. Casas Navarro, “Racionalidad en los Andes”, Introducción al volumen mencionado *La racionalidad andina*: 21-22.

5 V. J. Ortega y Gasset, *Notas de trabajo. Epílogo...*Madrid: Alianza, 1994: 34.

que en otros textos agregaba la “experiencia de la vida” y la poesía. Una forma de pensamiento sería un sistema de creencias básicas forjado por el hombre para enfrentarse al mundo⁶. Lamentablemente Ortega no llegó a desarrollar *in extenso* sus ideas respecto a este tema.

En cambio, otro distinguido filósofo español, Jesús Mosterín, ha diferenciado pulcramente entre el pensamiento arcaico y el filosófico. Según Mosterín el pensamiento arcaico está caracterizado por los siguientes rasgos: 1) se trata de un pensamiento que va directamente a su objeto sin considerar su propio condicionamiento subjetivo, lingüístico o metódico, 2) trata a todos los fenómenos como un *tú* personal que compromete al sujeto emocionalmente, y no como un *ello* objetivo y despegado del sujeto, 3) dicho pensamiento personaliza a los fenómenos que observa y los hipostatiza como superentidades personales, espíritus o dioses, y no los analiza conceptualmente, 4) el asombro que producen en el sujeto los fenómenos que llaman su atención lo mitiga mediante la elaboración de mitos y no mediante la construcción racional de teorías, 5) el sujeto busca sobornar a los dioses mediante cuidados, cultos, ofrendas etc. a fin de obtener sus favores, y 6) la ansiedad por el futuro da lugar a la adivinación para conocer cómo ha de presentarse⁷.

Mosterín sostiene, siguiendo a Karl Jaspers, que a partir del siglo VI A.C. se observa en la India, China y Grecia los inicios y primeros balbuceos de un nuevo tipo de pensamiento: el pensamiento racional, reflexivo o filosófico. Este pensamiento desarrolla rasgos claramente distinguibles a los del pensamiento arcaico, es decir que tiene en cuenta sus múltiples condicionamientos, trata a los fenómenos como un *ello* objetivo y autónomo, los analiza conceptualmente etc. Su conclusión es que “El pensamiento arcaico no es todavía filosófico ni científico, aunque posee ya una visión del mundo, una historia del origen de las cosas, una justificación del incipiente poder político, una moral y reflexiones sobre los enigmas de la vida y de la muerte. Los pensadores arcaicos carecían del sentido de la consistencia lógica, de la crítica racional y de la constatación empírica, pero desarrollaron técnicas cognitivas cruciales como la escritura, la aritmética y el calendario”⁸.

En caso de aceptarse la distinción mosteríniana entre el pensamiento arcaico y el pensamiento filosófico, uno tiene la impresión de que el

6 “Tesis para un sistema de filosofía”, en: *Revista de Occidente*. Madrid, Año III, 2a época, N° 31, octubre de 1965: 6.

7 J. Mosterín, *Historia de la filosofía. 1. El pensamiento arcaico*. Madrid: Alianza, 1990: 224-225.

8 J. Mosterín, *El pensamiento arcaico. Historia del pensamiento*. Madrid: Alianza, 2006: 8. Se trata de una nueva edición del libro anterior.

llamado pensamiento andino cae sin duda del lado del primero: se trata de un pensamiento que personaliza los fenómenos naturales, los aprende como un *tú* de manera emocio-afectiva, elabora mitos para explicarlos, el sujeto recurre al ritual y a la celebración para poner a las potencias cósmicas de su lado etc. No hay aquí, como en el pensamiento filosófico, un afán de considerar el condicionamiento subjetivo, lingüístico o metódico, un tratamiento de los fenómenos como un *ello* objetivo y desasido del sujeto, su análisis mediante conceptos y tampoco la construcción de teorías racionales, una actitud de observación puramente teórica de la naturaleza, el intento de pronosticar el futuro mediante la previsión racional.

En un texto nuestro anterior, “¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?”⁹, distinguíamos, siguiendo a Kant, entre filosofía en sentido amplio y en sentido estricto o histórico; y afirmábamos que, mientras en sentido amplio la cultura prehispánica peruana tuvo sin duda filosofía (con consideraciones sobre el mundo, el hombre, Dios etc.), no la tuvo en cambio en el sentido histórico, ya que se trata de un pensamiento dominado por la tradición y la religión, no orientado por la razón sino por el mito, donde no primaba el interés por la verdad. Lamentablemente el P. Estermann rechaza esta distinción, que a nosotros nos parece útil y correcta, declarando que es monocultural e ideológica (17). Adoptando una posición maximalista al respecto sostiene el autor que el pensamiento andino es simplemente filosofía, con lo que nivela las diferencias entre el pensamiento no filosófico y el filosófico.

Otro problema mayor es cuánto de la presentación de la presunta filosofía andina corresponde en efecto al pensamiento andino y cuánto a la interpretación que de él ofrece el P. Estermann. Él sostiene que al analizar el quehacer filosófico hay que tomar en cuenta cuatro niveles: 1. la ‘realidad’ como objeto último de la experiencia humana. 2. La experiencia vivencial de la realidad, que ya comporta su interpretación. 3. La reflexión sistemática y metódica de esta experiencia vivencial, que es la expresión filosófica en sentido básico y que es una interpretación de segundo orden. Y 4. la interpretación filosófica de textos de contenido filosófico, que es una reflexión en segundo grado y una interpretación de tercer orden (63-64 y 67-70). Aplicando este esquema al caso andino,

9 Fue publicado por primera vez en: A. T. Martínez (coordinadora editorial), *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy. Racionalidad, historia convivencia social*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1992: 161-208. Una versión aumentada y definitiva aparece en: David Sobrevilla, *Repensando la tradición de Nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina. Estudios sobre la filosofía en América Latina*. Lima: BCR, 1999: 19-71.

afirma el autor que en éste el primer nivel solo juega un papel como presupuesto heurístico y que el cuarto nivel no juega todavía ningún papel (70) –presumimos que porque no hay textos escritos que interpretar. La fuente principal de la filosofía andina sería entonces el tercer nivel: la experiencia vivencial del *runa* andino y su interpretación implícita de la realidad. Según el autor “esta experiencia primordial como interpretación significativa (hermenéutica) es lo que podemos llamar ‘cosmovisión’” (68). El *runa* andino como sujeto filosófico no debe ser entendido como un sujeto individual sino colectivo o comunitario. Lo que aquí está en juego es por lo tanto la interpretación de la realidad por el pueblo andino. Sobre la base de esta interpretación opera la reflexión sistemática y metódica de esta experiencia vivencial: se trata aquí de una interpretación (de segundo orden) de una interpretación (de primer orden), de hacer explícito (en forma racional y conceptual) lo que implícitamente ya está presente en el primer nivel de interpretación. “Consecuentemente, la ‘filosofía’ tendría que ser definida como ‘cosmovisión explícita’ o ‘interpretación racional de la experiencia vivencial del mundo’. La filosofía andina en lo específico es la interpretación sistemática (conceptual y racional) de la experiencia vivencial del *runa* de parte del *cosmos* que le rodea” (69). ¿Y quién realiza esta interpretación de segundo orden de la interpretación de primer orden? El P. Estermann nos revela que es el ‘filósofo profesional’, pero se apresura a añadir que éste “sólo es el portavoz o ‘partero’ de este pueblo sin voz, el intérprete y sistematizador de la experiencia ‘parafilosófica’ del *runa*” (75). Decíamos antes que nos parecía que esta es una posición muy paternalista, porque según ella el *runa* andino sólo tendría una cosmovisión, una parafilosofía, o sea no una filosofía genuina, y sería el P. Estermann quien la convierte en filosofía andina –Sócrates redivivo frente al esclavo ignorante e inculto del *Menón*. Conciente de los riesgos de presentar de este modo las cosas, el estudioso suizo agrega, otra vez con premura, que el filósofo profesional no es el ‘pensador de primera mano’ o el creador *ex nihilo* de un sistema filosófico sobrepuesto a una cierta cultura y vivencia, sino que el sujeto colectivo tiene ya una ‘filosofía viva’, que su experiencia no es totalmente a-lógica o extra-conceptual, antes bien “ya es una reflexión ‘proto-filosófica’ auténtica” (75). Pero la corrección es incoherente con lo dicho anteriormente: que al nivel de la experiencia vivida por el *runa* sólo hay ‘cosmovisión’ (y no reflexión), y que la filosofía recién aparece en el tercer nivel que es el de la reflexión sistemática y metódica de la experiencia vivencial. La situación parece ser pues clara: la presunta filosofía surgida de la lectura del P. Estermann es su filosofía sobre la base de la cosmovisión andina. Aunque lo niegue, lo que ha hecho es sobreponer un sistema filosófico a la cosmovisión de la cultura andina.

Un tercer problema importante, conexo con el anterior, es el de la pertinencia y corrección de las interpretaciones del autor de la cosmovisión andina. En filosofía son ampliamente conocidas todas las dificultades que conlleva comprender otras culturas. El P. Estermann es consciente de ellas y sostiene que no habría que buscar conceptos comunes a las culturas sino que recurrir a ‘equivalentes homeomórficos’. Pues bien, siendo la cultura andina heredera de las culturas prehispánicas (sobre todo de la cultura incaica)¹⁰ y habiéndose formado éstas libres de influencias foráneas, se puede esperar que su visión del mundo sea considerablemente distinta a la de los otros pueblos y en especial a la de la filosofía occidental. Mas la lectura del P. Estermann obliga a la cosmovisión andina a acomodarse a las categorías filosóficas occidentales, con el resultado de que él obtiene una filosofía andina muy semejante en sus partes a la filosofía occidental, pero con ventajas que al autor le parecen innegables, como manifestábamos anteriormente. Así sucede que, si en la filosofía occidental tradicional hay una propedéutica que es la lógica, luego la filosofía teórica que está constituida por la cosmología racional, la antropología racional y la teología racional (partes fundamentales de la metafísica especial) y finalmente la filosofía práctica con la ética como parte básica, en la filosofía andina se puede hallar según el P. Estermann una lógica andina, una pachasofía, una runasofía, una apusofía y una ruwanasofía.

La artificialidad de esta reconstrucción se comienza a revelar por el hecho de que, como en quechua no existen equivalentes genuinos a los términos técnicos del vocabulario filosófico occidental, el P. Estermann construye palabras híbridas utilizando una raíz quechua y otra griega—el ejemplo se lo había dado Fernando Manrique quien escribió un artículo titulado “Pachasofía y Runasofía incas”¹¹. Y se lo corrobora cuando se examina en detalle estas correspondencias. Nos referiremos solo al caso de la lógica. En la filosofía occidental se han dado numerosas versiones

10 El autor afirma que la filosofía andina tiene como trasfondo heurístico las concepciones filosóficas incaicas vigentes en la actualidad a través de una corriente subterránea del inconsciente colectivo (62). El P. Estermann escribe incorrectamente “de la (in-)conciencia colectiva”, pero presumimos que lo que quiere decir es “del (in)consciente colectivo” —aunque es obvio que aquí se pierde el juego lingüístico que quiere hacer. “Inconsciencia” es en español la situación de quien es o está inconsciente, le falta la conciencia, o el dicho o hecho irreflexivo.

11 En: *Dos Siglos de Ensayistas Puneños*. Lima: Universo, 1987: 104-107. El P. Estermann escribe incorrectamente el nombre del autor puneño como Manrique Enriquez (143).

de la lógica, pero por lo general se la entiende como una disciplina formal con principios también formales. La lógica se presenta como un lenguaje con expresiones que no se refieren a hechos, siendo su objeto los términos del vocabulario lógico que se organizan en ciertas estructuras que se ponen en relación básicamente deductiva¹². En cierto modo, la lógica se puede definir como la teoría de la deducción –la así llamada lógica inductiva también emplea la deducción como método. El día de hoy se rechaza la concepción psicologista de la lógica influyente hacia fines del siglo XIX, que la concebía como la ciencia que estudia el pensamiento y los procesos de pensamiento – los grandes críticos de esta concepción fueron a principios del siglo XX Edmund Husserl y Gottlob Frege. El P. Estermann entiende en cambio la lógica al modo típicamente psicologista como poniendo de manifiesto la estructura básica del pensamiento andino (113), sosteniendo que sus principios (los de la relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad) son más bien materiales, y no se refiere nunca a las deducciones. Advirtiendo la semejanza entre la lógica occidental y lo que él llama lógica andina, el filósofo suizo manifiesta que hay varias tradiciones en las diferentes tradiciones culturales y que la lógica andina tiene en verdad poco en común con la lógica occidental y se aproxima más a la lógica oriental, sobre todo a la lógica china (113), una tesis que no prueba en ninguna forma. ¿No es entonces cuando menos equívoco o directamente engañoso subsumir esta parte de la cosmovisión andina bajo el hombre occidental de “lógica”?

Podríamos poner de manifiesto otros problemas de fondo del libro comentado, pero aquí nos detenemos.

La conversión de la cosmovisión andina en la filosofía andina del P. Estermann debe sorprender a muchos andinos. Así se entiende la reacción crítica de Mario Mejía Huamán en su reseña del libro que comentamos¹³. Mejía Huamán es un andino, quechuísta de nota, filósofo y autor él mismo de muchos trabajos importantes sobre el pensamiento andino que el filósofo suizo cita (60-61, 62, 66, 143, 173, 199, 206, 305). En opinión del investigador peruano, hacer creer a los andinos que tienen una filosofía propia parangonable a la occidental es un barato favor que se les hace, equiparable a elogiar románticamente

12 V. el artículo “Lógica” en: J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994; T. K-P: 2175-2193.

13 V. la amplia reseña del libro de Estermann en el de Mario Mejía Huamán *Hacia una filosofía andina*. Lima, 2005: 79-105.

su democracia sin tomar en cuenta sus dificultades. Suponer que los antepasados de los andinos actuales hicieron filosofía no mejora en nada su condición ni aporta esperanzas para superarla. No ha habido una filosofía andina previa, pues la filosofía es un discurso racional, crítico y fundante que no se ha hecho anteriormente en el mundo andino sino que está por hacer. Quizás se trate de una crítica demasiado dura, pero es explicable por la desazón que a Mario Mejía Huamán le debe provocar advertir utilizada la cosmovisión andina para construir una pseudofilosofía andina.

Lima, agosto de 2008