

HERMENÉUTICA DIATÓPICA Y FILOSOFÍA ANDINA

ESBOZO DE UNA METODOLOGÍA DEL FILOSOFAR INTERCULTURAL

JOSEF ESTERMANN

En la actualidad, el proceso de transformación del pensamiento filosófico que se lleva a cabo bajo el denominador de “Filosofía Intercultural”, ya tiene una historia de un cuarto de siglo. Sin embargo, después de este tiempo relativamente largo muchas interrogantes no se han resuelto aún, y se vislumbra también en el contexto del filosofar intercultural un pluralismo que no solamente tiene que ver con la fundamentación epistemológica, el enfoque principal y la contextualización, sino también con el método. En vista del pluralismo metodológico existente –que no siempre es reflexionado– no se trata en este ensayo de una fundamentación de un método específico de la Filosofía Intercultural ni transculturalmente válido, sino de ideas para una reflexión con la cuestión metodológica como tal, partiendo de un contexto muy específico del filosofar intercultural.

Creo que justamente el contexto de la Filosofía Andina (es decir el pensamiento filosófico en el contexto del ámbito andino de Sudamérica) puede ser apto para echar nuevas luces sobre el debate metodológico truncado. La Filosofía Intercultural se desplegó desde sus inicios sobre todo en el contexto de un diálogo Este-Oeste, o en el sentido de una teoría filosófica de la “interculturalidad”, aparte de otros proyectos más subalternos (etnofilosofía; *sage philosophy*; debate descolonizador).¹ Para la primera corriente o para el primer enfoque, la tradición mucho más antigua de la Filosofía Comparativa ha sido como su referencia hereditaria, que se emancipó, por decirlo así, sobre el diván occidental-oriental del encuentro de las tradiciones filosóficas asiáticas y occidentales. América Latina (respectivamente *Abya Yala*)² ha sido tratada por las y los filósofos/os interculturales, en el sentido de Samuel Huntington, como “extensión de Occidente” (*Far West*), o en el mejor de los casos como lugar de nacimiento de la Filosofía de la Liberación.

Muchas publicaciones que se dedican a escala global con la Filosofía Intercultural, se concentran en los debates entre el pensamiento occidental y las grandes tradiciones asiáticas (China, Japón, India), el mundo árabe y de forma creciente también con la filosofía africana, pero sólo de modo muy restringido con las tradiciones latinoamericanas, como si el veredicto de Hegel de que “América sólo es el eco de

¹ Esto se plasma, por ejemplo, en la revista *Polylog* (revista especializada en Filosofía Intercultural) en donde las contribuciones en torno a las filosofías indígenas representan una minoría muy pequeña. Las dos asociaciones para la Filosofía Intercultural fundadas en Europa se han concentrado mayormente en el diálogo entre los tres “lugares de origen” de la filosofía, es decir Europa, India y China, de vez en cuando enriquecido por la filosofía árabe y la Filosofía de la Liberación latinoamericana.

² Como se sabe, la denominación *Abya Yala* proviene de la etnia Kuna de Panamá y significa literalmente “Tierra en plena madurez”. A partir de 1992, se la usa cada vez más como noción alternativa de la denominación colonial “América Latina”, y ya fue acogida también por la Academia.

Europa”³ siempre tuviera vigencia. Tal vez habrá que ver con la brecha lingüística (*linguistic gap*) entre una rica literatura anglófona –inclusive respecto a África, nueve de los diez artículos son publicados en inglés y no en francés u otra de los idiomas filosóficos “canónicos”– y una densidad igualmente impresionante de publicaciones en español y portugués, lo que imposibilita o al menos dificulta mucho un entendimiento mutuo. Muchos/as representantes de la Filosofía Intercultural no tienen normalmente idea de lo que sus colegas de las otras regiones lingüísticas hacen. Y como el debate metodológico se realizaba hasta la fecha sobre todo respecto a una determinación de la relación entre pensamiento filosófico occidental y asiático, respectivamente africano (y en inglés o alemán), no se ha tomado en cuenta debidamente intentos genuinos de una concepción innovadora de la filosofía en el contexto de las tradiciones indígenas de *Abya Yala*.

1. El “objeto” del filosofar intercultural

La controversia sobre un enfoque genuinamente intercultural del filosofar, y, por lo tanto, de una metodología correspondiente, empieza ya con la determinación del “objeto” de tal enfoque. ¿Se trata de una nueva corriente, de un nuevo paradigma, de una nueva “disciplina”, de una “filosofía de genitivo”, o más bien de una nueva manera de filosofar, o sea de un nuevo método filosófico (tal como ha sido el caso al inicio del movimiento fenomenológico)? De la respuesta a esta pregunta depende también el tratado de la cuestión metodológica.

Históricamente, el surgimiento de la Filosofía Intercultural puede ser determinado en clave “cultural” y “civilizatoria”, lo que no es contradictorio respecto a uno de sus axiomas principales –la contextualidad (cultural) de cada filosofar–, sino que más bien lo sustenta. El filosofar intercultural surgió a fines de los años 1980 en el contexto de la filosofía occidental, a pesar de que desde el inicio había representantes de renombre oriundos (recién más tarde también había mujeres filósofas) de contextos no-occidentales, pero que plantaron el tema de la “interculturalidad” en el marco de una formación de raigambre occidental.⁴ Ni el uno ni el otro es un indicio de un supuesto “occidentocentrismo” de la Filosofía Intercultural, a lo máximo de una postura “occidentocéntrica” de la primera generación.⁵

La problematización de la cuestión metodológica puede ser abordada de manera más fácil y mejor desde la cuestión por el “objeto” auténtico del filosofar intercultural.

³ Esto es una reproducción libre de la cita de Hegel: „Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Wiederhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit.“ (Hegel 1961: 147). En otro lugar, dice: „Von Amerika und seiner Kultur, namentlich in Mexico und Peru, haben wir Nachrichten, aber bloß die, dass dieselbe eine ganz natürliche war, die untergehen musste, sowie der Geist sich ihr näherte. ... Physisch und geistig ohnmächtig hat sich Amerika immer gezeigt und zeigt sich noch so.“ (Idem: 140).

⁴ Este es el caso de Raúl Fornet-Betancourt, Enrique Dussel, Raimon Panikkar o Ram Adhar Mall que no provienen de un contexto no-occidental, pero quienes han introducido, debido a su formación y enseñanza, la necesidad de una „transformación intercultural” desde la tradición occidental.

⁵ Acerca de la diferencia entre “centrismo” y “céntrica”, véase Bernreuter 2011. En lugar de la denominación usual de “eurocentrismo”, prefiero la noción de “occidentocentrismo”, porque ya no se trata desde mucho tiempo simplemente del proyecto civilizatorio “Europa”, sino del de “Occidente” que abarca en gran parte también las colonias de antaño de los poderes europeos.

¿Qué es el propósito de la Filosofía Intercultural? ¿Cómo podemos definir su objeto material y su objeto formal? Ya debería ser claro que esta pregunta no puede ser resuelta de modo inequívoco, porque la diversidad actualmente existente del filosofar intercultural tiene que ver (entre otros) justamente con esta cuestión. Sin ser exhaustivo, podemos distinguir cinco posiciones distintas respecto al “objeto” del filosofar intercultural:

1. El filosofar intercultural tiene su propio objeto (material), es decir: la “interculturalidad”. Esto significa que la Filosofía Intercultural (en el sentido de una filosofía adjetiva) es, en el fondo, una filosofía del genitivo y puede desarrollarse a llegar a ser una (nueva) “disciplina” filosófica. Como la “interculturalidad”, por su parte, refiere a “cultura” y “culturalidad”, la Filosofía Intercultural puede ser interpretada, de acuerdo a esta posición, como una extensión creativa de la filosofía de la cultura. En algunos análisis, esta postura es llamada “culturalismo” o un enfoque “culturalista” del filosofar intercultural.⁶
2. El filosofar intercultural no tiene su propio objeto, sino se dedica, en el sentido de la filosofía comparativa, con la comparación de tradiciones filosóficas distintas. En esta postura, el objeto “material” del esfuerzo filosófico serían las manifestaciones culturales y reflexivas, en pasado y presente, de distintos espacios civilizatorios humanos, y no de un cierto “tema” del esfuerzo filosófico o de un “segmento” del universo filosófico (en el sentido de una ontología real). Esta postura sigue continuando en muchos casos de facto la comparación entre la filosofía occidental y las filosofías de Asia oriental, iniciada ya en la Modernidad de Occidente.⁷
3. El filosofar intercultural se dirige, en primer lugar, en forma reflexiva al filosofar como tal, en el sentido de una “deconstrucción intercultural” del concepto mismo de la filosofía, del anclaje institucional de la filosofía (“¿quién hace filosofía dónde, con qué interés y bajo qué condiciones?”) y de la condicionalidad contextual (“centrismo”). A pesar de que el filosofar mismo y sus “condiciones de la posibilidad” sean objeto del filosofar intercultural, surgen en segundo lugar, sin embargo, otros “temas” y “objetos” de esta postura fundamentalmente crítica: crítica al eurocentrismo; crítica al andro- y antropocentrismo; debate de descolonización; reedición intercultural de la(s) historia(s) de la filosofía; convivencia; etc.).⁸
4. El filosofar intercultural se entiende como contribución a la pluralización de las tradiciones filosóficas, de los tipos de racionalidad y de los proyectos civilizatorios de cosmovisión y de vida. Sobre la base de una “analéctica” intercultural o una lógica de la alteridad filosófica, el filosofar intercultural trata de “reconstruir” o

⁶ Pertenece ciertamente al mérito del filosofar intercultural haber puesto sobre la mesa la “dimensión cultural” (y contextualidad) del pensamiento como tal. En la forma del “culturalismo”, la Filosofía Intercultural coincide a grandes rasgos con un “correlativismo posmoderno”.

⁷ Esto es reforzado por los temas y enfoques de las publicaciones de los filósofos de la primera generación (1988-1997) –la filósofas mujeres recién se pronunciaron a fines de los años de 1990– que se declaran expresamente como “interculturales”: Wimmer 1988; 1990; 1997. Mall y Hülsmann 1989. Mall 1995.

⁸ Esta es la auto-comprensión fundamental del filosofar intercultural en el contexto latinoamericano (interculturalidad crítica), si bien es cierto que también hay corrientes del tipo 1 y 2. Véase: Instituto 2009, con contribuciones de Jorge Viaña, Luis Claros, Josef Estermann, Raúl Fornet-Betancourt, Fernando Garcés, Víctor Hugo Quintanilla y Esteban Ticona.

“constituir” como filosofías *sui generis*, a modelos de pensamiento e interpretación marginados, invisibilizados, excluidos y declarados “no-filosóficos”, mediante un diálogo caracterizado por el respeto y la reciprocidad con las tradiciones “dominantes”.⁹

5. Finalmente, el filosofar intercultural se define desde la idea heurística de una globalidad en la convivencia pacífica y respetuosa de la humanidad, lo que implica necesariamente al diálogo interreligioso y la dimensión política de una “sociedad mundial”. Esta postura reflexiona las asimetrías realmente existentes entre “culturas”, “civilizaciones” y “cosmovisiones”, que se fundamentan siempre por relaciones de poder económicas, políticas y militares. El *telos* de esta postura no es la crítica como tal, ni la diversidad de las culturas y de las cosmovisiones o el diálogo en sí, sino la posibilidad de la convivencia que incluye en algunas vertientes también la realidad no-humana (Naturaleza, cosmos, mundo espiritual, etc.).

En la mayoría de los casos, las y los filósofos/as “interculturalmente” orientados/as no defienden una de las posturas mencionadas en forma pura, a pesar de comprometerse por una más que por otra posición, pero sin dejar de incorporar elementos de otras. En cierto sentido –con la debida precaución de generalizaciones– se podría diseñar una “geografía del filosofar intercultural”. Filósofos/as “interculturales” europeos/as se inclinan más a una “filosofía de la interculturalidad” (1) y una “filosofía de la convivencia global” (5), mientras que sus colegas asiáticos/as también subrayan esta última postura (5), pero enriquecida por dimensiones espirituales y religiosas, y siguen dando mucho campo al modelo de la “filosofía comparativa” (2). Los filósofos/as “interculturales” africanos/as priorizan sobre todo el modelo de una “filosofía plural y policéntrica” (4), aparte de un interés por sus propias manifestaciones culturales que se inclina por un “culturalismo filosófico” (1). América Latina, finalmente, se centra en los modelos de la “filosofía como deconstrucción intercultural” (3) y las “filosofías indígenas” (4), debido a la tradición de la Filosofía de la Liberación y la irrupción de los pueblos indígenas originarios. El modelo del reposicionamiento crítico (3) se halla en distintas formas en todos los contextos geográficos.

La mayoría de los/as autores/as concuerdan de que una mera filosofía comparativa y “filosofía de la interculturalidad” (en el sentido de una filosofía del genitivo o de una nueva disciplina filosófica) no son suficientes para ser formas genuinas del filosofar intercultural. No hay necesidad, por lo tanto, de concebir nuevamente los métodos de estas posturas (1 y 2), porque recurren a paradigmas metodológicos conocidos y comunes en las corrientes filosóficas dominantes (hermenéutica, fenomenología, posmodernidad) y en las ciencias sociales (comparación de culturas, recolección descriptiva y estadística de datos, etc.).

2. Crítica del monopolio metodológico de Occidente

La Filosofía Andina se inserta sobre todo en las mencionadas posiciones 3 y 4, es decir que se entiende en la relación con la tradición occidental y su implementación colonial como “otra filosofía”, como expresión de la alteridad filosófica, pero también como

⁹ Parte de ello son mis trabajos sobre “Filosofía Andina”. Véase Estermann 1998, 2006a y 2008.

interpelación y cuestionamiento crítico de la pretensión de universalidad y del supuesto monopolio definitorio y metodológico de la filosofía de Occidente. Sin entrar en detalles, existen en la actualidad diferentes vertientes de la Filosofía Andina que se extienden desde una variante estrictamente indigenista hasta una “exótica” y posmoderna. Los enfoques etnocéntricos y “culturalistas” pueden ser subsumidos con más razón a una postura de la posición de la Filosofía Intercultural caracterizada como “filosofía del genitivo” (1), o más bien carecen de todo tipo de esfuerzo intercultural.¹⁰

En mis trabajos, parto de una combinación de las dos posiciones 3 y 4, es decir de una “construcción” crítica de la alteridad filosófica, junto a una crítica concomitante de los distintos centrismos que siguen determinando a la filosofía occidental. La crítica “andina” del monopolio metodológico de Occidente tiene que ver con el concepto mismo de la “filosofía”, es decir con el cuestionamiento de la legitimidad definitoria por parte de la tradición occidental. En este punto concuerdan todas las corrientes anteriormente mencionadas de la Filosofía Intercultural: la definición y canonización occidental de la “filosofía” es una definición “occidental”, o sea una definición cultural y civilizatoriamente contextual y no universalmente válida, sea en el sentido de una idea supracultural abstracta, sea como superioridad supercultural de la que se podría inferir una pretensión de verdad. La definición de la “filosofía” es ella misma objeto del filosofar intercultural, y, por lo tanto, una cuestión abierta y no concluida.¹¹

Desde la perspectiva de la Filosofía Andina, la “particularidad” y contextualidad civilizatoria de la concepción de la filosofía sustentada por la tradición dominante de Occidente, se manifiesta sobre todo en los siguientes cuatro aspectos:

1. “Filosofía” es para Occidente ante todo un conjunto de tradiciones que se fundamenta en la escrituralidad y tradición, recepción e interpretación de textos. Si bien es cierto que hay excepciones destacadas (tal como Sócrates), la escrituralidad no solamente parece ser parte inalienable del depósito esencial del filosofar occidental, sino que ha reemplazado en muchos sentidos la realidad no-textual, de tal modo que uno/a esté dispuesto/a a hablar con Nietzsche respecto a la filosofía occidental académica de una “filosofía rumiante”. La Filosofía Andina, junto a muchas filosofías indígenas de *Abya Yala*, del África y de Asia, se fundamenta en un conjunto de tradiciones orales, con tal de que la escrituralidad representa una concesión al verbocentrismo europeo (semita-helénico), determinado y forzado por la colonización. Si la “filosofía” se define (monoculturalmente) por la escrituralidad y textualidad como condiciones metodológicas imprescindibles, la mayoría de las tradiciones indígenas (con la excepción de la filosofía maya que se apoya en el *Popol Vuh*) quedan fuera. Desde la perspectiva intercultural, la “característica esencial” de la escrituralidad y textualidad del pensamiento filosófico se revela como una característica culturalmente particular e históricamente contingente de una cierta (o de varias) tradición (o tradiciones) filosófica(s), pero de ninguna manera como

¹⁰ Como ejemplos de enfoques más etnocéntricos y/o indigenistas de la “Filosofía Andina”, habrá que mencionar: Medina 2000; Manrique 2002; Pacheco 1994; Peña 1992.

¹¹ Cf. Kimmerle 2009 y 2005.

universalizable o globalizable. Y esto tiene, como veremos, consecuencias para el debate de los métodos.

2. En segundo lugar, la filosofía occidental se sustenta (salvo contadas excepciones) por la autoría individual y explícita. Gran parte de la empresa filosófica (enseñanza e investigación) se extiende a la recepción de y la referencia a filósofos y filósofas. En ciertos círculos, es tomado como señal de gran erudición y prestigio, si alguien sabe sustentar sus ideas por citas de muchos/as pensadores/as e infla el aparato crítico de modo desmesurado. Con ello, la filosofía se vuelve un pensamiento de segunda o tercera mano, es decir, de una interpretación de los pensamientos de filósofos/as, y no de la realidad como tal. La Filosofía Andina es un esfuerzo de un colectivo y no de un individuo particular. Se trata de una sabiduría de los pueblos andinos que está conservada en lo subconsciente colectivo y que fue transmitida por las generaciones, en donde el individuo sólo es receptor y correa de transmisión, pero no “productente” o “autor”. Últimamente, la exaltación del individuo, extendida en Occidente a partir de la Modernidad en el sentido de un cierto culto a la persona, también se hace ver en el ámbito andino. Pero en principio, la Filosofía Andina es y sigue siendo “anónima”, sin autoría individual bien definida.
3. La filosofía occidental se desenvuelve, sobre todo a partir de la Modernidad, sobre todo en un marco institucional y organizativo que se caracteriza por una racionalidad académica de una enseñanza escolarizada, la cultura de congresos, simposios y seminarios, la escrituralidad en artículos y libros “científicos”, una jerarquía clara de títulos y posiciones académicos en docencia e investigación, como en un lenguaje técnico normado. La “empresa científica” filosófica se desenvuelve en las sociedades occidentalmente impregnadas –a la que también pertenecen la mayoría de las universidades de América Latina, África y Asia– en el marco de los mencionados parámetros de un código “científico” supuestamente universal. Esto no siempre ha sido así, pero se ha evolucionado a lo largo de la Modernidad para establecerse como una característica esencial de la definición de la “filosofía”. En el ámbito andino, la filosofía es considerada una expresión del “alma popular”, y se desenvuelve en la transmisión oral de sabidurías, espiritualidades y rituales que manifiestan a su manera una racionalidad filosófica propia. Recién en los últimos años, se enseña la Filosofía Andina –como concesión al monopolio definitorio de Occidente– inclusive en universidades, existen cátedras y revistas específicas, y se incrementa exponencialmente la literatura escrita correspondiente.¹²
4. Finalmente, la “filosofía” en perspectiva occidental se define como un esfuerzo reflexivo determinado por el logos discursivo que se distancia no solamente del pensamiento mitológico, sino que también se comprende –sobre todo desde la Modernidad– en oposición al sentimiento y la vivencia espirituales y religiosos. El tipo de racionalidad predilecto y elaborado por la filosofía occidental, se fundamenta en el pensamiento conceptual (con Sócrates como ancestro), en una lógica bivalente y exclusiva (con Aristóteles como ancestro), y una “manía clasificatoria”¹³ (con Wolff como ancestro), que anticipa el veredicto hegeliano de la logicidad principal de la realidad. Además, la estructura de los idiomas indoeuropeos determina una

¹² Como ejemplos hay que mencionar: la cátedra “Filosofía Andina” de la *Universidad Mayor de San Andrés* (UMSA) en La Paz (Bolivia) que existe desde 2004, la carrera “Filosofía Andina” de la *Universidad del Tawantinsuyu* (UTA) de El Alto (Bolivia), y la revista *Kollasuyo: Filosofía Andina* de la Carrera de Filosofía de la UMSA.

¹³ La expresión “manía clasificatoria” fue acuñada por Raimon Panikkar.

predominación fundamental de la ontología sustancialista por sobre ontologías de la relacionalidad y del proceso. La Filosofía Andina es en su modo de procedimiento mucho más redundante y circular, y el tipo de racionalidad correspondiente corresponde más a una lógica inclusiva y polivalente. Debido a la estructura de los idiomas nativos (sobre todo del quechua y aimara), el principio de relacionalidad precede al principio de sustancia y de individualidad. Además, la Filosofía Andina se entiende como pensamiento espiritual y religioso que no “supera” al mito y al ritual, sino los integra. No se trata, tal como muchas veces piensan filósofos/as occidentales, de un pensamiento “pre-crítico” o “pre-ilustrista”, sino de una relacionalidad holística que trasciende las diástasis y oposiciones confeccionadas en Occidente, en el sentido de correspondencias y complementariedades múltiples.

Estas ideas contienen una crítica fundamental del monopolio metodológico y de la legitimación definitoria de la filosofía occidental. En el “diálogo” intercultural con tradiciones filosóficas no-occidentales –sobre todo indígenas– se manifiesta cada vez la arrogancia y el sentimiento de superioridad de filósofos/as occidentales de privar la “filosoficidad” a otras tradiciones del pensar, en base a la definición de la “filosofía” monoculturalmente asumida. Los procedimientos argumentativos al respecto son a menudo muy sutiles y benévolos, pero no pueden esconder la postura principalmente eurocéntrica (respectivamente occidentocéntrica) y la universalización ilegítima de un catálogo metodológico monocultural.¹⁴

3. Hermenéutica diatópica

Como se trata en el caso de la Filosofía Andina de un pensamiento colonizado por la tradición filosófica occidental, no se sobrentiende en absoluto un enfoque intercultural en la “construcción” del pensamiento andino. Por eso hay que hacer hincapié nuevamente en que posturas más bien monoculturales y etnocéntricas, en el sentido de una “descolonización” de las filosofías europeas y estadounidenses todavía dominantes en Abya Yala, tienen su plena legitimidad. Parte de ello son los intentos de recuperar posturas filosóficas precoloniales (“filosofía inca”; “filosofía maya”), pero también los esfuerzos de una filosofía indígena “pura” y no contaminada por Occidente, que van de la mano con las posturas socio-políticas del indigenismo, indianismo y pachamamismo, y que podrían ser denominadas –en referencia a la “teología india india”– como “filosofía india india”.¹⁵

Por otro lado, la “hibridez filosófica” (o el “sincretismo filosófico”) de la región andina es un hecho histórico que no puede ser ignorado ni mediante un recurso a una

¹⁴ En el debate acerca de la “Filosofía Andina”, no son representantes europeos/as que hasta el día de hoy niegan su “filosoficidad”, sino filósofos latinoamericanos “anatópicamente” condicionados (David Sobrevilla; Mario Mejía Huamán, etc.). Véase respecto a esta problemática: Estermann 2003.

¹⁵ En esta ocasión, no puedo exponer todos los detalles de las filosofías indígenas. Enfoque filosóficos “indigenistas” (en el contexto andino, por ejemplo Fausto Reinaga o Fernando Huanacuni) normalmente surgen como consecuencia de procesos emancipatorios políticos y se comprenden decididamente como anti-occidentales. La “Filosofía Andina” enseñada en la *Universidad del Tawantinsuyu* (El Alto), por ejemplo, intenta establecer un recurso a una filosofía precolonial pura, y al mismo tiempo se entiende como casa de estudios de futuros chamanes (*yatiris*).

época precolonial “pura” ni por una “limpieza” del pensamiento contemporáneo de elementos alóctonos (“foráneos”). Una deconstrucción intercultural de la Filosofía Andina solamente es posible en el sentido de una descolonización consecuente, lo que, sin embargo, no conlleva automáticamente un regreso a una filosofía indígena precolonial cualquiera. Según mi parecer, tal empresa es imposible o indeseable por varias razones: En primer lugar, todas las fuentes que se refieren indirectamente a una Filosofía Andina precolonial (por ejemplo en la “filosofía inca”), ya están “contaminadas” occidental y cristianamente. En segundo lugar, esta empresa parte de una concepción esencialista y ahistórica de la cultura y filosofía. Y en tercer lugar, la reconstrucción abstracta de una filosofía precolonial no corresponde al sentimiento vivencial de la población indígena de los Andes.

El concepto de la “hermenéutica diatópica” fue acuñado por Raimon Panikkar en el contexto de la determinación de la relación entre las tradiciones filosóficas índicas y la filosofía occidental moderna.¹⁶ Mientras que la “hermenéutica morfológica” representa una interpretación de formas (*morphé*) culturales dentro de una misma tradición cultural y sobre un mismo eje temporal sincrónico (es decir: una hermenéutica intra-cultural sincrónica), y la “hermenéutica diacrónica” una interpretación de fenómenos que distan históricamente unos de otros, pero que pertenecen al mismo tipo cultural (es decir: una hermenéutica intra-cultural diacrónica), la “hermenéutica diatópica (o pluritópica)”¹⁷ trasciende el horizonte de comprensión intra-cultural y fundamenta una hermenéutica específicamente “intercultural”. Según Panikkar, se trata de una metodología intercultural de una interpretación de conceptos contextualmente enraizados en diferentes paradigmas o *topoi* culturales. Tal “hermenéutica diatópica” es mucho más compleja que una simple traducción de una expresión lingüística para la que no existe equivalente lingüístico en otro idioma. Como el ‘concepto’ mismo es principalmente una “creación” occidental (introducido por el Sócrates platónico), resulta bastante problemático el intento de captar las categorías principales de las filosofías no-occidentales mediante la conceptualización. Pero, por otro lado, no es posible un entendimiento intercultural mínimo sin un esfuerzo conceptual y racional, un proceso de interpretación mutua sobre la base de las connotaciones de ciertos conceptos en el contexto de origen y de su función dentro de ello. La “hermenéutica diatópica parte del presupuesto temático de que es imprescindible entender al otro y a la otra, sino por ello suponer de que tengan la misma comprensión o racionalidad básicas”.¹⁸

Esto significa que la hermenéutica diatópica (o politópica) no presupone un ideal común de racionalidad, sobre la base del que sería posible un entendimiento, sino que recién constituye la “racionalidad” de los *topoi* respectivos en y a través del diálogo intercultural. O dicho en otras palabras: la hermenéutica diatópica del filosofar intercultural no tiene una racionalidad *sui géneris*, sino que se nutre del ir y venir interpretativo entre dos o más *topoi* culturales que a la vez representan tipos de racionalidad que no son completamente compatibles entre sí. Si miramos un poco más

¹⁶ Panikkar 1996: sobre todo 15-17; Panikkar 1997: 46. La noción aparece por primera vez en Panikkar 1979: 8s.

¹⁷ La noción de la “hermenéutica pluritópica” (*pluritopic hermeneutics*) que también se remonta a Panikkar (Panikkar 1993), fue rescatado posteriormente por Walter Mignolo, en el contexto de los debates sobre la descolonización. Mignolo 2000.

¹⁸ Panikkar 1996. 16s.

de cerca, no se trata solamente de dos “lugares” o *topoi*, sino de dos *paradeigmata* culturales y filosóficos. Tal vez fuera oportuno hablar de una “hermenéutica diaparadigmática” o “hermenéutica poli-paradigmática”, pero siempre aclarando que el concepto de “paradigma” se refiere a cosmovisiones civilizatorias, y no a modelos explicativos intra-culturales, en el sentido de Thomas Kuhn.

La figura de la “hermenéutica diatópica” en Panikkar está estrechamente ligada al concepto de los “equivalentes homeomórficos”: “Se trata pues de un equivalente no conceptual ni funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce), sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión.” (18). En el sentido de los “juegos lingüísticos” de Wittgenstein, los “equivalentes homeomórficos” tienen en distintas tradiciones culturales (respectivamente “juegos lingüísticos”) en la totalidad del conjunto de significados e interpretaciones, más o menos una misma función (como el peón en el ajedrez), pero no pueden ser traducidos unívocamente (porque el contexto en el tablero es otro).

Si supongamos en forma preliminar y para simplificar el asunto¹⁹ que en el greco-occidental *on* y el andino *pacha* se trata de dos “equivalente homeomórficos”, significa que el concepto panandino *pacha* ejerce en la cosmovisión y concepción filosófica andina una función parecida a la que el concepto griego *on* ejerce en la cosmovisión helénica-occidental. Esto no significa, sin embargo, que se debería traducir *on* (“ente”) en el contexto andino simplemente por *pacha*, respectivamente que se podría traducir *pacha* en el contexto occidental simplemente por “ente” (*on*). No se trata en primer lugar de un esfuerzo de “traducción” lingüística idiomática, sino “diatópica” de la hermenéutica intercultural: se “traduce” conceptos y su contextualidad cultural y civilizatoria.

Culturas y civilizaciones pueden ser comparadas –con las debidas limitaciones²⁰– con los juegos lingüísticos wittgensteinianos: un elemento (por ejemplo el concepto del “ser”) recién adquiere significado y sentido dentro del conjunto de la praxis cultural y en el marco de ciertas reglas bien determinadas (“códigos culturales”), que a su vez reflejan una “racionalidad” propia correspondiente. En esto, se pueden encontrar en diferentes culturas (o juegos lingüísticos) elementos (conceptos) idénticos (por ejemplo “salud”); pero éstos tienen un significado distinto, debido a su “función” en el total de las interpretaciones culturales. Traducciones unívocas de semejantes elementos llevan, por lo tanto, cada vez a trastornos de la comunicación intercultural, porque no se ha traducido junto al elemento (o la palabra) también el marco interpretativo (*topos*) correspondiente. Un entendimiento intercultural sólo es posible como esfuerzo “holístico” y es comparable con el método analéctico de la Filosofía de la Liberación latinoamericana.

¹⁹ En los capítulos 4 y 5, me dedicaré con mayor profundidad con estas nociones.

²⁰ Pienso en el carácter dinámico e híbrido de todas las culturas, en la “disidencia cultural” y en la posibilidad de procesos transculturales que no solamente cambian los elementos, sino también las “reglas del juego” en forma duradera.

El punto de partida metodológico de una analéctica intercultural es el “otro logos” de una racionalidad culturalmente incomprensible a primera vista y declarada por la “racionalidad” propia a menudo como “irracional” y “no-filosófica”.²¹ La extrañeza y exterioridad cultural sacude en un primer momento la autosuficiencia filosófica y la pretensión de universalidad de la filosofía “dominante”, y abre de este modo un espacio –si realmente se deja cuestionar– para la “otra filosofía”. Esta filosofía de la alteridad cultural que recurre al pensamiento de Emmanuel Lévinas, se revela en el marco del filosofar intercultural como descubrimiento y reconocimiento de la alteridad filosófica.²² Para el pensamiento occidental, la Filosofía Andina es “otra filosofía”, una “alteridad filosófica” que no puede ser entendida ni disuelta por la racionalidad de Occidente, sino que cuestiona en su alteridad al centrismo de la filosofía dominante y la desafía para reaccionar.

Estos elementos metodológicos interculturales –hermenéutica diatópica; equivalentes homeomórficos; juegos lingüísticos culturales; relacionamiento analéctico; alteridad filosófica– presuponen una diversidad de tipos de racionalidad, es decir una hermenéutica de racionalidad múltiple. En todo esto, “racionalidad” no es simplemente la capacidad común a todos los seres humanos del pensamiento racional (“intelectualidad”), sino el respectivo modo cultural y civilizatoriamente determinado de captar el conjunto de la vida y del sentido. La “racionalidad” que subyace a la civilización occidental, es una entre muchas y de ningún modo la de validez universal o inclusive de pretensión supracultural. Debe de quedar claro que no sólo en perspectiva intercultural, sino también en el marco intra-cultural, hay una diversidad de “racionalidades”. La filosofía occidental ha producido –aparte de muchas vertientes “heterodoxas”– una “racionalidad” dominante que se ha desarrollado principalmente en la Modernidad a una serie de axiomas ya no cuestionados: la sustancialidad del ser; la subjetividad individual; una concepción lineal del tiempo; la historicidad de la verdad; la escisión de sujeto y objeto; una lógica bivalente; etc.

Hablar de una “racionalidad múltiple” nos permite hablar de una variedad (cultural y civilizatoria) de racionalidades, y, por lo tanto, de una diversidad de la manifestación filosófica de las mismas. La Filosofía Andina corresponde a un tipo de racionalidad propio que se distingue en muchos aspectos del tipo de racionalidad dominante de Occidente. Una hermenéutica diatópica es, por tanto, en el fondo una hermenéutica intercultural de distintas racionalidades que están enraizadas a su vez en “lugares” (*topoi*) culturales distintos.

4. Pacha en el contexto andino

²¹ En un primer momento, la „otra racionalidad“ es declarada por parte de la dominante como „bárbara“, „salvaje“, „prelógica“, mítica“ o simplemente „no-filosófica“, tal como demuestran de modo muy nítido los acontecimientos históricos de los llamados „encuentros inter-civilizatorios“. Esto no ha cambiado principalmente hasta el día de hoy para la Academia occidental, aunque las etiquetas se hayan vuelto un tanto más aceptables y menos racistas: „cosmovisión“; *Weltanschauung*; „espiritualidad“, *sage philosophy*, „pensamiento“, etc.

²² Cf. Estermann 2006b.

En lo que sigue intentaré aplicar los fundamentos teóricos expuestos a un caso concreto de la hermenéutica diatópica, es decir a la “deconstrucción”²³ intercultural de los dos conceptos *pacha* y *on* que juegan, cada uno a su manera, un rol central en sus ámbitos culturales, modelos civilizatorios y tipos de racionalidad respectivos. Se trata de una hermenéutica diatópica entre el *topos* A de la filosofía y cultura andina (*pacha*), por un lado, y del *topos* B de la filosofía y cultura occidental (*on*), por otro lado. En este contexto soy consciente de que hablar de “la” filosofía y/o cultura andina y/u occidental no es del todo acertado, dado que tenemos que ver en los dos casos en realidad con una diversidad de expresiones y manifestaciones filosóficas y culturales. Sin embargo, me parece que es oportuno afirmar que los conceptos mencionados forman parte del depósito firme del discurso dominante respectivo de las dos tradiciones filosóficas.

En el sentido del método analéctico, empiezo con el tipo de racionalidad del pensamiento andino, a menudo tildado de “subalterno” o inclusive “no-filosófico”, e intento determinar el concepto *pacha* y su “función” en el juego lingüístico de la cosmovisión andina. Antes que todo hay que remarcar que *pacha* es una noción panandina y que como expresión lingüística está presente del mismo modo en todos los idiomas nativos (quechua, aimara, quichua, uru, etc.). Parece, entonces, ser de origen preincaico y pertenece, por lo tanto, al depósito de una sabiduría milenaria del tipos A. En segundo lugar, es interesante ver que *pacha* aparece en el lenguaje coloquial en la mayoría de las veces no en forma aislada, sino en distintas combinaciones de palabras y sufijos: *pachamama*; *pachakuti*; *pachakamaq*; *pachayachachiq*; *akapacha*; *hanaqpacha*; etc.²⁴ Esto significa que no se trata –como es el caso con todas las nociones de la Filosofía Andina– de un concepto abstracto, sino de un concepto concreto.

Para no hacer de entrada concesiones a la fijación conceptual de Occidente, hay que pensar seriamente si se puede realmente hablar de “concepto”. El “concepto” es, como es conocido, un “invento” de Sócrates, respectivamente del Platón socrático, y se ha evolucionado posteriormente a una característica esencial de la racionalidad occidental. El pensamiento andino es en un primer momento no-conceptual (lo que aparece para la perspectiva occidental una contradicción en sí misma), lo que no es lo mismo como “pre-conceptual” o “pre-lógico” (en el sentido de Lévy-Bruhl). Se trata de un pensamiento relacional que tiene una orientación holística y en que los elementos que corresponden “homeomórficamente” a conceptos occidentales, tienen significado simbólico y representativo, pero que siempre están insertados en un conjunto concreto de fenómenos vitales. Por lo tanto, *pacha* no es el resultado de un proceso de abstracción relativamente complicado, sino el punto de partida en el mundo vivencial para muchos campos de aplicación. Esto tiene que ver con la racionalidad del *topos* A que está estructurado totalmente distinta a la del *topos* B y en la que la “relacionalidad

²³ A pesar de que la noción es prestada de la filosofía posmoderna y pos-estructuralista de Occidente, puede ser aplicada, según mi parecer, de manera fructífera a la hermenéutica intercultural. Sin embargo, hay que prestar atención al poder simbólico y real de las culturas, y, por lo tanto, a las asimetrías existentes.

²⁴ En lo que sigue, me limito a los dos idiomas andinos „clásicos” quechua [q] (*runa simi*) y aimara [a] (*aya mara aru*). *Pachamama* (q/a: „Madre *pacha*“); *pachakuti* (q/a: „revolución de la *pacha*“); *Pachakamaq* (q: „Ordenador de la *pacha*“); *Pachayachachiq* (q: „maestro cósmico“); *akapacha* (a: „este estrato vital“); *hanaqpacha* (q: „el estrato de arriba“).

del todo” representa al fundamento filosófico, en la que los elementos particulares (entes; sustancias; conceptos) toman forma y significado.

Desde el punto de vista lingüístico, *pacha* posee una estructura numérica-energética doble. El prefijo *pa-* constituye una deformación de la palabra aimara *paya* que representa el número dos (2), y que probablemente proviene de una raíz lingüística que precede el quechua y aimara. El sufijo *-cha*, por otro lado, tiene el significado de una actividad dinamizadora y energizadora, y se encuentra “diatópicamente” con las sabidurías del Este asiático correspondiente (*chi*). Tanto en aimara como en quechua, el sufijo *-cha* es conocido como “verbalizador” (es decir: convierte a un sustantivo en verbo); además, se lo usa también como “pronosticador” (es decir: convierte a un hecho en un pronóstico o suposición), en lo que en aimara, *-pacha-* se usa como sufijo (y nunca como terminación).²⁵ En vista de que el verbo (con los muchos sufijos), y no el sustantivo, está en los idiomas andinos en el centro de la sintaxis y se hace valer como “relacionador” principal, el sufijo *-cha* significa una restitución de la estructura dinámica y energética originaria de la realidad, que se plasma y petrifica en el “sustantivo” (respectivamente en la “sustancia”). Desde el punto de vista lingüístico, se podría traducir *pacha* como la “paridad dinámica”, la “energía polar” o la “plenitud complementaria”.

Como elemento semántico en el “juego lingüístico” andino, *pacha* tienen tanto connotación temporal como espacial. La cosmología andina reparte la realidad en tres esferas o ámbito que contienen en sus denominaciones la noción *pacha*: *hanaq/alax pacha* (q/a: „estrato de arriba“), *kay/aka pacha* (q/a: „este estrato“), *uray/manqha pacha* (q/a: „estrato de abajo/adentro“). No se trata del espacio abstracto en el sentido de la ciencia y filosofía occidental, sino de un “espacio” estructurado y ordenado, de una determinación cualitativa y simbólica en el sentido de una “toposofía”.

Lo mismo se puede decir de la dimensión temporal. Todas las indicaciones temporales son representadas por *pacha* y una indexación adjetiva: *ñawpa/nayra pacha* (q/a: „pasado“, respectivamente el “ámbito delantero“), *kay/aka pacha* (q/a: „presente“, respectivamente „este ámbito“) y *qhepa/qhipa pacha* (q/a: „futuro“, respectivamente el “ámbito trasero“). Hay que advertir que la orientación temporal se contraponen diametralmente a la de Occidente: *ñawpa/nayra* (q/a) se deriva de *ñawi/nayra* (q/a) „ojo“ con tal de que la composición *ñawpa/nayra pacha* (q/a: „pasado“) significa, en el fondo, “aquella época que está delante de nuestros ojos”; *qhepa/qhipa* (q/a) significa

²⁵ Mientras que, por ejemplo, en quechua la palabra *wasi* significa „casa“, la variación *wasichay* expresa una actividad: „construir una casa” (en lo que el sufijo *-y* indica al infinitivo); la variante en aimara: *uta* significa „casa“, y *utachaña* significa „construir una casa”(en lo que el sufijo *-ña* indica al infinitivo). En el segundo caso: mientras que en quechua, la palabra *llaqtata rin* significa: „ha ido al pueblo“, la expresión *llaqtatacha rin* expresa el carácter de la opinión personal: „supongo/pienso que ha ido al pueblo“. Con tal de que el sufijo *-cha* establece una relación entre un „hecho objetivo” y una „apreciación subjetiva”. En aimara, el sufijo *-pacha-* funge dentro de una palabra (es decir al inicio o al final de una palabra), por un lado, como „totalizador“ (*urpachaw sari*: „ha ido todo el día“, en lo que *uru*, respectivamente la forma abreviada *ur* significa „día“, y el sufijo *-wa* o abreviado *-w* se refiere a la forma afirmativa, y *sari* el verbo “ir” en la tercera persona singular), y por otro lado, como “inferencial” de un verbo, expresando de este modo una cierta inseguridad o probabilidad de la actividad (*jupaw appachaxa*: „posiblemente lo ha llevado“).

“espalda”, respectivamente “atrás”, con tal de que la composición *qhapa/qhipa pacha* (q/a: „futuro“) significa, en el fondo, “aquella época que está en la espalda”. Y *kay/aka pacha* (q/a: „presente“) es idéntico con la denominación espacial para el mundo vivencial concreto (“este ámbito”). La concepción andina del tiempo significa, entonces, que nos movemos –para expresarlo de manera metafórica– con la mirada dirigida al pasado (en la que nos podemos orientar) de retroceso hacia el futuro (incierto). Pero en última instancia, lo de arriba y lo de abajo, lo de atrás y lo de adelante, se concentran en el aquí y ahora, y todas estas dimensiones son expresadas por *pacha*.

Finalmente, *pacha* significa en un sentido más religioso y cosmogónico el “universo ordenado”. En las articulaciones lingüísticas *pachakamaq* y *pachayachachiq*, ambas denominaciones para deidades andinas (pre-incaicas), la noción *pacha* significa la totalidad de lo que existe, en el sentido de una totalidad ordenada que se caracteriza por los principios de la filosofía andina de la relacionalidad, complementariedad, reciprocidad, correspondencia, ciclicidad e inclusividad.²⁶ *Pachakamaq* (“el ordenador del universo”) era una deidad panandina que tenía su santuario en el sur de Lima en el Perú actual y que fue interpretado por los misioneros cristianos a menudo como “dios creador”. *Pachayachachiq* (“el maestro universal”) también es una deidad andina (sobre todo en quechua) que subraya la “sabiduría” e “inteligencia” inherente a *pacha*.

Resumiendo, se puede determinar *pacha* como “totalidad temporal-espacial” que se constituye “dinámicamente”, debido a los polos complementarios (paridad; dualidad) y que se regenera en secuencias cíclicas (*pachakuti*) entre equilibrio y desequilibrio cósmicos. El *on* occidental, ¿puede ser interpretado como “equivalente homeomórfico” de *pacha*?

5. *On* en el contexto occidental

Antes de tratar –en el sentido de la hermenéutica diatópica– esta cuestión, hay que analizar brevemente el *topos* B, es decir la racionalidad occidental dominante y el tipo civilizatorio correspondiente, siempre en relación con el concepto de *on* (“ente”; *ens*). *On* (*ὄν*) es la forma neutral del participio presente del verbo *einai* (*εἶναι*: „ser“), por lo que puede ser traducido como „el ente” (latín: *ens*). En la metafísica occidental, la dialéctica de ser y ente juega, como es sabido, un rol muy importante, que culmina en el verdecito de Heidegger del “olvido del Ser”. En esta ocasión, se trata de la “función” que el concepto *on* (“ente”) cumple en el conjunto total de la filosofía occidental, para después abordar la cuestión de si podría ser una equivalente homeomórfico del *pacha* andino.

La noción “ser” (griego *to einai*, latín *esse* – infinitivo) significa en la filosofía occidental “ser-así” (*Dasein*), “facticidad”, “estar-en-el-mundo”, algo general que está en el fundamento de todo lo que existe (*transcendentale*), pero también lo supremo que engloba todo (Dios). Es el concepto tal vez más abstracto de la filosofía occidental. En

²⁶ Cf. al respecto Estermann 2006a: *passim*.

contraposición, el concepto del “ente” (griego *to on*, latín *ens* – participio) se refiere a objetos particulares o hechos. Pero “ente” también puede referirse a la totalidad de lo que existe, es decir a “todo el mundo”, siempre y cuando esté determinado espacial y temporalmente. En contraste, “ser” es la esencia inmutable, intemporal y englobante (griego *ousia*, latín *essentia*), tanto de objetos particulares como del mundo como tal. “Ente” es considerado en la filosofía occidental como *transcendentale*, es decir como concepto que representa una característica de todos los seres (en el sentido de esencias puras o *possibilia*), independientemente de la cuestión si tengan o no “ser”. Por lo tanto, el concepto de “ente” tiene una extensión mayor que el concepto del “ser” que se opone al “no-ser”: un unicornio es un “ente” aunque no tenga (en el mundo actual) el “ser”.

Como *transcendentale*, el “ente” es convertible con otros conceptos trascendentales (*unum, aliquid, bonum, pulchrum*) y se inserta, por lo tanto, en la metafísica sustancialista. El “ente” es una unidad individual que descansa en sí mismo y que se define por sí mismo. El “ente es, antes que todo, “algo” y se determina por su “esencia” (*ousia*). En contraposición, el “ser” (en el sentido del acto de ser tomasiano o de Heidegger) tienen características esenciales meta-individuales y absolutas. Se lo identifica en la onto-teología occidental, por lo tanto, con “Dios”.

6. *Pacha* y *on*: ¿Equivalentes homeomórficos?

De primera vista, hay muchas coincidencias “toposóficas” entre el concepto greco-occidental *on* (“ente”) y el concepto andino *pacha*. Los dos abarcan la realidad entera y son características esenciales de todo lo que existe. Los dos tienen –con las debidas restricciones– connotaciones temporales y espaciales, aunque esto no implica en ninguno de los paradigmas un “materialismo”. A pesar de que hay en la acepción occidental “entes atemporales y eternos”, sin embargo es más el “ser” abstracto” que el “ente” concreto que representa la eternidad atemporal. En el tipo reflexivo andino, *pacha* siempre tiene dimensión temporal que puede ser, sin embargo, compatible con la figura de la ciclicidad “atemporal”.

La diferencia de fondo, en el sentido de la “función” filosófica o pachasófica de los dos conceptos, se manifiesta en el carácter relacional de *pacha*, por un lado, y en el carácter sustancial de *on*, por otro lado. Para el pensamiento andino, la relacionalidad es un *transcendentale* y la sustancialidad del ente individual recién –en un segundo paso– se constituye en base a la relacionalidad. Para el paradigma filosófico occidental, en contraste, la relacionalidad es un *accidentale* y se constituye –en un segundo paso– recién por medio de la sustancialidad. *Pacha* y es en sí relación y hace posible la relación; se trata del tejido relacional englobante (espacio-tiempo-universo), que además es impregnado de la “vida” como otro *transcendentale*. El panzoísmo andino puede ser expresado en la siguiente fórmula silogística: *Pacha* es relacionalidad, y relacionalidad es vida; *ergo*: *pacha* es vida. Esto significa por su parte que “irrelacionalidad” o sustancialidad pura significa la ausencia de “vida”, o sea la muerte. Para la racionalidad occidental, la vida de la auto-posesión (“autonomía”) se define desde y por sí misma: autorrealización; autoproducción; automoción; autoconciencia.

En segundo lugar, *pacha* no se restringe al “ente” individual (*ens; aliquid*), sino que es una entidad meta-individual o relacional. Para el pensamiento andino, la individualidad, sustancialidad y auto-posesión (autonomía) son el resultado secundario de la relacionalidad que hace posible la vida y que es la estructura básica de un enfoque filosófico holístico. En este sentido, *pacha* está más próximo al *esse* occidental, pero en el sentido de un *inter-esse*. Podríamos decir que la “función” pachasófica de *pacha* se asemeja (homeo-mórficamente) a una figura conceptual (inexistente), que cumple en la filosofía occidental una “función” entre *on* (o *ens*) y *einai* (o *esse*): por una parte meta-individual y meta-sustancial, pero por otra parte no tan abstracto y “sin tiempo y sin espacio) como el “ser”.

Aunque *pacha* no realmente puede ser considerado el equivalente homeomórfico de *on*, el intento realizado de una hermenéutica diatópica intercultural ha demostrado, sin embargo, semejanzas y diferencias decisivas entre los dos topoi. El propósito y objetivo de la hermenéutica diatópica intercultural no consiste únicamente en la búsqueda de equivalentes homeomórficos, sino sobre todo en “reflejar” mutuamente los “puntos ciegos” siempre asumidos o los presupuestos ya no cuestionados de la “racionalidad propia respectiva. Y eso, a su vez, significa una “corrección intercultural” o deconstrucción intercultural del centrismo cultural y civilizatorio de uno que otro paradigma filosófico.

7. Conclusión: ¿Existe un “método intercultural”?

La gran tentación de la Filosofía Intercultural consiste en que convierte el *inter* inconscientemente y de paso a un nuevo *universale*, y que interpreta, por lo tanto, su propio actuar en el sentido de una filosofía universal “post-centricista”. Aunque la Filosofía Intercultural –en oposición a muchas vertientes de la filosofía posmoderna– sigue defendiendo la concepción de la “universalidad”, no se lo hace en el sentido de un *depositum intellectus*,²⁷ es decir de un depósito filosófico supra-cultural a priori, como es el caso de la *Philosophis Perennis*, sino como el resultado aún pendiente del polílogo intercultural a llevar a cabo en forma real. En este proceso, el o la filósofa/a intercultural se ve leal a una o varias²⁸ tradiciones filosóficas, porque no solamente los paradigmas que entran en diálogo una con otra son contextuales, sino también el filosofar intercultural como tal.

En este sentido, un “método intercultural” nunca puede consistir en catapultarse desde el contexto cultural y civilizatorio propio a una órbita supra-cultural de un “entre” (*inter*), que tendría que mediar como consecuencia en la figura de un satélite filosófico culturalmente “neutral” entre una que otra tradición del pensamiento humano. La historia de las ideas occidental está llena de intentos /y supuestos éxitos) de semejante

²⁷ Esta noción aparece como concepto paralelo a *depositum fidei* en la teología que se refiere al conjunto dogmático de una cierta tradición religiosa. El *depositum intellectus* sería, por lo tanto, una cierta estructura conceptual normada, tal como fue intencionada, por ejemplo, por Leibniz en su *Characteristica Universalis*.

²⁸ El fenómeno de la “poliglotía cultural” que también incluye identidades múltiples filosóficas y religiosas, no es lo mismo que una “identidad intercultural” que no existe como tal, porque el *inter* es un proceso y no un *topos*.

empresa; y siempre, el supuesto “satélite” (que se suele llamar también “conciencia absoluta”), se manifestaba como fuertemente eurocéntrico, androcéntrico y provincial. La metodología de la Filosofía Intercultural no se concentra en el inter como un “lugar ontológico”, sino como proceso vivo y abierto de un ir y venir constante y creativo entre distintas tradiciones filosóficas, lo que en última instancia significa: entre sujetos (o sea personas concretas) que se sienten pertenecientes a estas tradiciones del pensamiento humano.

Por lo tanto, una “metodología del filosofar intercultural” cualquiera nunca se puede constituir monoculturalmente, sino que es el resultado del filosofar intercultural mismo. Expresado de modo paradójico: nos adentramos al polílogo intercultural, sin saber con exactitud lo que hay que hacer, y aprendemos *in actu* cómo deberíamos dar con el desafío de la alteridad. Algo parecido también sucede con una relación sentimental, o cuando alguien aprende a nadar. Al respecto, hay ciertas indicaciones o instrumentos que funcionan de cierto modo como chalecos salvavidas, pero que nunca pueden reemplazar el propio esfuerzo: “hermenéutica diatópica”; “equivalentes homeomórficos”; juegos lingüísticos culturales”; “semántica de mundos posibles”²⁹; “deconstrucción intercultural”; etc.

Lo que podemos aprender de la metáfora del nadar: en el filosofar intercultural, siempre se trata de movimientos. Por un lado, de distanciarse y soltar (la función crítica-deconstructiva), y por otro lado, de llegar a la otra orilla (la función constructiva enriquecedora). Sólo si soltamos la supuesta seguridad de la racionalidad occidental, podemos lograr a experimentar y sentir lo que mueve y caracteriza a la Filosofía Andina.

Bibliografía

- Bernreuter, Bertold (2011). „Zentrik und Zentrismen interkultureller Philosophie: Praxis und Fiktion eines Ideals“. In: *Polylog* 25. 101-114.
- Dussel, Enrique (2004). „Eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie: Der Weltdialog zwischen philosophischen Traditionen“. In: *Polylog* 24.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofía Andina: Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona*. Quito).
- Estermann, Josef (1999). *Andine Philosophie: Interkulturelle Studie zur autochthonen Weisheit*. Frankfurt.
- Estermann, Josef (2003). “Anatopismo como alineación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina”. In: Fonet-Betancourt, Raúl (Hrg.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao. 177-202.

²⁹ La “semántica de los mundos posibles” que fue desarrollada por la lógica modal en el siglo XX (Kripke, Plantinga, Hintikka, Knuutila) podría ser otro campo metodológico para analizar las distintas interacciones y relaciones mutuas entre culturas y tradiciones filosóficas.

- Estermann, Josef (2006a). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz.
- Estermann, Josef (2006b). “La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental”. In: *Concordia* 49. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz. 81-104.
- Estermann, Josef (2008). *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2004). „Lateinamerikanische Philosophie im 20. Jahrhundert“. In: *Polylog* 10.
- Hegel, G.W.F. (1961). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Hg. Th. Litt.
- Instituto Internacional de Integración – Convenio Andrés Bello (2009). *Interculturalidad crítica y descolonización: Fundamentos para el debate*. La Paz
- Kimmerle Heinz (2005). *Formen des Philosophierens*. In: *Polylog* 15.
- Kimmerle, Heinz (2009). *Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie*. Nordhausen.
- Magallon Anaya, Mario (1999). „Historiographische Gedanken zu einer Ideengeschichte in Lateinamerika“. In: *Polylog* 3.
- Mall, Ram Adhar (1995). *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung*.
- Manrique Enríquez, Fernando (2002). *Pachasofía y runasofía andina*. Lima.
- Medina, Javier (2000). *Diálogo de sordos: Occidente e indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe*. La Paz.
- Mignolo, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*. Princeton.
- Pacheco Farfán, Juvenal (1994). *Filosofía inka y su proyección al futuro*. Cusco.
- Panikkar, Raimon (1979). *Myth, Faith and Hermeneutics*. New York.
- Panikkar, Raimon (1993); *The Cosmotheandric Experience*. New York.
- Panikkar, Raimon (1996). “Filosofía y Cultura: Una relación problemática”. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrg.). *Kulturen der Philosophie: Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen 1996 (*Concordia Reihe Monographien*, Bd. 19). Aachen. 15-41.
- Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid.
- Peña, Antonio (1992). *Racionalidad occidental y racionalidad andina*. Puno.
- Wimmer, Franz Martin (1990). *Interkulturelle Philosophie: Theorie and Geschichte*.
- Wimmer, Franz Martin (Hrsg.) (1988). *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*.
- Wimmer, Franz Martin. (1997). *Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Mall, Ram Adhar und Hülsmann (1989). *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*.