



# LOS CAMINOS DE LA FILOSOFÍA

DIÁLOGO Y MÉTODO

## Capítulo 5



CECILIA MONTEAGUDO Y PABLO QUINTANILLA, editores

**BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ**  
**Centro Bibliográfico Nacional**

101        Los caminos de la filosofía: diálogo y método / Cecilia Monteagudo y Pablo  
C1        Quintanilla, editores.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú,  
Fondo Editorial, 2018 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).  
431 p.; 21 cm.

Incluye bibliografías.

Contenido: Filosofías en diálogo -- La filosofía y el cuidado del alma -- Caminos  
del conocimiento -- Filosofía y lógica -- Filosofía en diálogo con otras disciplinas.

D.L. 2018-03751

ISBN 978-612-317-333-3

1. Filosofía - Ensayos, conferencias, etc. 2. Metodología - Ensayos, conferencias, etc.  
3. Fenomenología 4. Lógica 5. Ética I. Monteagudo Valdez, Cecilia, 1960-, editora  
II. Quintanilla, Pablo, 1964-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú

**BNP: 2018-067**

*Los caminos de la filosofía. Diálogo y método*

Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla, editores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: marzo de 2018

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,  
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-03751

ISBN: 978-612-317-333-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800277

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

# El diálogo intercultural como camino del filosofar en Latinoamérica

Zenón Depaz

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

## 1. Los caminos de la filosofía

Hablar de la filosofía y sus métodos, como lo propuso el coloquio al que asistimos, «La filosofía y sus métodos. Naturaleza, diversidad, complementariedad, e inconmensurabilidad», nos confronta con preguntas sobre los caminos por los que discurre o puede discurrir la filosofía. Asimismo, nos hace reconocer la diversidad como trasfondo de la pregunta sobre lo que es o pretende ser la filosofía, e instala la cuestión de la complementariedad o inconmensurabilidad de lo diverso. Ciertamente, la noción de método proyecta de por sí una pluralidad de posibilidades, pues su etimología, que remite al simbolismo del camino, designa atajos o vías paralelas para alcanzar un destino, ya que ὁδος significa camino, pero μετὰ designa aquello que está «junto a», «más allá de» o «al lado de».

## 2. Lo que nos pone en camino

A su vez, la pregunta sobre los caminos por los que puede discurrir la filosofía nos retrotrae a una cuestión de principio, al principio de la filosofía, vale decir, aquello que la sostiene y la hace posible, aquello que

la pone en camino, la encamina y la dirige. Al respecto, Platón hace decir a Sócrates, en el *Teeteto*, que la filosofía tiene como principio el asombro:

Precisamente, es característico del filósofo este estado de ánimo: el del asombro, pues el principio de la filosofía no es otro, y aquel que ha dicho que Iris (nombre derivado de eireín, cuyo significado es «hablar», por lo cual, personificaría el diálogo que hace posible la filosofía) es hija de Thaumante (nombre derivado de thoûma, que significa asombro, maravilla), no ha establecido mal la genealogía (1992, p. 202).

Así, pues, la filosofía es puesta en camino por el asombro, por la capacidad de asombrarse y maravillarse, de atender lo extraordinario.

También Aristóteles lo hacía notar cuando decía:

En efecto, la maravilla ha sido siempre, antes como ahora, la causa por la cual los hombres comenzaron a filosofar. [...] Quien percibe una dificultad y se asombra, reconoce su propia ignorancia. Y por ello, desde cierto punto de vista, también el amante del mito es filósofo, ya que el mito se compone de maravillas (1990, p. 14).

Notemos, de paso, el vínculo que Aristóteles establece entre mito y filosofía. También Platón solía apelar al mito, bajo la forma de alegorías, para hacerse cargo de las grandes preguntas de la vida, aquellas que dan curso a nuestra condición de animales metafísicos. Hay suficiente evidencia de que la Ilustración griega —que animó la filosofía clásica griega— no contraponía mito y logos (véase Gadamer, 1997).

Muchos siglos después, Martín Heidegger señalaba:

Nietzsche dijo alguna vez: «Un filósofo es un hombre que vive, oye, sospecha, espera y sueña constantemente cosas extraordinarias». Filosofar consiste en preguntar por lo extra-ordinario [...]. El mismo Nietzsche dice: «Filosofar es vivir voluntariamente en el hielo y la alta montaña». Ahora podemos decir que filosofar es el extraordinario preguntar por lo extra-ordinario» (1998, p. 21).

En efecto, lo que nos asombra es siempre lo que no nos es familiar o que, habiéndolo sido, aparece ante nosotros de un modo desusado y, por ello, como algo extraordinario. Bien podría ser algo tan corriente como una piedra en medio del camino. He aquí cómo el poeta brasileño Carlos Drummond de Andrade da cuenta de ello:

En medio del camino había una piedra  
había una piedra en medio del camino  
había una piedra  
en medio del camino había una piedra.  
Nunca me olvidaré de ese acontecimiento  
en la vida de mis retinas tan fatigadas.  
Nunca olvidaré que en medio del camino  
había una piedra  
había una piedra en medio del camino  
en medio del camino había una piedra (2005, p. 16).

Acaece, así, la presencia de la vida, que conlleva misterio. Nuestro César Vallejo da cuenta de esa experiencia *poiética*, generadora de preguntas y, por tanto, de sentido; condición que corresponde también a la filosofía:

¡Señores! Hoy es la primera vez que me doy cuenta de la presencia de la vida. ¡Señores! Ruego a ustedes dejarme libre un momento, para saborear esta emoción formidable, espontánea y reciente de la vida, que hoy, por la primera vez, me extasía y me hace dichoso hasta las lágrimas.

[...] Ahora yo no conozco a nadie ni nada. Me advierto en un país extraño, en el que todo cobra relieve de nacimiento, luz de epifanía inmarcesible. No, señor [...]. No ponga usted el pie sobre esa piedrecilla: quién sabe no es piedra y vaya usted a dar en el vacío. Sea usted precavido, puesto que estamos en un mundo absolutamente desconocido.

¡Cuán poco tiempo he vivido! Mi nacimiento es tan reciente, que no hay unidad de medida para contar mi edad. ¡Si acabo de nacer! ¡Si aún no he vivido todavía! ¡Señores: soy tan pequeñito que el día apenas cabe en mí!

[...]

¡Dejadme! La vida me ha dado ahora en toda mi muerte (2002, p. 201).

Seguramente sintiendo lo mismo; que el asombro —disposición característica del niño— nos abre a la vida; nos salva de andar con la seguridad del sonámbulo; nos mantiene despiertos, atentos; el inglés William Wordsworth escribió:

Mi corazón salta cuando contemplo  
un arco iris en el cielo:  
así fue cuando comenzó mi vida;  
así es ahora que soy un hombre;  
así será cuando envejezca.  
¡O me deje morir!  
El niño es el padre del hombre (2016, p. 25).

Así, pues, el asombro, la capacidad de maravillarse y estallar en preguntas, es lo que pone en camino a la filosofía, también a la ciencia, al arte y a la religiosidad genuina, dimensiones de la experiencia que dan igualmente curso a nuestra inquietud metafísica. El asombro es, por ello, el elemento nuclear de los métodos con que discurre la filosofía. En su ausencia, en un clima de rutina y protocolos (que bien puede vestirse de profesionalismo y tecnicismo), se va la filosofía y se quedan sus formas; se va de fiesta, de feriado, como decía Wittgenstein explorando las posibilidades y límites de una aproximación técnica al lenguaje; se va donde discurre la vida; va a confundirse, gozosa, con la diversidad de juegos y culturas que componen el mundo de la vida, desde donde había emergido.

### 3. El otro que va con nosotros

Desde allí emergió, en el asombro de Tales que se hace preguntas sobre el cosmos o, más bien, sobre la *physis*, sabedor de la diversidad de respuestas que provee la diversidad de pueblos, diversidad que asomaba por el puerto de Mileto, ubicado en una encrucijada cultural, como fue también el caso de Efeso, Elea, Samos o Colofón, lugares donde surgió la filosofía, situados en la periferia del mundo griego, en contacto con otras culturas. Así emergió también la reflexión de Jenófanes de Colofón, en quien el logos discurre con el mito, atendiendo a la diversidad de creencias que, no obstante, le sugirió la magnífica intuición de la unidad del ser.

Poco después, como reacción ante los planteamientos de aquellos maestros itinerantes llamados sofistas, que también subrayaron la diversidad de perspectivas que caracteriza a la experiencia humana, la filosofía emerge en Atenas, con dimensiones clásicas, reafirmando la aspiración a la unidad, precisamente cuando esa polis adquiriría una posición cosmopolita.

Entonces, para dar curso a la perenne inquietud que surge del asombro, la filosofía buscó el camino de intensificar el diálogo, o discurrir del logos, mediante un tipo de discusión que exige hacer explícitas las tesis o aserciones, y los argumentos o pruebas a su favor. Al respecto, Jorge Luis Borges, en el poema titulado *El principio*, dice:

Dos griegos están conversando: Sócrates acaso y Parménides.  
Conviene que no sepamos nunca sus nombres, la historia, así,  
será más misteriosa y más tranquila.  
El tema del diálogo es abstracto. Aluden a veces a mitos, de los  
que ambos descreen. [...]  
Están de acuerdo en una sola cosa, saben que la discusión es el  
no imposible camino para llegar a una verdad.  
Libres del mito y de la metáfora, piensan o tratan de pensar.  
No sabremos nunca sus nombres.

Esta conversación de dos desconocidos en un lugar de Grecia es el hecho capital de la Historia (1996, 3, p. 413).

De esta forma cuando alude a un tipo de discusión, a un modo de dejar discurrir el asombro y las preguntas; un modo en el que los razonamientos concatenan juicios, que a su vez concatenan conceptos, los mismos que deben ser firmes, con forma precisa, en su condición de eslabones de una cadena que, además, no puede ser circular; Borges anota sagazmente: «piensan o tratan de pensar». Lo dice, tal vez, teniendo en cuenta esta otra sospecha que formula en el relato titulado *La muerte y la brújula*: «Yo sé de un laberinto griego que es una línea única, recta. En esa línea se han perdido tantos filósofos» (1996, 1, p. 507).

La conjetura borgeana nos asombra y nos sugiere preguntas: ¿Puede, entonces, el razonamiento lineal no ser tan preciso ni estar del todo libre del mito y la metáfora que, sin aspirar a la precisión, sostienen otros caminos por donde también discurre el asombro en busca de la sabiduría, como ocurre en las cosmovisiones de nuestros pueblos originarios? ¿Puede la filosofía, en su aspiración a la claridad, esconder laberintos sin fondo que pongan en cuestión su aspiración a la transparencia? Bien podría ser.

Lo cierto es que, en la reflexión filosófica, surgida del asombro, asoma siempre un «otro», que nos excede, que sostiene el diálogo y, por tanto, la experiencia, que es siempre dialógica. Viene a ser así un «otro» que nos constituye. Es de notar que eso «otro» asoma, en su mayor alcance, como inasible horizonte de la experiencia, como su condición de posibilidad. Asoma, también, anunciando otros horizontes de sentido, en la experiencia de hombres de culturas diversas, cuyo contacto amplía nuestra experiencia y el alcance de nuestras preguntas. Este elemento, que asomaba en los orígenes de la filosofía en las fronteras culturales de Grecia, es el que ahora queremos considerar en sus implicancias para el ejercicio de la filosofía en esta parte del mundo.



#### **4. Historia de un errar**

En lo que ahora es Latinoamérica, la filosofía surgió en la Colonia, aunque no del fondo de culturas nativas que habían dado lugar a vías alternativas de sabiduría, ni en diálogo con ellas, como sí ocurrió en Grecia. Se implantó en medio de ellas, para dar soporte al proyecto de extirparlas. Ciertamente, los griegos establecieron innumerables colonias y fue en ellas que apareció el proyecto filosófico; pero no conocieron el colonialismo, forma de imposición cultural que pasa por la negación del otro en cuanto tal. Por contraste, entre nosotros la filosofía llegó como parte de un proyecto colonial, de imposición de una matriz cultural exógena, por la vía de la negación del otro como interlocutor pleno, es decir, como equivalente en humanidad.

Si entendemos a la filosofía como portadora de una vocación de reflexión situada y dialogante, al discutir sobre los caminos —los métodos— de la filosofía entre nosotros es preciso evaluar en qué medida fue fiel aquí a ese designio, hasta qué punto la abdicación a ese imperativo limitó sus alcances y vitalidad, cuánto fue echado de menos por nuestros pensadores y qué vigencia puede tener ese reclamo para el ejercicio genuino de la filosofía en nuestro medio.

Hallándonos en el espacio andino, cabe recordar que dio origen a una de las civilizaciones matriciales producidas por la humanidad, como ocurrió también en Mesoamérica. En esta parte del mundo, caracterizada por una gran diversidad física, manifiesta en la variedad climática y altitudinal, floreció una civilización que la tradujo en mayor diversidad biológica, cultivándola intencionalmente, así como en una diversidad cultural desplegada en el marco de una cosmovisión compartida. Esa cosmovisión, que persiste, aún mimetizada bajo formas superficialmente cristianas o modernas, conlleva una ontología —si entendemos por ello una comprensión del ser—, una epistemología —si ello equivale a un modo de organizar comprensivamente el campo de la experiencia— y una axiología o escala valorativa que tiene

como eje un sentido de la vida buena. Aquellas dimensiones que constituyen el sustrato de todo discurso filosófico fueron tematizadas por nuestras culturas originarias en formatos discursivos de matriz simbólica y mítica, como ha sido también el caso de todos los pueblos originarios.

La filosofía en América debió haber dialogado con aquellas otras formas de sabiduría, en tanto portadoras de una ontología, una episteme y un orden valorativo. No lo hizo. No estuvo presente en el asombro con que los exploradores y conquistadores ibéricos se encontraron con los pueblos de este continente, tan extraños para ellos, y que canalizaron mediante un imaginario sustentado en una fe excluyente que exigía el sometimiento de aquellos cuyo mundo no alcanzaban a comprender. La filosofía llegaría luego, en su versión académica, con la imposición del orden colonial, para consolidar aquel sometimiento. Premunida de una noción restrictiva de verdad, descalificó las formas alternas de sabiduría, considerándolas en el rango de la ignorancia y la falsedad, sino de lo monstruoso, y cumplió frente a ellas una función análoga, complementaria y basal a la de la extirpación de idolatrías desarrollada sistemáticamente por la Iglesia católica, y ahora por otras confesiones cristianas fundamentalistas, cuya voluntad excluyente remite a un Dios que se asume único y se legitima con un discurso salvífico, emancipatorio. Así, paradójicamente, la salvación cristiana se tradujo aquí en la condena de los pueblos originarios en aquello que sostiene la condición humana: el derecho a la cultura con arraigo en la propia experiencia. El discurso emancipatorio trasmutó en prácticas de dominación e imposición cultural. Ha tenido que ser un papa latinoamericano quien recientemente ha reconocido este hecho y ha pedido perdón a los hijos de estos pueblos y a la memoria de aquellos cuyo mundo fue descalabrado.

Similar limitación, y por los mismos motivos, afectó a las corrientes filosóficas posteriores, implantadas en estas tierras en diversas oleadas generadas desde las metrópolis de turno. Es de notar que, la única

corriente filosófica que no ocultó su vocación colonial fue la que dio inicio a aquellas: la escolástica de la Colonia, que paradójicamente fue la que más se interesó por las culturas originarias y su cosmovisión, aun cuando fuera para desarraigarlas. Aquellas otras que, invocando su laicismo, retuvieron de su matriz cristiana el discurso emancipatorio, mutaron en estas tierras en lógicas excluyentes y de imposición, y se pusieron de espaldas a las tradiciones culturales de estos pueblos, negándolas. En *El siglo de las luces*, aquel fresco majestuoso con que Alejo Carpentier retrató la recepción de la Ilustración en el Caribe, el revolucionario francés Victor Hugues deviene en América promotor del esclavismo. Más tarde, el positivismo sería invocado por los «científicos» del dictador Porfirio Díaz, decididos a europeizar el alma del pueblo mexicano, y el materialismo histórico marxista y su «progresismo» verían en las expresiones culturales de estos pueblos el «atraso» a negar y desarraigar.

## 5. El camino del reconocimiento

A propósito de esto último, José María Arguedas escribió, originalmente en quechua, el poema titulado «Llamado a unos doctores» (*Hukdoctorkunamanqayay*):

Dicen que no sabemos nada, que somos el atraso, que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor.

Dicen que nuestro corazón tampoco conviene a los tiempos, que está lleno de temores, de lágrimas, como el de la calandria, como el de un toro grande al que se degüella, que por eso es impertinente.

Dicen que algunos doctores afirman eso de nosotros, doctores que se reproducen en nuestra misma tierra [...]

No huyas de mí, doctor, acércate. Mírame bien, reconóceme.

¿Hasta cuándo he de esperarte? Acércate a mí [...]

¿Trabajé siglos de años y meses para que alguien que no me conoce y a quien no conozco me corte la cabeza con una máquina pequeña?

Sabemos que pretenden desfigurar nuestros rostros con barro; mostrar-nos así, desfigurados, ante nuestros hijos para que ellos nos maten. [...] ¿es que ya no vale nada el mundo, hermanito doctor? (1983, 5, pp. 253-257).

Arguedas nos habla del desconocimiento, la exclusión y la negación; pero también del reconocimiento, el diálogo y la afirmación de la vida. Nos convoca a limpiar la mirada para hacer teoría genuina. Nos confronta ante el imperativo filosófico del reconocimiento de lo que somos, para ser lo que somos. Porque nuestro problema es ante todo un problema del ser.

Lo mismo diría aquel gran pensador que fue Gamaliel Churata, desconocido por muchos de nosotros, aunque no hablaba de otra cosa que no fuéramos nosotros. Nacido en Arequipa, se formó desde su infancia en el mundo del altiplano puneño y luego participó en el núcleo intelectual vanguardista que tomó cuerpo en torno al mítico *Boletín Titikaka*, que habría de constituir uno de los referentes del vanguardismo indigenista en el Perú. En la «Homilía del Khori Challwa», con que abre su obra cumbre titulada *El pez de oro*, afirma que América no puede cancelar sus raíces sin negarse a sí misma y dice:

Ya no se puede, ni se debe, considerar a América problema político, geográfico o comercial, solamente. El suyo antes de todo es un problema del SER. Por eso mismo no somos de los americanos más reverentes por la hazaña de la Independencia Americana, si en ella es dable comprobar fenómeno americano alguno, cuanto resultado de otro virtualmente español y pizarresco (1957, p. 31).

Y añade: «El mito griego es el alma mater del mundo occidental; el mito inkásiko debe serlo de una América del Sur con “ego”» (p. 33). Propone, por tanto, emprender el camino del autoconocimiento, para ser lo que somos, en diálogo con el trasfondo mítico de nuestros pueblos, porque por ellos también transita el *logos*, el *kamay* al que refiere el quechua en que se manifestaron aquellos mitos.

Consciente de que el *kamay* andino, como el *logos* griego, en tanto portador de sentido, es en nosotros lenguaje, dice:

En las letras, en la palabra, que se compone de letras, en el lenguaje que se edifica con palabras, si escritas, se contiene el órgano de expresión de una literatura; por lo que el punto de partida de toda literatura (y de todo hombre) está en el idioma que la sustancia. Los americanos no tenemos (otra) literatura, filosofía, derecho de gentes, derecho público, que no sean los contenidos en los idiomas vernáculos (pp. 9-10).

Situado como está, en el ámbito andino, señala que el quechua y el aimara, «para la realidad anímica del americano de América juegan el papel del latín y el griego para los grecorromanos; son lenguas depositarias no en este caso de sabiduría clásica, sí de un sentimiento clásico de la naturaleza, de cultura biogenética» (p. 11).

Hay aquí un programa, un camino, es decir, un método para el ejercicio de la filosofía entre nosotros. Ese camino ha sido explorado por pensadores como el mismo Churata, Eduardo Grillo y Antonio Peña, en el Perú; Rodolfo Kusch, en Argentina; Miguel León Portilla, en México; o el suizo Josef Estermann, quien conoció con asombro el mundo andino al instalarse por largos años como maestro de escuela en el Cusco. En todos esos casos ha constituido un ejercicio de diálogo intercultural, de reflexión que se ejerce atendiendo a textos de múltiple formato que pertenecen a la matriz cultural andina, e interrogándolos en un contexto multicultural que tiene como inevitable referente la multiforme tradición filosófica.

La tradición andina contiene elementos que facilitan aquel diálogo, como son: a) su tendencia al cultivo de la diversidad, rasgo que considera ontológicamente característico de lo que es, concebido en su manifestación como un tejido relacional; b) su comprensión pragmática del conocimiento, como acción interpretante de señales que todos los seres intercambian entre sí; y c) su valoración de la complementariedad

y la cooperación entre lo diverso y lo opuesto. En lo que sigue buscaré que estos elementos asomen en una rápida referencia al *Manuscrito de Huarochiri*, texto quechua de fines del siglo XVI que provee la saga más completa de deidades del mundo andino, asumiendo que nos puede ayudar a otear los caminos de una filosofía intercultural.

## 6. Un silencio que afirma el mundo en su diversidad

El capítulo 21 del *Manuscrito de Huarochiri* remite al tema de la unidad y multiplicidad de lo sagrado, cuestión ontológicamente clave en discursos de orden simbólico. Ello ocurre a propósito del combate onírico entre don Cristóbal Choquecaxa, un converso al cristianismo, y el *huaca* (en castellano diríamos deidad) *Lloqllaywanku*. El converso había visto al *huaca* en vigilia y negó su carácter divino, dado que para el cristianismo hay un solo Dios, por lo cual no cabe hablar de dioses, pero sí de demonios. En sueños, Choquecaxa enfrenta al *huaca* retándolo a que diga que Cristo no es Dios. El *huaca* se quedó callado y Choquecaxa atribuyó ese silencio a la imposibilidad de afirmar aquello por ser falso; con lo cual la falsedad correspondería a la divinidad de *Lloqllaywanku*.

Pero, ¿por qué guardó silencio el *huaca*? Una carta jesuita de 1602, elaborada en Juli, dice:

[...] muchos de ellos guardan sus ritos y ceremonias como el primer día, adorando sus guacas, ofreciéndoles sacrificios, reverenciando las piedras y montes [...] aprendiendo los hijos de sus padres, heredando esta mala gerencia y creciendo este mal de día en día [...]. Pero esta maldita gente y ministro del demonio han dado en otro medio para engañar estos pobres indios viendo que no pueden borrar el nombre de Cristo y su santa fe y es decir, que Jesucristo a de ser adorado y que es dios y su ley buena, pero que juntamente se an de adorar las guacas y ofrecerles sacrificios, porque también son dioses y que unas vezesan de sacrificar a Cristo

y otras a las guacas porque no se enojen; y quando Jesucristo no les da lo que piden, que acudan a las guacas y al contrario [...] (Polia, 1999, pp. 248-249)

Así, pues, mientras los cristianos intentaban desarraigar los cultos andinos negando la divinidad de los *huaca* o demonizándolos, los sacerdotes andinos reconocían la divinidad de Jesucristo, lo habían incorporado a su panteón y recomendaban su culto. He allí por qué el *huaca* prefiere guardar un pudoroso silencio ante una pregunta que en su horizonte de sentido resulta absurda, dado que en el mundo de *Lloqllaywanku* todo se halla animado (*kamasqa*), lleno de «encanto», pleno de dioses, pues lo sagrado se experimenta como inmanente al mundo. Una vez que lo sagrado se retira del mundo, diferenciándose de él, va camino a disolverse, como ocurre en la historia moderna. Debió intuirlo el huaca al preferir un acongojado silencio.

## 7. Caminar interpretando señales

El capítulo 18 de aquel mismo manuscrito nos asoma a un saber que se ejerce como *hamutay*, como interpretación, y como *yachay*: un saber cósmico, situado y conjetural. Trata de un ritual de adivinación en el santuario de *Pariaqaqa*, consistente en interpretar las entrañas de una llama sacrificada. Uno de los treinta sacerdotes allí reunidos dijo: «¡Ah! No está bien el mundo, hermanos. Tras de aquí este nuestro padre Pariaqaqa quedará abandonado» (Arguedas, 2012, p. 104). Los demás, menospreciaron esa versión. El narrador comenta: «Pero él ni se acercó para mirar el corazón. Observando desde lejos nomás, lo comprendió» (2012, p. 104). A los pocos días, oyeron de la aparición de los españoles en Cajamarca.

El carácter interpretante del saber y del mundo como texto donde todo está diciendo algo queda aquí señalado. El juego simbólico desplegado por el relato deja ver que situarse lejos, en el borde, provee un mayor horizonte, condición que sostiene el alcance de la interpretación.

Desde el borde, aquel sacerdote atendía al centro constituido por el corazón de la llama sacrificada, signo del mundo. En la cosmovisión andina, *Katachillay*, la llama sideral, denominada también *Yaqana*, situada en el corazón de la Vía Láctea o *Mayu*, señala con su curso el latido cósmico de la vida.

## 8. Apertura, oposición y complementariedad

El cuarto capítulo de ese manuscrito hace referencia a cinco días de oscuridad que siguieron a la muerte del sol y busca homologar ese evento, circunscrito en la tradición andina, con la tradición cristiana, con lo que se pone en juego la cuestión de las condiciones de posibilidad del diálogo desde horizontes distintos.

En la oscuridad que siguió a la muerte del sol (*chawpi* o centro del cosmos), las piedras se golpearon entre sí, los morteros y batanes se comían a la gente, y las llamas empezaron a perseguir a los hombres. En ausencia del *chawpi* articulador, sobreviene un *pachakuti* o trastrocamiento del orden, que en aquella cosmovisión suele ser también antesala de la regeneración del orden.

Al comentar ese evento, el narrador indígena dice: «Nosotros los cristianos interpretamos esto como la oscuridad que siguió a la muerte de nuestro señor Jesucristo. Ellos (los no cristianos) suelen decir: “Sí, podemos interpretarlo así también”» (Arguedas, 2012, p. 32). Como converso, reconoce el valor del relato que él transmite y busca asimilarlo a la tradición cristiana, como si se refiriese al evento que siguió a la muerte de Jesús, que también trajo oscuridad cósmica. Por su parte, los indígenas no cristianos conceden también que la noche del Calvario bien podría ser la misma que se produjo por la muerte del sol.

El núcleo de las dos interpretaciones está dado por el simbolismo de la noche (*tuta*), que en el mundo andino remite a lo matricial, a la dualidad (*yana*) y la complementariedad (*yanantin*). La facilidad con que se establece el acuerdo simbólico entre estos interlocutores indígenas,



unos creyentes en los *huaca* y otros en el dios cristiano, muestra la potencia heurística de la ontología andina en cuanto al tratamiento de la diversidad, cultural en este caso.

## 9. El saber dialógico: unidad de lo diverso

En su quinto capítulo, el *Manuscrito de Huarochirí* relata las acciones de *Watyauri*. Subiendo a la sierra de Huarochirí por la ruta de Cieneguilla, se puso a descansar en el cerro *Latausaco*, situado en la zona intermedia denominada *chawpi yunga*. Mientras dormía, un zorro que subía igualmente de la zona baja se encontró allí con otro que bajaba de las alturas y le preguntó cómo estaba todo arriba. Aquel contestó que todo estaba bien, como corresponde, excepto con un hombre acaudalado cuyo mal nadie había podido diagnosticar. Enseguida, le reveló la causa de la enfermedad. *Watyauri* estaba escuchando.

Un elemento central del universo simbólico andino es el del encuentro o *tinkuy*, protagonizado esta vez por los dos zorros, cuyo diálogo da cuenta de las mediaciones que hacen posible que en lo diverso se sostenga la unidad y, a su vez, la unidad sostenga la diversidad, tanto en el ámbito del ser (que es siempre un ser-con-otros), como en el del conocer (que es siempre conocer lo que tiene la condición de «lo otro») y el del actuar (que es siempre co-operar).

El diálogo es abierto por el zorro que viene de abajo. Se inicia con una pregunta cuyos términos proyectan un escenario, definen roles y proveen una dirección. Aquel zorro se dirige al que viene en sentido contrario y complementario, diciéndole: «hermano, ¿cómo no más está [todo] arriba?» (Arguedas, 2012, p. 36).

El escenario se compone de las dos partes del mundo de donde vienen esos dos zorros, dos mitades que pueden aparecer como complementarias o como contrapuestas, según la actitud de los interlocutores. El zorro de arriba se dirige hacia abajo y el de abajo se está trasladando arriba, lo cual equivale, simbólicamente, a «ponerse en el lugar del otro»,

condición de posibilidad del diálogo. Igualmente, el tenor de la pregunta planteada proyecta una voluntad de hacerse cargo del mundo del otro y la dirección que siguen los zorros caminantes apunta a una inversión de posiciones, con lo que se instala la contingencia en posicionamientos que de otro modo parecerían necesarios, ineluctables e inapelables, inmunes al diálogo.

El hecho de que sea el zorro de abajo quien abre el diálogo, dirigiéndose al de arriba como a un hermano, establece entre los interlocutores la equidad que sostiene el diálogo. La pregunta que abre el diálogo busca evaluar las condiciones que hacen la vida buena, el estar bien, condición que los acontecimientos relatados vinculan al cuidado de los lazos sociales y cósmicos mediante el ejercicio de la reciprocidad, que en el mundo andino adquiere condición ontológica como soporte del ser, el conocer y el actuar.

El personaje central, *Watyaquri*, ocupa la posición de lo que juega a ocultarse, rol acentuado por el contraste entre su aspecto indigente y su condición de hijo del poderoso *huaca Pariaqaqa*. Simboliza así al *chawpi* o centro mediador, en cuyo sueño se encuentran dos mundos complementarios. En ese «término medio» se produce el encuentro, reforzado por el simbolismo de la mitad del camino, punto desde el que se ausculta el mundo, desvelando lo que en él ocurre. Así, el conocimiento de la verdad viene a producirse como *coincidentia oppositorum*, como superación de las dicotomías, haciendo posible un mundo que se experimenta como la unidad de lo diverso, como la diversidad de la vida que hoy, más que nunca, es necesario afirmar.

## 10. Explorar antiguos caminos

Nuestro coloquio fue encaminado por el reconocimiento de la diversidad expresada en la filosofía y su pluralidad de métodos. Tal pluralidad se sostiene en el diálogo polifónico, que se abre paso desde el asombro y la pregunta. Lo que nos asombra, y en su interpelación hace posible

la filosofía, es siempre algo que se presenta como extraño, como un «otro», aunque nos constituye. La filosofía en nuestra América, surgida con vocación colonial, padece de anatópismo, de insuficiente reconocimiento de los contextos culturales en que discurre. La tradición andina conlleva horizontes de sentido que, atendidos en su condición de presupuestos de la experiencia, pueden favorecer una reflexión filosófica que amplíe los caminos a través de los cuales el hombre contemporáneo busque respuestas a las grandes preguntas de la vida.

## **Bibliografía**

- Arguedas, José María (1983). *Obras completas*. 5 volúmenes. Lima: Horizonte.
- Arguedas, José María (trad.) (2012). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]. Edición facsimilar. Lima: IEP.
- Aristóteles (1990). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Borges, Jorge Luis (1996). *Obras completas*. 4 volúmenes. Barcelona: Emecé.
- Carpentier, Alejo (1980). *El siglo de las luces*. Barcelona: Bruguera.
- Churata, Gamaliel (1957). *El pez de oro*. La Paz: Canata.
- Depaz Toledo, Zenón (2015). *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Vicio perpetuo, vicio perfecto.
- Drummond de Andrade, Carlos (2005). *Antología*. Bogotá: Arquitrave.
- Estermann, Joseph (1998). *Filosofía andina. Estudio de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala
- Gadamer, Hans-Georg (1997). *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, Martín (1998). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Polia Meconi, Mario (1999). *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Platón (1992). *Diálogos*. Volumen 5. Madrid: Gredos.
- Ricœur, Paul (2003). *El conflicto de las interpretaciones*. México DF: FCE.

- Taylor, Gérald (ed. y trad.) (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*. Lima: IEP-IFEA.
- Taylor, Gérald (2003). *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima: IFEA-PUCP.
- Todorov, Tzvetan (1995). *La conquista de América. El problema del otro*. Sexta edición. México DF: Siglo Veintiuno.
- Vallejo, César (2002). *Obra poética*. Lima: PEISA.
- Wittgenstein, Ludwig (1999). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Altaya.
- Wordsworth, William (2016). *Poemas elementales*. Santiago de Chile: Hipérbole.