

Filosofía Andina: principios y contenido de la cosmovivencia andina

Josef Estermann¹

Los estudios andinos, entre ellos la antropología, historiografía y lingüística, seguían hasta hace poco el canon científico y epistemológico de la filosofía occidental. Esta postura eurocéntrica o, mejor dicho, occidentocéntrica², no se debe en primer lugar a una perspectiva (neo-) colonial de las ciencias empíricas en el contacto con otros “mundos”, sino en la perseverancia del modelo o paradigma occidental en la filosofía dominante en *Abya Yala*, comúnmente llamado América Latina.³ Esta filosofía ha sido, desde la Conquista hasta mediados del siglo XX, una filosofía importada desde Europa y posteriormente desde EE. UU., una copia más o menos fiel de las corrientes y modas filosóficas vigentes en el Norte global. De Hegel se conoce el célebre veredicto de que “América Latina no fuera otra cosa que el eco del Viejo Mundo y la expresión de una vivacidad ajena”⁴ y que la filosofía en el continente sólo existiera gracias a la colonización.

Aunque a partir de años 1960 hubo un esfuerzo creciente de combatir la “inauténticidad” de la filosofía dominante y hablar de una “filosofía genuinamente latinoamericana”, la mayoría de las universidades latinoamericanas siguen hasta el día de hoy en los moldes de las “modas” filosóficas de Occidente, sean estas el neomarxismo, el estructuralismo o la filosofía posmoderna. Y, en su sotavento, practican lo mismo tanto los

¹ Dr. en filosofía por la Universidad de Utrecht (Países Bajos) y licenciado en teología por la Universidad de Lucerna (Suiza), profesor emérito de la Universidad de Lucerna (Suiza), profesor en distintas universidades de América Latina y Europa. Especialista en filosofía intercultural, filosofía andina, teología de la liberación, decolonialidad y teorías de desarrollo. E-mail: josef.estermann@vicesse.eu

² En los estudios decoloniales y poscoloniales, se suele hablar del “eurocentrismo”. Con la expansión del paradigma civilizatorio europeo a otras partes del mundo, sobre todo EE. UU., Australia, Nueva Zelanda y los “bolsones” de modernidad occidental en el Sur global, el pensamiento europeo se vuelve “occidental” en un sentido no-geográfico. La filosofía occidental es considerada una extensión de la filosofía europea, gracias al colonialismo y neocolonialismo. Sobre todo, con la hegemonía cultural de EE. UU., el eurocentrismo clásico se convierte en “occidentocentrismo”.

³ Prefiero el término nativo *Abya Yala* (que significa en el idioma de los Kuna de Panamá «la tierra donde vivimos») al de «América» que se debe al afán del conquistador italiano Amerigo Vespucci de eternizarse. Normalmente, los autores hacen una distinción entre «Iberoamérica» o «América Latina» por un lado, es decir: la cultura y sociedad bajo influencia española y portuguesa, y «Amerindia» o «Abya Yala» por otro lado, es decir: la cultura y sociedad nativa original, la llamada «América Profunda» (Rodolfo Kusch).

⁴ “Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit» (Hegel 1970, 114).

sistemas políticos, jurídicos, educativos y sanitarios, como las ciencias empíricas y sus aplicaciones. Gran parte de *Abya Yala* manifiesta hasta en la actualidad una suerte de “anatopismo”, es decir: una adaptación de parámetros filosóficos, científicos y educativos ajenos (*ana*) en tierra (*topos*) propia.⁵

Con la aparición de la Filosofía de la Liberación en los años 1960 se planteaba por primera vez la elaboración de una filosofía “propria”, surgida del contexto latinoamericano y con la pretensión de dar respuestas a esta situación de alienación y neocolonialismo. Sin embargo, tampoco la Filosofía de la Liberación tomaba nota de una tradición filosófica milenaria de *Abya Yala*,⁶ un pensamiento indígena aún vigente y vivo, a pesar de múltiples campañas de erradicación, negación y arrinconamiento por el saber dominante de la Colonia y las fuerzas neocoloniales de la era republicana.

Surgimiento de la Filosofía Andina

En este contexto, sobre todo por la creciente sensibilización en torno al Quinto Centenario (1992) por la problemática del neocolonialismo aún dominante, surgen en *Abya Yala* distintos intentos de sistematizar este pensamiento olvidado, maltratado e invisibilizado. El proceso concomitante político, sea el movimiento zapatista en México, el movimiento *Pachakutik* en Ecuador⁷ o la sublevación mapuche en Chile, fue decisivo para la toma de conciencia de la “alteridad filosófica”, junto a una revaloración de las lenguas indígenas, la educación bilingüe, la medicina tradicional y el derecho comunitario.

En los Andes, en diferentes lugares se producen intentos tácitos de hablar de una “filosofía andina” propia, sobre todo en círculos no-académicos de ONGs e intelectuales

⁵ Víctor Andrés Belaúnde (1889–1966) acuñó en sus *Meditaciones Peruanas* (1917) el término «anatopismo» para resaltar el carácter descontextualizado del pensamiento latinoamericano que simplemente «trasplanta» la filosofía occidental al suelo (*topos*) americano, sin tomar en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina. Cf. Estermann 2003.

⁶ Un ejemplo llamativo es la postura de Enrique Dussel, uno de los protagonistas de la Filosofía de la Liberación en América Latina. Hasta entrando el nuevo milenio, la Filosofía de la Liberación de Dussel se apoyaba en una lectura *sui generis* de Marx y en una crítica ácida al eurocentrismo de la filosofía vigente. Interpretaba la modernidad europea y occidental como una consecuencia de la Conquista, haciendo hincapié en la “alteridad” de los pueblos indígenas. Pero no tomaba su cosmovivencia y sus saberes como una fuente de un pensamiento filosófico propio. Esto recién cambiaba en los últimos veinte años, gracias a los aportes de la Filosofía Intercultural, el pensamiento indígena (Kusch, Lenkersdorf) y el surgimiento de filosofía indígenas (andina, nahua, maya).

⁷ El *Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik* (MUPP) es un movimiento político ecuatoriano de tendencia indigenista. Surgió en 1995 como una plataforma política de varias organizaciones sociales, encabezadas por la *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* (Conaie).

indígenas migrantes en las ciudades andinas de Quito, Cusco, La Paz y Jujuy, entre otros.⁸ Esta recuperación de la Filosofía Andina ya tiene una historia de más de treinta años, pero su existencia se remonta a épocas precoloniales. Mientras que un@s estudios@s ven la Filosofía Andina como un fenómeno histórico de la era precolonial⁹, otr@s la interpretan como un paradigma actualmente vivo en el ámbito andino, sea como algo “incontaminado” por los quinientos años de colonización, sea como una recreación innovadora en constante intercambio intercultural.

Según la óptica, podemos hablar de tres tipos de Filosofía Andina: a) una precolonial que a menudo es llamada “filosofía inka”, “filosofía incaica” o “filosofía del Tawantinsuyu”, por el contexto político dominante antes de la Conquista; b) una indigenista que pretende conservar un pensamiento andino “puro” y no-contaminado por Occidente¹⁰; y c) una intercultural que rechaza un esencialismo cultural andino y aboga por un esfuerzo intercultural. Personalmente he optado desde mi obra “Filosofía Andina” de 1998 por este último tipo, porque estoy convencido de que no se trata de un relict de un tiempo pasado ni de un pensamiento “puro”.

Común a los tres tipos de Filosofía Andina es la crítica férrea por parte de la Academia de que no se tratara realmente de “filosofía”, sino de “pensamiento”, “cosmovisión”, “espiritualidad” o “mitología”, una crítica que se alimenta por un occidentocentrismo y eurocentrismo exacerbado y dominante aún en muchas universidades latinoamericanas y europeas.¹¹ Tal como en la época de Hegel, Occidente siempre pretende definir monoculturalmente lo que es “filosofía”, “ciencia”, “conocimiento” y “verdad”, con la consecuencia de que otros “saberes” no puedan aspirar a semejante dignidad.

La Filosofía Intercultural y los estudios decoloniales vienen demostrando desde hace cuarenta años la falacia del eurocentrismo y la violencia epistémica concomitante,¹² pero hasta el día de hoy, la Academia dominante sigue su postura monocultural o inclusive la

⁸ La primera publicación que se conoce bajo este nombre es de Pablo Regalsky en Bolivia (Regalsky 1994). Después apareció Miranda-Luizaga 1996. Mi publicación *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un nuevo mundo* es de 1998 (Estermann 1998). Desde entonces hay una serie de publicaciones que llevan esta terminología, entre otras: Mejía Huamán 2005; Grillo 2006; Palacios 2021.

⁹ Entre ellos Lucas Palacios (Palacios 2021) o Juvenal Pacheco Farfán (Pacheco 1994) o Gustavo Flores (Flores 2015).

¹⁰ En esta vertiente se inscribe la *Universidad Indígena Tawantinsuyu* en El Alto (Bolivia) que ofrece carreras de Filosofía y Teología indígenas, una suerte de escuela para *amautas* (sabios) e *yatiris* (chamanes) andinos de la zona del Altiplano boliviano.

¹¹ Entre estas críticas, se puede mencionar a: Mansilla 2023; Hernández 2022; Sobrevilla 2018. Sobrevilla me considera erróneamente cura.

¹² Cf. al respecto: Estermann 2023; Estermann 2022.

ahonda, gracias a la tendencia política actual a nivel global. Sin embargo, en el contexto de los estudios andinos, se puede constatar un reposicionamiento respecto a las corrientes a las que recurren. La Filosofía Andina ya tiene una repercusión en el ámbito académico, tanto en Bolivia, Perú y Ecuador, como también en Colombia y Argentina, inclusive en círculos académicos europeos y estadounidenses.¹³

Fuentes, sujetos y metodología de la Filosofía Andina

La definición occidental de lo que es “filosofía” parte de unos supuestos que son culturalmente enraizados en la civilización europea moderna. Una genuina “filosofía” debe de fundamentarse -según esta óptica- en textos, en la autoría individual, en una lógica bivalente y en una metodología analítica. Si bien es cierto que hay excepciones de corrientes en la tradición europea-occidental que no tomen en cuenta todos y cada uno de estos supuestos (Sócrates, por ejemplo, no ha dejado ningún texto), se trata de un concepto bastante aceptado y divulgado en el mundo determinado por Occidente, incluyendo en gran parte de Latinoamérica.

La Filosofía Andina, como contraste, no cumple ninguno de los mencionados supuestos. Se basa en una cultura básicamente oral o ágrafa, en la autoría colectiva o comunitaria, en una lógica incluyente y polivalente y en una metodología simbólica representativa. Es por estas características que Occidente no la reconoce como filosofía auténtica. Sin embargo, los mencionados supuestos sólo rigen para la tradición occidental de la filosofía, pero de ningún modo para la filosofía en su totalidad, es decir para todos los tipos de saberes que tienen la pretensión de ser “filosóficos”. Desde la perspectiva de la filosofía Intercultural, la definición de “filosofía” defendida por la Academia, se revela como culturalmente determinada y monocultural¹⁴.

El esfuerzo de la Filosofía Andina de elevar el pensamiento y la reflexión sobre la cosmovivencia propia a un nivel filosófico es inmenso, porque no sólo tiene que buscar fuentes totalmente distintas de las bibliotecas de los colonizadores, sino que tiene que enfrentarse constantemente al “racismo filosófico” u “occidentocentrismo” por parte de la Academia. En vez de textos escritos como en Occidente, las fuentes principales para la

¹³ A manera de ejemplos: Mejía 2022; Waldmüller 2016.

¹⁴ Cf. al respecto Estermann 2023; Estermann 2021a.

Filosofía Andina son lo subconsciente colectivo de los pueblos, sus mitos, costumbres, rituales y la rica tradición oral, como también las crónicas de indígenas que sabían expresar su cosmovivencia en el idioma colonial (español o portugués). Por lo tanto, la etnografía, la lingüística, la arqueología y la historiografía forman toda una serie de “ciencias” que aportan elementos para la elaboración sistemática de la Filosofía Andina.

Estos saberes no tienen autoría individual como en Occidente, porque se trata de sociedades y comunidades estructuradas de modo colectivo y comunitario. La individualidad como remanente de una cultura semita (judeocristiana)¹⁵ no tiene el mismo valor en el contexto andino como en Occidente. La Filosofía Andina es, ante todo, una empresa colectiva-comunitaria, y las y los autores/as que surgieron en los últimos años, son portavoces de una cosmovivencia colectiva que desconoce la autoría individual (con nombres y apellidos).

La lógica excluyente bivalente de Occidente ha determinado desde Aristóteles gran parte de la evolución de la civilización occidental y sigue impactando las nuevas tecnologías digitales y la “inteligencia artificial”.¹⁶ Sin embargo, el mundo y la cosmovivencia de muchos pueblos, igual que una lógica “femenina” o ginófila¹⁷, no comparten este exclusivismo en la representación y presentación de la realidad. La Filosofía Andina, como la gran mayoría de filosofías indígenas y las filosofías china e hindú, adopta una lógica incluyente que puede ser tri- o polivalente.¹⁸ El principio de inclusión prevalece al de exclusión, con consecuencias muy graves en la ontología, ética y antropología.

Y, por último, la Filosofía Andina no da prioridad al método analítico que predomina en la modernidad occidental y que es un procedimiento eminentemente androcéntrico.¹⁹ Mas

¹⁵ Occidente se nutría a sigue nutriéndose principalmente de dos fuentes: el paradigma semita del judeocristianismo y el paradigma helenista de la tradición grecorromana. En ciertos campos, se impuso el primer paradigma (semita), por ejemplo, en el valor del individuo y sujeto, en la linealidad del tiempo, en la contingencia histórica y en la responsabilidad personal fundada en la libertad. En otros campos, se basa en el segundo paradigma (helénico), por ejemplo en la inmutabilidad de verdades trascendentales, en la fatalidad del destino (fundamentalismo neoliberal), en el escencialismo cultural y en el evidencialismo científico.

¹⁶ La lógica bivalente conoce solo dos “valores”. “verdad” y “falsedad”, o, en lenguaje cibernetica, “0” y “1”, “no es el caso” y “sí es el caso”, *tertium non datur* (no existe una tercera posibilidad). Se la expresa por los principios de no-contradicción (A no es B), de identidad (A es A) y del tercer excluido (o bien A o B).

¹⁷ Hay que subrayar en esta ocasión que las características “femenina” o “ginófila” no se refieren al sexo biológico ni se restringen a sujetos femeninos, sino a un modo de sentipensar que se asocia más con parámetros femeninos que masculinos y que conlleva una actitud más “sintética” e “inclusiva”, en contraste con una actitud masculina “analítica” y “excluyente”. Acerca de pensamiento sentipensante, cf. Cepeda 2017; Rodríguez 2022.

¹⁸ Hay trabajos que se inclina a la tesis de la trivaloridad de la lógica andina: verdadero (*qheqaqmi*)-falso (*manan cheqaqchu*)-quizá (*icha*); otros postulan la tetravaloridad: verdadero-falso-tanto verdadero como falsos-ni verdadero ni falso.

¹⁹ Sobre ello, cf. Estermann 2018.

bien adopta una metodología simbólico-representativa, tal como rige en la ritualidad y espiritualidad andina. En vez de descomponer la realidad hasta sus partes mínimas (“átomos”) para su comprensión, la Filosofía Andina tiene una perspectiva holística y orgánica que corresponde a su concepción de la vida como un trascendental.

Principios de la Filosofía Andina

Mientras que, para la filosofía occidental dominante, la realidad o el mundo es un conjunto de “entes” o “sustancias”, para la Filosofía Andina, se trata de una red de relaciones. La “sustancialidad” de la ontología en Occidente se prefigura en los idiomas indoeuropeos que son sustantivos, es decir, se centran en el sustantivo como portador de cualidades y origen de actividades. Los idiomas andinos, en especial el quechua y aimara, son idiomas verbocéntricos, es decir, se centran en el verbo como relacionador entre cualidades, actividades y “entes” o “sujetos”.²⁰

La relationalidad es la característica principal de la Filosofía Andina, su axioma directriz, si vale el término. Se podría decir que la realidad (*pacha*) es el conjunto de relaciones, una red de interconexiones, de tal modo que nada quede fuera de esta red y que todo esté relacionado con todo. Gran mayoría de los sufijos del quechua y aimara sirven de relacionadores, y la realidad principal no es un “ente”, un “átomo”, un “ser”, sino una relación. Esta relación puede interpretarse también como energía o fuerza (*kallpa*), dentro de la teoría cuántica como “onda” o en el contexto andino como “vida” (*kawsay, qamaña*) en un sentido cósmico.

Esta característica fundamental de la Filosofía Andina tiene grandes repercusiones en todos los ámbitos. El individuo o “sujeto” humano no es algo prioritario o primordial, sino un concepto derivado y secundario, de tal modo que la “identidad” no se da por la “mismidad” de un ente, sino por la red de relaciones que establece.²¹ Respecto a la salud y enfermedad, se trata de fenómenos “relacionales”, como también respecto a la “verdad”, “justicia”, “bondad” y la “vida” misma. No existen entes totalmente separados (“absolutos”),

²⁰ Cf. Estermann 2022.

²¹ Un ejemplo de la lengua aimara: *jaqichasiña* es el término usado para el “matrimonio” en sentido andino. La noción significa literalmente “hacerse mutuamente persona o gente”. Vale decir que el individuo suelto no es “persona” o “gente” (*jaqi*) en sentido estricto, sino que adquiere su identidad en y a través de la relación (-*chasi-*).

ni siquiera lo divino. Todo tiene que ver con todo, nada queda fuera y nada se constituye en y por sí mismo.

El axioma de la relationalidad²² se desglosa en una serie de “principios” o características estructurantes, según la perspectiva y ámbitos de la vida. De acuerdo con la topografía predominante de los Andes, la línea directriz es la vertical y no la horizontal o la línea divisoria entre exterioridad e interioridad. El **principio de correspondencia** resume el carácter de relación principal entre los “mundos”, “esferas” o “ámbitos” básicos del mundo andino, es decir entre el *hanaq/alax* y *kay/aka pacha*, entre la realidad de “arriba” y la del mundo vivencial de “aquí y ahora”.

Entre los fenómenos meteorológicos y astronómicos (“mundo de arriba”) y los del mundo vivencial (“mundo de aquí”) existen distintas correspondencias, es decir relaciones de proporcionalidad y pertinencia. También Occidente conoce este principio, pero no como algo que se haya impuesto como dominante, sino como corrientes y posturas heterodoxas: los pitagóricos y la astrología, la homeopatía y la teoría cuántica lo plantean bajo el lema de “como en lo grande (cósmico, divino), así en lo pequeño (humano, atómico)”.

El **principio de complementariedad** como segundo corolario de la relationalidad, rige también en forma universal, para todos los ámbitos, espacios y tiempos. Significa, en el fondo, que un ente, una persona, un acontecimiento recién se hace “completo” si se asocia en una relación polar con un ente, una persona o un acontecimiento que “llena” el vacío o la incompletitud. En el mundo andino, la complementariedad se entiende en sentido “sexuado”²³: todo se asocia con lo femenino (*warmi*) o con lo masculino (*qhari/chacha*). La complementariedad se da a nivel antropológico, biológico, atmosférico, astronómico y religioso. Las relaciones complementarias son incluyentes y se caracterizan por la paridad (*yanantin*) y polaridad sexuada (*chacha-warmi*).²⁴

²² Cf. al respecto Estermann 1998, 111-135 o Estermann 2006, 123-148 (“La relationalidad del todo: Lógica andina”).

²³ Prefiero el término “sexuidad” y no el de “sexualidad”, porque lo biológico (“sexualidad”) es solo un campo muy restringido de todo lo que tiene acepción “sexuada”. En los andes no sólo los seres humanos, animales y plantas tienen “sexo”, sino también los fenómenos considerados por Occidente “inorgánicos” como ríos, montañas, astros, piedras.

²⁴ *Chacha* (aimara) o *qhari* (quechua) refiere a la parte masculina (“varón”), *warmi* (em aimara y quéchua) a la parte femenina (“mujer”). En Bolivia, *chacha-warmi* es muy conocido como principio rector en asuntos políticos, jurídicos y sociales y forma parte de las políticas en base a la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de 2009. La Constitución utiliza *chacha-warmi* como un concepto para descolonizar la sociedad boliviana, desafiando el patriarcado y los modelos de poder occidentales. Se creó un Viceministerio de Descolonización con una Unidad de Despatriarcalización. Cf. Vargas et al. 2013.

Aunque *qhari-warmi* sería el equivalente quechua de *chacha-warmi*, se da prioridad al término *yanantin* que significa “ayudarse unidos/as”, “ayuda en conjunto” y se refiere al principio andino de la paridad.

El **principio de reciprocidad** es la aplicación de los principios de correspondencia y complementariedad en el ámbito del actuar, tanto humano como no-humano. Rige para todos los ámbitos y tiene repercusiones hasta más allá de la muerte, incluyendo los ancestros, espíritus protectores y la divinidad. Este principio también puede llamarse “principio de equilibrio” o “principio de armonía”, porque asegura el “equilibrio” entre distintos actos o acontecimientos. Según el principio de reciprocidad, a cada acto o acontecimiento debe de “corresponder” un acto o acontecimiento “recíproco”, o sea, algo que se contrapone a una iniciativa unilateral para crear un nuevo equilibrio. La reciprocidad se da, sobre todo, en el campo del trabajo y trueque, pero también en la ritualidad, lo político, lo espiritual y lo religioso.

Por fin, hay que hablar del **principio de ciclicidad** que se refiere al concepto andino del tiempo. En primer lugar, lo que Occidente entiende como “tiempo”, en el contexto andino siempre está interconectado con lo espacial: *pacha* es espacio-tiempo, universo, cosmos, un continuo espaciotemporal caracterizado por los mencionados principios.²⁵ En segundo lugar, no se concibe el tiempo en forma circular (como los antiguos griegos), linear (como el judeocristianismo), dialéctica (Hegel y Marx), sino en forma cíclica. Esto quiere decir que hay cierta discontinuidad (*pachakuti*), reversibilidad (*qhipa pacha*) y repetitividad (*chakana*). El futuro queda atrás, el pasado delante de nuestra mirada, y la figura metafórica para esta concepción del tiempo sería la espiral.²⁶

Chakanas o puentes cósmicos

De acuerdo con el axioma de la relationalidad, todo tiene que ver con todo, todo está interconectado con todo. Estos nexos vitales entre entes, ámbitos, acontecimientos y épocas son las *chakanas*, los puentes cósmicos. Las *chakanas* representan fenómenos de transición y juegan un papel trascendental, entre otros, en los ritos de paso. La forma simbólica es la Cruza Andina que se caracteriza por su simetría (en tres sentidos), su forma escalonada y el espacio de encuentro “vacío” que representa lo divino como relación de relaciones.

²⁵ Para la noción española “tiempo” se usa tanto en aimara como en quechua la prestación *timpu*, como no existe concepto indígena solamente para el aspecto temporal.

²⁶ Se suele decir, tanto en aimara como en quechua, que se “camina de retro al futuro (*qhipa pacha* – el “mundo de atrás”) con la mirada puesta en el pasado (*ñawpa pacha* – el “mundo delante”): *Qipnayra uñtasis sarnaqapxañani* (aimara); *qhipapachaman puriy nawpapachatataq qhaway* (quechua).

Las *chakanas* son la fuente y el fundamento de la “vida” que no es solamente algo biológico, sino la condición, la manifestación y a la vez la fundamentación de la relación como algo que posibilita la vida. Para el mundo andino, todo tiene “vida” (panzoísmo)²⁷, porque *pacha* no es un mecanismo o una mega-máquina, sino un organismo, un ser vivo o, mejor dicho, una relationalidad viva que se mantiene y evoluciona en vida gracias a las innumerables *chakanas*.

Existen *chakanas* meteorológicas entre el especio de arriba (*alax/hanaq pacha*) como el arco iris, las nubes, el rayo o la neblina, *chakanas* astronómicas como los solsticios, eclipses, fases de luna y constelaciones estelares (Cruz del Sur). También hay *chakanas* agrarias como el inicio de la siembra y de la cosecha, animales como el cóndor o el cuy, plantas como la hoja de coca y el clavel. Y, por supuesto, existen *chakanas* en los ciclos de vida humana, entre otras el nacimiento y la muerte, el matrimonio (*sirwinakuy/jaqichasiña*) o el primer corte de cabello (*rutuchikuy; rutucha*). Y finalmente, existen *chakanas* “históricas” que sirven de puentes de un ciclo a otro, asegurando un *pachakuti* y sus consecuencias.²⁸

El ser humano como pareja o paridad es considerado *chakana*. Debe su “lugar” en el conjunto de lo que existe no a una dignidad intrínseca que le elevaría por encima de todos los demás seres, sino a su función específica de ser *chakana*, puente cósmico en diferentes sentidos. En vez de ser conquistador o rey, productor o sujeto, es ante todo “cuidante” y “vigilante” (*arariwa*) del equilibrio y de la armonía de la red de relaciones. Los rituales y la trilogía andina (*ama suwa, ama llulla, ama qella*,)²⁹ sirven de instrumentos para mantener este equilibrio, para cuidar su conservación y para remendarlo si esté dañado.

El ser humano no sobresale por su capacidad intelectual y moral, sino por su función ritual y simbólica de representar el *pacha*, el conjunto de relaciones. En todos ámbitos de su actuar, tiene la función de establecer y mantener relaciones equilibradas de acuerdo con los

²⁷ En vez de «panzoísmo» se usa con mayor frecuencia la noción “panpsiquismo” que hace referencia a la concepción griega de que la vida tiene que ver con el “alma” (*psyqué*). En la filosofía occidental, se trata de una de las teorías filosóficas más antiguas y se la atribuye a filósofos como Tales, Platón, Baruch Spinoza, Gottfried Leibniz, William James, Alfred North Whitehead, Bertrand Russell y Galen Strawson. Pero hay que advertir que la definición de “vida” es totalmente distinta a la de la Filosofía Andina: se refiere a la dimensión psíquica y mental. La postura del “hilozoísmo” en la filosofía occidental es menos conocida. Se la asocia con la mayoría de los filósofos presocráticos, pero también a Giordano Bruno, Denis Diderot, Ralph Cudworth (quien acuñó el término) e inclusive a Ferdinand C.S. Schiller en pleno siglo XX.

²⁸ Respecto a la figura andina del *pachakuti*, cf. Estermann 2004; Estermann 2021b.

²⁹ La trilogía andina *ama suwa, ama llulla, ama qella* (“no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo”) resume la ética andina en la máxima concentración. Cada uno de los “preceptos” se enfocan en el cumplimiento de la reciprocidad, para mantener, adquirir o restablecer la armonía y el equilibrio entre diferentes ámbitos, actores y momentos.

principios pachasóficos. Esto se manifiesta, por ejemplo, respecto a la salud y enfermedad, educación, conocimientos, saberes, la vida política y la economía. Su rol es de “ecósofo”, sabio de la “casa común” y del buen vivir o vivir bien (*allin kawsay; suma qamaña*)³⁰, para que el organismo cósmico siga intacto y garantice la vida en todos sus aspectos.

Sinopsis: Occidente versus Amerindia

A manera de síntesis, he aquí una breve sinopsis de las características más resaltantes del paradigma filosófico de Amerindia en su comparación con el de Occidente. Vale aclarar que, en ambos casos, se trata de “tipos ideales” (*Idealtypen*) en el sentido de modelos “ideales” lo que implica una cierta abstracción de la rica fenomenología de posturas, corrientes y vertientes realmente existentes en ambas tradiciones. Una hermenéutica diatópica intercultural parte de este tipo de “generalizaciones”, sin por ello caer en esencialismos o romanticismos culturales. Esto nos permite notar tanto las grandes diferencias “paradigmáticas” como también los puentes de encuentro.

Como la Filosofía Andina (y otras filosofías indígenas), a pesar de tener una historia milenaria, recién está en camino de ser sistematizada, tomo aquí como referencia la corriente “intercultural”, también en vista de establecer un diálogo intercultural con la tradición occidental. Esta a su vez, por la gran diversidad de corrientes y sistemas, la tomo en su forma dominante en la modernidad, es decir lo que viene imponiéndose a partir del siglo XVIII en gran parte del mundo, en las ciencias y en las sociedades “occidentalizadas”. Soy consciente que existen otras narrativas “heterodoxas”, también dentro de la modernidad occidental, solo que ellas no han tenido el impacto que ha tenido y sigue teniendo el paradigma dominante.

Modernidad occidental dominante	Cosmovivencia amerindia
Sustancialidad	Relacionalidad
Mecanicidad	Organicidad

³⁰ A este respecto cf. Estermann 2025; Estermann 2012.

Antropocentrismo	Bio- y cosmoctrismo
Analiticidad	Holismo
Individualismo	Comunitarismo
Linealidad y progresividad del tiempo	Ciclicidad y reversibilidad del tiempo
<i>Homo faber</i>	<i>Homo cultivator</i>
<i>Principium tertii non datur</i>	<i>Principium tertii datur</i>
Dualismo excluyente	Complementariedad incluyente
Naturaleza como objeto de manipulación	Naturaleza como organismo vivo
Androcentrismo y patriarcalismo	<i>Chachawarmi/qhariwarmi</i>
Escatología apocalíptica	Utopías retrospectivas
Carácter cuantitativo del tiempo	Carácter cualitativo del tiempo

Consecuencias para la convivencia social y cósmica

Partiendo de la ecosofía³¹ andina y de la figura del “vivir bien” (*allin kawsay/suma qamaña*), podemos ver cómo la Filosofía Andina ve la convivencia cósmica y la rehabilitación de la Tierra, sin perjudicar a una parte (mayoritaria) de la humanidad, las futuras generaciones, la Naturaleza y el equilibrio cósmico, espiritual y ecosófico. En tiempos de crisis ecológica, política y económica, puede ser muy útil enfrentar el modelo dominante de acumulación y extracción neoliberal capitalista por una filosofía o pachasofía que tiene una perspectiva bio-cosmo-céntrica. He aquí algunas conclusiones que surgen de lo que la Filosofía Andina plantea:

1. La conciencia de la finitud de los recursos naturales (minerales, agua potable, tierra, hidrocarburos, aire, biodiversidad, etc.) conlleva un manejo económico en el sentido de una

³¹ El término “ecosofía” fue acuñado por Arne Næss en una conferencia en 1972 (Næss 1989), introducido a la filosofía por Félix Guattari (Guattari1989) y Raimon Panikkar (Panikkar1994) y adaptado al mundo indígena andino por mi persona (Estermann 2007).

“economía” original que se orienta en el planeta Tierra y el universo como “casa” (*oikos; wasi/uta*) común y única de todos los seres vivos y relaciones vivificantes.³²

2. “Sostenibilidad” debe ser entendida, por consiguiente, en un sentido cósmico y transgeneracional. Una economía corresponde al concepto andino del ‘vivir bien’ y de una convivencia cósmica, siempre y cuando renueve los medios consumidos y usados y los ponga a disposición también de las futuras generaciones.
3. En la concepción andina, el ser humano no es en primer lugar “productor” y “consumidor”, sino “guardián” (*arariwa*) de los procesos naturales de transformación y “partícipe” de los principios cósmicos de complementariedad, correspondencia y reciprocidad que hacen posible la vida y la conservan.
4. El “vivir bien” y la convivencialidad en sentido andino se orientan por los valores de la “justicia cósmica” que se manifiesta y realiza como “equilibrio” y “armonía”. Este equilibrio (en el sentido de un balance entre opuestos polares) se manifiesta en todos los niveles y en todos los aspectos de la vida humana y no-humana: armonía entre la naturaleza humana y no-humana, entre lo religioso y lo “profano”, entre vida y muerte, entre cultivar y consumir, entre *input* y *output*, entre don y retribución, entre hoy y ayer, entre esta y las generaciones venideras, entre trabajo y ritual.
5. El ideal del “vivir bien” no es el ideal del *dolce far niente*, del *just have fun* postmoderno o de una vida en la que el trabajo fuera cosa del pasado. El trabajo físico no es ni una “maldición” (tradición semita) ni algo “indigno” para el ser humano (tradición helénica), ni un mero medio de subsistencia y creación de plusvalía (tradición capitalista), sino un modo de “comunión” con el secreto de la vida y del universo. En y a través del trabajo, el ser humano coadyuva a la vida (en un sentido cósmico) a desenvolverse y posibilitar nueva vida. El trabajo es igualmente reproductivo como la ritualidad (espiritual), y, por lo tanto, es un esfuerzo cultural. En sentido estricto, sólo la *pachamama* (madre tierra) –y con ella las demás fuerzas naturales– es productiva; el ser humano es meramente su “cultivador” (agri-cultor) y abogado.
6. La ecología o –mejor dicho– ecosofía no es una cuestión de “protección ambiental”, sino un paradigma holístico de vida y de economía que está en sintonía con las fuerzas y la red de relaciones del cosmos. La concepción andina del universo como “organismo” considera

³² Respecto a la metáfora de la “casa” en el contexto andino y sus consecuencias filosóficas, véase: Estermann 1998: 147-154; Estermann 2006: 160-169: „El universo como casa“. Nótese que el Papa Francisco se refiere en su Encíclica *Laudato Si'* (2015) también a la Casa Común.

cualquier deterioro del equilibrio cósmico como “enfermedad” que se vuelve, en el caso del “crecimiento ilimitado” capitalista, en cáncer con metástasis generalizadas.

7. El sujeto de las iniciativas y decisiones políticas y económicas no es el individuo (“ciudadano” o “consumidor”), sino la comunidad. Por lo tanto, portador de derechos no es en primera instancia la persona individual, sino el colectivo, la nación, el pueblo, pero también la Tierra (*pachamama*) y el agua, el aire y los recursos naturales.³³

8. Para el “vivir bien” y la ecosofía andinos, el hecho de que bienes naturales como el agua, la biodiversidad, la materia prima, tierra y territorio fueran propiedad de personas particulares o de empresas (es decir: “propiedad privada”), resulta algo absurdo. El llamado “socialismo” o comunitarismo andino no es una cuestión de una ideología marxista occidentocéntrica, sino una forma de vivir que deriva de los principios fundamentales de la pachasofía y ecosofía andinas.³⁴

9. La convivencia y rehabilitación de la Tierra en sentido ecosófico, se construyen en los Andes en base a los presupuestos pachasóficos de la Filosofía Andina, codo a codo con una transformación profunda de la sociedad, en el sentido de la interculturalidad y descolonización. La diversidad de modos de vivir, culturas, modelos económicos y organizacionales implica un diálogo abierto y “libre de dominación”, para diseñar y construir nuestra “casa común”.

10. El imperativo categórico del “vivir bien” y de la “convivencia cósmica” resultante podría ser como sigue: “Actúa siempre según la máxima de acuerdo con la que una vida humana en dignidad (satisfacción de las necesidades básicas; autodeterminación social, política y cultural; respeto e igualdad de oportunidades) puede ser garantizada para todos los seres humanos en presente y futuro y que garantice a la vez la supervivencia del planeta Tierra”. Y esto significa que una política y economía correspondientes deben de ser compatibles con el cosmos, las futuras generaciones, el mundo espiritual y religioso, la diversidad cultural y, sobre todo, las y los pobres.

³³ Consecuentemente, los países andinos (y otros con una población indígena fuerte) luchan por incluir en los Derechos Fundamentales de las NN.UU. los “Derechos de la Tierra”, tal como fueron propuestos en la “Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra”, llevada del 22 al 26 de abril de 2010, en Cochabamba-Bolivia. Hasta la fecha, diferentes países han adoptado “derechos de la naturaleza”, lo que se opone a la concepción occidental de que sólo el ser humano puede ser portador de derechos.

³⁴ Llama la atención que en los idiomas nativos andinos (quechua y aimara) no existe palabra para “naturaleza”, como no se puede separar el mundo no-humano del humano. En este sentido, todo es “natural”, es decir, *pacha*.

11. Por fin, el “vivir bien” y la convivencia ecosófica implican un reordenamiento fundamental de las relaciones de poder, en el sentido de equidad de género y la superación del patriarcado y androcentrismo. Todo tipo de superioridad debida a poder, riqueza, estructuras heredadas o legitimación biológica (racismo), no es compatible con el “vivir bien”. Y esto, a su vez, implica también una deconstrucción profunda de la tradición filosófica dominante, en clave de interculturalidad y género.

¿Es universalizable la Filosofía Andina?

Aunque la Academia eurocéntrica pone en duda la existencia de la Filosofía Andina, se ha demostrado ampliamente que no sólo existe y se evoluciona, sino que plantea, además, alternativas al modelo hegemónico occidental. Una de las críticas más frecuentes por parte de la filosofía occidental dominante hacia “filosofías contextuales” o “periféricas” consiste en negar su valor universal. La filosofía intercultural viene demostrando que no existe una filosofía universal a priori y que la misma filosofía occidental es un pensamiento contextual, determinado fuertemente por ciertos parámetros culturales de la llamada civilización occidental de origen semita-helénica.

Sin embargo, la filosofía intercultural no descarta la pretensión universal de la filosofía, en contraposición con un pensamiento posmoderno de la indiferencia. Sólo que lo “universal” se construye mediante diálogos o polílogos continuos entre distintas maneras de concebir el mundo, es decir, de modo a posteriori, y no desde una definición monocultural que considera Occidente como lo normativo en cuanto a la filosofía y las ciencias.³⁵

En este contexto se ubica también la Filosofía Andina, como una de las partes en este polílogo filosófico, ni más ni menos. Claro que se trata de una filosofía contextual como cualquier filosofía, pero su contextualidad o enraizamiento en un mundo culturalmente distinto al occidental, no impide su aporte a la construcción de una universalidad verdadera. El problema subyacente es más bien uno de poder, o, mejor dicho, de visibilidad a nivel global. A las filosofías no-occidentales, y, en particular, a la Filosofía Andina, se considera como propuestas “exóticas” o “folclóricas” que no tienen el valor de rigidez académica.

³⁵ Acerca de la problemática sobre universalidad y contextualidad, cf. Estermann, Josef (2016). Globalität und Universalität: Zum Dilemma zwischen vermeintlicher Suprakulturalität und der Herausforderung der Interkulturalität für Philosophie und Theologie. En Gmainer-Pranzl, Franz y Schottenhamer, Angela (eds.). *Wissenschaft und globales Denken*. Fráncfort a.M.: Peter Lang. 205-223.

Esta postura revela un eurocentrismo bastante ciego y arrogante, una concepción “dogmática” de lo que es “normativo” y “científico”.³⁶ La Filosofía Andina -tal como otras filosofías no-occidentales- entran al diálogo o polílogo intercultural en gran desventaja respecto al poder simbólico que representa en el mundo del pensar. La situación es comparable a un congreso en donde se presupone que todos y todas sepan inglés, pero en donde nadie conoce el idioma de las personas para las que el inglés es un idioma extraño y aprendido a la fuerza. La mayoría de las y los representantes de la Filosofía Andina conocen a fondo la filosofía occidental, su racionalidad, lógica y metodología, sus textos y autores/as, sus corrientes y debates. Pero muy pocos/as filósofos/as occidentales conocen a fondo la filosofía china, hindú, árabe o bantú, y mucho menos la Filosofía Andina, su racionalidad, lógica, metodología, sus fuentes y corolarios.

Este desequilibrio repercute en la necesidad de exponer primero lo propio y específico de la sabiduría andina, antes de entrar en diálogo con la filosofía occidental dominante, o en polílogo con otras filosofías no-occidentales³⁷, si se da el caso en un mundo dominado por los idiomas indoeuropeos y una racionalidad analítica. Estamos aún lejos de condiciones más o menos iguales en este diálogo intercultural, no sólo en la filosofía, sino también en ciencias como la medicina, la pedagogía, la etnología y antropología. Pero como la Filosofía Andina tiene pretensión universal y está en condiciones de hacerse escuchar, debe de salir del clóset de un pensamiento “provincial” y “esencialista”.

En la actualidad, se requiere alternativas a un “pensamiento único” que nos ha llevado al borde del abismo. Existe un agotamiento cada vez más visible de la modernidad occidental con tal de que es urgente plantear alternativas realmente viables. La Filosofía Andina es una de ellas.

Referências.

³⁶ Al respecto, cf. Estermann, Josef (2024). Epistemología Andina: Del exterminio de lo ajeno a la recuperación de lo propio. *Espaço Ameríndio* (Dossiê: Caminhos metodológicos de pesquisa (com) indígenas) 18/2. 13-36.

³⁷ Un ejemplo de diálogo entre distintas filosofías indígenas (diálogo sur-sur), es: Estermann, Josef (2004). De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas: Filosofías indígenas y su mediación. *Concordia* No. 46, 73-95.

BELAÚNDE, Víctor Andrés. *Meditaciones Peruanas*. Lima: Villanueva, 1917; 1963.

CEPEDA, Juan. *Sentipensar ontológico*. Bogotá: Edición del autor, 2017.

ESTERMANN, Josef. *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un nuevo mundo*. Quito: Abya Yala, 1998.

ESTERMANN, Josef. Anatopismo como alienación cultural. Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina. In: en: FORNET-BETANCOURT, Raúl (ed.). *Culturas y Poder. Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la Globalización*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, p. 177-202, 2003.

ESTERMANN, Josef. ¿Progreso o *Pachakuti*?: Concepciones occidentales y andinas del tiempo. *Fe y Pueblo*. Segunda época, La Paz, n. 5, p. 15-39, 2004.

ESTERMANN, Josef. De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas: Filosofías indígenas y su mediación. *Concordia* No. 46, 73-95. (2004)

ESTERMANN, Josef. *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006.

ESTERMANN, Josef. Ecosofía andina: La ‘Naturaleza en Occidente y en los Andes. *Fe y Pueblo*. Segunda época, La Paz, n. 11 p. 68-76, 2007.

ESTERMANN, Josef. Crisis civilizatoria y Vivir Bien: Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allin kawsay/suma qamaña* andino. *Polis – Revista Latinoamericana*, Santiago de Chile, n. 33, v. 11, 2012. Disponible en: <http://polis.revues.org/8476>.

ESTERMANN, Josef. Globalität und Universalität: Zum Dilemma zwischen vermeintlicher Suprakulturalität und der Herausforderung der Interkulturalität für Philosophie und Theologie. In: GAINER-PRANZL, Franz; SCHOTTENHAMMER, Angela (Eds.). *Wissenschaft und globales Denken*. Frankfurt: Peter Lang, p. 205-223, 2016.

ESTERMANN, Josef. Interculturalidad y conocimiento andino: Reflexiones acerca de la monocultura epistemológica. *Kawsaypacha: Sociedad y Medio Ambiente*, Lima, n 2, p. 11-32, 2018.

ESTERMANN, Josef. El giro intercultural y decolonial en las Ciencias Sociales. Un aporte desde la filosofía Andina. In: RIVERA VELA, Enrique (Ed.). *Las ciencias sociales en el Siglo XXI. Miradas diferentes y convergentes*. Puno: Editorial Altiplano, p. 79-88, 2021a.

ESTERMANN, Josef. La pandemia del coronavirus como *pachakuti*: Una perspectiva desde la cosmo-espiritualidad y filosofía andina. *POLIEDRO - Revista de la Universidad de San Isidro*, Buenos Aires, año 2, n. 5, p. 18-30, 2021b.

ESTERMANN, Josef. Sustancia versus relación: Sobre los antecedentes lingüístico-teóricos de las filosofías occidental y andina. *Cuestiones de Filosofía*, Tunja, v. 8, n. 31, p. 53-72, 2022.

ESTERMANN, Josef. *Abya Yala* como lugar filosófico: Filosofías indígenas y la tarea pendiente de la descolonización de la filosofía. *Willakuy: Política, Cultura y Arte*, n. 4, p 14-21, 2023.

ESTERMANN, Josef. Epistemología Andina: Del exterminio de lo ajeno a la recuperación de lo propio. *Espaço Ameríndio, Dossiê: Caminhos metodológicos de pesquisa (com) indígenas* Porto Alegre, v. 18, n. 2, p. 13-36, 2024.

ESTERMANN, Josef. El Buen Vivir andino (*allin kawsay; suma qamaña*): Problemas de traducción conceptual - un aporte desde la hermenéutica diatópica filosófica. In: Kerstin Stoerl (Ed.). *El surgimiento de múltiples identidades indígena-hispanas a través de procesos de transferencia e hibridación lingüístico-cultural en Hispanoamérica*. En prensa.

FLORES, Gustavo. *Los Amautas Filósofos: Un ensayo de filosofías prehispánicas*. Lima: Libroperuano, 2015.

GRILLO ANNUNZIATA, Máximo. *Filosofía Andina Prehispánica*. Lima: Inka Rojo, 2006.

GUATTARI, Félix. *Les trois écologies*. París: Galilée, 1989.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1837; 1970). Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: *Werke in zwanzig Bänden*. Tomo 12. Fráncfort/M. 114;

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza, 1999.

HERNÁNDEZ SOTO, Javier Eduardo. La vieja y la nueva filosofía andina: Una crítica a Josef Estermann. *Letras*, Lima, v. 93, n. 138, 2022

MANSILLA, H. C. F. Una aproximación crítica a la filosofía andina. *Revista de Filosofía* 40 (103), p. 41-53, 2023.

MEJÍA HUAMÁN, Mario. *Hacia una filosofía andina: Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima: Manuel Scorsa, 2005.

MIRANDA-LUIZAGA, Jorge. *Filosofía Andina: Fundamentos, Alteridad y Perspectiva*. La Paz: Hisbol; Goethe Institut, 1996.

NÆSS, Arne. *Ecology, community and lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

PACHECO FARFÁN, Juvenal. *Filosofía Inka y su proyección al futuro*. Cusco: Universidad San Antonio Abad, 1994.

PALACIOS LIBERATO, Lucas. *Filosofía Andina prehispánica: Organización de textos y crítica*. Lima: Editorial del autor, 2021.

PANIKKAR, Raimon. *Ecosofía: Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo, 1994.

REGALSKY, Pablo. *Filosofía Andina: Una experiencia original en las comunidades andinas*. Ginebra: Fundaciones Simón L. Patino & Pro-Bolivia, 1994.

RODRÍGUEZ, Milagros Elena. *Transfilosofía Sentipensante*. Itapetininga: Edições Hipótese, 2022.

SOBREVILLA, David. La Filosofía Andina del P. Josef Estermann. *Solar*, Lima, n.4, p. 231-247, 2018.

VARGAS, Chivi; IDÓN, Moisés; ALVARADO, Francisca; CANQUI, Sandro. *Despatriarcalización y chacha-warmi: Avances y articulaciones posibles*. La Paz: AGRUCO/Ministerio de Culturas y Turismo, 2013.