
2. Una aproximación crítica a la filosofía andina

A critical approach to Andean philosophy

Uma abordagem crítica da filosofia andina

H. C. F. Mansilla

Academia Boliviana de Ciencias

La Paz, Bolivia

hcf_mansilla@yahoo.com

Recibido: 23 de diciembre de 2021

Aceptado: 7 de noviembre de 2022

Resumen

Actualmente, en el área andina entre Ecuador y Bolivia hay numerosos intentos de producir un pensamiento propio que esté basado en las raíces indígenas (no occidentales) de esa región. En general, es una corriente políticamente vigorosa que procura recuperar las tradiciones culturales propias de origen prehispánico, incluida la filosofía. El resultado es a menudo un pensamiento colectivista con una tendencia política revolucionaria, antiimperialista y antielitaria. La reconstrucción más importante de este pensamiento se debe a Josef Estermann. Es, al mismo tiempo, un esfuerzo por rechazar las concepciones racionalistas de Occidente. La filosofía andina resulta ser la reconstrucción algo artificial de una sabiduría colectiva acumulada y transmitida a través de muchas generaciones sin un factor autocrítico, lo que conduce a rasgos autoritarios y dogmáticos.

Palabras claves

Autoritarismo – Guillermo Bonfil Batalla – Josef Estermann – Indianismo – Protección ecológica

Abstract

In the Andean area between Ecuador and Bolivia there are actually many efforts which try to produce an own thinking, based on the indigenous (non-Occidental) roots of that region. It is a wide-spread and politically strong movement which tries to recover the own cultural traditions of pre-Hispanic origin, including philosophy. The result is often a collectivist thinking with a revolutionary, anti-imperialist and anti-elitarian bias. The most

important reconstruction of this thinking is due to Josef Estermann. In the same time it is an effort to reject the rationalist Western conceptions. Andean philosophy turns to be the rather artificial reconstruction of ancient wisdom, which has been accumulated and transmitted along many generations without an autocritical factor, which leads to produce authoritarian and dogmatic traits.

Keywords

Authoritarianism – Ecological protection – Guillermo Bonfil Batalla – Josef Estermann – Indianism

Resumo

Atualmente, na área andina entre o Equador e a Bolívia, existem inúmeras tentativas de criar um pensamento próprio baseado nas raízes indígenas (não ocidentais) dessa região. No geral, é uma corrente politicamente vigorosa que busca recuperar suas próprias tradições culturais de origem pré-hispânica, incluindo a filosofia. O resultado é muitas vezes o pensamento coletivista com uma inclinação política revolucionária, anti-imperialista e anti-elitista. A reconstrução mais importante desse pensamento deve-se a Josef Estermann. É, ao mesmo tempo, um esforço para rejeitar as concepções racionalistas do Ocidente. A filosofia andina acaba sendo a reconstrução um tanto artificial de uma sabedoria coletiva acumulada e transmitida por muitas gerações sem um fator de autocrítica, o que leva a traços autoritários e dogmáticos.

Palavras-chave

Autoritarismo – Guillermo Bonfil Batalla – Josef Estermann – Indianismo – Proteção ecológica

El contexto donde surge la filosofía andina

En todo el tercer mundo se puede percibir, después de la Segunda Guerra Mundial, un movimiento complejo que se propone simultáneamente varios objetivos, que de manera esquemática pueden ser descritos así:

1. Las sociedades de Asia, África y América Latina quieren alcanzar, en un lapso temporal relativamente breve, una evolución comparable a la de Europa occidental, sobre todo en lo que se refiere a la modernización, la urbanización y la industrialización. Con la consecución de estos fines, se pretende acabar con la pobreza crónica, la falta de oportunidades laborales y las estructuras

sociales arcaicas. Al mismo tiempo, se anhela elevar el nivel de vida de la población, incluso los índices de educación y de formación profesional.

2. Los países del tercer mundo desean edificar estructuras estatales sólidas, racionalmente organizadas y respetadas en el concierto internacional de las naciones. Se intenta la construcción de un Estado nacional que tenga control sobre todo su territorio y que pueda disponer de modo soberano sobre los recursos naturales. Este proceso, a su vez, sirve para consolidar la dignidad nacional y otros valores colectivos muy difíciles de ser descritos adecuadamente, pero que son sentidos como algo entrañable e irrenunciable por una porción considerable de la población.
3. Se trata, en el fondo, de la adopción de metas normativas de desarrollo que se han originado en el ámbito occidental. Por ello y como *compensación*, florecen en el tercer mundo corrientes relativamente vigorosas que procuran recuperar las tradiciones culturales propias, incluida la filosofía. Esta recuperación tiene en el plano teórico —rara vez en la praxis— un fuerte elemento de resistencia frente a la civilización occidental en general y al racionalismo en particular.

La filosofía andina es un buen ejemplo de ello. Aunque es riesgoso afirmar generalidades, se puede decir de manera provisional que casi todas estas tendencias promueven el enaltecimiento de las emociones y las intuiciones en cuanto camino de conocimiento,¹ el retorno a una vida colectiva siguiendo paradigmas sencillos como la familia y la comunidad aldeana y un enfoque ambiguo en torno a los logros materiales de la modernidad occidental.

En el marco de este breve texto, nos ocuparemos del tercer punto que es donde se puede localizar el debate contemporáneo sobre la filosofía andina. El trasfondo de esta discusión es algo complejo que no se puede reducir a pocas palabras. Hay que consignar, además, que las concepciones que subyacen al pensamiento andino poseen un nítido impulso moral, a menudo revestido de un postulado científico. Muchas de ellas poseen un tinte político revolucionario, socialista, antiimperialista y antielitario, por lo menos en el plano retórico.

¹ En el área andina, se ha dado un florecimiento de estos enfoques bajo el concepto general de “corazonar”. Cf. Patricio Guerrero, *Corazonar: una antropología comprometida con la vida. Mirada desde Abya-Yala para la descolonización del poder, saber y del ser* (Quito: Abya-Yala 2010); Claudia Zapata (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina* (Quito: UASB / Abya-Yala 2007); y el interesante ensayo, que vincula el corazonar con el movimiento feminista: Mercedes Prieto y Verónica Guaján, “Intelectuales indígenas en Ecuador: hablan y escriben mujeres kichwas”, *Nueva Sociedad* 245, mayo-junio de 2013, 136-148.

Su acercamiento al marxismo se reduce, en el fondo, a un anticapitalismo arraigante que busca el prestigio de las doctrinas socialistas clásicas para justificar metas normativas presuntamente propias, pero tomadas sin mucha elaboración del mundo occidental.²

Pero lo importante es lo siguiente. En estas corrientes y, claramente en la filosofía andina, se puede constatar un factor *ético* ubicuo y muy robusto que resulta comprensible porque este pensamiento se ha originado en un contexto histórico-cultural signado por el dolor y la angustia.³ Las líneas más radicales de estas teorías reivindicacionistas —que fueron anticipadas, por lo menos parcialmente, por la concepción de Frantz Fanon— postulan un nuevo “hombre total” frente a una Europa considerada como decadente, criminal y corrupta.⁴ Este es también el punto de partida del pensador mexicano Guillermo Bonfil Batalla, el representante más destacado del indianismo contemporáneo y la base conceptual de Fausto Reinaga, el teórico más importante del indianismo boliviano.⁵

Estas ideas básicas se manifiestan dramáticamente en las aseveraciones de Bonfil Batalla: “La solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad y el amor” constituirían los “valores centrales, piedras fundadoras de la civilización india”, mientras que las normativas de la civilización occidental son descritas como “egoísmo, engaño, desengaño, apetito insaciable de bienes materiales, odio; todo lo cual prueba la historia y lo comprueba la observación diaria de la vida urbana, reducto y fortaleza de la invasión occidental”.⁶

Y continúa el mismo autor: “La miseria, el hambre, la enfermedad y las conductas antisociales” no serían herencia de la civilización india, “sino productos directos de la dominación”. Formarían parte de una circunstancia temporal

² Este es asimismo el fundamento de la filosofía de la liberación. Cf. Enrique Dussel, *Marx y la modernidad. Conferencias de La Paz* (La Paz: Rincón Ediciones, 2008)

³ Sobre el trasfondo, cf. Fernando Iturralde, “Descolonización y colonialismo interno: lugar y función de lo colonial”, *Bolivian Studies Journal / Revista de Estudios Bolivianos* 21 (2015), 39-58; Josef Estermann, *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo* (La Paz: ISEAT 2006), 13.

⁴ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (México: FCE, 1963), 20-22, 291-293.

⁵ Fausto Reinaga, *La revolución india* (La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia, 1969); Fausto Reinaga, *La “intelligentsia” del cholaje boliviano* (La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia, 1967); Fausto Reinaga, *El pensamiento amáutico* (La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia, 1978). Cf. también con el estudio más serio sobre Reinaga: Gustavo R. Cruz, *Los senderos de Fausto Reinaga: filosofía de un pensamiento indio* (La Paz: CIDES / Plural, 2013).

⁶ Guillermo Bonfil Batalla, *Aculturación e indigenismo: la respuesta india*, en José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América* (Madrid: Alianza, 1990), 197.

[la invasión occidental], pero no representarían “los rasgos constitutivos de la civilización india”.⁷

Esta concepción, muy popular en varios ámbitos culturales latinoamericanos, conlleva el rechazo del Otro (en este caso: el occidental) en nombre de un anticolonialismo ruralista que coloca al campesinado de origen indígena en el centro de la historia como sujeto privilegiado de los decursos evolutivos. Esta *contraposición maniqueísta* de valores enteramente positivos de un lado y profundamente negativos del otro tuvo y tiene poco que ver con la realidad de cualquier sociedad, como la oposición entre el mundo luminoso y puro del campo y el terreno sórdido y pecaminoso de la ciudad, oposición que no es ajena al romanticismo literario y sociológico de América Latina.

La situación en el núcleo de la región andina (la región entre Ecuador y Bolivia)

Tratar de volver a una identidad previa a toda transculturación se revela como un esfuerzo vano y efímero, aunque cuenta con numerosas simpatías entre los simpatizantes de la cosmovisión andina. Casi todas las comunidades campesinas y rurales en la región andina se hallan desde hace ya mucho tiempo sometidas a procesos de aculturación, mestizaje y modernización, lo que ha conllevado la descomposición de su cosmovisión original y de sus valores ancestrales de orientación. Lo mismo vale para los sectores indígenas de reciente urbanización, cuya importancia demográfica es enorme.

Para el debate sobre la filosofía andina, es importante llamar la atención sobre el deterioro de los valores normativos de origen rural-campesino particularista y su sustitución por normativas occidentales universalistas. Los procesos mediante los cuales la zona andina contemporánea ha recibido la influencia de la cultura metropolitana occidental son innumerables, cotidianos y persistentes. Estos países (Ecuador, Perú y Bolivia) son hoy simplemente impensables sin los avances tecnológicos, científicos, médicos, logísticos e institucionales de la modernidad, que es percibida como superior con respecto a la sociedad premoderna. En las últimas décadas, lo más habitual ha sido una simbiosis entre los elementos tradicionales y los tomados de la civilización moderna. El resultado intelectual

⁷ *Ibid.*, 199. Cf. También con Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (México: Nueva Imagen, 1981); Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada* (México: Grijalbo, 1990).

es una *ambivalencia* básica y traumática frente a la modernidad occidental, una constelación signada por la propensión a la imitación y el anhelo de producir un nuevo paradigma civilizatorio original.

Por ello, tenemos que examinar con cuidado y hasta con un cierto escepticismo las teorías de pensadores indianistas que dicen representar a dilatadas etnias que habrían sido “acalladas” sistemáticamente desde 1492. Lo importante en este contexto es la conjunción de los ideales occidentales del progreso perenne, que se manifestaban por medio de una sólida base material, con un renacimiento de lo propio en la esfera cultural, lo cual siempre ha sido y es periférico y secundario con respecto a la esfera material-organizativa que es anhelada por casi todos. El fundamento material se concentra, por supuesto, en el terreno económico, la tecnología industrial y las pautas de consumo. La necesidad de un camino propio al desarrollo y el desenvolvimiento de un modelo político y cultural autóctono son sus dos líneas directrices. Estas teorías e ideologías aseveran que el moderno proceso industrial-tecnológico y la expansión de los sectores productivos representan aspectos genuinos y propios de todas las sociedades que logran liberarse de ciertas cadenas políticas y de conocidos obstáculos sociales que provienen tanto de la penetración occidental e imperia- lista como de los anacronismos nacionales.

En este contexto, hay que buscar el derecho y la fuerza del pensamiento andino. Pero, al mismo tiempo, hay que considerar que algunos representantes de la cosmovisión andina han renunciado deliberadamente a la dimensión crítica y representan, por consiguiente, un cierto obstáculo para la comprensión de muchos problemas actuales, como la persistencia de un arcaísmo autoritario y colectivista en el seno de procesos de globalización. En el área andina, esta corriente contribuye a reflotar antiguas tradiciones autoritarias, que ahora, con lustre académico y vocabulario progresista, retornan para ser consideradas como los fundamentos autóctonos de un régimen que se ha liberado del colonialismo cultural. Se trata, en el fondo, de ideologías compensatorias de raigambre reivindicativa y con una clara inclinación *armonicista* en sus metas normativas finales.

La filosofía andina se origina en un contexto sociopolítico donde florece un fuerte descontento con respecto a la modernidad política de corte occidental. Esta genuina irritación colectiva está vinculada con un redescubrimiento de las

culturas precolombinas y del catolicismo barroco.⁸ En una buena parte de América Latina y especialmente en al área andina, los procesos de modernización han destruido los vínculos primarios y las certezas doctrinarias de la población rural y las clases populares, y no han creado una esfera social que ofrezca las seguridades y certidumbres del mundo premoderno.

Es comprensible, entonces, que surjan varios movimientos en contra de lo que se considera como lo negativo por excelencia: el cosmopolitismo liberal y pluralista y el egoísmo materialista decadente. Se trata, en líneas generales, de un *antioccidentalismo* de inclinaciones ruralistas, partidario de revitalizar las costumbres y los credos ancestrales, un movimiento de amplio alcance social, que ahora adquiere una dirección antiimperialista y, simultáneamente, un tinte paternalista, favorable al autoritarismo caudillista de las tradiciones populistas.

Esta amalgama de orientaciones y resultados no es sorpresiva. En amplias porciones de América Latina —y también curiosamente en el ámbito islámico—, la civilización occidental es percibida como una tendencia decadente, superficial, materialista, sin raíces y sin sueños, que habría destruido las antiguas culturas previas al contacto con Europa y que hoy haría peligrar el humanismo espontáneo de las clases populares. A la modernidad occidental, le faltaría una gran visión histórica y religiosa que vaya más allá de los mezquinos afanes cotidianos.

La filosofía andina en la reconstrucción de Josef Estermann

La exposición más amplia y sistemática de la filosofía andina ha sido hasta hoy la realizada por el teólogo suizo Josef Estermann, quien asevera que ha reconstruido la filosofía andina partiendo de los sentimientos profundos, las costumbres practicadas y los valores éticos inmersos en las comunidades andinas que no han sido dominadas totalmente por la modernidad.⁹ Él detectó en las

⁸ Sobre el catolicismo barroco, cf. las obras muy difundidas del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco* (México: UNAM / El equilibrista, 1994); Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (México: Era, 1998); Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo* (México: Era, 2006). Sobre el *ethos* barroco en cuanto ideología revolucionaria, cf. Julio Peña y Lillo Echeverría, “El ethos barroco como forma de resistencia al capitalismo”, *Revista Socialista* 8, invierno de 2013.

⁹ Los principales escritos de este autor son los siguientes: Josef Estermann y Antonio Peña, *Filosofía andina* (Iquique: IECTA / CIDSa, 1997); Josef Estermann, *Andine Philosophie: Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit* (Frankfurt: IKO, 1999); Josef Estermann, *Filosofía andina* (Quito: Abya-Yala, 1998).

regiones rurales de los Andes una percepción colectiva mucho más favorable a la visión del Otro, de la alteridad en general. Por ello, Estermann afirma que lo rescatable de la filosofía andina proviene de las carencias del pensamiento occidental. En cuanto a la “ley psicológica” de la negación del otro, afirmó:

... ha servido durante milenios para afirmar la identidad propia y para conquistar, aniquilar y subyugar a la otra y al otro simplemente por el hecho de ser “otra” y “otro”. El problema filosófico de la alteridad es la toma de conciencia del problema político, religioso, cultural y económico del otro y de la otra, que más que un problema es una tragedia, un holocausto, un genocidio histórico permanente.¹⁰

La filosofía andina (pachasofía en la terminología de Estermann) cuestiona los siguientes fundamentos que él atribuye a “la antropología occidental dominante”:

1. Entre el ser humano y la naturaleza habría una diferencia absoluta y no solo gradual.
2. El universo no-humano sería inferior al ámbito humano.
3. La naturaleza extrahumana nunca es considerada como sujeto, sino siempre como objeto del sujeto humano que conoce y transforma.
4. El ser humano tendería a independizarse (a volverse autónomo) con respecto a la naturaleza.¹¹

Y añade Estermann:

... este tipo de antropología es conflictivo y bélico; el ser humano sólo puede autorrealizarse a costa de la naturaleza extra-humana que hay que domesticar, “objetivar”, erradicar y hasta sustituir por artefactos menos hostiles. [...] La antropología andina (“runasofía” o “jaquisofía”) insiste en la inclusión (‘tanto el uno como el otro’) y se desarrolla desde una base holística y relacional (*pacha*). El ser humano andino nunca se concibe como un “sujeto” que está frente a un “objeto”; más bien es y ejerce una “función” (para hablar en términos técnicos). El ser humano es co-laborador cósmico o pachasófico, con una determinada “función” o tarea en el conjunto de relaciones; se trata entonces de una “identidad funcional” en un sentido relacional, y no de una identidad monádica absoluta.¹²

Naturalmente, Estermann tiene razón al criticar las prácticas económicas y tecnocráticas de Occidente. La lógica occidental que supone la posibilidad y la deseabilidad de un crecimiento incesante de la producción y del consumo en

¹⁰ Josef Estermann, *Si el sur fuera el norte: chakanas interculturales entre Andes y Occidente* (La Paz: ISEAT, 2008), 20-21.

¹¹ *Ibid.*, 80-81.

¹² *Ibid.*, 81.

todos los países obedece solo a “criterios de rentabilidad” y al “crecimiento cuantitativo”, pero “olvida la vida en su integralidad”.¹³ La concepción de un crecimiento ilimitado en un medio limitado como nuestro planeta es, evidentemente, un “fenómeno cancerígeno”, como afirma Estermann.¹⁴ Y este autor añade:

La extracción desenfadada de materias primas, sin su restitución, y su consumo masivo no sólo causan severos daños al ecosistema del planeta, sino hacen agotar, dentro de poco, las grandes reservas que se han formado en millones de años. La economía indígena fomenta el uso de recursos renovables (agua, madera, energía solar y eólica) sobre los no-renovables. [/] La economía capitalista es necrófila en sus principios y tendencias, porque apuesta por el valor “existencial” del dinero [...]. Una economía indígena es biófila porque apuesta por la conservación y perpetuación de la vida en sus múltiples formas.¹⁵

Como ya mencioné, estas hermosas ideas parten de una visión idealizada del mundo indígena-campesino, que hoy existe únicamente en fragmentos decrecientes. En la actualidad, resulta insostenible —a causa de su simplicidad— la contraposición de una economía biófila (la indígena-andina) y otra necrófila (la capitalista-occidental).

Al mismo tiempo y en aras de una visión equilibrada de los esfuerzos humanos, hay que considerar que algunos de estos elementos atribuidos por Estermann exclusivamente a la filosofía andina pertenecen también a algunas tradiciones occidentales. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, por ejemplo, concibió la certidumbre, incontaminada por la experiencia del Otro, como la forma más abstracta y más pobre de la verdad. La autoconciencia de sí mismo, en cambio, es aquella que se pierde en el Otro y por ello se reconoce a sí misma en la alteridad.

De acuerdo con este autor, lo propio recién puede ser conocido si lo podemos reconocer en el seno de lo ajeno.¹⁶ Paralelamente, se puede decir que el concepto de identidad solo tiene sentido cuando se refiere e incluye a lo no-idéntico: en la confrontación con el Otro, el sujeto tiende a verlo primeramente como lo extraño,

¹³ *Ibid.*, 159.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.* Aquí es indispensable señalar que la ética conservacionista de Estermann entra en colisión con su postulado, derivado explícitamente de Karl Marx, consagrado a “cambiar el mundo desde abajo” al servicio de los dominados (*ibid.*, 19) porque esto implicaría otro despliegue importante de las fuerzas productivas.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, comp. por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, vol. 3 (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), 83, 137, 143, 146.

pero el reconocimiento de lo propio en medio de lo ajeno es paradójicamente lo que permite el conocimiento cabal de uno mismo.¹⁷

La reconstrucción de la filosofía andina realizada por Estermann está basada en el registro y la exégesis de rutinas, costumbres, formas de organización social, testimonios literarios y artísticos, rituales religiosos y enfoques teológicos de los pueblos andinos, incluyendo el área boliviana. Estermann no se apoya en un *corpus*, en un canon aceptado del pensamiento andino, sino en la visión que él mismo ha ganado al interpretar y reconstruir la realidad vivencial de los pueblos andinos. Él mismo reconoce que está simultáneamente dentro y fuera del ámbito indígena: su punto de vista es “exógeno-endógeno” (“insider-outsider”).¹⁸ Dice Estermann a la letra:

Yo no soy andino de procedencia, y por lo tanto nunca puedo (ni lo pretendo) ser sujeto de este pensamiento filosófico, sino a lo mejor su intérprete (*Hermes*) y portavoz. Sin embargo, por haber vivido (y seguir viviendo) en la condición de “otro” por años en el seno de la cultura andina (o mejor dicho: las culturas andinas), también asumo parcialmente el punto de vista “endógeno” de esta filosofía. Esta doble condición de “afuera-adentro”, de auto- y hetero-imagen, sin embargo, no refleja un sincretismo o mestizaje cultural, ni tampoco una yuxtaposición y separación estrictas. Es la condición práctica y vivencial de la dialéctica fructífera del *inter* que aún es una “utopía” (un “no-lugar”). Por eso, no es mi afán de plantear o postular un “purismo andino” a la vez nostálgico y combatiente, sino más bien una apreciación “fenomenológica” de una realidad irreducible a esquemas preconcebidos. La filosofía andina es ante todo la epifanía sapiencial de la “otra” y del “otro” en su condición de pobre, marginada/o, alienada/o, despojada/o y olvidada/o, pero desde la “gloria” de su riqueza humana cultural y filosófica.¹⁹

No hay duda de la cercanía de este autor a la esfera teológico-religiosa,²⁰ sobre todo a la obra de Émmanuel Lévinas, por un lado, y a la filosofía intercultural, por otro. Llama la atención, sin embargo, que Estermann nunca mencione un canon generalmente aceptado del pensamiento andino, que ya existía en su época, y que jamás nombre a sus informantes al establecer los distintos elementos de la filosofía andina, lo que realiza de modo *magistral*, es decir, como reconstrucción más o menos definitiva de aquello que Estermann supone que

¹⁷ Theodor W. Adorno, *Philosophische terminologie*, vol. 2 (Frankfurt: Suhrkamp, 1974), 135.

¹⁸ Josef Estermann, *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo* (La Paz: ISEAT, 2006), 12.

¹⁹ *Ibid.*, 12-13.

²⁰ Dios como cuidante y acompañante: Josef Estermann, *Si el sur fuera el norte* (nota 10), 184, 188-189, 192, 197. Cf. también Josef Estermann, *Teología andina: el tejido diverso de la fe indígena*, 2 vols. (La Paz: ISEAT, 2006).

es el pensamiento andino.²¹ Este modo de proceder puede dar lugar a una impresión de paternalismo. David Sobrevilla escribe al respecto:

... Estermann es plenamente consciente de que no puede tomar el lugar del hombre andino, por lo que se presenta a sí mismo como un mero intérprete y portavoz de la sabiduría andina. Pues bien, bajo la aparente modestia de esta declaración se halla un paternalismo evidente y la pretensión de conocer el autor realmente las características de dicha sabiduría y de poderla transmitir. En este sentido, el filósofo y teólogo suizo descalifica sin mayor discusión los comentarios que no coinciden con el suyo [...]. [/] Por otro lado, al leer el libro de P. Estermann se tiene la impresión de que sus conclusiones no han nacido de una investigación desapasionada sobre el tema, sino que surgen más bien del ánimo de probar que la cultura andina posee una filosofía vigorosa con ventajas perceptibles sobre la filosofía occidental. [...] Mientras la filosofía occidental tiene una gran dificultad por expresar qué es lo que mantiene unido al mundo en lo más profundo, este problema ni siquiera surge en la pachasofía. La ecosofía andina no tendría que lidiar con la dualidad entre el hombre y la naturaleza, pues el andino no concibe una oposición entre ambos. Por la misma razón, los axiomas básicos de la antropología filosófica occidental, que establecen la diferencia entre el ser humano y la naturaleza, la inferioridad de esta frente al ser humano, el privilegio cognoscitivo del hombre y su independencia frente a la naturaleza, no se encontrarían en la runasofía andina que antes bien concibe al hombre como una chakana celebratoria del cosmos. [...] Esta idealización del pensamiento andino es sin duda llamativa.²²

La temática ecológica en el pensamiento andino

Los desastres medioambientales a escala planetaria y la reflexión sobre estos han tenido lugar en la segunda mitad del siglo XX, que en varios sentidos puede ser percibida como una etapa excepcional en el seno de la historia universal. Aunque esta opinión puede parecer exagerada, su validez resalta claramente si es aplicada al área andina.

En efecto, a partir de aproximadamente 1950-1960, esta región ha experimentado un cambio cualitativo que es único en el curso de toda su historia. Los países andinos conocieron una gran cantidad de acontecimientos de todo tipo —como las otras áreas geográficas—, pero pocos cambios profundos de sus estructuras básicas. En el último medio siglo, empero, han pasado de ser sociedades rurales, poco diferenciadas interiormente y con valores de orientación determinados por sus propios legados culturales, a ser naciones mayoritariamente

²¹ Estos dos puntos —la exposición de carácter magistral y la carencia de informantes— representan los elementos centrales de la crítica a Estermann. Cf. el texto más logrado en este sentido: David Sobrevilla, “La filosofía andina del P. Josef Estermann”, *SOLAR* 4, n.º 4 (2008), 231-247, especialmente 240.

²² *Ibid.*, 238-239.

urbanas, con estructuras sociales altamente complejas, muchas de ellas industrializadas e influidas por el modelo civilizatorio occidental. En cuanto a alteraciones de su medio ambiente, su demografía y la apertura de sus territorios, los cambios acaecidos en los últimos cincuenta años significan una era totalmente nueva y distinta.

La idea del necesario equilibrio entre el hombre y la Tierra y la consciencia de la violación del medioambiente por la civilización industrial han traído consigo por aquellos años una reevaluación de la sabiduría indígena, la que se expandió desde las selvas amazónicas hasta la zona montañosa de los Andes, lo que dio una nueva oportunidad a la filosofía andina. En esta atmósfera cultural, ha nacido una constelación axiológicamente ambivalente, donde han florecido variados intentos por recuperar una filosofía propia.

En una época de fronteras permeables, de un sistema global integrado de comunicaciones y de pautas normativas universales, nace la voluntad de oponerse a las corrientes de uniformamiento y despersonalización. En la visión de los intelectuales que intentan reflatar una filosofía andina, las grandes colectividades étnico-culturales de la región significan algo así como un dique contra la homogeneización del mundo moderno. La filosofía andina y los productos intelectuales similares se proponen, en el fondo, evitar la dilución de tradiciones que han dado sentido a comunidades estables, donde la anonimidad y la alienación contemporáneas no son aún las características determinantes.

Pero hay que señalar desde un comienzo lo que la filosofía andina pasa por alto: las etnias indígenas de las zonas altas pretenden alcanzar, después de todo, objetivos muy humanos, entre los cuales se hallan cálculos egoístas de expansión y dominación, incremento de sus beneficios tangibles y explotación de otros segmentos poblacionales que entonces devienen minorías. Las etnias originales del bosque amazónico van a ser seguramente exterminadas por otros indígenas (por ejemplo, por los campesinos sin tierra que emigran desde las empobrecidas y sobrepobladas regiones montañosas andinas) y estos últimos tienen como objetivos *modernos* la extensión de la frontera agrícola, la incorporación de esos territorios al progreso material, el aprovechamiento de nuevos recursos y la mera supervivencia individual.

Similar es el postulado del mexicano Víctor M. Toledo, de dilatada influencia en el área andina, para quien la defensa de las culturas indígenas es equivalente a

la defensa de la naturaleza. Toledo ha realizado una notable investigación sobre los nexos entre aspectos étnicos y cuestiones ecológicas, pero su obra exhibe una visión romántica e idealizada de las prácticas agrícolas indígenas, como si estas hubiesen permanecido sin grandes modificaciones a lo largo de siglos y como si estas fueran iguales —e igualmente benéficas— en todas las etnias y regiones.

Toledo pasa por alto, además, que en el presente y en todos los países latinoamericanos los campesinos indígenas adoptan las usanzas comerciales de toda agricultura contemporánea, dejando de lado las precauciones conservacionistas que sus antepasados practicaron en la época precolombina.²³ La propuesta de una agricultura sostenible basada en los aspectos presuntamente positivos y progresistas de las culturas aborígenes reproduce la ilusión de combinar un desarrollo siempre creciente con una considerable protección del medioambiente.

En los productos de sus divulgadores, esta sabiduría arcaica adopta a menudo un carácter *esotérico*, de tono oracular y estilo sentencioso y ambiguo. En el caso boliviano, tenemos algunos testimonios intelectuales de la filosofía andina referidos a un “buen vivir”. Debemos a Javier Medina, por ejemplo, una aproximación al buen vivir (*Suma Qamaña*) que traza primeramente una prolija descripción de la cosmovisión andina para contraponerla al detestado “antropocentrismo occidental” (basado obviamente en el egoísmo individualista y en el paradigma cartesiano-newtoniano). La “caos-cosmo-con-vivencia indígena” [sic], en cuanto base del buen vivir, estaría orientada en cambio por la moral cósmica (opuesta a la ética individual), por lo “agrario retroprogresivo” (contrapuesto a lo “urbano progresivo”) y por el principio femenino de la vida, la “totalización del sentido”, opuesto al principio masculino que es la “parcialización de sentido”.²⁴

Félix Patzi Paco, exministro de Educación del primer gobierno de Evo Morales, localiza el buen vivir en la “economía comunitaria” de las comunidades rurales, que él califica como una “sociedad feliz y libre” porque estaría totalmente

²³ Víctor M. Toledo, “Utopía y naturaleza: el nuevo movimiento ecológico de los campesinos e indígenas de América Latina”, *Nueva Sociedad* 122, noviembre-diciembre de 1992, 72-85, especialmente 82.

²⁴ Javier Medina, *Cosmovisión occidental y caos-cosmo-con-vivencia indígena*, en [sin compilador], *Visiones del des-conocimiento entre bolivianos* (La Paz: Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria, 2009), 106-107, 132-144. Cf. también Javier Medina, *Suma kamaña: por una convivialidad postindustrial* (La Paz: Garza Azul, 2006). La teoría de Medina se basa explícitamente en la filosofía griega presocrática, la Cábala hebrea, la teoría de la relatividad, la física cuántica y el posmodernismo contemporáneo.

xenta de fenómenos como explotación y alienación. En este mundo feliz, no habría ni propiedad privada ni trabajo asalariado.²⁵

Los otros autores de la literatura sobre el buen vivir son algo más sobrios, pero los aspectos esotéricos, las generalizaciones desmesuradas y las conclusiones inverosímiles están presentes en casi todas las obras publicadas,²⁶ aun en los textos de cierto carácter técnico.

Conclusiones: la filosofía andina y el mundo actual

Sería una torpeza sostener que el *contenido específico* de la filosofía andina ha sido determinado por fenómenos contradictorios de la actualidad, como el rechazo políticamente motivado de los valores universalistas (tendencias nacionalistas y populistas); la adopción ostentativa de pautas occidental-modernas de orientación por las élites indígenas (la realidad contemporánea de carácter empírico); y la muy extendida actitud de desconfianza frente a la modernidad que emerge recién después de una relación larga, ambigua y traumática con la civilización europeo-occidental.

Por otra parte, la filosofía andina abarca, entre otras cosas, una notable visión cosmológica del universo, una concepción original sobre el rol del ser humano en el cosmos y el testimonio de prácticas ancestrales en muchos campos de la vida colectiva que se han sedimentado en conocimientos dignos de ser estudiados por el ámbito académico. Se puede mantener una actitud de desconfianza ante la modernidad partiendo de observaciones y reflexiones estrictamente racionales: este resulta ser el punto fuerte del pensamiento andino, por ejemplo, con referencia a la situación del medioambiente y el tratamiento de la naturaleza. Hay que considerar, asimismo, la considerable atención pública, académica y hasta política que se ha concedido a la filosofía andina. El aporte de este pensamiento andino a la consolidación de identidades colectivas que habían devenido precarias a causa del proceso de modernización ha sido importante y hasta decisivo. La filosofía andina ha sido útil para crear una ideología compensatoria, que

²⁵ Félix Patzi Paco, *La forma liberal y [la] comunitaria como posiciones ideológicas y políticas contemporáneas*, en [sin compilador], (nota 24), 51-52.

²⁶ Cf. Fernando Huanacuni Mamani, *Vivir bien / Buen vivir* (La Paz: Instituto Internacional de Investigación del Convenio Andrés Bello / CAOI, 2010); Otto Colpari, "El discurso del Sumak Kawsay y el gran salto industrial en Bolivia: breve análisis del desarrollo rural del programa nacional de gobierno (2010-2015)", *Nómadas*, número extra 0 (2011), 155-167.

tenga necesariamente elementos autoctonistas y que sirva como contrapeso al exitoso proceso compuesto por la modernización y el racionalismo occidentales.

El problema mayor de la filosofía andina radica en la concepción de Estermann de rechazar categóricamente una concepción racionalista. Para él, lo central e importante es un conjunto de sabiduría colectiva acumulada y transmitida a través de muchas generaciones. Tiene la forma de un saber del “subconsciente colectivo”,²⁷ llevado de una época a otra de forma oral y actitudinal, basado “sobre todo”, como admite Estermann, en “los argumentos de autoridad (el peso de los ancianos o *yayaqkuna*), de antigüedad (el peso de la tradición), de frecuencia (el peso de la costumbre) y de coherencia (el peso del orden)”.²⁸

Estermann no investiga ni vislumbra que los factores específicos nombrados por él —el peso de la autoridad, la relevancia de la tradición y el lastre de las costumbres— podrían contener posibilidades de un marcado irracionalismo y el potencial de un autoritarismo que, además, encubre intereses particulares y constelaciones habituales de poder y subordinación. Estermann no puede concebir en ningún momento que las sociedades andinas, como cualquier orden social en cualquier lugar del mundo, denoten aspectos negativos, irracionales, autoritarios y verticalistas. Nadie duda de los excesos del individualismo en la civilización occidental, pero no parece razonable ir al otro extremo y cantar las presuntas maravillas del colectivismo, pues, como se sabe a través de la prosaica praxis política, el menosprecio del individuo y de sus derechos representa un cimiento proclive a regímenes totalitarios.

Eufemísticamente, Estermann asevera que para “la filosofía andina el individuo como tal es un ‘nada’ (un ‘no-ente’), es algo totalmente perdido, si no se halla insertado en una red de múltiples relaciones”.²⁹ En un acápite muy interesante sobre el *sujeto colectivo*, Estermann afirma que en los Andes el ser humano define su identidad “en y a través de relaciones”. Él resulta ser una “chakana, un puente o un ‘nudo’ de múltiples conexiones y relaciones”.³⁰ “El modo primordial de relacionarse en y con el mundo es la celebración”.³¹ En contraposición al principio básico racionalista y cartesiano *cogito ergo sum* (pienso luego existo), la cosmovisión

²⁷ Josef Estermann, *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo* (nota 18), 119.

²⁸ *Ibid.*, 119.

²⁹ *Ibid.*, 110.

³⁰ Josef Estermann, *Si el sur fuera el norte* (nota 10), 87.

³¹ *Ibid.*, 87.

andina favorecería la norma básica *celebramus ergo sumus* (celebramos entonces existimos o somos),³² que muestra un plural —en lugar de un singular individualista— y una actitud básica de alegría y aceptación del universo.

La racionalidad de la cultura andina ha sido analizada en la notable obra de Blithz: *Lozada Pereira*. Este autor, en su estudio crítico en torno al “repudio e invalidación de la filosofía occidental”,³³ que se nutre de las perspectivas marginales de los entornos socioculturales periféricos, nos dice que hay valiosas implicaciones políticas e históricas que provienen de “actores subalternos o de minorías ideológicamente aplastadas” que, a su vez, “permiten apreciar los contenidos teóricos que se dan a partir de la interpretación de la visión del mundo sustentada por el hombre andino”.³⁴

No hay duda de que una gran parte del desarrollo teórico contemporáneo debe ser vista en el marco de una crisis “profunda y radical” que afecta a la razón occidental. Las concepciones surgidas en las periferias mundiales, como la filosofía andina, nos dice Lozada, “son al menos sugerentes por cuanto ofrecen críticas a la filosofía occidental y al *logos* prevaleciente en la tradición clásica”.³⁵

³² *Ibid.*

³³ Blithz Lozada Pereira, *Cosmovisión, historia y política en los Andes* (La Paz: CIMA, 2013), 43.

³⁴ *Ibid.*, 43.

³⁵ *Ibid.*