

Sustancia versus relación. Sobre los antecedentes lingüístico-teóricos de las filosofías occidental y andina

*Substance versus relation: On the linguistic-
theoretical background of Western and Andean
philosophy*

Josef Estermann¹

University of Lucerne, Switzerland

Universität Luzern, Switzerland

Recepción: 13 de mayo del 2022

Evaluación: 8 de noviembre del 2022

Aceptación: 15 de noviembre del 2022



¹ Dr. en filosofía y licenciado en teología por la Universidad de Utrecht, profesor emérito de la Universidad de Lucerna (Suiza), profesor en distintas universidades de América Latina y Europa. Especialista en filosofía intercultural, filosofía andina, teología de la liberación, decolonialidad y teorías de desarrollo.

ORCID: 0000-0001-7123-5411

Correo electrónico: josefestermann@hotmail.com

Estermann, J. (2022). Sustancia versus relación. Sobre los antecedentes lingüístico-teóricos de las filosofías occidental y andina. *Cuestiones de Filosofía*, 8 (31), 53-72.

<https://doi.org/10.19053/01235095.v8.n31.2022.14324>

Resumen

Que el lenguaje prefigure el pensamiento y, por tanto, la filosofía, es una hipótesis poco probable. Pero que haya una cierta congruencia entre la estructura lingüística y el modo correspondiente de representarse el mundo, tiene bastante sustento. En este trabajo, indago acerca de las repercusiones de la sintaxis de las lenguas indoeuropeas en la ontología dominante de Occidente, plasmada en el predominio de la sustancialidad, como también del influjo de la lógica lingüística de las lenguas nativas andinas en la Filosofía Andina, expresada en el predominio de la relacionalidad. A pesar de las diferencias lingüístico-teóricas entre ambas culturas, sigue en pie la posibilidad de una hermenéutica intercultural diatópica y de la inter-traducibilidad conceptual.

Palabras clave: cultura, pensamiento andino, filosofía intercultural, lenguaje, relacionalidad.

Abstract

That language prefigures thought and, therefore, philosophy, is an unlikely hypothesis. But that there is a certain congruence between the linguistic structure and the corresponding way of representing the world has quite some support. In this paper, I inquire about the repercussions of the syntax of Indo-European languages on the dominant ontology of the West, embodied in the predominance of substantiality, as well as the influence of the linguistic logic of native Andean languages on Andean philosophy, expressed in the predominance of relationality. Despite the linguistic-theoretical differences between both cultures, the possibility of a diatopical intercultural hermeneutics and of conceptual inter-translatability remains.

Keywords: culture, Andean thought, intercultural philosophy, language, relationality.

Más que una leyenda

La leyenda, apoyada en parte por la historia, es bien conocida: en 1532, en Cajamarca (*Qasamarca*), hoy situado en el norte de Perú, en el transcurso de la conquista española de *Abya Yala*¹, del continente en el extremo oeste (*Far West*) de Europa, más tarde conocido como “América”, tuvo lugar el encuentro entre el conquistador español Francisco Pizarro y el último rey inca Atawallpa (Atahualpa). Pizarro invitó a Atahualpa a una audiencia en la plaza principal de Cajamarca para engañarlo con una emboscada. Sin embargo, en lugar del conquistador apareció Vicente de Valverde, un monje dominico español que debía convertir a los indígenas a la fe cristiana y bautizarlos una vez conquistados por Pizarro. Este “encuentro” o, dicho más adecuadamente, este “choque” de dos mundos debe servir aquí como gancho para la cuestión de saber si, y hasta qué punto, los mundos lingüísticos vitales influyen, conforman o incluso determinan los mundos de fondo ideológicos y religiosos.

Valverde había aparecido con un intérprete, porque nadie por parte de los invasores españoles hablaba el quechua (*runa simi*) y, a la inversa, probablemente apenas había personas (aparte de unos pocos intérpretes) entre los *qheswa runa*² que supieran español. Valverde exigió entonces a través del intérprete que el rey inca obedeciera a la corona española y se convirtiera a la fe cristiana. Atahualpa, sin embargo, solicitó “pruebas de Dios” para tan inane petición. Según la leyenda, Valverde tomó la Biblia en sus manos y se la entregó a Atahualpa con las palabras: “Esta es la palabra de Dios”. Este último cogió el pesado y voluminoso libro, se lo acercó al oído, lo escuchó atenta y detenidamente, y luego anunció solemnemente: “no habla”, y lo arrojó al polvo. Y de este modo comenzó el genocidio y etnocidio, el exterminio físico y simbólico del ‘otro’ por parte de los españoles.

Evidentemente, este incidente legendario es una situación de absoluta incompreensión y desentendimiento de ambas partes, que sin duda no sólo se debe

1 En la búsqueda de una denominación adecuada y no eurocéntrica para el continente de América Latina, nos encontramos con obstáculos lingüísticos: ‘América Latina’ es una denominación que se pliega al predominio de las lenguas occidentales (el latín y sus derivados posteriores) y al capricho del navegante italiano Américo Vesputio, excluyendo así las lenguas indígenas. Aunque el término *Abya Yala* es ciertamente un *pars pro toto* —es una expresión de la etnia Kuna de Panamá—, se refiere explícitamente al continente indígena (la ‘América profunda’) con sus características no occidentales. En la cultura kuna, *Abya Yala* significa “la tierra fértil en la que vivimos”.

2 *Runa* es la palabra quechua para ‘ser humano’ o ‘persona’, y el término *qheswa* se refiere tanto a la lengua (quechua) como al contexto geográfico y topográfico (valles) y a la identidad étnica (los quechuas como pueblo que estableció la dinastía inca).

a las deficiencias de la traducción lingüística, sino también a la inconmensurabilidad parcial o total de las diferentes cosmovisiones e ideas religiosas. Para Valverde, educado en la filosofía escolástica y en la expresión del antiguo castellano, no sólo no se discutía qué significaban ‘Dios’ y ‘palabra’, sino tampoco lo que era un libro y, sobre todo, cuál era el peso ideológico y religioso del propio libro llamado ‘Biblia’ o ‘Sagrada Escritura’. En cambio, para Atahualpa, quien se movía en el universo simbólico de una tradición oral, quien bebía del fondo espiritual de una religiosidad no monoteísta³ y dominaba una estructura lingüística diametralmente opuesta a la del español en muchos aspectos, estaba igualmente claro lo que significaban ‘Dios’ y ‘palabra’ –algo completamente distinto que para Valverde– y al mismo tiempo no estaba del todo claro qué podía ser ese objeto que Valverde le presentaba.

¿Estamos condenados a la incompreensión intercultural?

La hipótesis de Sapir-Whorf⁴ explica el colosal malentendido entre Valverde y Atahualpa sobre la base de una profunda determinación de la cosmovisión y el imaginario religioso a causa de la estructura lingüística correspondiente, en este caso el español, por un lado, y el quechua o *runa simi*⁵, por el otro. En su forma radical o “fuerte”, esta hipótesis conduce a un determinismo o relativismo lingüístico, es decir, a una intraducibilidad fundamental de textos y tradiciones orales en otra lengua.

La Filosofía Intercultural⁶, en cambio, asume una traducibilidad y conmensurabilidad fundamentales de conceptos y códigos simbólicos, pero sin recurrir a una especie de *tertium mediationis* o *interpretationis* platónico

3 Dejo aquí pendiente la cuestión si en el caso de la religiosidad ancestral andina se trata de un tipo de animismo o panenteísmo; tipificaciones de una ciencia de la religión eurocéntrica.

4 Esta hipótesis es derivada de los escritos de Benjamin Whorf (1897-1941) quien atribuyó la idea a su profesor Edward Sapir (1884-1939). La expresión ‘hipótesis Sapir-Whorf’ se debe a Harry Hoijer (1954). En el contexto de ponderar el grado de determinación que ejerce un cierto idioma con su estructura gramatical y su léxico sobre la concepción del mundo y el pensamiento en general, La hipótesis ‘Sapir-Whorf’ sostiene que este grado es bastante alto. La variante fuerte es llamada un “determinismo lingüístico”, la variante más laxa sólo habla de cierto grado de influencia.

5 Es el término indígena para el quechua: “lengua (*simi*) de gente (*runa*)” o “lengua humana”. Por el contrario, el español, que parecía duro y áspero para los indígenas, se llamaba *alqu simi* o “lengua de perros”.

6 La escribo en mayúsculas, porque después de casi 35 años de construcción y evolución, se trata de una corriente, o, mejor dicho, de una perspectiva filosófica que tiene un procedimiento y una metodología establecidos.

supracultural⁷. Utilizando el ejemplo de la Filosofía Andina⁸ basada en lenguas no occidentales y no indoeuropeas (quechua y aimara) y fundamentada en la oralidad de la tradición, me gustaría contribuir a la discusión sobre la relación entre el lenguaje (lingüístico) y la estructura del pensamiento, las formas internas del lenguaje (Wilhelm von Humboldt)⁹ y los patrones filosóficos de interpretación, o incluso más abreviado: entre la gramática y la ontología.

Vicente de Valverde, representante de la erudición y filosofía occidentales, asumió tácitamente la idea platónica supracultural de que términos españoles como ‘palabra’ o ‘Dios’ significaban lo mismo en todos los mundos y universos culturales posibles, a saber, una entidad lingüística cargada de significado que puede ser representada textualmente por signos (en el caso de ‘palabra’), o un ser trascendente o ‘sustancia infinita’ (en el caso de ‘Dios’) que se revela en objetos tales como un libro. Para ambas expresiones hay atribuciones relativamente claras en el juego del lenguaje filosófico occidental, al igual que “lugares” y “signos” previstos para ellas como marcadores simbólicos. Las combinaciones de signos lingüísticos indoeuropeos son relativamente manejables y más o menos intercambiables entre sí: ‘Dios’ es ‘*theos*’, ‘*deus*’, ‘*Gott*’, ‘*dieu*’, ‘*god*’ etc. Y ‘palabra’ es ‘*logos*’, ‘*verbum*’, ‘*Wort*’, es ‘*mot*’, ‘*word*’, ‘*woord*’ etc. Sin embargo, ya dentro de la familia de las lenguas occidentales¹⁰, hay ciertos imponderables y desenfoques. En francés, por ejemplo, se distingue para ‘palabra’ entre *mot*, *parole* y *terme*.

7 Esto significa que, para la filosofía intercultural, la “universalidad” no es un *a priori* trascendental ni una entidad supra- o metacultural en el sentido de verdades o ideas completamente exentas de contextos culturales, sino el resultado *a posteriori* de muchos diálogos y ‘polílogos’ interculturales. No hay, por decirlo metafóricamente, ningún satélite que flote sobre las “culturas” y, por tanto, no hay realmente ningún *inter*, sino sólo el proceso de ida y vuelta.

8 Véase Estermann (1998). Esta edición inicial fue reeditada varias veces; la de Estermann (2006) es ampliada y actualizada con el aspecto aimara.

9 Wilhelm von Humboldt distingue entre “forma interna” y “forma externa” del lenguaje. Mientras que la “forma interna” es la configuración semántica del lenguaje, es decir, su significado (muy parecido al contenido conceptual), la “forma externa” es el sonido y el signo textual que expresa la forma interna. La “forma interna” es, según von Humboldt, prácticamente idéntica en todos los idiomas, pero la forma externa difiere en cada idioma por la organización diversa del significado lexical y gramatical.

10 En sentido estricto, no existe tal familia lingüística. Las lenguas europeas (y sus derivadas en las colonias anteriores) pertenecen en su gran mayoría a la familia de lenguas indoeuropeas (anteriormente llamadas “indogermánicas”), que se subdividen en las lenguas indoiránicas, románicas y germánicas. Pero en Occidente hay idiomas que no pertenecen a esta familia lingüística como el finlandés, el húngaro, el vasco (euskera) o el turco, entre otros.

El problema se complica considerablemente cuando se trata de lenguas no europeas y filosofías no occidentales. Para Atahualpa y su lengua materna *runa simi* (quechua), la palabra española ‘dios’ no pudo evocar una referencia clara e inequívoca en el juego lingüístico ideológico y religioso andino, incluso en y a través de los tímidos intentos de traducción del intérprete. Ni el quechua ni el aimara, las dos lenguas indígenas andinas más importantes, manejan un término genérico para el Dios indoeuropeo. En su desesperación, los misioneros españoles recurrieron muy pronto al efecto mágico de su propia denominación (‘Dios’) y la adaptaron como préstamo (palabra prestada) a la fonética de las lenguas andinas: *yus* o *dyus*. En su defecto, introdujeron denominaciones religiosas sectoriales como *pars pro toto*, tal como *apu* (espíritu guardián) o *achachila* (antepasado como deidad de la montaña)¹¹. El universo religioso de Atahualpa, en cambio, no conoce a ningún ‘dios’ en el sentido occidental y, desde luego, no a uno trascendente¹², sino como mucho a deidades concretas con nombres propios como Wiraqucha, Tunupa, Tiqsi Qhapaq, Pachayachachiq o Pachakamaq¹³.

La situación no es mucho más clara en lo que respecta al término indoeuropeo ‘palabra’ y las correspondientes traducciones sugeridas a las lenguas indígenas de los Andes. A los oídos de Atahualpa, traducido al quechua como *simi* o *qelqa*, el término debe haber evocado asociaciones bastante diferentes al término español ‘palabra’¹⁴, que salió de la boca de Valverde. En este caso,

11 Estos términos también se han introducido en las traducciones de la Biblia y en los textos litúrgicos de las iglesias cristianas: *Apu Taytayku*, por ejemplo, es el nombre de ‘Dios Padre’ o *Apu Jesukristu* para el ‘Señor Jesucristo’. Para la población indígena, los *Apu* (quechua) o *Achachila* (aimara) son los protectores espirituales y los dadores de vida que se ubican en forma condensada en las cumbres nevadas de los Andes (Apu Salkantay; Achachila Illimani). Los misioneros españoles no recurrieron a los nombres propios de deidades o dioses como Pachakamaq, Inti, Wiraqucha, Pachayachachiq o Kontiki, porque esto llegaría a aceptar el supuesto politeísmo y paganismo andino, muy parecido a la lucha de la Biblia hebrea contra “otros dioses” (Ba’al, Osiris, Marduc etc.).

12 El mismo concepto de la ‘trascendencia’ es una categoría absolutamente extraña en una cosmo-espiritualidad holística y cosmocéntrica.

13 Sobre los distintos términos y su contenido semántico, véase Estermann (2014, pp. 153-158). En el capítulo “Problemas de traducción” trató el problema de la traslación del término occidental-europeo ‘Dios’ a las lenguas indígenas de los Andes.

14 La raíz quechua ‘*qelqa*’ puede utilizarse como sustantivo y como forma verbal. Hoy en día ‘*qelqay*’ suele traducirse como ‘escribir’ y ‘*qelqa*’ como ‘escritura’ o ‘libro’, aunque en ninguno de los dos casos corresponde al vocabulario de una forma de civilización basada exclusivamente en la tradición oral. Por ejemplo, la Biblia actual se llama en quechua ‘*Diospa Simin Qelqa*’: ‘Escritura de la Palabra de Dios’. Sin embargo, originalmente, *qelqay* significaba dibujar, diseñar o redactar. *Simi*, en cambio, sólo se utiliza como sustantivo y significa “lengua”, “lenguaje” y “palabra”, pero nunca en el sentido de la palabra escrita.

la “incongruencia léxica”¹⁵ se ve agravada por la diástasis entre una lengua basada en la textualidad y la tradición escrita, por un lado, y una lengua basada en la oralidad y la eficacia fonética, por otro. Para Atahualpa, *simi* o *qelqa* significaba claramente la palabra hablada (fonética), no necesariamente humana, ya que también podía tener como emisores a las montañas, los ríos, el viento o los antepasados. Para Valverde, en cambio, ‘palabra’ era el epítome del signo fijado y, por así decirlo, materializado en el texto, que al fin y al cabo se reforzaba con el acto performativo de la entrega de un libro. La perplejidad de Atahualpa debió haber sido total cuando Valverde le mostraba un objeto (muerto) y el intérprete presumiblemente secundó este acto simbólico diciendo *kay yuspa simin* (“esto es palabra de Dios”)¹⁶.

No sólo los malentendidos lingüísticos continúan hasta hoy, sino que la cuestión de la traducibilidad de las filosofías no occidentales a las categorías occidentales y las posibilidades y límites de un diálogo filosófico intercultural no se han aclarado de forma concluyente. En el caso de *Abya Yala* –nombre indígena de ‘América’– la “incomprensión” respecto a la racionalidad y las formas de pensamiento lingüísticas de la población indígena por parte de los conquistadores, colonizadores y misioneros, desde el legendario “desencuentro” de 1532 en Cajamarca, significaba sobre todo violencia, marginación, discriminación, humillación y exclusión. La fórmula de este tratamiento hegemónico de la alteridad (no sólo lingüística) es clara e inequívoca: como el otro o la otra es “incomprensible” y piensa “ilógicamente”, no puede pretender pertenecer al grupo humano de gente civilizada y, desde luego, no al mundo de los filósofos, razón por la cual es calificado como bárbaro, primitivo, salvaje o exótico, según la época histórica o el *Zeitgeist* imperante. En Cajamarca, después de que las “palabras” habían chocado sin haber sido entendidas, las armas comenzaron a hablar.

La Filosofía Andina: ¿una imposibilidad (lingüística)?

El filósofo y quechuista peruano Mario Mejía Huamán fue uno de los primeros en preguntarse si el quechua o *runa simi* era capaz de captar, expresar y comunicar temas filosóficos. En un ensayo de 1995 (“Valor filosófico del

15 Esto se refiere a la no cobertura del vocabulario de las diferentes lenguas.

16 Dentro de la lógica del universo simbólico y la racionalidad cosmo-espiritual de Atahualpa era obvio que este acercó el “objeto” llamado “libro” a su oído, porque el significado de *simi* sólo podía significar que este “objeto” hablaría. Para Valverde, en contraste, este acto resultó absurdo, porque en su lógica no se escucha un texto, sino que se lo lee. Sobre el predominio del sentido de la vista en Occidente y la preferencia por el sentido del oído en el mundo andino, véase Estermann (2006, p. 114).

quechua”) (Mejía, 1995, 1997), cree poder demostrar que la lengua materna de Atahualpa también es capaz de interpretar de manera sistemática y racional el mundo y expresar lingüísticamente la racionalidad propia, tal como lo reclaman para sí las lenguas indoeuropeas, sobre todo los idiomas “filosóficos” griego y sánscrito. Es posible que Mejía Huamán también hiciera eco del veredicto de Heidegger de que la filosofía era griega en su esencia y origen¹⁷. Pero esto no le impidió afirmar la “filosoficidad” de las lenguas no indoeuropeas (como el quechua), tal como han defendido y siguen defendiendo otros. Los ejemplos más conocidos son Miguel León-Portilla con su obra *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes* de 1956 (el mismo año en que apareció *¿Qué es eso de filosofía?* de Martin Heidegger), y Placide Tempels con su obra *La philosophie bantoue* de 1945¹⁸.

El esfuerzo de Mario Mejía Huamán se refiere a la región andina de Sudamérica, concretamente a la cosmo-espiritualidad¹⁹ basada en el quechua o *runa simi*, es decir, lo que comúnmente se denomina “Filosofía Andina”. Sin embargo, la cuestión de la “filosoficidad” del quechua (o del aimara, del náhuatl, del bantú, etc.) sigue siendo fuertemente influenciada por una definición occidental monocultural de lo que es filosofía. Mi trabajo sobre la “Filosofía Andina” se basa en la posibilidad y la necesidad de un incesante diálogo intercultural o interparadigmático entre “mundos” lingüísticos, civi-

17 “La expresión ‘filosofía europea occidental’, que se oye con tanta frecuencia, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la ‘filosofía’ es griega en su esencia; (...) La afirmación ‘la filosofía es griega en su esencia’ no dice otra cosa que: Occidente y Europa, y sólo ellos, son en lo más profundo de su curso histórico originariamente ‘filosóficos’” (Heidegger, 1960, p. 7). El original alemán: „Die oft gehörte Redeweise von der ‚abendländisch-europäischen Philosophie‘ ist in Wahrheit eine Tautologie. Warum? Weil die ‚Philosophie‘ in ihrem Wesen griechisch ist. (...) Der Satz: die Philosophie ist in ihrem Wesen griechisch, sagt nichts anderes als: das Abendland und Europa, und nur sie, sind in ihrem innersten Gedankengang ursprünglich ‚philosophisch‘” (1956, p. 7). Heidegger hizo hincapié inclusive en el monopolio del carácter filosófico de la lengua griega: “Poco a poco nuestra reflexión comienza a darse cuenta de que la lengua griega no es simplemente una lengua como las demás lenguas europeas que conocemos. La lengua griega, y solamente ella, es λόγος” (p. 12). Defensores de la filosofía (y de la ciencia) como un auténtico y exclusivo logro europeo-occidental (como Marshall McLuhan) hacen hincapié en un lenguaje alfabético como *conditio sine qua non* para el surgimiento y desarrollo de la filosofía (McLuhan, 1964, 1996).

18 La obra fue escrita originalmente en flamenco, pero publicada por primera vez en francés en 1945. Se hizo más famosa por la traducción al inglés: *Bantu philosophy* (1959). Hay ediciones en italiano, portugués y alemán, pero no en español.

19 Doy preferencia a la expresión ‘cosmo-espiritualidad’ sobre ‘cosmovisión’ que es un término utilizado por las ciencias sociales, en especial por la antropología cultural, pero que refleja una perspectiva occidentocéntrica. Como ya mencionamos, la “vista” no es el sentido predilecto del runa andino, sino la práctica simbólica en y a través del ritual; por ello, ‘cosmo-espiritualidad’ hace hincapié tanto en el aspecto ontológico como epistemológico propio de los Andes.

lizatorios, étnicos y religiosos, en el curso del cual la definición de filosofía también está en debate y debe ser renegociada. Sin embargo, este diálogo requiere al menos un mínimo de “traducibilidad” y conmensurabilidad²⁰.

Los filósofos occidentales –incluidos los latinoamericanos que piensan en términos occidentales– niegan reiteradamente, y en su mayoría, la posibilidad de una Filosofía Andina con (entre otros) argumentos lingüísticos: el quechua y el aimara fueron lenguas que se han desarrollado exclusivamente en una tradición oral y, además, no tuvieron la posibilidad de expresar cuestiones complejas con la abstracción requerida. En este argumento está implícita la suposición, que no se discute más, de que la filosofía dependería necesariamente de fuentes y textos escritos, y que sería compleja y abstracta en su racionalidad. El axioma de la “textualidad” o escritura (escrituralidad) de la filosofía como *conditio sine qua non* me parece relativamente fácil de refutar como eurocéntrico u occidentocéntrico (Estermann, 2006, pp. 36-54). Lo que está en juego en la filosofía plasmada en textos es una filosofía muy específica, que Nietzsche llamó a su manera mordaz “filosofía rumiante”²¹.

Más difícil de refutar es, de otra parte, el argumento de la complejidad y abstracción del discurso filosófico, que a su vez se apoya en las posibilidades o limitaciones lingüísticas (gramaticales y semánticas) de las lenguas correspondientes. Esto lleva implícita la afirmación de que las lenguas indoeuropeas poseerían un grado suficiente de conceptualidad abstracta y de posibilidades para captar adecuadamente cuestiones complejas, mientras que no sería el caso de la mayoría de las lenguas no indoeuropeas, y mucho menos de las lenguas no-alfabéticas (tal como McLuhan sostiene). Cabe señalar que incluso en el caso de Occidente, un lenguaje filosófico típico en el sentido de “abstracción” y “complejidad” sólo se ha desarrollado con el tiempo y no estaba ya plenamente desarrollado en el proto-griego, el proto-sánscrito o el proto-latín²².

20 Desde la primera edición de la *Filosofía Andina* (Estermann, 1998), he venido trabajando el tema de la “filosoficidad” de la cosmo-espiritualidad andina y defendido la existencia de una “filosofía andina” vital, en contra de todas las críticas provenientes de sectores eurocéntricos, indigenistas y posmodernos. Véase Estermann (2006, pp. 17-54).

21 Nietzsche describió célebremente en *Consideraciones intempestivas* la filosofía imperante en su época como una filosofía “rumiante”, porque era un mero pensamiento de segunda o tercera mano, es decir, una interpretación de textos, pero no un pensamiento original y originario. Véase Alzuru (2020).

22 Esto puede comprobarse con relativa facilidad rastreando la génesis etimológica de auténticos términos filosóficos como sustancia, persona, conciencia, absolutismo o trascendencia.

Dado que el quechua (y el aimara) sólo se ha escrito en la forma del alfabeto latino desde la Conquista, adaptándose a los fonemas españoles, no es posible recurrir a las fuentes lingüísticas precoloniales. Esta circunstancia hace que las palabras ‘*qelqa*’ o ‘*simi*’ oídas por Atahualpa en el sentido de una secuencia fonética, se conviertan repentinamente en palabras visibles a modo de signo, lo que no sólo anuncia un predominio del sentido de la vista (*visio*, *theoreia*), sino que al mismo tiempo desacredita la racionalidad del habla oral y del sentido del oído²³. Esto ya indica, incluso antes de la “forma interna del lenguaje” gramatical y semántica (von Humboldt), una circunstancia que subyace a los diferentes tipos de racionalidad de los pensamientos occidental y andino.

La historia relativamente larga de la “escritura” o “textualidad” de las lenguas indoeuropeas, antes que todo del sánscrito y del griego, ha configurado de forma decisiva la primacía del sentido de la vista (*theoreia*, *visio*) sobre todas las demás percepciones sensoriales y, por tanto, también ha prefigurado la *visión* del mundo (¡sic!) y la *cosmovisión* (¡sic!) en el sentido de una *visión* global.

La percepción *versus* la escucha

El pensamiento occidental se orienta en su forma predominante por el sentido de la vista y su extrapolación análoga a los procesos mentales y la racionalidad filosófica. Comprender o entender algo significa “verlo” y llegar a la “comprensión”, ya sea a partir de la “intuición” (*intuitio*), del “mirar” (*theoreia*; *visio*) o de la “contemplación”. Desde Platón, para quien el alma es el “sujeto que mira”, la captación filosófica de la realidad se denomina “visión de la idea” (*idein*), “contemplación” (*contemplatio*) de los entes absolutos o simplemente “visión” (*insight*; *Einsicht*; *inzicht*). La teoría correspondiente se denomina “visión del mundo” (*Weltanschauung*) o “imagen del mundo”²⁴.

23 La cosmo-espiritualidad andina es, en el fondo, un pensamiento auditivo (simbólico-representativo) más que visual (teórico). Véase Estermann (2006, pp. 112-115).

24 Hay ciertos matices entre los idiomas germánicos y románicos. En los idiomas germánicos (inglés, alemán, holandés, etc.) el juego lingüístico del “ver” se aplica directamente al pensamiento cognitivo y la comprensión racional. En los idiomas románicos, la metáfora de la “vista” para procesos cognoscitivos es mucho menos evidente (y más en expresiones cotidianas como “no ve”, “¿lo ves?”). De ahí que *Weltanschauung* (literalmente “la mirada al mundo”) se introdujo como término técnico a los demás idiomas, inclusive los románicos. En contraste, el románico ‘cosmovisión’ fue acuñado por la antropología, en un sentido peyorativo respecto a ‘filosofía’, ‘*Weltanschauung*’ y ‘pensamiento’.

Según la concepción occidental dominante²⁵, el pensamiento es un tipo de “ver” en el que los aspectos contingentes y accidentales se separan de lo que se ve, es decir, se los “abstrae”, para captar y comprender con el “ojo” interior la entidad supraindividual permanente como “imagen”.

El pensamiento andino (pero también, por ejemplo, el semítico²⁶), en cambio, se orienta por los sentidos no visuales, especialmente el sentido del oído y su aplicación análoga a los procesos mentales y a la racionalidad filosófica. Entender o comprender algo, en el marco de este paradigma civilizatorio y filosófico, significa haberlo “escuchado”, prestarle “oído” y seguirlo en “obediencia”²⁷, es decir, sacar las conclusiones (prácticas) necesarias de lo que se ha escuchado. El término ‘cosmovisión’, que se utiliza a menudo en la antropología cultural, la filosofía y la sociología para describir los pensamientos y espiritualidades indígenas, refleja más la perspectiva externa (eurocéntrica) que la propia comprensión indígena. No se trata precisamente de una “visión”, de una “mirada” o de una “percepción” del mundo, sino de una conectividad espiritual con todo por medio de la que el ser humano descubre y asume su lugar específico o su función genuina en una actitud de atenta “escucha” y posterior “obediencia” cósmica. En lugar de ‘cosmovisión’ habría que hablar de “cosmo-sensibilidad” o “cosmo-espiritualidad”²⁸. En lugar de ‘concepto’ de “presencia simbólica”²⁹.

En la región andina, el sentido del oído es la base de los diversos procedimientos mnemotécnicos de la tradición oral, en los que el *runa* andino ha alcanzado una increíble perfección, desconocida en gran medida en Occidente, al menos en los tiempos modernos. Las dos lenguas indígenas andinas, el

25 Por supuesto que hay corrientes alternativas que prefieren otros sentidos por encima de la vista, pero que han quedado marginales en la historia de la filosofía occidental. Inclusive un filósofo de la escucha como Emmanuel Lévinas no sabía superar el predominio de la vista, al percatarse de la alteridad por medio del encuentro cara-a-cara.

26 Véase Münnix (2019).

27 En la palabra ‘obediencia’ está todavía la raíz latina *audire* (oír). Es muy conocido que Heidegger jugaba con la metáfora del ‘escuchar’: *hören* (escuchar), *horchen* (oír), *gehörchen* (obedecer), *gehören* (pertenecer) para identificarse a sí mismo como *Hörer des Seins* (oídor del ser) y su filosofía como “*Seinsgehorsam*” (obediencia del ser). “Horcht der Mensch, weil er hört, oder kann er hören, weil er horcht und gehorcht? Und was ermöglicht das Horchen, Auf-merken und das Hin-merken als Vernehmen von »Seiendem«, das Vernehmen der tönenden »Handlungen«? (...) Gehör und Gehorsam: die horchende, erharrende Inständigkeit in der Lichtung.» (Heidegger (1999. § 8). Sin embargo, Heidegger es más bien la excepción en el pensamiento occidental que comprueba la regla.

28 Véase nota 22.

29 Véase Estermann (2006, pp. 104ss).

quechua y el aimara³⁰, son lenguas marcadamente onomatopéyicas; la fonología correspondiente contiene una riqueza que no se encuentra en las lenguas indoeuropeas.

El *runa* (aimara *jaqi*)³¹ “oye” la tierra, el paisaje y el cielo; “siente” la realidad con el corazón³². El verbo *rikuy* (“ver”) (*unjaña* en aimara, con el sufijo de exageración *-ja-*) tiene el sufijo reflexivo *-ku* para indicar que no es una acción unidireccional (sujeto-objeto). El verbo *uyariy* (oír) (*istaña*) está compuesto por la raíz *uya*, que significa “cara”, y la sílaba enclítica *-ri*, que actúa como marcador de posición para indicar que se trata de una pregunta que tiene relación con lo que ya ha sucedido. El verbo *tupayuy* (tocar, sentir) (*llamt’aña* en aimara) es la intensificación de *tupay* (conocer, encontrar) con el sufijo de aumento *-yu*. El verbo *mallikuy* (degustar) es el reflexivo de *mally* (probar, examinar) (*mallt’aña* en aimara: probar, tantear). La sensibilidad y la sensualidad andinas no dan prioridad al ‘ver’; y, por lo tanto, la racionalidad gnoseológica no es primordialmente teórica (*theorein*), sino más bien emocional-afectiva, lo que se expresa con el término “cosmo-sensibilidad” o “cosmo-sensitividad”.

Ambas lenguas, el quechua y el aimara, tienen una gran variedad de sufijos y tonalidades para expresar sentimientos, intensidades de relación y cercanía/distancia. En cambio, el vocabulario y la riqueza de sufijos ligados a la racionalidad lógica son decididamente escasos y pronto tuvieron que ser complementados por préstamos lingüísticos del español. La palabra quechua *yuyay* o *yuyaykuy* es prácticamente la única raíz que denota una actividad intelectual y puede traducirse en el sentido de ‘pensar’ o ‘recordar’. En comparación, Occidente ha desarrollado una gran variedad de términos relacionados con las actividades intelectuales.

El mundo andino de la imaginación, y también el mundo imaginado, vive de la tradición oral y, por tanto, de otra característica que es fundamental para la ‘cosmo-espiritualidad’ andina en comparación con la *Weltanschauung* occidental: se trata de las relaciones, porque sin éstas la sinfonía de la tradición

30 En la lingüística, la base común (la mayor parte de la gramática; alrededor del 35% del vocabulario) de los dos idiomas se denomina ‘quechumara’, ya que se trata de lenguas muy emparentadas que tienen estructuras básicas similares para la correspondiente estructuración conceptual de la realidad.

31 El término *runa* (quechua) o *jaqi* (aimara), se utiliza en dos sentidos: por un lado, como “miembro del grupo étnico” (exclusivo), y por otro como “ser humano” en un sentido amplio (inclusivo). En consecuencia, también hay dos formas de la primera persona del plural (‘nosotros’).

32 Es por lo que en América Latina se suele hablar últimamente del “sentipensar” o “corazonar” filosófico, en lugar del simple “pensar”. Véase Olarte y Cepeda (2017).

quedaría muda y, en consecuencia, la ‘cosmo-espiritualidad’ correspondiente quedaría vacía. En las culturas escritas, la tradición puede adquirirse de forma monológica; mientras en las culturas orales, en cambio, esto sólo ocurre en la colectividad y mediante el diálogo o polílogo.

Sustancia versus relación

Mientras que las lenguas indoeuropeas³³ tienen una clara estructura ‘sujeto-predicado’ agrupada en torno al sustantivo como punto de orientación, las lenguas indígenas de los Andes son lenguas aglutinantes (tal como el turco o el finlandés que no son indoeuropeas) en las que el verbo es central y tiene una serie de rasgos “unidos” a él como sufijos, que casi siempre tienen un carácter relacional. Como es bien sabido, la estructura ‘sujeto-predicado’ de las lenguas indoeuropeas clásicas, el griego y el latín, se refleja en la correspondiente estructura filosófica de la realidad, o más concretamente en la ontología. Tanto en la filosofía de Platón como en la de Aristóteles, el sujeto corresponde a la sustancia (*hypokeimenon*) y a la esencia inalienable (*ousía*), que son portadoras de accidentes, es decir, de características que no son inherentes a la sustancia, sino que recaen (*accidere*) en ella según el caso.

La metafísica occidental predominante es esencialmente una metafísica de la sustancia. El sujeto gramatical o sintáctico desempeña el papel de prefiguración de los hechos ontológicos fundamentados en el lenguaje. Es inconfundible una cierta afinidad estructural de la estructura lingüística y filosófica entre las lenguas indoeuropeas y la tradición predominante de la filosofía occidental. Esto queda aún más claro cuando retomamos el mismo tema en el caso de la Filosofía Andina. Las dos lenguas indígenas, el quechua y el aimara, no son lenguas denominadas SOV (sujeto-objeto-verbo) o SVO (sujeto-verbo-objeto)³⁴, sino que varían el orden según el caso, pero que a dife-

33 En el mundo germanohablante, el término ‘lenguas indogermánicas’ se ha convertido en un lugar común; todavía persiste en los círculos lingüísticos, aunque está claro que es inexacto y, además, una expresión de cierto germanocentrismo. El término ‘indoeuropeo’ se entiende como una referencia geográfica aproximada en el sentido de un arco que se extiende “desde Europa hasta la India”. Sin embargo, hay lenguas indoeuropeas, como el persa, el kurdo o el armenio, que no son geográficamente nativas de Europa ni de la India, y hay lenguas no indoeuropeas que se hablan en Europa (finlandés, húngaro o vasco). Las lenguas pertenecientes a la familia indoeuropea, con más de 3.000 millones de habitantes, presentan grandes similitudes en el vocabulario, la flexión, las categorías gramaticales como el número, el género y la apofonía.

34 De las 1376 lenguas mundialmente reconocidas, 564 son de tipo SOV (sujeto-objeto-verbo), 488 de tipo SVO (sujeto-verbo-objeto), 95 de tipo VSO (verbo-sujeto-objeto), 189 no tienen un orden establecido, y el resto son de otro tipo (VOS, OVS, OSV). Las lenguas de tipo SOV y SVO abarcan

rencia de las lenguas indoeuropeas no se agrupan en torno al sustantivo, sino a la palabra de actividad (verbo), lo que pone en primer plano el aspecto de la relación o relacionalidad.

En las siguientes explicaciones me limitaré al *runa simi* o quechua; por analogía, podrían darse también ejemplos para el aimara o el *jaqi aru*³⁵. En las lenguas andinas, el verbo es el portador de relaciones o el relacionador por excelencia. Una raíz (-*qo-*: dar) va precedida de prefijos y, sobre todo, sucedida de sufijos que indican, según el caso, una relación, un estado emocional, una diferenciación temporal, el número de actores implicados o el grado de certeza o duda. Así, hay sufijos específicos que denotan una relación, ya sea reflexiva (-*ku-*) o recíproca (-*naku-*); otros se refieren a relaciones interpersonales y condensan dos pronombres personales (como sujeto y predicado u objeto) en un solo sufijo: -*wa-*, -*su-*. De tal modo, se expresa la relación entre varios actores en una sola palabra: *t'ant'ata qowan* –“él me da el pan”–; *t'ant'ata qonakuyku* –“nos damos el pan”–; *t'ant'ata qowayku* –“nos dan el pan”³⁶.

Estas dos características tan distintas, concernientes a la respectiva sintaxis lingüística, se “reflejan” en dos “ontologías” muy diferentes, es decir, en teorías filosóficas acerca de la estructura de la realidad. Occidente, como hemos visto, se basa en su gran mayoría en una metafísica de la ‘sustancia’, que corresponde precisamente con el ‘sujeto’, y lingüísticamente con el ‘sustantivo’ (que en un idioma como el alemán se resalta incluso con mayúscula inicial). La primacía de la sustancia sobre la relación es evidente en la teoría de las categorías de uso común en Occidente desde Aristóteles, según la cual todas las categorías no sustanciales (como la cantidad, la cualidad y el tiempo) se denominan ‘accidentes’, que pueden “adherirse” o ser “inherentes” a una sustancia, pero que se clasifican como secundarias a ella (por accidente). En la perspectiva occidental de las corrientes predominantes, la ‘relación’ es entonces algo secundario o accidental en comparación con la ‘sustancia’: primero la ‘sustancia’, luego la ‘relación’. Esto es denominado como la “prioridad ontológica” de la sustancia sobre la relación. Esta constelación plantea un problema que aparece una y otra vez en diferentes variantes en el curso de la historia de la filosofía occidental: ¿cómo entra una sustancia en relación

el 75% de todas las lenguas, y prácticamente la totalidad de las lenguas indoeuropeas (el galés, por ejemplo, sería VSO).

35 Análogamente a *runa simi* (lengua de la persona humana), *jaqi aru* significa lo mismo.

36 El orden, sin embargo, no es, como en español, de tipo SOV (sujeto-objeto-verbo), sino, en este caso, de tipo OVS (objeto-verbo-sujeto) con el complemento antes del sujeto: “pan da me él” (*t'ant'ata qo- -wa- -n*).

con otra sustancia (problema de la interpersonalidad)? O formulado de forma aún más radical: ¿Existe alguna sustancia aparte de la propia (problema del solipsismo)³⁷?

La situación es completamente diferente en el caso de las lenguas andinas y la filosofía correspondiente. La base del pensamiento andino es el principio de relacionalidad³⁸: todo tiene que ver con todo, todo está conectado con todo. La ‘relación’ adquiere así el estatus que la ‘sustancia’ tiene en la mayoría de las filosofías de Occidente. También se podría decir que para el pensamiento andino la relación existe en un inicio, y que los seres e identidades particulares surgen de ella o son constituidos por ella. Por ejemplo, la persona humana no es una ‘persona’ real con derechos y deberes hasta que se “completa” en una relación (de pareja) mediante la complementación: la expresión aimara para ‘casarse’ es *jaqichasiña* y significa literalmente “hacerse mutuamente persona humana”. La relación tiene así “prioridad ontológica” sobre la sustancia, la relación antecede al individuo y a su mismidad e identidad.

¿Son intraducibles mutuamente la Filosofía Andina y la occidental?

El determinismo lingüístico –una radicalización de la hipótesis Sapir-Whorf– parte de la hipótesis de que los textos en lengua extranjera son, en principio, intraducibles. La Filosofía Intercultural, en cambio, a la que también me adhiero, postula un mínimo de entendimiento y la posibilidad de un diálogo o “polílogo” significativo, a pesar de las diferencias lingüísticas, conceptuales y culturales, y rechaza la idea de que culturas o civilizaciones fueran recipientes inconmensurables (mónadas sin ventanas), tal como pretenden, por ejemplo, algunas de las posiciones románticas, culturalistas y posmodernas. En este caso, la cuestión de la traducibilidad lingüística es ciertamente importante, pero no la decisiva; se trata sobre todo de una cuestión de hermenéutica intercultural, es decir, de una comprensión e interpretación metalingüística del significado.

37 Aunque el solipsismo (“sólo existo yo”) es un punto de vista extremo y poco representado, se desprende de forma lógica de la definición de ‘sustancia’ como “aquello que sólo se necesita a sí mismo para su existencia”. Dado que la ‘relación’ como atributo (o *accidens*) de una sustancia es inmanente a ella, no es en imperativo absoluto que un *relatum* fuera de su propia sustancia –es decir, otra sustancia o persona– también le corresponda. Leibniz eliminó esta contradicción en la medida en que suponía una *harmonie préétablie* entre las sustancias (o mónadas) y pretendía así justificar metafísicamente la concordancia entre la estructura interna y las relaciones externas.

38 Acerca del principio de relacionalidad, véase Estermann (2006, pp. 126-135).

De nuevo, para tomar como ejemplo los dos paradigmas culturales o civilizatorios de Occidente (sea lo que sea)³⁹ en sus formas predominantes y el mundo indígena andino, todavía sería relativamente fácil traducir lingüísticamente el “ser” indoeuropeo por el *pacha* quechumara (Estermann, 2012, pp. 37ss.). Estas dos expresiones bien podrían considerarse como los “equivalentes homeomórficos”⁴⁰ de estos dos paradigmas o tradiciones filosóficas, pero, por el momento, esto sólo asigna los “lugares” (*topoi*) de dos piezas en dos complicados juegos de lenguaje que interactúan entre sí: ‘Ser’ (*on, esse, être, Sein, etc.*) tiene más o menos la “función” en el sentido de un “lugar” en el juego de lenguaje de la filosofía occidental que *pacha* tiene en el juego de lenguaje de la Filosofía Andina. Pero ¿acaso un filósofo europeo o una filósofa estadounidense ha entendido lo que realmente significa *pacha* sin haber comprendido todo el juego lingüístico andino? Y viceversa: ¿el *runa/jaqi* andino ha entendido realmente lo que significa ‘ser’ sin haber entendido todo el juego lingüístico occidental?

Una “hermenéutica diatópica (o politópica)”⁴¹ no se basa en absoluto en la hipótesis (estructuralista) de que el significado sólo se revela cuando se

39 Con la colonización de áreas culturales no europeas, el concepto de ‘Occidente’ se separó del de ‘Europa’, aunque ambos nunca fueron congruentes ni siquiera en la época precolonial. En general, pues, puede decirse que el término ‘Europa’ se utiliza en el pasado y presente más bien como término geográfico y político, mientras que ‘Occidente’ es usado como término cultural-civilizatorio e ideológico. Sin embargo, no hay que olvidar que ‘Europa’ también se ha utilizado una y otra vez como término de lucha ideológica, y aún es usado en este sentido, por ejemplo, cuando se habla de “cultura europea” o “patrimonio europeo”, o cuando se trata de la cuestión de si la identidad cristiana debe tener un lugar en una (futura) constitución de la Unión Europea.

40 La figura de la “hermenéutica diatópica” en la obra de Raimon Panikkar está estrechamente vinculada a la noción de “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” (Panikkar, 1996, p. 18). En el sentido de los “juegos de lenguaje” de Wittgenstein, los “equivalentes homeomórficos” tienen, en el conjunto global de significado e interpretación, más o menos la misma o similar función (por ejemplo, como el alfil en el ajedrez) en diferentes tradiciones culturales (o juegos de lenguaje), pero no pueden traducirse simplemente uno a uno (porque el contexto en el tablero es diferente).

41 El término “hermenéutica diatópica” fue acuñado por Raimon Panikkar en el contexto de la determinación de la relación entre las tradiciones de pensamiento hindú y la filosofía occidental moderna (Panikkar, 1996, sobre todo pp. 15-18 y Panikkar, 1997, p. 46). La noción aparece por primera vez en Panikkar (1979, pp. 8 y ss.). Mientras que la “hermenéutica morfológica” es una interpretación de las formas culturales (*morphé*) dentro de una misma tradición cultural y en el eje temporal sincrónico (es decir, una hermenéutica intracultural sincrónica), y la “hermenéutica diacrónica” es una interpretación de las formas históricamente divergentes, pero pertenecientes al mismo tipo cultural (es decir, una hermenéutica intracultural diacrónica), la “hermenéutica diatópica (o pluritópica)” supera el horizonte de comprensión intracultural y establece una hermenéutica específicamente “intercultural”. Según Panikkar, “(...) la hermenéutica adecuada para tal empresa es aquella que me

comprende todo el sistema cultural de códigos (juego de lenguaje). Esta hipótesis ya refleja en sí misma una visión eurocéntrica de la comprensión del significado, dirigida a la comprensión teórica y discursiva. La “comprensión” en sentido andino, por ejemplo, incluye el ritual, la danza, la celebración, los sentimientos y las relaciones como fuentes de conocimiento y comprensión (la llamada ‘cosmo-sensibilidad’). Por lo tanto, un diálogo (o ‘polílogo’) intercultural siempre tendrá que abordar el *logos* implícito de esta “conversación”, es decir, las diferentes racionalidades que ciertamente están prefiguradas por las estructuras lingüísticas, pero no determinadas a tal extremo que ya no sea posible un intercambio. En este contexto, tiene una importancia decisiva el lenguaje no lingüístico, es decir, el encuentro de persona a persona en todas sus posibilidades y facetas.

A pesar de las diferencias lingüísticas, conceptuales y culturales, en el diálogo intercultural siempre hay puntos comunes y de contacto que están relacionados con el ser humano como tal, por muy diferente que sea la concepción de lo humano (Estermann, 2008): todos/as tenemos hambre y sed, necesitamos dormir, sentimos tristeza o alegría, conocemos la cercanía y la distancia, nacemos y morimos. Más-acá de la comprensión lingüística (traducción) y conceptual (hermenéutica diatópica), hay una comprensión prelingüística y preconceptual, en el sentido de la Filosofía de la Liberación, según la cual la pobreza y la opresión no son una experiencia de procesos discursivos o de trabajo de traducción lingüística, sino simplemente una experiencia humana de sufrimiento e injusticia. Y aquí es precisamente donde entra en juego la dimensión política de la Filosofía Intercultural, concretamente cuando se trata de plantear la cuestión de poder y asimetría.

Es por esto que en el caso de un diálogo entre las filosofías occidental y andina (siempre tomadas como *Idealtypen* o abstracciones de su fenomenología concreta)⁴², además de las dificultades mencionadas anteriormente, no

permití llamar diatópica. Los *topoi* o lugares culturales, son distintos y no se puede presuponer *a priori* que las intenciones que han permitido que emerjan los distintos contextos sean iguales. Pero con las cautelas necesarias de una hermenéutica diatópica pueden relacionarse contextos y llegar a una cierta comprensión de ellos (...)” (1996, p. 37). La noción de la “hermenéutica pluritópica” (*pluritopic hermeneutics*) que también se remonta a Panikkar (1993), fue rescatado posteriormente por Walter Mignolo, en el contexto de los debates sobre la descolonización (2000).

42 Soy consciente que la comparación entre “la” filosofía occidental y “la” filosofía andina es una abstracción de las muchas formas y corrientes en que se presentan. Siempre me refiere a una manifestación dominante en cierta época y no a todas sus posibilidades fenomenológicas. Es por esto que hago referencia a un cierto *Idealtyp* (tipo ideal en sentido weberiano) de la filosofía occidental y de la filosofía andina, y no a sus concretizaciones históricas.

se puede dejar de mencionar la historia colonial y la asimetría cultural y civilizatoria que aún prevalece y que, en parte, también se sustenta académicamente. Para muchos/as representantes de la filosofía occidental, la Filosofía Andina es intraducible porque no existe, es más, porque *no puede* existir, según el dictamen heideggeriano de la “filosofía occidental” como tautología y, por tanto, como monología. Es por esta razón que los “juegos de lenguaje” y los “mundos posibles” como metáforas de los mundos culturales deben ir siempre acompañados de un análisis del poder: y la cuestión de la “traducibilidad” de las tradiciones filosóficas es también una cuestión política.

Referencias

- Alzuru Aponte, J. (2020). El arte del rumiar: Origen y sentido en la filosofía nietzscheana. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25 (9), pp. 11-24. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/34229>
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona*. Quito: Abya Yala.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
- Estermann, J. (2008). Das Humanum in interkultureller Perspektive: Das Warum und Wozu des interkulturellen Dialogs zur ‘anthropologischen Frage’. R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Concepciones del Ser Humano e Interculturalidad: Culturas de Humanización y Reconocimiento* (pp. 313-326). Aachen: Mainz-Verlag.
- Estermann, J. (2012). Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie: Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens. *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 27, pp. 21-40. https://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/27_thema_estermann.pdf
- Estermann, J. (2014). *Cruz y Coca: Hacia la descolonización de la religión y teología*. Quito: Abya Yala.
- Estermann, J. (2020). Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina: Esbozo de una metodología del Filosofar Intercultural. *Concordia*, 77, pp. 81-100. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5845469>

- Heidegger, M. (1956). *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1960). *¿Qué es eso de filosofía?* Buenos Aires: Editorial Sur.
- Heidegger, M. (1999). *Vom Wesen der Sprache* (GA 85). Francfort a. M.: Vittorio Klostermann.
- León-Portilla, M. (1956). *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes.* México: Instituto Indigenista Interamericano.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man.* Cambridge MA: MIT.
- McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación: Las extensiones del ser humano.* Barcelona: Paidós.
- Mejía Huamán, M. (1995). Valor filosófico del idioma quechua. *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, 4 (52), pp. 183-188.
<http://www.cialc.unam.mx/ca/ne/NE-52.pdf>
- Mejía Huamán, M. (1997). La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina. *49 Congreso Internacional del Americanistas (ICA)*. <http://www.equipo-naya.com.ar/congresos/contenido/49CAI/Huaman.htm>
- Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking.* Princeton: Princeton University Press.
- Münnix, G. (2019). *Das Bild vom Bild: Bildphänomenologie und Bildsemiotik in interkultureller Perspektive.* Friburgo / Múnich: Karl Alber.
- Olarte Mesa, J. y Cepeda, J. (2017). Tejiendo el sentipensar ontológico: Encuentros entre Poesía y Filosofía. *Revista ideação*, 35, pp. 275-304.
<https://doi.org/10.13102/ideac.v1i35.1877>
- Panikkar, R. (1979). *Myth, Faith and Hermeneutics.* Nueva York: Paulist Press.
- Panikkar, R. (1993). *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness.* Nueva York: Orbis.

Panikkar, R. (1996). Filosofía y Cultura: Una relación problemática. R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Kulturen der Philosophie: Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie* (pp. 15-41). Aachen: Concordia.

Panikkar, R. (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.

Tempels, P. (1945). *La philosophie bantoue*. Elisabethville: Lovania.