

La vieja y la nueva filosofía andina. Una crítica a Josef Estermann

The Old and the New Andean Philosophy. A Critique of Josef Estermann

Javier Eduardo Hernández Soto

Universidad Peruana Cayetano Heredia, Lima, Perú

Contacto: javier.hernandez.s@upch.pe

<https://orcid.org/0000-0003-1667-8513>

RESUMEN

La posmodernidad apertura nuevas fuentes discursivas que tienden a relativizar las áreas del conocimiento filosófico. Es el caso de la filosofía andina, duramente cuestionada en su génesis y desarrollo. Frente a esta coyuntura surgen diversas posturas sobre la temática en mención, siendo la de Josef Estermann la más destacada, caracterizada por intentar desprenderse del eurocentrismo y perspectivas coloniales instauradas por la tradición canónica. A pesar de lo anterior, la obra de Estermann (*Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*), se apoya en categorías criticables como: metafísica, humanismo e hiperbolización de la filosofía; por tal razón, su proyecto es un intento de insertar viejos cánones en un proyecto intercultural contemporáneo. Por tal motivo, la presente investigación considera la necesidad de postular un segundo sentido o perspectiva de la filosofía andina, un sentido que enfatiza la interpretación de todas las creaciones espirituales del hombre andino, en otras palabras, que no atiende a la cultura andina misma, como sugiere Estermann, sino a la mirada filosófica que se lanza sobre ella, dando como resultado una interpretación y no un intento de encarnación de los *runas*. Así, este nuevo sentido incluye perfiles, genealogías y alcances que permiten evaluar las posibilidades de su desarrollo y futuro en general.

Palabras clave: Filosofía andina; Metafísica; Humanismo; Interpretación filosófica

ABSTRACT

Postmodernity opens new discursive sources that tend to relativize the areas of philosophical knowledge, is the case of Andean philosophy, harshly questioned in its genesis and development. Faced with this situation, various positions arise on the subject in question, being that of Josef Estermann the most outstanding, characterized by trying to get rid of Eurocentrism and colonial perspectives established by the canonical tradition. Despite the above, Estermann's work (*Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*), is based on objectionable categories such as: metaphysics, humanism and hyperbolization of philosophy; for this reason, his project is an attempt to insert old canons into a contemporary intercultural project. For this reason, the present investigation considers the need to postulate a second sense or perspective of Andean philosophy, a sense that emphasizes the interpretation of all the spiritual creations of the Andean man, in other words, that does not attend to the Andean culture itself, as Estermann suggests, but to the philosophical gaze that is launched on it, resulting in an interpretation and not an attempt to incarnate the runes. Thus, this new meaning includes profiles, genealogies and scope that allow evaluating the possibilities of its development and future in general.

Keywords: Andean Philosophy; Metaphysics; Humanism; Philosophical Interpretation

1. Introducción

La presente investigación analiza el proyecto de filosofía andina de Josef Estermann utilizando dos categorías: lo viejo y lo nuevo. Ello permite tener una visión dialéctica, en contraposición a una lineal, ya que no cancela lo viejo, sino atiende a la reciprocidad en aras de renovar la filosofía andina. Más aún en un contexto contemporáneo, donde se cuestionan aquellos elementos que ya no corresponden al espíritu de nuestros tiempos.

Por otro lado, la importancia de tal renovación apunta a la necesidad de una filosofía propia que supere el vaivén de corrientes y modas a las que está sometida la actividad filosófica peruana y latinoamericana. De este modo, la filosofía andina se presenta como una opción para desarrollar una filosofía auténtica en nuestro país, pues atiende y se preocupa por su realidad histórica y la situación de los pueblos andinos.

La obra de Estermann ha tenido gran repercusión en los países andinos, especialmente su *Filosofía andina*, publicada en 1998 por Abya-Yala en Ecuador, y con dos ediciones posteriores, la de La Paz (2006) y la de Lima (2018). Este libro se ha convertido en referencia obligada para cualquier intento de conjugar filosofía y cultura andina debido a que, independientemente de la crítica, se reconoce la dedicación de este filósofo a nuestra cultura. En tal sentido sería injusto considerarlo como un usurpador de la auténtica filosofía andina; por el contrario, se trata de un valioso aliado en la lucha por reivindicar el legado de los pueblos originarios.

2. Los críticos de Estermann

En primer lugar, se considerarán las observaciones de David Sobrevilla (2007), quien sostiene que el proyecto de una filosofía andina carece de sustento, porque no distingue entre filosofía y no-filosofía. Defiende el origen griego y occidental de la filosofía, por haber alcanzado solo ella la racionalidad lógica. Al respecto, cita la caracterización que ofrece Mosterín, otorgándole un sesgo positivista a su argumentación. Además, acusa a Estermann de dar una imagen idealizada y romántica de los andinos, como se muestra en el siguiente fragmento:

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 las ventajas que al autor le parecen innegables, como manifestábamos anteriormente. (2007, p. 245)

De modo que, para el filósofo peruano, estamos ante una tergiversación de la cosmovisión andina; frente a ello, Estermann responde indirectamente en el texto “Anatopismo como alienación cultural: culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina” (2021a [2008]). Allí señala que estos casos son un claro ejemplo de la “circuncisión helénica”; es decir, el haber asumido el discurso monocultural de la filosofía, que acepta solo una de las formas del filosofar.

Sin embargo, el desencuentro entre ambos filósofos oculta aspectos en los que podrían coincidir, ya que Sobrevilla no es precisamente un filósofo eurocéntrico y anatópico, ni Estermann hace una filosofía regional sin sustento. Al respecto, no se considera que la crítica de Sobrevilla sea válida, pues cierra las puertas a una posible filosofía andina. Desde su óptica, el estudio de los pueblos andinos cae dentro de una filosofía de la cultura, como lo indica en su *Introducción a la filosofía de la cultura y al estudio de las culturas en el Perú* (2007), especialmente en la sección II.

En segundo lugar, se toman en cuenta las críticas de Mario Mejía Huamán (2005), quien propone una filosofía andina de cuño propio en su libro *Hacia una filosofía andina*. En este presenta algunas objeciones al trabajo de Estermann, siendo la más importante:

Admitir que el runa andino, y sobre todo la mujer, descrita por Estermann, líneas arriba, es ser filósofo, es un favor barato a los pueblos andinos. Hacernos creer que nosotros tenemos una filosofía propia y que podemos entrar en diálogo o discusión con cualquier filosofía de occidente es una ficción occidentalista. De esto y cosas parecidas, los andinos ya tenemos experiencia, pues, nos han hecho creer que somos libres, demócratas, etc., y hoy, se nos quiere hacer concebir que somos filósofos y que por nuestra mente y venas fluye una filosofía de la que somos inconscientes y que precisamente es la filosofía que occidente necesita para humanizarse. (Mejía, 2005, p. 91)

En lo expuesto por Mejía se abre una veta crítica muy importante. Este autor reconoce la autono-

mía intelectual de los andinos, en contraposición al proyecto occidental de Estermann. Sin embargo, al continuar su crítica cae en una especie de etnocentrismo que intencionalmente cierra las puertas de todo contacto con otras tradiciones, como lo demuestra la siguiente cita:

Nosotros no necesitamos ese tipo de concesiones; como remarcamos, haremos filosofía para resolver nuestros problemas teóricos acerca de la naturaleza, del hombre, de la sociedad cultura y de nuestra cultura. No nos interesa que nos levanten artificialmente, nos pongan a su nivel y nos den la palabra. (Mejía, 2005, p. 92)

Más adelante agrega: “Más que hacer diálogo con los otros, necesitamos hacer diálogo entre nosotros, para integrarnos dentro de la variedad nuestra, como nación, como país y como continente” (Mejía, 2005, p.104). Esta salida es contraproducente para toda cultura, ya que cierra el diálogo intercultural, tomando en cuenta que el diálogo entre nosotros exige un diálogo con los otros; ambos no se excluyen, se necesitan mutuamente. Según Charles Taylor (1993), lo que somos, la identidad del nosotros, no se genera monológicamente; por el contrario, es producto de la interacción con los otros, del reconocimiento mutuo. Precisamente, Estermann propone el diálogo entre tradiciones cuando compara y evidencia las similitudes entre las categorías andinas y occidentales.

Por último, se consideran las críticas formuladas hace algunos años en *El encuentro entre la filosofía andina y el pensar andino* (Hernández, 2018), donde se sostuvo que la filosofía no era una posibilidad originaria del horizonte de sentido del hombre andino; por tal motivo, el intento de una “filosofía andina” era forzado, no correspondía con lo propiamente andino. También se objetaba la exterioridad de la mirada filosófica, encarnada en Estermann, pues era un gesto que, siendo bienintencionado, resultaba contraproducente.

El filósofo suizo, al querer ser portavoz del *runa*, olvidaba que este tenía voz propia, que podía expresarse con sus medios y desde su sabiduría. En dicho contexto, se apostó por una salida heideggeriana, asumiendo que era más pertinente hablar de un “pensar andino”, análogo al pensar (*Denken*) que Heidegger atribuye a los primeros presocráticos. Cabe señalar que se ha abandonado esta posición por los rezagos metafísicos disfrazados de un pensar original;

por ello, se regresó al primer Heidegger en la tesis *La estructura del ser-saber-actuar en el Manuscrito de Huarochiri y el desarrollo del momento del ser* (Hernández, 2019), donde se optó por una hermenéutica del *Dasein* andino.

Las críticas que se le han hecho a Estermann son parciales e insuficientes, tienden a caer en el negacionismo, como Sobrevilla, en el etnocentrismo, como Mejía, y en el ontologismo, como el primer Hernández. Si bien hay muchas objeciones plausibles que recoger de los críticos, la manera en que Estermann aborda el tema no ha sido apreciada en su totalidad, mucho menos se ha ofrecido un sustituto, alternativa o desarrollo adecuado. Pero algo se ha establecido, ya que una vez aparecida la filosofía andina, no se puede volver a la postura ingenua que negaba su posibilidad.

El término “filosofía andina” debe ser reivindicado; no es solo producto de la investigación del filósofo suizo, se ha convertido en un espacio dentro del ámbito académico, una conquista de los pueblos andinos que tienen la posibilidad de empoderarse con un discurso crítico y de repercusión global. La filosofía andina se difunde y se trabaja más y más en muchas partes de Latinoamérica, es una empresa plurinacional que hermana a muchos investigadores.

3. ¿En qué ha envejecido la filosofía andina?

La propuesta de Estermann ha envejecido juntamente con los presupuestos metafísicos que la sostienen. Sin embargo, antes de argumentar al respecto hay que señalar un rasgo esencial de nuestra época, nuestra condición posmetafísica. La filosofía en el siglo XX, desde muchos frentes, ha reconocido ello, rechazando la metafísica, entendida como la consideración de entidades inmutables y estructuras incommovibles. De modo, que la filosofía actual discurre por causas posmetafísicas; así lo hace notar Jürgen Habermas:

Estos motivos que representan el pensamiento postmetafísico, el giro lingüístico, el carácter situado de la razón y la superación del logocentrismo pertenecen, más allá de los límites de las distintas corrientes y escuelas, a los impulsos más importantes de la filosofía del siglo XX. Pero no solamente han conducido a nuevas verdades, sino también nuevas limitaciones. (1990, p. 243)

Independientemente de las escuelas filosóficas, se asume cierto común denominador de la filoso-

fia contemporánea. En primer lugar, la imposibilidad de postular una metafísica, en la medida que obvia el giro lingüístico que, según Hans-Georg Gadamer (2001), consiste en que el ser que puede comprenderse es el ser en el lenguaje. En segundo lugar, la crítica al logocentrismo, realizada por Jacques Derrida (2003) como cuestionamiento a la preminencia de la palabra y la razón. En tercer lugar, la historicidad de la razón, entendida como la contextualización de la racionalidad.

Estermann se asocia a cierta metafísica, a causa de la influencia de Emmanuel Levinas (2002), quien intenta resucitar la metafísica a través de una filosofía de la alteridad radical. Ya Derrida (1989), en *Violencia y metafísica*, indicó las múltiples conexiones entre la filosofía de Levinas y la metafísica tradicional. Por ejemplo, Peter Sloterdijk (2001) señala los peligros de una postura del humanista; téngase en cuenta su severa crítica, que muestra el talante domesticador y perverso de todo proyecto humanista.

Ya entrado el siglo XXI, se ha acrecienta el rechazo de los discursos que quieren declararse los únicos poseedores de la verdad. Pero, paradójicamente, sucede que cuando surge un punto de vista sobre cualquier tema, le sale enfrente su contrario, de manera que uno puede tener por verdad lo que mejor le parezca. Ello conduce a la incómoda posición de la “posverdad”, en la que se difumina todo valor epistémico y alético. Esta situación es una suerte de *Zeitgeist* o espíritu de la época que configura el horizonte ineludible de la reflexión y la crítica.

Tras considerar lo anterior, se puede afirmar que el clima intelectual en el siglo XXI no es propicio para que la metafísica prospere. Ahora bien, ¿qué tiene que ver la filosofía andina con la metafísica? Esta relación se expresa claramente en la siguiente afirmación de Estermann:

Primeramente y en sentido básico, la ‘filosofía andina’ es el conjunto de concepciones, modelos, ideas y categorías vividos por el *runa/jaqui* andino, es decir: la experiencia concreta y colectiva del ser humano andino en su universo físico y simbólico. Las concepciones ‘filosóficas’ en esta vivencia son ‘praxológicas’ e implícitas. (2018, p. 77)

Se dice que la filosofía andina existe de facto en las vivencias y experiencias de los andinos; es decir, ya la sola actividad cultural y manifestaciones

espirituales del andino son filosofía. La filosofía no habría llegado a los Andes con los españoles en la colonia, sino que ya existía una filosofía autóctona prehispánica. Este fenómeno no fue exclusivo de los Andes, ya que todos los pueblos habrían hecho filosofía. De modo que, según Estermann, habría tantas versiones posibles de filosofía como pueblos han existido a lo largo de la historia, así lo hace notar en el siguiente fragmento:

La filosofía occidental es entonces, desde el punto de vista intercultural, una de las múltiples expresiones filosóficas existentes en la historia (diacrónicamente) y en el espacio (sincrónicamente), pero de ninguna manera la única ni la superior o canónica. Lo que es ‘filosofía’, no se puede definir monoculturalmente (desde una sola cultura), sino solo en el diálogo (o ‘polílogo’) intercultural. (2018, p. 41)

Como puede verse, la filosofía occidental es solo una entre muchas, lo que sea la “filosofía” es la suma de todas las filosofías que surgen de cada cultura; por tal razón, la filosofía sería la expresión más alta de la humanidad, el logro supremo de la condición humana. Negar lo anterior no es solo una cuestión de disputa filosófica, sino una ofensa moral, equivalente a negar la condición de “hombre”. Estermann, quien niega que la filosofía andina esté de acuerdo con el eurocentrismo, asume una versión monocultural de la filosofía. Así lo manifiesta en las siguientes líneas:

La defensa de la filosofía andina no es un asunto académico ni un simple debate imaginario o un capricho de unos andinófilos, sino la reivindicación de una humanidad completa e integral, de una manera peculiar de concebir y representar al mundo, de una sabiduría milenaria encubierta por prejuicios culturalistas y etnocéntrico. Además, resulta ser un paso decisivo hacia la “liberación de la filosofía” dominante de su solipsismo y dogmatismo cultural y androcéntrico. (Estermann, 2008, pp. 10-11)

La afirmación de Estermann es sumamente problemática; por ello, es necesario separar y diferenciar algunos conceptos, considerando que no siempre la negación de la filosofía andina remite a motivos eurocéntricos. Así, quien la rechaza no necesariamente niega ni menosprecia el valor de la cultura andina, mucho menos cuando son los propios andinos que-

nes formulan esa objeción. Es preciso divorciar filosofía y dignidad humana, pues el que un pueblo no tenga filosofía, no la haya desarrollado, no es índice de inferioridad o incapacidad, solo la ausencia de necesidad de este tipo de saber. Ello es difícil de aceptar si se concibe la filosofía como algo esencial, importante y connatural al hombre. Así lo expresa Estermann:

Como la filosofía es una expresión humana podemos afirmar que en el fondo cada ser humano es filósofo. La filosofía en este sentido universal no es una actividad exclusiva de algunos especialistas que llamamos ‘filósofos’, sino más bien una característica de todas las edades, culturas y tiempos. El hombre es —en la definición de Aristóteles— un “zoón noéticon” es decir: un ser vivo que piensa. (2002, p. 16)

Frente a lo expuesto, Estermann puede protestar alegando que, como filósofo intercultural, no supone *a priori* ninguna versión de la filosofía, recalando que su definición resultará de un diálogo o, mejor dicho, de un *polílogo* intercultural. Sin embargo, la crítica no se dirige a definir la filosofía como occidental, griega o andina, sino como un invariante humano que se realiza necesariamente en todas las culturas. Con esta concepción, la filosofía se hace un hecho necesario, una entidad metafísica que flota potencialmente entre las culturas habidas y por haber, esperando el *polílogo* para pasar al acto.

Lo anterior se vincula al problema del hombre. En tal sentido se presupone una definición metafísica del hombre: se da por hecho que todos somos “hombres”, que tenemos la misma naturaleza, tomando a lo *humanum* como invariante. Estermann (2015) sostiene en *El humanum en clave intercultural: El “por qué” y el “para qué” del diálogo intercultural sobre la cuestión antropológica*, que lo humano es una categoría necesaria para el proyecto de interculturalidad, a pesar de reconocer que ha sido pensado hegemónicamente desde el androcentrismo occidental.

Sin embargo, a partir de las contribuciones de Michel Foucault (2002) se sospecha del discurso del hombre. Se intuye que se trata de un estudio condicionado por ciertos cambios en la *episteme* moderna. Al respecto el autor señala:

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni más constante que se haya planteado el saber humano. Al

tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras —en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo *Mismo*— una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. (Foucault, 2002, p. 375)

El concepto de hombre, base de las ciencias humanas y otros estudios, es una creación de la cultura occidental, una invención reciente y condicionada por el sesgo europeo. Lo que se entiende por “hombre” nace en un contexto de colonización y no recoge la experiencia de pueblos y culturas no-europeos. Precisamente, Foucault y Lévi-Strauss inciden en el etnocentrismo tácito que acompaña a la definición de hombre. Según estos autores, todo discurso que ponga en el centro al *humanum*, como el de Estermann, tiene antes que reparar en su marca eurocéntrica, en su impronta e insoslayable arraigo local.

Por otro lado, puede observarse que Estermann no fue lo suficientemente intercultural al afrontar la relación entre filosofía y culturas. Ello porque mantuvo como un invariante a la filosofía, suponiéndola como necesidad humana. Al respecto encontramos lo siguiente:

La relación entre filosofía y cultura no es la relación de esencia (*ousia*) y accidentes, entre núcleo y entorno, entre inmutabilidad y mutabilidad. La filosofía no se ‘encarna’ en una cierta cultura como una entidad trascendente (absoluta) que queda idéntica e inafectada por este proceso de ‘inculturación’ (docetismo filosófico); pero tampoco se pierde totalmente en una cierta cultura (adopciónismo filosófico).

La primera posición (docética) corresponde al esencialismo occidental (desde Parménides hasta Heidegger), y la segunda (adopcionista) es el gran peligro del posmodernismo. Filosofía y cultura ni son ‘confundidas’ ni ‘separadas’ (para hablar en términos cristológicos) sino dialécticamente entrelazadas; la filosofía es un fenómeno

cultural, sin agotarse en una determinada cultura. Por esto, ningún *phylum* de la humanidad puede reclamar exclusivamente el quehacer filosófico, tampoco en ‘sentido estricto’. Esto significa al mismo tiempo que la filosofía es capaz de trascender la limitación monocultural, pero no en un sentido supra-cultural (esencialismo *a priori*), sino como inter-trans-culturación, es decir: como proceso histórico (*a posteriori*) de un ‘polílogo’ intercultural. (Estermann, 2018, pp. 45-46)

La cita precisa que la filosofía no es fenómeno cultural, tampoco un universal abstracto, sino que se trata de una suerte de universal que está en las culturas, trascendiéndolas. Se la toma como un saber supracultural *a posteriori*, lo que significa que alcanza su universalidad a cuenta de realizar el tan ansiado “polílogo” intercultural que privilegia el *logos*. La filosofía es pasada subrepticamente en el debate intercultural, se la toma como un “ideal regulativo”, como una forma pura que puede llenarse con cualquier materia cultural. Tal interpretación ya prefigura y recorta los perfiles de las culturas, haciéndolas encajar en un molde ya constituido, el de la metafísica. En el caso particular de la filosofía andina, esto se deja notar cuando advertimos que los clásicos temas de mundo, hombre y Dios son los que configuran las disciplinas de la *pachasofía*, *runasofía* y *apusofía*. Aquello muestra que, a pesar de que Estermann haya querido hacerle justicia a la particularidad cultural, recae en un privilegio inconsciente de la tradición occidental metafísica.

¿Qué pasaría si se desarrollara inversamente la relación entre culturas y filosofía expuesta por Estermann? Si se asume que la filosofía no es universal ni necesaria, entonces, hay que pensarla como un fenómeno particular y contingente producida por la cultura griega, que por razones históricas habría llegado a ser la tradición hegemónica. Considérese que la filosofía, entre otras funciones, legitimó la hegemonía occidental, postulando una jerarquía geopolítica; tal es el caso del hegelianismo, positivismo y marxismo, constructores de filosofías de la historia donde la cultura occidental aparecía como la más avanzada, superior a cualquier otro pueblo, justificando filosóficamente tal superioridad.

El problema no radica en preguntar si la filosofía occidental es contingente o no, sino en la contingencia y localidad de la propia filosofía. Para esta

investigación se asume que se trata de un saber local, ligado a la historia y cultura de los pueblos occidentales. Ello significa que la filosofía es griega y europea, sí, pero esto no es ningún privilegio, no es un saber superior, más profundo o verdadero que otras producciones culturales. Al respecto, Nietzsche afirma: “Existen, ciertamente, buenos ejemplos de salud, alcanzada sin haber recurrido a la filosofía, o a causa de haberla utilizado de forma moderada y casi juguetona; los romanos, por ejemplo, vivieron su mejor época sin filosofía” (1999, p. 33). El análisis de lo expresado por Nietzsche concluye que la filosofía no es necesaria para que un pueblo alcance su esplendor, debido a que pueden existir pueblos y culturas que jamás la hayan necesitado. Resulta que la filosofía no es ningún signo de esplendor o soberanía intelectual; bajo ese presupuesto se debe sostener todo diálogo intercultural.

Según la perspectiva de Estermann, esta lectura parecerá posmoderna, pero lo que entiende por posmodernidad no es muy preciso, ya que confunde dos planos que son claramente distinguibles: el social-histórico y el filosófico. Hay una acepción de posmodernidad que hace referencia a los cambios ocurridos en los países donde el capitalismo se ha desarrollado más, cambios que tienen que ver con la superación de la industrialización y el paso al capital financiero, como señala Lyotard (1987). En otro sentido, la posmodernidad es la filosofía que cuestiona y critica los postulados más duros de la modernidad clásica (Ilustración), englobando a filósofos de diferentes tradiciones y orientaciones. Cuando Estermann critica a la posmodernidad por caer en una indiferencia estética, no señala si se refiere al hombre posmoderno o algún filósofo posmoderno, pues nunca refiere quién sostiene tal cosa. Parece apuntar a Lyotard, al que acusa de disolver los criterios éticos para juzgar a los criminales nazis; no obstante, tal observación es del todo injusta, ya que Lyotard, después de Adorno, es quien más seriamente ha reflexionado sobre las consecuencias morales y filosóficas del nazismo.

En suma, la filosofía andina de Estermann se basa en presuposiciones que han envejecido, referidas al discurso humanista y metafísico, que, pese a todo el esfuerzo intercultural, mantienen veladamente la centralidad de la filosofía occidental. Asimismo, el rechazo de este autor a la filosofía posmoderna le impide asimilarse con éxito al siglo XXI, en el que

se abandona la metafísica, al menos la tradicional. Además, el tono contestatario de su discurso ya es un tanto anticuado, anclado en los años ochenta del siglo pasado, arrastrando una retórica liberacionista. Por otro lado, desde su entrada teológica intenta asumir las propuestas *pos-* y *de-*coloniales, buscando compaginarlas con la interculturalidad que propone (Estermann, 2013, 2014, 2021c). En su más reciente trabajo *La pandemia del coronavirus como pachakuti. Una perspectiva desde la cosmo-espiritualidad y filosofía andina*, mantiene sus puntos de vistas esenciales, aplicándolos a la comprensión de la pandemia, criticando el sistema capitalista que, a su juicio, ha propiciado y maximizado el daño causado por el coronavirus; asimismo, opta por una cosmoespiritualidad andina que reconcilie a la humanidad con la naturaleza (Estermann, 2021b).

4. ¿En qué consiste una nueva filosofía andina?

De acuerdo con lo anterior, se establecen dos sentidos respecto a la concepción de filosofía andina. El primero indica que la filosofía andina es toda expresión y manifestación de la cultura andina; este sentido se rechaza, porque contiene un oculto universalismo de impronta occidental. En un segundo sentido se entiende por filosofía andina todo abordaje filosófico de la cultura andina, es decir, el trabajar filosóficamente sus contenidos culturales. Sobre este segundo sentido, Estermann (2018) señala:

Secundariamente y en sentido derivado, la ‘filosofía andina’ es la reflexión sistemática y metódica de esta experiencia colectiva. Se trata de la explicitación y conceptualización de esta ‘sabiduría popular’ andina (como universo simbólico) que implícita y pre-conceptualmente siempre ya está presente en la praxis cotidiana y la cosmovisión del *runa/jaqui* andino. (pp. 77-78)

Al omitir que la filosofía andina es secundaria y explicita el saber del *runa*, se la considera como ejercicio interpretativo, es decir, como una actividad hermenéutica que otorga un sentido filosófico a las vivencias del hombre andino, sin postular que estas son filosóficas.

De igual forma, Estermann establece los presupuestos metodológicos y hermenéuticos proponiendo cuatro niveles: i) la realidad pura; ii) la experiencia cultural; iii) la interpretación filosófica de dicha expe-

riencia; y, iv) la interpretación de la interpretación filosófica. El primer nivel es superfluo; no agrega nada al abordaje, solo es un rezago de la metafísica, oscila entre el idealismo y el realismo. Por el contrario, el núcleo de la cuestión radica en la relación entre el segundo y el tercer nivel, en la posibilidad de leer filosóficamente el mundo andino.

Cuando se habla de horizonte de sentido andino, no se debe concebir uno cerrado o acabado, porque se trata de un fenómeno histórico que siempre se rehace, abriendo nuevas posibilidades. El mundo andino se abre a otras culturas y civilizaciones, hace suyo sus productos y creaciones. Con la filosofía ocurre algo similar, pues apareció como un fenómeno lejano en el horizonte del andino, en la universidad virreinal, negada para el indígena o condicionada a la aculturación drástica. En la independencia y la república no cambio mucho dicha situación, la filosofía y la “cultura” continuaron siendo negadas para el andino.

Fue el cambio social ocurrido a mediados del siglo XX, con la migración y la reforma agraria, el que empoderó al sujeto andino e hizo sentir su voz y su protagonismo en la escena social. Los andinos llegaron a Lima, a las capitales de provincia, se educaron en las universidades y, poco a poco, configuraron un nuevo sujeto filosófico de ascendencia originaria y mestiza. Así, la filosofía se vuelve una posibilidad real en el horizonte andino: el sujeto andino ingresa a la universidad, aprende filosofía y se apropia de ella utilizando su técnica y su vocabulario.

Con lo anterior, se muestra cómo se articulan los momentos 2 y 3 del esquema de Estermann, momentos que allanan el camino para postular una lectura filosófica de la cultura andina realizada por un nuevo sujeto filosófico. Este es el nuevo sentido de filosofía andina, entendido como una interpretación filosófica del mundo andino, pero no privilegiado; por el contrario, se busca desarrollar una lectura filosófica que entre en diálogo y contraste con las interpretaciones que salen del propio mundo andino. Pensamos, por ejemplo, en un diálogo entre un sabio andino, un *altomisayoq*, y un filósofo, en el que ambos se interpeleen desde sus respectivas lógicas; el filósofo no tiene que ir con ínfulas de superioridad, no va explicitar ninguna filosofía tácita, ni decirle cuál es la verdad al *altomisayoq*. La filosofía andina es una interpretación que enriquece y abunda la diversidad que el mundo andino cultiva desde siempre.

Por ello, al no está adscrita a esta o aquella corriente en particular, no prescribe ningún tipo de restricción metodológica. En la elaboración de la interpretación filosófica se toman la fenomenología, la hermenéutica, el marxismo, el psicoanálisis, etc. Todas las filosofías pueden servirnos, son bienvenidas en tanto permitan visualizar algún aspecto del mundo andino, ya que se trata de formas de ver la realidad, comprendiéndola desde muchas aristas, viéndola en su complejidad. En suma, se propone una mirada caleidoscópica del mundo andino.

Lo último explicita la concepción de filosofía manejada en la presente investigación, porque antes que una doctrina o invariante humana, la filosofía es una actividad que consiste en cierta manera de ver las cosas, por la que con una mirada extraordinaria transformamos lo ordinario (Ortega y Gasset, 1970). Así, la actividad del filósofo se caracteriza por ser una manera inédita de ver la realidad; en otras palabras, ve de modo diferente lo que los demás ven de manera común y corriente. De tal modo, el filósofo está atento a lo que acontece, percatándose de las diferencias, fallos y contradicciones que laten en lo real, traduciendo todo ello al concepto, plasmándolo en un lenguaje lógico y racional. Ese peculiar lenguaje, esa manera sui géneris de expresarse, surgió en la antigua Grecia y se desarrolló luego en los pueblos y culturas occidentales.

Lo anterior no busca privilegiar tácitamente el saber local de la cultura occidental. Si se toma la filosofía como punto de partida es por un hecho contingente, por estar familiarizados con ella; además, porque resulta muy útil su modo conceptual de proceder. Sobre ello, Santiago Castro-Gómez dice lo siguiente:

Lo que estoy diciendo es que “pensar” es la utilización de un conjunto de *técnicas de ordenamiento de signos* a través de las cuales “problematizamos” el mundo. Técnicas que han surgido históricamente en diferentes lugares del planeta (solo algunas de ellas nacieron en Grecia) pero que operan con entera independencia de la *función* que tuvieron en el “lugar” de su emergencia.

Que hoy utilicemos un tipo de lógica de argumentación cuyo nacimiento puede rastrearse hasta Grecia no quiere decir que nuestro pensamiento sea “griego”. O que en nuestra vida cotidiana utilicemos tecnologías de manejo de información que históricamente nacieron en la Europa moderna, no significa que pensemos

“europeamente”. En esto, las técnicas de ordenamiento de signos no se diferencian mucho de cualquier otra técnica... (2011, pp. 248-249)

Según Castro-Gómez, la filosofía puede entenderse desde una perspectiva técnica, al ser un conjunto de técnicas de ordenamiento de signos, de articulación de sentidos y significados. De tal forma, no está condicionada por su origen, se la puede aprender y utilizar sin la necesidad de comprometerse con su arraigo; en consecuencia, pensar filosóficamente no nos hace eurocéntricos, ya que solo asumimos una técnica por motivos pragmáticos, porque es el instrumento conceptual más cercano, pero no excluye que se pueda contar con otros. Así, dentro de la filosofía andina se toma de un modo no esencialista la filosofía, se opta por asumirla como una técnica conceptual, como una caja de herramientas útil para determinados propósitos.

Ahora se precisará en qué consiste la nueva filosofía andina; por ello, se inicia dibujando un movimiento que va de la filosofía occidental al mundo andino, es decir, una interpretación que parte de los conceptos, categorías y esquemas que son aplicados al mundo andino. Para lograr lo anterior, se requiere de un trabajo previo de adaptación, donde se amolda tal o cual filosofía a la realidad. Este trabajo es lo opuesto al anatopismo, pues considera esencial el lugar desde donde se piensa.

Lo aludido podría ejemplificarse en el intento de hacer filosofía andina a través de Heidegger; para ello tendría que adaptarse a Heidegger a nuestro contexto, elaborando una hermenéutica del *Dasein* andino; luego, se debería aplicar esa hermenéutica a tal o cual aspecto del mundo andino. Si se trata de preguntar por el ser, la idea sería buscar su “equivalente homeomórfico” (Panikkar, 2002), de manera que encontremos su paralelo; por último, con base en los paralelos hallados, se debe construir una versión filosófica de tal o cual aspecto que nos interesa destacar del mundo andino.

Sin embargo, el movimiento descrito es solo el primero, la nueva filosofía andina también tiene que pensar un retorno, un *pachakuti* conceptual. Se va de la filosofía al mundo andino y se produce una interpretación filosófica de lo andino; pero la labor no termina ahí, porque ahora se puede partir de dicha interpretación y desde ella interpelar a la filosofía occidental. Se hace el camino inverso: ir del mundo

andino, interpretado filosóficamente, hacia la filosofía, de tal manera, los conceptos y categorías andinas se utilizan para pensar, cuestionar y criticar los planteamientos de la filosofía occidental. Algunos conceptos andinos que resultan de la interpretación filosófica son: *pacha*, *kama*, *yana*, *waka*, *yachay*, etc.; no son solo objetos de explicación, también pueden ser categorías para pensar, términos que expliquen y aclaren aspectos no vistos por la filosofía occidental. Así, por ejemplo, se podría preguntar, ¿qué sabe la filosofía acerca de la *pacha*?, ¿la filosofía ha logrado comprender bien la *pacha*? O, ¿sabe la filosofía que el *kama* le da ser a todas las cosas?, ¿alguna vez la filosofía ha dado cuenta del *kama*? Estas preguntas suponen un puente de diálogo intercultural, un puente de ida y vuelta, donde se derrumba la superioridad del interlocutor filosófico, en la medida que se coloca en el mismo nivel del saber cultural andino.

La nueva filosofía andina tiene un sentido dialéctico, en tanto va de un polo a otro y viceversa. Va de la filosofía de cuño occidental a la comprensión del mundo andino, produciendo un objeto híbrido, un mediador, una interpretación filosófica. Luego va del mundo andino, recuperado por la filosofía andina, hacia la filosofía occidental, a su interpelación y crítica, buscando una comprensión cuestionadora de ella, planteándole preguntas que hagan visibles sus límites culturales. Entonces se dibuja un doble movimiento, donde se intercalan lo particular y lo universal. En el primer movimiento, lo andino es particular y la filosofía es universal; pero, en el segundo movimiento, esto se invierte, lo andino es lo universal y la filosofía lo particular.

El doble movimiento no se cierra en un círculo debido a que es necesario hacer el ejercicio una y otra vez, producir el giro constantemente, no en círculos vacíos y repetitivos, sino, al modo de un espiral dialéctico, donde cada movimiento completo dé paso a un movimiento superior que contenga el anterior y, a la vez, inicie uno nuevo. Se avizora una estela infinita de estudios, de investigaciones que comparen y pongan en diálogo a la filosofía andina y a la filosofía occidental; también se abren los puentes a las más diversas tradiciones de sabiduría mundial. En efecto, se puede pensar la relación de la civilización andina con los pueblos y culturas asiáticas, africanas y oceánicas.

Para evidenciar los alcances del nuevo sentido de la filosofía andina se trae a colación la clásica

pregunta, ¿existe la filosofía andina? Si se contesta desde el primer sentido, el que privilegia Estermann, se responde afirmativamente, pero, implica afiliarse a una concepción metafísica de la filosofía, el hombre y la realidad, perspectiva contradictoria al espíritu de la época. Si se contesta desde el segundo sentido, no existe filosofía andina prehispánica, pero sí filosofía andina contemporánea. La filosofía andina, como un ejercicio intelectual previo a la invasión hispánica y europea, no ha existido; los pueblos y culturas originarias desarrollaron una sabiduría que no encaja en el molde de la filosofía. Asimismo, las experiencias y vivencias del hombre andino contemporáneo tampoco pueden tomarse por filosofía, ya que su particularidad y originalidad pertenecen a otro horizonte.

¿Existe la filosofía andina?, si por ella entendemos la mirada filosófica que se lanza al mundo andino, y resulta en su interpretación filosófica, entonces ha existido desde que la filosofía europea llegó a estas tierras y trató de comprender el mundo indígena. En tal sentido, habría que reconocer que son filósofos andinos tempranos los cronistas hispanos como Cieza de León, Cristóbal de Molina, Juan de Betanzos, Joseph Acosta, entre otros. Armados con sus conceptos y esquemas, pertenecientes a la filosofía europea de su tiempo, elaboraron las primeras versiones del mundo andino, acordes a la ideología hegemónica de su época. La lectura actual de las crónicas no solo debe valorar las fuentes de información, también debe apreciar el discurso que se elabora para tratar de comprender al andino. Es evidente que no se trata de asumir ni defender su discurso, sino, más bien, de deconstruirlo, reconociendo y neutralizando sus pre-conceptos y esquemas.

También son filósofos andinos, en un grado superlativo, los andinos que empuñando la pluma han dado una versión indígena de su situación, entre ellos destacan: Inca Garcilaso de la Vega, Huamán Poma de Ayala, Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, Titu Cusi Yupanqui, etc. Ellos configuran un primer sujeto de la filosofía andina, ya que han logrado apropiarse de la cultura del invasor, revirtiendo la relación de dominación, dando una interpretación del mundo andino. Empero, ¿esta interpretación es filosófica? Sí, en la medida que asimila la filosofía europea de su época, como el notorio caso del Inca Garcilaso. También es filosófica la perspectiva de Huamán Poma cuando interpreta el mundo desde

dos horizontes, desde los supuestos ontológicos europeos, y, a la vez, andinos, que producen una construcción sintética que expresa ambos mundos, donde lo andino es la base profunda e inconsciente desde la cual se apropia del todo.

A partir de la renovación intelectual de principios del siglo XX aparece otro momento de la filosofía andina con intelectuales criollos como González Prada, quien atiende a la suerte del andino tratando de comprenderlo y redimirlo. Así, comienza la corriente indigenista que, de manera valiente, denuncia el maltrato y la situación de la gran mayoría de peruanos. También destacan las figuras de José Carlos Mariátegui, Luis Eduardo Valcárcel, Uriel García, Enrique López Albújar, Antero Peralta, Arturo Peralta (Gama-liel Churata), Ciro Alegría, José María Arguedas, etc.

Todos son filósofos andinos, en tanto han usado los medios intelectuales de su época para dar cuenta del mundo andino, medios reconociblemente filosóficos como en el caso de Mariátegui, quien entiende al andino desde su peculiar marxismo. Así como lo hizo el Amauta, también se reconocen los medios “literarios”, ya que en la creación artística se suponen ciertas intuiciones filosóficas acerca de la vida que sirven de soporte a su obra. En el caso de Arguedas, semejante al de Huamán Poma, se expresa el propio mundo andino, se hace de una voz auténtica y va diciendo, desde su propio ser, cómo siente, piensa y quiere. Hay en Arguedas una filosofía andina por descubrir, es necesario iluminar sus obras adecuadamente para apreciarla.

En las décadas de 1980 y 1990 surgen varios intentos de filosofía andina, afirmando la existencia de una filosofía prehispánica. Tal es el caso de las investigaciones de Fernando Manrique Enríquez (1987), Víctor Díaz Guzmán (1991) y Juvenal Pacheco Farfán (1994). Se observa que se mueven en una conceptualización hiperbólica de la filosofía, la suponen como un estadio necesario al que ha llegado la civilización andina o la cultura inca. Ya en el siglo XXI podemos contar con los trabajos de Gustavo Flores Quelopana (2007; 2015), Urbano Muñoz (2014), Máximo Grillo Annunziata (2009), Mario Mejía Huamán (2011), María Flores Gutiérrez (2017), Walter Menzala Peralta (2018), Víctor Mazzi Huaycucho (2016), Juan Anticona (2017), Lucas Palacios Liberato (2021), etc. Todas estas investigaciones abren interesantes e importantes perspectivas para desarrollar la filosofía andina, pero

persisten en el viejo sentido, pues denominan filosófico al saber andino, sin percatarse que así se reinstala subrepticamente el universalismo eurocéntrico.

Se pueden considerar como precursores del nuevo sentido de filosofía andina a los maestros sanmarquinos Raymundo Prado Redondez, Antonio Peña Cabrera y María Luisa Rivara de Tuesta. En su cátedra de Filosofía en el Perú, Prado recomendaba a sus alumnos hacer lecturas filosóficas de textos no filosóficos, animando la interpretación de *Ritos y tradiciones de Huarochirí* o la crónica de Huamán Poma, entre otros textos, desde una perspectiva filosófica. Peña (2005) elaboró una investigación que, en contraposición a la racionalidad occidental, mostraba la racionalidad andina, señalando sus principales rasgos, valorándola frente al tecnicismo moderno. Por su parte, Rivara (2000a) ha desarrollado amplias investigaciones sobre el pensamiento andino, explorando la concepción inca sobre Dios, hombre y mundo (semejante a la *apusofoia*, *runasofia* y *pachasofia* de Estermann), el problema es que no se elevan a interpretaciones filosóficas, se quedan en un nivel de estudio de cosmovisiones. Frente a la afirmación de una filosofía prehispánica, Rivara asume una postura crítica, apuntando lo siguiente:

Habría que agregar que es reconocer poco valor al pensamiento prehispánico el insistir tercamente en llamarlo filosofía. Lo que hay que procurar es su estudio sirviéndonos de la filosofía para su análisis y profundización más cabal, ya que ella constituye la mejor herramienta que tenemos para lograr un acercamiento a esta singular cultura que se apoyaba en una racionalidad orientada a establecer un orden económico y social para el bienestar de la comunidad. (2000b, p. 269)

Se asumen como pertinentes las observaciones de Rivara, pues, como dice, el persistir en una filosofía prehispánica termina siendo contraproducente para el proyecto mismo. La recomendación que propone, en concordancia a la propuesta del presente estudio, es tomar la filosofía como una herramienta para comprender el mundo andino, pues necesita de una interpretación sui generis para hacer legible su riqueza.

Cabe destacar que el nuevo sentido de la filosofía andina es un logro colectivo. Comenzó en el

año 2013 con el grupo de investigación *Chawpi Atoq* que, con la dirección y consejo de Zenón Depaz y Edmundo Murrugara, ha producido varias tesis que muestran la nueva filosofía andina. Así, se pueden mencionar los aportes de Fabio Sánchez (2012), Alberto Salazar (2014), Omar Salazar-Calderón (2015), Julio García (2016), Roxana Lazo (2017) y Nelson Pauca (2019).

Por último, consideramos *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí* de Zenón Depaz (2015), investigación que elabora una rigurosa hermenéutica, aclara los aspectos ontológicos, epistémicos y axiológicos del horizonte de sentido andino. Para ello, elige los términos más resonantes como: *pacha, yana, kama, waka, yachay*. Así, elabora una contundente interpretación filosófica del mundo andino, un ejemplo de apropiación de la filosofía occidental, de Heidegger, Wittgenstein, el posestructuralismo, etc.

5. A modo de conclusión

La filosofía andina debe prepararse para afrontar el siglo XXI; por tal razón, es necesario recoger las obras de diversos filósofos y estudiosos, como Josef Estermann. Hay que comprender que no se trata de defender una supuesta filosofía andina prehispánica, antes de 1532, sino de hacer una filosofía andina en 2022. En aras de tal cometido se recuperan los aspectos valiosos de la obra de Estermann, superando aquello que ya caducó. Se acota, que diferenciar entre lo viejo y lo nuevo no supone anular lo viejo, no se trata de deshacerse de él; por el contrario, la idea es liberar lo viejo de su vejez y volverlo nuevo. Lo nuevo, el nuevo sentido de la filosofía andina, no es algo que aparezca de la nada, es tan solo el desarrollo lógico, llevado cabalmente a sus consecuencias, del viejo principio. Por consiguiente, lo viejo es contenido en lo nuevo, desarrollado y llevado a plenitud.

6. Epílogo

Como gesto de diálogo e intercambio intelectual, el mismo Josef Estermann ha tenido la amabilidad de leer y comentar la presente investigación. A continuación, su amable respuesta:

Estimado Eduardo, muchas gracias por el envío de su trabajo “La vieja y la nueva filosofía andina: Una crítica a Josef Estermann”. Disculpe que no he podido reaccionar antes,

por la sobrecarga de trabajo que tengo en la actualidad. Me honra que Usted se toma el tiempo y la energía como para someter mis planteamientos a una crítica profunda y bien sostenida. Se trata de un ensayo muy bien elaborado y con argumentos contundentes para plantear una “nueva filosofía andina” que esté más en sintonía con la corriente “posmoderna” o “transmoderna”, según el punto de vista. Para mi defensa puedo decir que muchos de mis planteamientos en la primera edición de la “Filosofía Andina” de 1998 han sufrido ajustes y correcciones a lo largo de los últimos veintitrés años. Por ejemplo, el molde “metafísico” del análisis para la pachasofía, la runasofía, la apusofía, etc. tiene que ver con una suposición de una posición claramente pre-posmoderna y no puede servir de matriz para un ejercicio realmente intercultural. También comparto su crítica de manejar una concepción demasiado estrecha de lo “posmoderno”, aunque lo puntualizo en mi “Filosofía Andina” que no comparto la lectura “culturalista” de la posmodernidad, ni su esteticismo, pero sí su apertura a la diversidad y la superación de un meta-relato “ideológico”. Pero sigo insistiendo de que la posmodernidad es fundamentalmente una “invención” occidental de la extrema modernidad para perpetuar —a través del neoliberalismo posmoderno y la mediocracia— el modelo occidental básicamente siempre moderno. Comparto a grandes rasgos la crítica que hace Enrique Dussel a este tipo de eurocentrismo posmoderno. Al mismo tiempo pienso que el pensamiento posmoderno “crítico” puede ser un aliado estratégico para la empresa intercultural y la elaboración o más bien visibilización de filosofías indígenas, entre ellas la andina. Creo que lo “metafísico” en sí no tiene nada de malo, si se lo entiende como perspectiva no-ontológica más allá de la mera fenomenalidad, tal como por ejemplo lo propuso Emmanuel Levinas. Discrepo de que lo andino se puede plasmar en una “ontología” en sentido occidental, porque el “ser” para los Andes es la relación y no la sustancia o el individuo atómico. Claro que todo tipo de concepcio-

nes habrá que someter a una hermenéutica dia- o política a fin de buscar equivalentes homeomórficos. Sin ello, no hay posibilidad alguna de entendernos, ni de criticarnos. Eso es el tema de fondo del “anything goes” de una posmodernidad de la indiferencia: se acaba el encuentro, el diálogo, la crítica, porque todo vale por igual. Mi defensa de una “filosofía” andina —en contra de Sobrevilla o Mejía Huamán— justamente parte de la asimetría real entre el universo simbólico de Occidente y universos simbólicos indígenas. No comparto con Usted que la filosofía es una “invención” o un monopolio de Occidente y que haya surgido en la Grecia del siglo VII antes de nuestra era. No comparto la aseveración de Heidegger en este sentido, y no creo que “pensamiento” sea un sustituto para ello. En el “mercado de los valores simbólicos”, hay una clara jerarquía en donde “cosmovisión” o “cosmoespiritualidad” se ubican por debajo de “filosofía”. Si filosofía fuera un hijo exclusivo de Occidente, también tendría que ser la astronomía, la física, la biología, tal vez inclusive la matemática, porque son formas de pensamiento sistemático abstracto. Comparto su aseveración de que en la actualidad ya contamos con un universo de textos sobre los que una “nueva” filosofía andina puede pensar, discutir y progresar. Y eso, por supuesto, antes de mi elaboración.

Creo que vale la pena pensar en el peso de oralidad y textualidad a la hora de ponderar si algo es “filosófico” o no. En la Academia, aún existe una definición mono-cultural de lo que es “filosofía”, y claro que la posmodernidad (o, mejor dicho: el pensamiento posmoderno) ha causado cierto desconcierto, pero que a fin de cuentas, se dejó domesticar por la misma modernidad occidental. Lo mismo ocurre con el capitalismo que es cuestionado fuertemente por el movimiento ecologista, pero que sabe adaptarse siempre para sobrevivir y resucitar como Fénix de las cenizas. Estas son unas ideas, no sistemáticas ni exhaustivas, después de la lectura de su crítica a mi obra. Le agradezco mucho que haya hecho este esfuerzo y que se haya dirigido directamente a mi persona, lo que nunca fue el hecho con Sobrevilla o Mejía Huamán (Sobrevilla pensaba erróneamente que yo fuera sacerdote y tal vez lo seguiría pensado, si no hubiera muerto). Estoy convencido que solamente podemos avanzar en la elaboración de “filosofías otras” en un intercambio fructífero crítico y de respeto, y por ello le agradezco de verdad. Le deseo mucho ánimo para seguir adelante en su línea de pensamiento, y si la pachamama quiere, nos veremos un día en vivo y directo. Cordiales saludos, Josef Estermann [J. Estermann, comunicación personal, 3 de septiembre de 2021].

Notas

1. En un texto anterior (Sobrevilla, 1992) desarrolla con mayor profundidad la impronta exclusivamente griega de la filosofía (“III. El surgimiento de la filosofía griega”, pp. 176-202), ello para negar la existencia de una filosofía precolombina, específicamente el caso de la filosofía náhuatl que propone Miguel León-Portilla. Este texto prefigura y adelanta el juicio que tiene sobre la filosofía andina de Estermann (Sobrevilla, 2005).
2. En el prólogo a una de sus más importantes obras, Sobrevilla escribe lo siguiente: “En suma, pensamos que en este momento la filosofía en Latinoamérica tiene que sortear el Escila de un programa ‘universalista’, que asume acríticamente la tradición filosófica occidental y no da cuenta de la realidad latinoamericana por tener los ojos vueltos hacia otras latitudes —sobre todo hacia el mundo europeo y anglosajón—; y el Caribidis de un programa ‘regionalista’ y ‘liberacionista’, que hace de la realidad latinoamericana el objeto de la filosofía, instrumentaliza a esta colocándola al servicio de la liberación y desatiende la labor de la apropiación de la tradición occidental” (1986, pp. XV-XVI). Con estas declaraciones es claro que sería injusto considerar al filósofo peruano como un universalista eurocéntrico, hay matices importantes antes de sostener dicho juicio.

3. Al respecto de este fenómeno, Maurizio Ferraris (2019) elabora toda una explicación mediante la que sostiene que se trata de la popularización de las ideas filosóficas de los posmodernos. Ferraris intenta superar esta crisis, buscando una alternativa al relativismo extremo al que conlleva la posverdad.
4. Dos cosas que aclarar en relación con la despedida de la metafísica. En primer lugar, no se deja de lado totalmente la verdad, solo se deshabilita su versión dura (la teoría de la correspondencia), pues Gianni Vattimo señala que por verdad ha de considerarse la apertura de los horizontes o paradigmas que hacen posibles las posteriores correspondencias que hacemos (2010, p. 15). La verdad se entiende como el espacio abierto que posibilita el diálogo, la comprensión, el entendimiento mutuo, etc. En segundo lugar, el despedirnos de la metafísica trae una importante consecuencia social: "La conclusión a la que intento llegar es que el adiós a la verdad es el inicio, y la base misma, de la democracia. Si existiera una verdad 'objetiva' de las leyes sociales y económicas (la economía no es una ciencia natural), la democracia sería una elección por completo irracional; sería mejor confiar el Estado a los expertos, a los reyes-filósofos de Platón o a los premios Nobel de todas las disciplinas" (Vattimo, 2010, p. 18).
5. Sobre esta relación véase el libro de Estermann (2010): *Interculturalidad. Vivir la diversidad*.
6. Para afianzar lo expuesto véase los textos de Estermann (2008 y 2017), *De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas y Hermenéutica diatópica y filosofía andina*.
7. Lyotard sostiene que por más que nos parezcan reprobables las acciones de los nazis, estas no son en sí mismas malas, es decir, al margen de los juegos del lenguaje que asumimos, lo que no implica justificar tales crímenes (1988, pp. 31-46). El bien o mal moral no se dan al margen de la compresión humana, sino en su interior; por eso, juzgar el mal moral del nazismo requiere de un marco conceptual previo, que pueda dar cuenta de la magnitud del evento (podemos encontrar el juicio de Lyotard sobre esto, en especial sobre Auschwitz, en las pp. 74-76).
8. En *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*, en el dibujo de la página 1057 (del manuscrito original), se halla una interpelación a la hegemonía occidental, siendo un claro caso del potencial crítico de la filosofía andina. Huamán Poma expresa con plena consciencia la idea de que los pueblos americanos produjeron la modernidad europea. El dibujo en cuestión representa la Villa Rica de Potosí, centrándose en el cerro de donde se extrajo inmensa cantidad de plata, sobre el cual se dibujan las columnas de Hércules que sostienen el escudo de Castilla. Sosteniendo, a su vez, las columnas hay cinco personajes, el del medio, que haría de *chawpi* (centro articulador), es el Inca, y los otros cuatro sus apoyos, que representan a los cuatro Suyos. Si la fuerza del gráfico no fuera suficiente, el cronista escribe a un lado del escudo: "[...] por la dicha mina es Castilla, Roma es Roma, el Papa es Papa, y el rey es monarca del mundo" (Huamán Poma de Ayala, 1980, p. 400).
9. Al respecto véase la investigación *José Carlos Mariátegui y la filosofía andina* (Hernández, 2021), donde se explora la interpretación que el Amauta elaboró sobre el hombre andino, en la que encontramos importantes categorías filosóficas, como panteísmo y comunismo. Sobre la base de ello, se propone en la investigación un materialismo mágico en la base de la concepción andina de la realidad.

Referencias bibliográficas

- Anónimo. (2008). *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII* (Trad. G. Taylor). Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Anticona, J. (2017). *La filosofía en los incas* [Tesis para optar por el Título Profesional de Licenciado en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <https://hdl.handle.net/20.500.12672/6023>
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Depaz, Z. (2015). *La cosmo-visión andina en el manuscrito de Huarochirí*. Vicio Perpetuo.
- Derrida, J. (1989). *Violencia y metafísica* (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas). En *La escritura y la diferencia* (pp. 107-210). Anthropos.
- Derrida, J. (2003). *De la gramatología*. Ciudad de México: Siglo XXI.

- Díaz, V. (1991). *Filosofía en el antiguo Perú*. Nosotros.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya-Yala.
- Estermann, J. (2001). *Historia de la filosofía. Segunda parte*. Abya-Yala.
- Estermann, J. (2002). *Filosofía Sistémica*. Abya-Yala.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Estermann, J. (2008). *Si el sur fuera el norte. Chakanas interculturales Andes y Occidente*. Abya-Yala.
- Estermann, J. (2010). *Interculturalidad. Vivir la diversidad*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Estermann, J. (2013). *Cruz y Coca. Hacia la descolonización de Religión y Teología*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis, Revista Latinoamericana*, 13(38), 347-368. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682014000200016>
- Estermann, J. (2015) *Mas allá de Occidente. Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*. Abya-Yala.
- Estermann, J. (2017). Hermenéutica diatópica y filosofía andina. Esbozo de una metodología del filosofar intercultural. *FAIA*, 6(27), 1-17.
- Estermann, J. (2018). *Filosofía Andina*. Paulinas, Seminario San Antonio Abad del Cusco.
- Estermann, J. (2021a [2008]). Anatópismo como alienación cultural: culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina. En *Filosofía Intercultural / Filosofía Andina. Una Antología* (pp. 21-38). Escuela Internacional de Filosofía Intercultural. https://eifi.one/onewebmedia/Estermann_Filosof%C3%ADa%20Intercultural&Filosof%C3%ADa%20Andina.pdf
- Estermann, J. (2021b). La pandemia del coronavirus como pachakuti. Una perspectiva desde la cosmo-espiritualidad y filosofía andina. *Poliedro. Revista de la Universidad de San Isidro*, 2(5), 18-30.
- Estermann, J. (2021c). *Teología de la liberación/Teología andina. Una antología*. Aachen, Escuela Internacional de Filosofía Intercultural [edición digital]. http://eifi.one/onewebmedia/JE_Teolog%C3%ADa%20de%20la%20Liberaci%C3%B3n%20-%20Andina_Antolog%C3%ADa.pdf
- Ferraris, M. (2019). *Posverdad y otros enigmas*. Alianza editorial.
- Flores Quelopana, G. (2007). *Filosofía Mitocrática Andina antes de la Conquista*. Lima: IIPCIAL.
- Flores Quelopana, G. (2015). *Los amautas filósofos. Un ensayo de Filosofía prehispánica*. IIPCIAL.
- Flores Gutiérrez, M. (2017). *Filosofía andina. El humanismo ecológico*. Editorial San Marcos.
- Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- Gadamer, H. (2001). *Verdad y método I*. Sígueme.
- García, J. (2016). *El concepto de lo sagrado y su relación con el término andino huaca* [Tesis para optar por el Título Profesional de Licenciado en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Grillo, M. (2009). *Filosofía andina pre-hispánica*. Juan Gutemberg editores.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Taurus.
- Hernández, J. (2018). El encuentro entre la filosofía andina y el pensar andino. *Unay Runa, Revista de ciencias sociales*, 9, 19-31.
- Hernández, J. (2019). *La estructura del ser-saber-actuar en el Manuscrito de Huarochirí y el desarrollo del momento del ser* [Tesis para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <https://hdl.handle.net/20.500.12672/10676>
- Hernández, J. (2021). José Carlos Mariátegui y la filosofía andina. En Guardia, S. B. (Ed.), *El pensamiento de Mariátegui en la escena contemporánea del siglo XXI* (pp. 19-35). Universidad Nacional de Moquegua.

- Huamán Poma de Ayala, F. (1980). *El Primer Nueva Crónica y buen Gobierno* (Edición de F. Pease), tomo II. Biblioteca Ayacucho. https://www.clacso.org.ar/biblioteca_ayacucho/detalle.php?id_libro=1779
- Lazo, R. (2017). *El valor simbólico del número-idea en la ordenación de las figuras en el Obelisco Tello* [Tesis para optar el Título Profesional de Licenciada en Arqueología]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <https://hdl.handle.net/20.500.12672/6705>
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Liotard, J. (1987). *La condición posmoderna*. Cátedra.
- Liotard, J. (1988). *La diferencia*. Gedisa.
- Manrique, F. (1987). Pachasofía y runasofía. En *Dos siglos de ensayistas puneños* (pp. 104-107). Universo.
- Mazzi, V. (2016). *Inkas y filósofos. Posturas, teorías, estudio de fuentes y reinterpretación*. [edición del autor].
- Mejía, M. (2005). *Hacia una filosofía andina*. s. e.
- Mejía, M. (2011). *Teqse: La Cosmovisión Andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina* (edición bilingüe). Editorial Universitaria Universidad Ricardo Palma.
- Menzala, W. (2018). *Filosofía incaica*. Folleto de investigación política y social.
- Muñoz, U. (2014). *Filosofía andina y otros temas quechuas*. Altazor.
- Nietzsche, F. (1999). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar.
- Ortega y Gasset, J. (1970). Verdad y perspectiva. En *El espectador*. Salvat.
- Pacheco, J. (1994). *Filosofía inca y su proyección al futuro*. Universidad de San Antonio Abad.
- Palacios, L. (2021). *Filosofía andina prehispánica. Organización de textos y crítica*. [edición del autor].
- Panikkar, R. (2002). *La experiencia filosófica de la India*. RBA.
- Pauca, N. (2019). *La cosmovisión en la sociedad incaica* [Tesis para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Peña, A. (2005). Racionalidad Occidental y Racionalidad Andina. En *La racionalidad andina*. Editorial Mantaro.
- Rivara, M. (2000a). *Pensamiento prehispánico y filosofía en el Perú*, t. I. Fondo de Cultura Económica.
- Rivara, M. (2000b) *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, t. III. Fondo de Cultura Económica.
- Salazar, A. (2014). *La huella filosófica del inca Garcilaso de la Vega* [Tesis Para optar el Título Profesional de Licenciada en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Salazar-Calderón, O. (2015). *Entre Eros y Wiracocha: Un encuentro dialógico entre la filosofía griega y el pensamiento andino* [Tesis para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Sánchez, F. (2012). *El sentido del mundo en las culturas prehispánicas del antiguo Perú*. [Tesis para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Sloterdijk, P. (2001). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Siruela.
- Sobrevilla, D. (1986). *Repensando la tradición occidental*. Amaru editores.
- Sobrevilla, D. (1992). ¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino? La cosmovisión náhuatl y el surgimiento de la filosofía. En *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy* (pp. 163-208). Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Sobrevilla, D. (2005). La filosofía andina del P. Josef Estermann. *Solar*, 4, 231-247.
- Sobrevilla, D. (2007). *Introducción a la Filosofía de la Cultura y al estudio de las culturas en el Perú*. Editorial Universitaria Universidad Ricardo Palma.
- Taylor Ch. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Gedisa.