



FORMAS DE CONCEPTUALIZACIÓN FILOSÓFICA PRESENTES EN EL PENSAMIENTO Y COSMOVISIÓN ANDINOS. LA ESCRITURA Y LA IMAGEN DEL PENSAMIENTO

MARIO MADROÑERO MORILLO

Magíster en Etnoliteratura – Univeridad de Nariño, Pasto.
Docente de Filosofía y Humanidades - Universidad de Nariño Pasto

RESUMEN: A partir de un análisis del discurso presente en los relatos de la tradición oral andina, se pretende realizar una aproximación hermenéutica a formas y figuras de conceptos que reflejan el pensar andino y la cosmovisión, presentes en cantos y expresiones, correspondientes a la esfera religiosa del habla, presente en el discurso de la medicina tradicional indígena y que permiten inferir nociones y conceptos, que fundamentan ontoteológicamente concepciones que permiten pensar lo que implica el ser entre los Andes y su relación con la cosmovisión. Se pretende además a partir de un nivel comparativo, realizar un análisis de conceptos, entre los que las figuras y las formas del pensamiento permitan una aproximación a la apertura de la imagen del filósofo y del pensamiento mismo.

Palabras claves: Cosmovisión, Pensamiento andino, Tradición oral, Huakaki, Tuyana, Esquizoanalítica.

ABSTRACT: This analysis of discourse about the Andean oral tradition, it is intended to make a hermeneutic approach to ways and figures of concepts that reflect the Andean thinking and worldview, It is present in songs and expressions, corresponding to religious traditions of orally, present in the discourse of traditional indigenous medicine, and it enables infer concepts and notions, also it finds conceptions, in addition it enables think, what it implies "being" between the Andes and its relation to "worldview". It is intended to start from a comparative level, make an analysis concept, between figures and ways of thought to enable approximation to open image the philosopher and of thought itself.

Key words: worldview, Andean thought, oral Tradition, Huakaki, Tuyana, schizoanalytic.

I La escritura y la imagen del pensamiento

El presente texto, pretende abordar la problemática de la conceptualización de las formas de presentación del pensamiento, reflejadas en los modos de ser andinos. Tales modos de ser,

pensados en la dimensión ética que los compone, proporcionan un corpus epistemológico singular, presente en los mitos y narraciones, en tanto representaciones de sistemas de pensamiento, en las que los aspectos imaginario y simbólico presentes en las nociones

de lenguaje y escritura, que configuran a la vez, una estética del pensar, abren en primera instancia, las concepciones ontológica, fenomenológica, metafísica y la relación de las mismas con las concepciones de ser, esencia, presencia, fenómeno y que estructuran a la vez las nociones y la comprensión del espacio y el tiempo en la configuración de una cosmovisión.

Se encuentran entonces expresiones del pensamiento andino en una cosmovisión, que reflejan modos de ser singulares y que en el caso de la filosofía, se relacionan con uno en especial, una imagen del filósofo, del pensamiento, y que integra los diferentes estratos de la estructura de lo que se podría proponer como una filosofía de la naturaleza, presente en las concepciones sobre la misma y que hallan su fundamento en las formas de la ontología regional, presentes en la tradición mítica, correspondiente a los *huacakiruna*, concepto que deviene del sustantivo quichua *huacaki* y que Glauco Torres en su diccionario, propone así:

HUAKAKI. s. Sabio, filósofo. "...tenían juntamente estos Incas unos médicos o filósofos adivinos que se dicen Guacá-cue, los cuales andaban desnudos por los lugares más apartados y sombríos desta región y por esta razón se llama así; y andando solos por los desiertos, sin reposo ni sosiego se daban a la adivinanza o filosofía. Desde que salía el sol hasta que se ponía miraban con mucha firmeza la rueda del sol por encendido que estuviese, sin mover los ojos, y decían que en aquella rueda resplandeciente y encendida veían ellos y alcanzaban grandes secretos, y todo el día se estaban en un pie sobre las arenas que hierven de calor, y no sienten dolor; y también sufrían con mucha paciencia los fríos y nieves; vivían una manera de vida muy pura y simple, y ningún deleite procuraban,

ninguna cosa codiciaban más de lo que la razón y la naturaleza demandaba; su mantenimiento era muy fácil, no procuraban (lo) que la sagacidad y codicia y apetito busca por todos los elementos, más solamente lo que la tierra producía sin ser maltratada con el hierro; y así cargaban sus mesas de manjares; y de aquí viene que entre ellos no había males ni diversidad de enfermedades, más antes tenían perfectamente salud y morían muy viejos; y desde este tiempo antiguo tienen mala fama estos viejos de hechiceros o adivinos juntamente con las viejas¹.

En la definición anterior encontramos la descripción de una ética singular, de una imagen del filósofo, que refleja un modo de ser que sintetiza en su representación, las dimensiones de un concepto importante en la cosmovisión andina y que corresponde al sustantivo *huaca*, que en una primera instancia correspondiente a la arqueología y a la antropología, que desde una perspectiva hermenéutica fundamentada en una lectura de carácter fenomenológico; sobresignifica² lo sagrado, los entierros, las momias, en tanto representaciones de la relación del ser con lo desconocido, en la medida en la que la concepción de la presencia de la muerte, en tanto interrupción de los fenómenos, hace presencia en la representación que del tiempo se configura y que implica la otra dimensión de lo *huaca*, concebida como lugar del misterio, en tanto espacio de apertura, en la que lo desconocido, se concibe a partir de la apertura del tiempo, hecha presente en la metáfora filosófica de lo *huaca*, pensada como forma de abstracción de la concepción

1. TORRES, Glauco. Diccionario Kichua-Castellano. Yurakshimi-Runashimi. Cuenca: Talleres Gráficos Benjamín Carrión, 1982. pp. 78-79.

2. La concepción de la sobresignificación que se propone aquí se relaciona con el concepto: προσε-μυαινει.

de la temporalidad, que en la cosmovisión andina se representa en el concepto *Pacha*.

Lo *huaca* y lo *pacha* entonces se pueden pensar en una relación de correspondencia en la que la dimensión *huaca* implica una apertura de la temporalidad *pacha*, es decir una precipitación de discontinuidad en el *continuum* temporal de la presencia del ser, implicada en una cosmovisión que el mito fundamenta, en tanto relato de origen que abre a la vez en el tiempo mismo del relato, lo dicho y su presencia en el tiempo, en tanto concepción primaria del tiempo y de la historia. De esta forma convergen entonces, los diversos tiempos del aparecer de la historia, como márgenes temporales, para la comprensión del acontecimiento del ser en las dimensiones de su representación en el presente en tanto ser histórico y ser mítico, ya que en el acontecer *huaca*, convergen el tiempo mítico y el histórico, que implica una forma de la representación del ser, en tanto apertura de lo cíclico, y que abre una dimensión metafísica³ en el corpus de la filosofía de la naturaleza, presente en la esfera de una cosmovisión. Lo *huaca* implica entonces en su relación con el ser, la dimensión extática de la presencia del mismo en el presente. Momento de apertura de la concepción ontológica regional, que implica una partición de la sustancia y de ahí una concepción de la esencia diferente, hecha presente en una estética de la presencia, en la que convergen a la vez el pasado, el presente, el futuro de la presencia, en el acontecer de la misma

3. La dimensión metafísica del discurso en la formación de los conceptos implica, no la tradición metafísica de occidente sino la concepción del habla a partir del concepto *hahuanunariksi*, que Glauco Torres propone como lo correspondiente a la parapsicología, pero que aquí ampliamos debido a la sobrecarga de sentido que cada uno de los vocablos componentes del concepto trae, ya que *hahua* es relato, el cuento, el narrar, *nuna* es el alma, la dimensión subjetiva del ser, *riksi*, es otra categoría del habla. Se tiene entonces en la forma discursiva de este concepto dos tiempos del habla correspondientes a lo indicativo y lo expresivo, lo dicho, el decir, lo ilocutivo, lo preformativo, lo constativo y lo que Derrida llama la animalidad de la letra.

en la dimensión temporal de lo extático y su relación con lo *huaca*.

Hay entonces una manifestación invertida del ser en el acontecer *huaca* del pensar, ya que es en el desplazamiento de la conciencia de las relaciones de correspondencia, en la que la interrupción de los fenómenos se hace presente, en la que la extática de la presencia se suspende, para dar lugar a un otro modo que ser⁴, en tanto ocultamiento del ser en el tiempo. La manifestación del ser en la dimensión temporal de lo *pacha*, implica de esta manera una vivencia mítica en la extensión *huaca* del acontecimiento del ser en su apertura.

Este tipo de apertura la encontramos por ejemplo, en las concepciones que del tiempo se proponen en relación con la manifestación de la *Sachamama*, nombre quichua de la *pachamama*, correspondiente a la selva, y a partir de la que se puede comprender la proposición de José Lezama Lima sobre la existencia de unas “eras imaginarias”, a partir de lo que él llamaba la “discontinuidad del bosque americano”⁵; expresiones que resuman la concepción del tiempo y la historia en la manifestación del mito en un presente, que aquí se relaciona directamente con el tiempo del carnaval, como forma de la vivencia de la partición de lo esencial en un presente, concebido como confluencia de orígenes y que corresponde a lo *Pacaricuna*, en las formas de conceptualización presentes en el pensar andino; en las que la confluencia de principios ontológicos en la conformación del presente, implican el reconocimiento a partir de una *equivocidad diferencial* de conceptos, en la que el corpus de una ontología sufre un proceso de crisis a partir de la remoción ontológica

4. Otro modo que ser, es la traducción que se propone a partir de la propuesta de Levinas, de pensar más allá de la esencia, en el marco general de lo que implica “salir del ser por una nueva vía” y que se refleja en su libro titulado *autrement q' être*.

5. LEZAMA LIMA. José. *Introducción a los vasos órficos*. Barcelona: Barral, 1974. p. 29.

de los fundamentos del ser a partir de la intervención de una *fenomenología de la conciencia extática* de la presencia, pensada como inversión de la revelación, a partir del oscurecimiento del ser, que no implica la negación como fundamento de la antítesis, sino la inversión categórica del corpus general de la historia del ser y su representación. Oscurecerse del ser, que no implica su ocaso en tanto abyección; sino la partición del ser, la *declosión* presente en la metáfora filosófica de la temporalidad del crepúsculo, que en el pensamiento andino se conceptúa en lo *Tuyana*.

Lo *Tuyana* es un concepto compuesto por dos palabras quichuas, la primera es *taki*, que como sustantivo designa un género de la poesía quichua, caracterizado por el verso cantado, en tanto cantar, “podía expresar cualquier emoción o cualquier sentimiento, o simplemente algún signo o virtud de la naturaleza”⁶ como adjetivo designa lo activo, lo ágil, la velocidad y la diligencia, la ligereza, el ser listo, la viveza, el ser inmediato; implica además lo relativo a las catacumbas, la canción, el canto, el tambor, las canastas de gran tamaño, que en la extensión simbólica de este concepto en el tiempo, representan el cuerpo como apertura. *Yana* es la segunda palabra quichua que implica la compañía, en tanto ser y estar con otro, ya que se trata ahí de una relación en la que la amistad se hace presente en la equivocidad del amor, de la servidumbre en tanto hospitalidad a partir de la economía del don⁷, que implica en su extensión la lógica de la sobreabundancia⁸; se encuentra entonces, la generosidad desinteresada de la

ética del “ser irremediabilmente abierto”⁹, expresada de igual manera en el *éthos* del tiempo del carnaval.

De esta manera y como se proponía anteriormente, *Tuyana*, entre los conceptos filosóficos andinos, refleja a partir de la metáfora filosófica del crepúsculo, una dimensión que traducimos como la noche del pensamiento y la expresión del mismo entre la hondura de lo desconocido, reflexión que halla su expresión en el canto de la noche, entre ella, a partir de la comprensión poética de la noche de los tiempos y el pensamiento, en la afirmación del mundo nocturno, que como se decía hace un momento no implica la negación de la negación de sí, sino la partición esencial, expresada en la cesura, en la interrupción que la precipitación de la temporalidad *pacha*, activa en la pronunciación y provocación de la memoria. Se encuentra así, en el danzar el pensar de este camino de expresión, la escritura de Aurelio Arturo quien entre Tambores dice:

Suenan los tambores/ a lo lejos/ con un profundo encanto que nos despierta/ nos alerta/ o nos embriaga con su son melodioso/ suenan profundamente/ los tambores/ en el día de bronce/ en la noche de lentos párpados morados/ o en la noche de rocas amarillas/ o en la noche de luna rosada y sesga/ en que canta el ruiseñor que escuchó Ruth la moabita/ o en la que imita a toda la tribu alada/ el pájaro burlón/ el arrendajo melodioso o rechinante como una/ cerradura oxidada/ suenan casi perdidos los tambores/ atravesando valles y valles de silencio/ y nadie sabe quién los toca/ ni dónde/ pero todos los oyen/ y comprenden su mensaje/ y se

6. TORRES, Glauco. Diccionario Kichua-Castellano. Yurakshimi – Runashimi. Cuenca: Talleres Gráficos Benjamín Carrión, 1982. p. 264.

7. Paul Ricoeur propone este concepto en la relación presente entre lo que él propone como “la poética del amor” y “la prosa de la justicia”. En Amor y Justicia.

8. TORRES, Glauco. Diccionario Kichua-Castellano... p. 264.

9. Bruno Mazzoldi en sus estudios sobre el chamanismo y el pensamiento filosófico andino amazónico, propone el *éthos* del chamán, del taita, caracterizado por esta singular condición, la del “ser irremediabilmente abierto” que integramos a la concepción de Philippe Lacoue-Labarthe de un “ser originariamente ek-stático” es decir un -ser originariamente fuera de sí-.

lleenan de júbilo o se espantan/ dónde suenan/ quién los toca/ manos que se han deshecho/ o que están cayendo en polvo/ o que serán la ceniza más triste/ dónde suenan/ en las espesas selvas o en las que fueron selvas en los desiertos/ suenan en siglos y milenios lejanos/ transmitiendo en la tierra hasta muy lejos/ la palabra humana/ la palabra del hombre y que es el hombre/ la palabra hecha de fatiga y sudor y sangre/ y de tierra y lágrimas/ y melodiosa saliva¹⁰.

Escuchar los tambores de los cantos-pensamiento de la expresión filosófica, presentes en lo que fundamenta una cosmovisión, implica entonces la comprensión enciclopédica y cinestésica, de un pensar llevado a los límites de sí, que abre la teleología de la estructura y el sistema del pensamiento cosmovisionario, caracterizado por una forma primaria del nihilismo, infundada en la negación de la trascendencia, a partir de la finalidad, en tanto forma definitiva de la presentación de lo esencial en el presente, en la representación de una totalidad.

Se trataría entonces de pensar a partir de la equivocidad diferencial del concepto, la apertura de la totalidad, a partir de una crítica a la resolución metafísica que ofrece una definición del ser a partir de la determinación de la esencia, que implica el ser-cerrado de la ontología general, infundado a la vez dialécticamente en la historicidad de la presencia del ser en una concepción del presente; que implica el desarrollo y progresión de un sistema de la representación de lo esencial, tributario de una especulación restringida a la economía de la producción de identidad. Dimensión que implica el encuentro

de sistemas de pensamiento distintos y distantes, no desde la filosofía en tanto historia de la verdad; sino desde la filosofía como irresolución de lo absoluto. De esta manera es la estructura anfibológica de la pregunta filosófica y la temporalidad de la misma, la que interrumpe el pensamiento, para dar paso a una dimensión en la que es la voz, la animación de la metáfora filosófica, pensada como la expresión de una tropología del concepto, en tanto representación del pensar en el tiempo.

Tropología que implica pensar el tiempo de la metáfora filosófica, presente en las formas de conceptualización que en el corpus de su expresión diseminan el sentido, lo que da sentido, al abrir la restricción de la retórica filosófica sobre lo esencial y la ficción jurídica de su estatuto, a partir de una teoría de la provocación sostenida en la equivocidad diferencial del habla, pensada en primera instancia metodológica, en lo que Deleuze propone como la “repetición paradójica esencial al lenguaje” y que –“no consiste ya en un redoblamiento, sino en un desdoblamiento: no ya en una precipitación, sino en un suspense”.– ya que “Es el doble de la proposición el que nos parece a la vez distinto de la proposición como tal, de lo que la formula y del objeto sobre el que versa. Se distingue del sujeto y del objeto porque no existe fuera de la proposición que la expresa. Se distingue de la proposición misma, porque se refiere al objeto como a su atributo lógico, su “enunciable” o “expresable”. Es el *tema complejo* de la proposición, y por ello el primer término del conocimiento.” (...) “Tal complejo es un acontecimiento ideal. Es una entidad objetiva, pero de la que no puede decirse siquiera que exista como tal: insiste, subsiste, tiene un cuasi-ser, un extra-ser. El mínimo

10. ARTURO, Aurelio. Morada al sur. Bogotá: Ediciones del Ministerio de Educación, 1963. p. 134.

común a los objetos reales, los posibles y hasta los imposibles”¹¹.

La forma de la repetición paradójica entonces, abre la dinámica de la dialéctica especulativa a partir de la permanencia del reflejo mismo, que en la diferencia de su aparecer suspende la inmanencia en la cesura de su representación en el margen, en el umbral epistemológico del pensamiento. Se encuentra así en esta forma particular de representación de lo que se evoca como extra seres, un desdoblamiento del sistema de la fenomenología, provocado por el suspenso de una interpretación que el círculo hermenéutico fundamenta. Se trata ahí, de lo que Deleuze y Guattari proponen como una precipitación esquizoanalítica de conceptos en la traducción y representación del pensar, que a partir del “desdoblamiento neutralizante”¹² y el “redoblamiento proliferante”¹³ abren el concepto en el primer momento de su aparecer en el *sentido* filosófico, como irresolución de lo dicho.

El sentido está en el problema como tal. El sentido se constituye en el marco del tema complejo, aunque el tema complejo es el conjunto de problemas y preguntas por relación a las cuales las proposiciones sirven de elementos de respuesta y de tipos de solución. No obstante, esta definición exige que nos desembaracemos de una ilusión propia de la imagen dogmática del pensamiento: falta dejar de calcar los problemas y las preguntas sobre las proposiciones correspondientes que sirven o pueden servir de respuestas. Sabemos cuál es el agente de la ilusión; es la interrogación, que, en el marco de una comunidad, desglosa

*los problemas y las preguntas, reconstruyéndolos luego a partir de las proposiciones de la conciencia empírica común, es decir, a partir de las verosimilitudes de una simple doxa*¹⁴.

Doxa filosófica que en las formas de presentación del discurso, instauran la retórica filosófica fundacional que sustrae, a partir de una purificación de sentido, las metamorfosis conceptuales del pensar, a partir de la determinación pura de la totalidad, que instaura una particular “época de la imagen del mundo” (que ignora a propósito a Heidegger), subsidiaria de una “imagen del pensamiento dogmático”¹⁵ que, en la negación de la diferencia ve reflejado el movimiento de la resolución de la problemática que el “tema complejo” instaura en tanto acontecer ideal, todo en pro de:

Un prejuicio social, con el interés evidente de mantenernos en un estado infantil, que nos invita siempre a resolver problemas de otro lado, y que nos consuela o nos distrae al decirnos que hemos vencido si sabemos responder: el problema como obstáculo, y el respondiente como Hércules. Tal es el origen de una grotesca imagen de la cultura, que se encuentra también en los tests, en las consignas de gobierno, en los concursos de los periódicos (donde se le invita a uno a elegir según su gusto, a condición de que éste coincida con el de todos). Sea usted mismo, dando por bien sentado que el yo debe ser igual al de otros. Como si no siguiéramos siendo esclavos, mientras no dispongamos de los problemas como tales, de una participación en los problemas, de un derecho a los problemas, de la gestión de los problemas. Pues es la suerte de la imagen dogmática del pensamiento el tener

11. DELEUZE, Gilles. Júcar. Gijón: Universidad, 1988. p. 259.

12. *Ibíd.* p. 260.

13. *Ibíd.*

14. *Ibíd.* p. 261.

15. *Ibíd.* p. 221.

que apoyarse siempre en ejemplos pueriles, socialmente reaccionarios (los casos de reconocimiento, casos de error, casos de proposiciones simples, casos de respuestas o de soluciones) para prejuzgar lo que debería ser lo más alto en el pensamiento, es decir, la génesis del acto de pensar y el sentido de lo verdadero y lo falso". (...) "Ya de por sí, no obstante, cuando ocurre que "se da" un falso problema, el feliz escándalo aparece allí para recordar a las familias que los problemas no están hechos y derechos, sino que deben ser constituidos e invertidos en los campos simbólicos que les son propios, y que el libro del maestro tiene en verdad necesidad de un maestro, necesariamente falible, para poder hacerse. Se han hecho propuestas pedagógicas para hacer participar a los alumnos, incluso a los más jóvenes, en la confección de los problemas, en su constitución en su planteamiento como problemas" – de ahí que sea preciso – "llevar este descubrimiento a un nivel trascendental, considerar éstos a los problemas no como datos (data), sino como "objetividades" ideales que tienen su propia suficiencia, y que implican actos constituyentes y abocados a la inversión en sus campos simbólicos¹⁶.

Fundamento el anterior, de la teoría deleuziana de la esquizoanalítica ejercible en un plano de inmanencia, en el que los bloques conceptuales, al desintegrarse en sus elementos, instauran devenires, en la apertura misma del *plateaux*, de la meseta, conformada como el lugar en el que la multiplicidad de fusión¹⁷, se hace posible en el aparecer del extra-ser, pero que no deja de instaurar un sistema de

representación en el que la "objetividad ideal" del tema complejo, a partir de su problemática, configura en la pérdida del rostro, la finalidad del devenir en la enésima potencia; movimiento de la repetición paradójica que contrae, en una implosión lo fundamental del fenómeno en tanto extensión del ser y su aparecer; lugar en el que el *sentendum*, el *cogitandum*, el *memorandum*, el *loquendum*, implican la expresión del ser en devenir y la reducción de la apertura a la imagen paradogmática del pensador como nómada. Repetición, diferencia y sustitución en la que se invierte categóricamente el proceso de reflexión, reconocimiento y sustracción de la conciencia de sí, a partir del ejercicio de la razón observante, como lugar de revelación de lo ideal. Entre Hegel y Deleuze entonces, el sistema de la representación de la imagen del filósofo, se ve abocado a la resignación de la desolación de un pensamiento inmanente y absoluto, que en el círculo de la afirmación de la individuación, restringe la remoción del ser a la dialéctica o al devenir y que halla su expresión en la metáfora filosófica del pensador como portador de un *logos* del solitario, que en tanto encarnación de la violencia melancólica halla su resolución en la ilusión trascendental del suicidio.

Desterritorializar la imagen del filósofo implica así, desgastar el ideal de su presentación. Economía ideal y nómada, frente a la arquetípica de la cosmovisión, que aun ofrece una imagen del filósofo a partir de la dogmática, y la paradogmática, frente a la que a partir de los conceptos presentes en el *corpus* del discurso infundado en la proposición de una *fenomenología de la conciencia extática*; se las ve cara a cara, con sistemas de pensamiento y representaciones en las que las dimensiones conceptuales de los mismos

16. *Ibíd.* p. 264.

17. DELEUZE. Gilles. GUATTARI. Félix. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2000.

sufren choques y desencuentros. Se trata entonces de la guerra de las firmas en pleno ir y venir, en el vaivén de los argumentos en la retórica a uno, dos, tres y cuatro tiempos, en los que el pasado, el presente, el futuro, el porvenir de la imagen del filósofo se *desreconoce* a sí y para sí, al abrirse la estructura fenomenológica de la comprensión de la presencia.

Esta apertura de la fenomenología se ha propuesto como la posibilidad de pensar el discurso a partir de una *equivocidad analéctica*¹⁸ *diferencial* del habla que permite situarnos, por usar una metáfora filosófica advenida desde las márgenes de la literatura, en la “tercera orilla” del pensar, en la que las figuras del pensar propuestas por Deleuze en su esquemática de la imagen del pensamiento, las del *sentendum cogitandum*, *memorandum*, *loquendum*, se encuentran cara a cara, en la dinámica de las particularidades discursivas de los Andes con lo *pacaricuna*, en tanto confluencia de principios ontológicos, con las figuras del pensar de lo *hahua-nuna-riksi* y lo *upa*, conceptos que implican a la vez en el principio diseminado de su sentido, la efracción diseminada de un habla en la que la alteración, suspende la literalidad inerte, en la animación de la animalidad de la letra que implica, lo que Derrida propone de la escritura: “la subversión psíquica de la literalidad inerte”.

Ya que entre los tiempos de esta escritura, lo *hahua* implica el relato, lo dicho, la remembranza, la memoria presente en la tradición oral, cuyo tiem-

po en sí es paradójico, lo *nuna* el alma, la dimensión metafísica del discurso, comprendida en el tiempo de la pronunciación, a partir del desdoblamiento neutralizante y el redoblamiento proliferante de la paradoja, como lugar de lo no dicho en tanto inaudito, lo *riksi*, dimensión de la pronunciación que en la suspensión de lo dicho en el tiempo *pacha* del aparecer el canto *taki*, instaura la escena de la conjuración de un pensar sin imagen que se precipita en la extensión del plano de inmanencia al deconstruir su instauración, ya que “el tiempo de su pensamiento desmembra toda contemporaneidad”¹⁹, y lo *upa* en tanto principio de una estética de la acústica presente en la desconstrucción de la musicalidad, que el canto-pensar provoca; ya que lo *Upa*, en tanto rasgo ético del pensar andino implica la escucha de lo inaudito.

La *deformación* de la imagen del pensamiento, implica entonces, la suspensión del tiempo de la permanencia de la misma, en la historia, ya que “resolver es siempre engendrar discontinuidades sobre el fondo de una continuidad que funciona como idea”²⁰. Se podría proponer así la permanencia como saturación y sobre significación de la imagen, de lo imaginario, de la objetividad ideal de su presencia; se podría proponer además, pensar la dimensión del tema complejo en la pregunta poética, en la que el tiempo de la originalidad de la interrogación, remitiría a instancias preontológicas, que implicarían a la vez el ejercicio de una fantasmática del pensar en relación con el tiempo de la provocación en la *poiésis*, lo que implicaría ahí la

18. La alternativa de análisis y hermenéutica de la concepción de una analéctica del discurso filosófico, es propuesta por Enrique Dussel frente a la dialéctica tradicional de la estructura de la filosofía como ciencia estricta, o de la misma pensada como historia de la verdad.

19. DERRIDA. Jacques. Circonfesión. En: Jacques Derrida. Geoffrey Bennington y J. D. Madrid: Cátedra, 1994. p. 32.

20. DELEUZE. Gilles. ¿Qué es la filosofía? Barcelona: Anagrama, 1994. p. 269.

desconstrucción por ejemplo de la *anamnesis* filosófica, en tanto archivo de las imágenes del pensamiento, ya que la inversión categórica del tiempo de la creación, implicaría a la vez, por ejemplo, lo que Levinas dice del arte:

El arte no conoce un tipo particular de realidad –taja sobre el conocimiento. Es el acontecer mismo del oscurecimiento, un atardecer, una invasión de sombra(...)el arte no pertenece al de la revelación. Ni de hecho, al de la creación, cuyo movimiento prosigue en un sentido exactamente inverso²¹.

Proposición que Blanchot extiende al decir que:

El arte nos proporcionaría, así, nuestra única fecha de nacimiento auténtica: fecha cercana, es verdad que necesariamente indeterminada, incluso si las pinturas de Lascaux parecen acercarnosla más por la sensación de proximidad con la que nos seducen. Pero ¿es verdaderamente una sensación de proximidad? Más bien de presencia o, más precisamente, de aparición. Antes de que esas obras, por el movimiento despiadado que las ha sacado a la luz, se borren en la historia de la pintura, es quizá necesario precisar lo que las coloca aparte: esa impresión de aparecer, de no estar allí más que momentáneamente, trazadas por el instante y para el instante, figuras no nocturnas, sino vueltas visibles por la apertura instantánea de la noche.

El arte está siempre vinculado al origen, referido éste siempre al no-origen; explora, afirma suscita en un contacto que conmueve toda forma adquirida, todo lo que está esencialmente antes, lo que es sin ser todavía. Y, al mismo tiempo, se adelanta a todo lo que ha sido; es la promesa cumplida de ante-

mano, la juventud de lo que siempre comienza y no hace sino comenzar. Nada permite establecer que el arte comience al mismo tiempo que el hombre aparece; todo indica más bien un desajuste significativo de los tiempos. Pero lo que sugieren los primeros grandes momentos del arte es que el hombre no tiene contacto con su propio comienzo, no es afirmación inicial de él mismo, expresión de su propia novedad más que cuando, por medio y por las vías del arte, entra en comunicación con la fuerza, el esplendor y el dominio alegre de un poder que es esencialmente poder de comienzo, es decir, también de recomienzo previo²².

La dimensión crepuscular del arte se revela en esta instancia de oscurecimiento del ser, en la que la noche del pensar, hace visible el pensar mismo en el canto, ya que la provocación de la palabra, implica un “desajuste significativo de los tiempos”, pues es en la *poemática* del tiempo de la oralidad, es decir en la comprensión de la temporalidad de las formas de presentación del decir, en las que lo inaudito se hace ver; como por ejemplo, entre los “cantares mexicanos” al hablar de la “fugacidad de lo que existe”, se dice, así:

*¿Acaso de verdad se vive en la tierra?
/ No para siempre en la tierra: / sólo un poco aquí. / Aunque sea jade se quiebra, / aunque sea oro se rompe, / aunque sea plumaje de quetzal se desgarrara, / no para siempre en la tierra: / sólo un poco aquí.*

El tiempo del concepto entonces, re-presenta la fugacidad de una imagen del pensar que abre la filosofía y deshace la imagen del filósofo, al contacto de la inevitable provocación del pensar.

21. LÉVINAS, Emmanuel. La realidad y su sombra. Madrid: Trotta, 2001. pp. 43-66.

22. BLANCHOT, Maurice. El diálogo inconcluso. Caracas: Monte Avila, 1970. pp. 9-17.

BIBLIOGRAFÍA

- ARGUEDAS, José María. Los ríos profundos. Madrid: Cátedra. Letras Hispanoamericanas, 1995.
- _____. Relatos Completos. Madrid: Alianza, 1983.
- ARTURO, Aurelio. Morada al sur. Bogotá: Ediciones del Ministerio de Educación, 1963.
- BENJAMIN, Walter. Discursos Interrumpidos I. Madrid: Taurus, 1982.
- BLANCHOT, Maurice. El espacio literario. Barcelona: Paidós, 1992.
- _____. El diálogo inconcluso. Caracas: Monte Ávila, 1970.
- CORBIN, Henry. El encuentro con el ángel. Madrid: Trotta, 1992.
- DELEUZE, Gilles. Júcar. Gijón: Universidad, 1988.
- _____. ¿Qué es la filosofía? Barcelona: Anagrama, 1994.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-textos, 2000.
- DERRIDA, Jacques. La Diseminación. Madrid: Ed. Fundamentos, 1997.
- _____. Márgenes de la filosofía. Madrid: Cátedra, 1989.
- _____. La escritura y la diferencia. Barcelona: Anthropos, 1989.
- _____. Circonfesión. En: Jacques Derrida. Geoffrey Bennington y J. D. Madrid: Cátedra, 1994.
- _____. Fuerza de Ley. Madrid: Technos, 1997.
- DETIENNE, Marcel. Los maestros de verdad en la Grecia arcaica. Madrid: Taurus, 1983.
- DUSSEL, Enrique. Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. México: Universidad de Guadalajara, 1993.
- GUIMARAES, Rosa. Primeras Historias. Barcelona: Seix Barral. Biblioteca Formentor, 1969.
- HEIDEGGER, Martin. El ser y el tiempo. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- LE CLÉZIO, Jean Marie. El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- LÉVINAS, Emmanuel. De la evasión. Madrid: Arena Libros, 1999.
- _____. La realidad y su sombra. Madrid: Trotta, 2001.
- LEÓN Portilla, Miguel. De Teotihuacan a los Aztecas. Fuentes e interpretación históricas. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1983.
- LEZAMA LIMA, José. Esferaimagen. Sierpe de don Luis de Góngora. Las imágenes posibles. Barcelona: Ediciones Tusquets, 1970.
- _____. Introducción a los vasos órficos. Barcelona: Barral, 1970.
- RICOEUR, Paul. Finitud y culpabilidad. Madrid: Taurus, 1982.
- SÉJOURNÉ, Laurette. Pensamiento y religión en el México antiguo. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- TORRES, Glauco. Diccionario Kichua-Castellano. Yurakshimi – Runashimi. Cuenca: Talleres Gráficos Benjamín Carrión, 1982.