

## Zenón Depaz y la Filosofía Andina: Críticas a la Cosmo-visión Andina en el Manuscrito de Huarochirí

### Zenón Depaz and Andean Philosophy: Critiques of The Andean Cosmvision in the Huarochirí Manuscript

*Javier Eduardo Hernández Soto*

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Universidad Peruana Cayetano Heredia*

**Resumen:** El presente artículo propone una lectura crítica de *La cosmvisión andina en el Manuscrito de Huarochirí* (2015) de Zenón Depaz, una de las obras más influyentes de la filosofía andina contemporánea. El objetivo central no es cuestionar la riqueza interpretativa ni la fecundidad hermenéutica del trabajo de Depaz, sino someter su propuesta a una crítica propiamente filosófica, atendiendo a los supuestos teóricos que orientan su método y a las consecuencias ontológicas de su interpretación. Tras reconstruir el procedimiento hermenéutico que articula la obra —basado en el análisis de cinco categorías quechuas fundamentales (*pacha, yana, waka, kama* y *yachay*)— se examinan tres núcleos problemáticos. En primer lugar, se analiza el trasfondo kantiano implícito en la noción de “condiciones de posibilidad”, que tiende a hipostasiar dichas categorías como estructuras ahistóricas. En segundo lugar, se cuestiona la lectura no dialéctica del *yana*, que privilegia la complementariedad y neutraliza su dimensión conflictiva y negativa, clausurando la posibilidad de una dialéctica andina. Finalmente, se examina el optimismo metafísico que atraviesa la interpretación del *kama*, donde la afirmación del bien y la vida se absolutiza como principio trascendental. Frente a ello, el artículo propone una relectura dialéctica e histórica de las categorías andinas, inspirada en Hegel, que permita pensar la negatividad, el conflicto y el devenir como dimensiones constitutivas del mundo andino.

**Palabras clave:** filosofía andina; hermenéutica; manuscrito de Huarochirí; Zenón Depaz; categorías andinas

**Abstract:** This article offers a critical reading of *The Andean Cosmvision in the Huarochirí Manuscript* (2015) by Zenón Depaz, one of the most influential works in contemporary Andean philosophy. Its central aim is not to challenge the interpretive richness or the hermeneutic fertility of Depaz’s work, but rather to subject his proposal to a properly philosophical critique, focusing on the theoretical assumptions that guide his method and on the ontological consequences of his interpretation. After reconstructing the hermeneutic procedure that structures the work—based on the analysis of five fundamental Quechua categories (*pacha, yana, waka, kama, and yachay*)—the article examines three problematic cores. First, it analyzes the implicit Kantian background of the notion of “conditions of possibility,” which tends to hypostatize these categories as ahistorical structures.

Second, it questions the non-dialectical reading of yana, which privileges complementarity while neutralizing its conflictual and negative dimension, thereby foreclosing the possibility of an Andean dialectics. Finally, it examines the metaphysical optimism that permeates the interpretation of kama, in which the affirmation of good and life is absolutized as a transcendental principle. In response, the article proposes a dialectical and historical rereading of Andean categories, inspired by Hegel, that allows negativity, conflict, and becoming to be understood as constitutive dimensions of the Andean world.

**Keywords:** andean philosophy; hermeneutics; Huarochirí manuscript; Zenón Depaz; andean categories

### *Introducción*

Uno de los representantes más conspicuos de la filosofía peruana contemporánea es Zenón Depaz, autor de numerosas investigaciones y de un libro clave para la filosofía andina, *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochirí* (2015). La presente investigación se centrará en esta obra, pero no sin antes dar un pequeño itinerario de la evolución filosófica de su autor. Depaz cursó sus estudios filosóficos en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, presentando en 1989 la tesis *Bases gnoseológicas de la categoría Mito en la obra de J. C. Mariátegui*, en la que ya puede apreciarse su interés por los temas andinos, enfocados desde una lectura filosófica, reivindicando un concepto que vinculará filosofía y mundo andino, el concepto mito. En el año 2000 presenta *Los signos en el laberinto: Ontología y lenguaje en la poética de Jorge Luis Borges*, tesis para obtener el grado de magister, profundizando la veta hermenéutica de su pensamiento, escudriñando las aristas filosóficas de Borges.

En el año 2005 Depaz da a conocer un breve pero importante trabajo *Horizonte de sentido en la cultura andina. El mito y los límites del discurso racional*. Este texto puede considerarse un antecedente directo de su obra principal, adelantando muchos conceptos e intuiciones. Aquí ensaya una entrada fenomenológica y hermenéutica al mundo andino, proponiendo una "... reconstrucción de los horizontes de sentido ontológicos y valorativos que constituyen

el mundo andino, atendiendo a la narrativa mítica...” (Depaz, 2005, p. 47). Esto le lleva a postular la dimensión mítica del hombre andino como fuente de sentido, fuente que se encuentra fuera del mundo, a modo de un límite interno, una suerte de punto ciego, desde el que se apertura el sentido. El mito da el sentido, constituyéndose una topología y teleología andinas, la primera muestra el orden espacio temporal válido para los pueblos originarios y la segunda señala a la fiesta y el ritual como una suerte de causa final, de momento en el que todo se realiza, momento cumbre para el cual se ordena todo.

El texto referido de Depaz es sumamente valioso para comprender su obra principal, pues muestra la futura agenda del autor. El énfasis en la dimensión mítica hace comprensible por qué Depaz se decida a estudiar y profundizar en el *Manuscrito de Huarochiri*, ya que muestra los mitos andinos más densos y profundos. De este modo, el tratamiento filosófico del mito es el precedente principal de la obra capital de Zenón Depaz; este interés por el mito puede remontarse mucho antes, pues ya en su tesis de bachiller (Depaz 1989) el mito es clave, siendo asumido a partir de la formulación que José Carlos Mariátegui hiciera del hombre como una animal metafísico o mítico.

Antes de continuar es preciso referir la posición de Zenón Depaz respecto a la cuestión de la filosofía andina. El autor no acepta la existencia de una reflexión filosófica prehispánica, ya que considera que la filosofía se inicia en Grecia y llega al Tawantinsuyu junto al proceso de colonización de la subjetividad andina (Depaz, 2018, p. 101). Pero ello no significa que lo producido aquí no sea valioso, todo lo contrario, Depaz reconoce que en la matriz civilizatoria andina se dio una sabiduría de gran alcance, la que no necesita el rótulo de filosofía para ser valorada y, por el contrario, señala a aquellos que reclaman la etiqueta de filosofía para la sabiduría andina son víctimas de un complejo de inferioridad (Depaz, 2005, p. 59). Pero entonces, ¿en qué sentido practica Zenón Depaz la filosofía andina? Al parecer en tanto interpretación filosófica de la civilización andina, es decir, haría filosofía andina al utilizar el bagaje

conceptual y el lenguaje de la filosofía occidental para comprender diversos aspectos de lo andino, realizándolos y valorándolos, poniéndolos en diálogo con otras tradiciones, promoviendo un enfoque intercultural en el que convergen el mito y el logos, el símbolo y el concepto<sup>11</sup>.

## 2. Contenido de la obra

Zenón Depaz, en *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochiri* (2015) ofrece el resultado final de largos años de reflexión. El libro fue su tesis doctoral (Depaz, 2014), la que se publicó raudamente. El título puede ser engañoso, induciendo a creer que se hablará de la cosmovisión en el sentido tradicional de *Weltanschauung* o concepción del mundo. Pero el propio autor aclara que no se trata de ello, señalando el guion entre *cosmo* y *visión*, (Depaz, 2015, p. 32) con lo cual quiere decir que la investigación tratará de dar una visión cósmica del mundo andino, una visión que enfatice el orden, la belleza (lo cosmético (Depaz, 2015, p. 51) y la armonía de la experiencia del hombre andino al tratar con la realidad<sup>12</sup>. Cabe reconocer que la intención de Depaz debe mucho a la sensibilidad griega, de la recoge lo relativo al cosmos como ámbito del orden que excluye al desorden; lo que es incompatible con la *pacha* andina, en la que incluso lo desordenado o monstruoso es parte constitutiva del mundo. Algo similar sucede con lo relativo a la visión, sentido privilegiado por los griegos y luego por toda la tradición occidental; su privilegio es incompatible con la sensibilidad andina, como reconocía el propio autor: “El modo de lo visual no parece tener en el mundo andino la condición paradigmática que tiene en la matriz griega” (Depaz, 2005, p. 55).

---

<sup>11</sup> Para profundizar en ese sentido de filosofía andina véase, Hernández 2022.

<sup>12</sup> Cabe señalar que ya Mariano Ibérico (1946) había desarrollado una reflexión en torno al denominado “sentimiento cósmico de la vida”, vinculándolo a los pueblos llamados primitivos. Al respecto, afirma: “...cuanto más primitivo es el hombre... más profunda será su comunicación emocional con las fuerzas secretas, con las potencias animadoras del cosmos. El hombre primitivo, arcaico es todavía naturaleza. Por lo tanto, su sentimiento de la vida es, literalmente, un sentimiento de la naturaleza” (Ibérico, 1946, p. 50). Este antecedente resulta relevante, en la medida en que presenta claras afinidades conceptuales con la perspectiva desarrollada por Depaz; sin embargo, no es tematizado ni referido en su trabajo, a pesar de las convergencias evidentes con su propia interpretación.

El libro quiere dar cuenta de la experiencia cósmica del hombre andino, ello a partir de una lectura original del *Manuscrito de Huarochiri*, desarrollando su interpretación filosófica tomando en cuenta cinco categorías andinas: *kama*, *pacha*, *waka*, *yana* y *yachay*. Estas categorías fueron elegidas "... por la densidad de significados de orden ontológico que conlleva, estableciendo un contrapunto entre el soporte simbólico de los discursos que contiene y la tradición discursiva conceptual que caracteriza a la filosofía" (Depaz, 2015, p. 35). De modo que el proyecto de Depaz se realiza en estas cinco categorías, las que le sirven para realizar una interpretación filosófica de la trama mítica del *Manuscrito*. A continuación, se dará una breve referencia de lo que Depaz dice sobre cada categoría.

La categoría *pacha* ocupa un lugar central en esta arquitectura conceptual. Su campo semántico articula dimensiones temporales y espaciales, pero no en el sentido de una coordenada neutra, sino como referencia a una totalidad que se manifiesta en el tiempo. *Pacha* remite a la tierra entendida como matriz genésica y ámbito de plenitud, pero también como un orden dotado de sentido, belleza y regularidad, en contraposición al caos (Depaz, 2015, p. 41-52).

La noción de *yana* expresa relacionalidad, aludiendo principalmente a la complementariedad, cooperación y concurrencia como condiciones del despliegue de la vida. El término connota pareja, ayuda, cuidado y servicio, como se evidencia en el verbo *yanay*. La existencia se concibe como co-operación: vivir es siempre vivir-con, y la plenitud solo se alcanza en la relación complementaria (*yanantin*). Lo singular, en tanto aislado, aparece como carente o defectivo, mientras que la vida se sostiene en un juego de mutua implicación entre los seres (Depaz, 2015, p. 111-114).

Por su parte, *waka* designa lo sagrado en el mundo andino, pero no como una instancia trascendente separada de lo cotidiano. Lo *waka* se manifiesta de manera plural y diseminada, manteniendo una condición paradójica: es comunicable y, a la vez, extraordinario.

Esta ambivalencia se expresa en la coexistencia de radical otredad e íntima cercanía, generando tanto pavor como atracción. En cuanto potencia genésica y propiciatoria, sostiene el flujo de la vida y fundamenta el orden cósmico, sin identificarse plenamente con ninguna de sus manifestaciones (Depaz, 2015, p. 147-155).

La categoría *kama* nombra el principio activo o potencia vital que anima a los seres. Depaz la aproxima a nociones como *dynamis* o *qi*, en la medida en que designa una energía orientada, capaz de actualizar posibilidades dentro de un orden dinámico. *Kama* articula abundancia y medida, expansión y delimitación, e implica también racionalidad, norma y obligación. Los dioses aparecen como *kamaq*, proveedores de esta potencia vital, mientras que los seres dotados de ella son *kamasqa*. El orden del mundo expresa así el curso del *kama*, entendido como el pulso que sostiene y regula la vida (Depaz, 2015, p. 211-219).

Finalmente, *yachay* remite al saber en tanto experiencia integral. No se trata de un conocimiento puramente teórico, sino de un modo de estar en el mundo que articula verdad, bien y belleza. *Yachay* implica aprender, enseñar, cuidar y actuar adecuadamente, y se despliega en una conversación que involucra a todas las comunidades de vida. Saber es aquí un actuar sapiente y situado, orientado a desplegar las posibilidades de aquello a lo que se atiende, de modo que ser es siempre inter-actuar dentro de la totalidad de la *pacha* (Depaz, 2015, p. 269-273).

### 3. El Método de Zenón Depaz

La explicitación del método que el autor emplea en su obra se hace necesario, pues aclararía muchísimo el contenido de su proyecto. En una reseña del libro, Víctor Samuel Rivera intenta explicitar el método de Depaz:

El autor de *La cosmovisión andina* ha logrado una hermenéutica andina desde lo andino mismo; su proceder

ha sido una arqueología, la recuperación de un origen y un pasado que se presenta como un silencio del presente, un arché que actúa y articula las prácticas, creencias y valores andinos, lo que incluye –pace Depaz– la eficacia de los ritos y sacrificios del cristianismo barroco instalado en los Andes, las procesiones, danzas sagradas y misas andinas (Rivera, 2018, p. 579).

Así pues, el proceder de Depaz se instala en una hermenéutica arqueológica, según Rivera, basándose en la recuperación de un sentido arcaico y primigenio de las palabras quechuas, a partir de las cuales reconstruye la trama conceptual de la cosmovisión andina en pro de pensar una ontología andina. De este modo, Depaz desarrolla una hermenéutica propia para acercarse al mundo andino, siendo necesario explicitar cómo procede esta, sacando a la luz las pautas que guían su interpretación.

Para mostrar lo anterior es preciso examinar uno de los capítulos del libro de Depaz. En el primer capítulo *PACHA: EL MUNDO*, el autor procede de la siguiente forma. Primero, explora todos los significados del término pacha, para lo cual consulta a los lexicones, vocabularios, gramáticas y diccionarios quechuas, especialmente los del siglo XVI y XVII. En segundo lugar, ubica un pasaje del *Manuscrito de Huarochiri* en el que el término en cuestión se use, desplegando una lectura en base a los sentidos explorados anteriormente. En tercer lugar, introduce una idea filosófica en su interpretación, en este caso alude al estructuralismo desde el cual las ciencias sociales ya han entendido el concepto de pacha, reduciéndolo a un juego binario o a la dualidad de estructuras. El autor cuestiona esta lectura desde la apropiación creativa de las ideas de Gilles Deleuze (1983), especialmente de su texto *En qué se reconoce el estructuralismo*. Se apropia de la crítica al dualismo y del descubrimiento de un término medio que hace posible la dualidad de estructuras, siendo inasible y elusivo; Depaz traslada esto último al mundo andino, hablando de un *chawpi*, de un término medio articulador del sentido. En cuarto lugar, refuerza su lectura

con la inclusión de una etnografía sobre la etnia Chipaya (Wachtel, 2001), pues esta daría cuenta en el mundo contemporáneo de un orden topográfico, social y mental cercano al andino originario, confirmando así la interpretación filosófica del término *pacha*.

El procedimiento de Depaz puede entenderse en cuatro momentos: primero, la exploración del sentido originario del término quechua; segundo, su ubicación y contexto dentro del *Manuscrito de Huarochirí*; tercero, el momento filosófico propiamente dicho; y cuarto, la matización a partir de otras fuentes. Este esquema, con las adaptaciones necesarias en cada caso, se aplica de forma coherente a los diferentes términos quechuas analizados en su obra (*yana, waka, kama, yachay*). El tercer momento es el principal en el método, pues ahí se efectúa el análisis propiamente filosófico, es decir, dándole al contenido cultural una interpretación filosófica. En ese punto se produce una fusión de horizontes: los significados emergentes desde el mundo andino entran en diálogo con los conceptos filosóficos que Depaz moviliza desde su propia formación. La correspondencia entre un término andino específico y una categoría filosófica concreta no obedece a una regla fija, sino que depende en gran medida del talento hermenéutico del autor, de su sensibilidad interpretativa y de su familiaridad con la cosmovisión andina.

El método empleado es muy fructífero, dando como resultados interpretaciones muy sugerentes, que van más allá del mero comentario a los resultados de las ciencias sociales (las que de primera mano investigan el mundo andino), constituyéndose en auténticas interpretaciones filosóficas de lo andino. Pero, este proceder tiene un punto muy cuestionable, la confianza exclusiva en el idioma. Depaz asume que los términos quechuas que explora tienen un significado originario, arcaico y profundo<sup>13</sup>, pero bien

---

<sup>13</sup> Ello se evidencia en la siguiente valoración del Manuscrito: “El Manuscrito de Huarochirí puede considerarse un texto pristino en el ámbito discursivo andino” (Depaz, 2015, p. 17). Esta caracterización resulta metodológicamente discutible, pues supone una concepción del texto como portador transparente de un sentido originario no afectado por mediaciones históricas, procesos de traducción, hibridaciones culturales, etc. Desde una perspectiva hermenéutica, el Manuscrito no puede ser entendido como un acceso inmediato a una supuesta pureza originaria del pensamiento andino, sino como un texto históricamente situado, atravesado por tensiones lingüísticas, coloniales y culturales, en el que el sentido no se conserva intacto, sino que se produce en el juego entre tradición, escritura y lectura. En este sentido, la apelación a lo “pristino” corre el riesgo de reificar el lenguaje y de absolutizar el texto, desplazando la atención desde los procesos históricos de producción de sentido hacia una idea de origen que es ya una construcción interpretativa.

podiera ser de otra manera. El quechua al que se remite Zenón Depaz es el del *Manuscrito de Huarochiri* y el de los diccionarios y lexicones de los siglos XVI y XVII, este idioma fue la llamada lengua general del Perú, utilizada por los evangelizadores cristianos para traducir su fe a la comprensión de los indígenas. En este contexto es probable que los cinco términos quechuas que Depaz destaca sean constructos de los evangelizadores, los que para emparentar la metafísica y cosmovisión occidental tomaron vocablos quechuas a los que ellos dieron un sentido distinto al de los quechua hablantes. No es excesivo sospechar de estos términos quechuas y su supuesta pureza semántica o sentido originario, pues pueden ser sutiles extensiones de las redes que empleaban los evangelizadores.

La confianza en el quechua tiene también otra arista problemática. El universo de textos a los que se remite Depaz fueron producidos en el lapso en el que los invasores españoles se asentaban en el territorio andino, imponiendo la escritura alfabética como forma hegemónica de transmitir el saber. Si solamente se viera al mundo andino desde dichos textos, tendría que darse por sentada la matriz occidental (judeocristiana y grecorromana), pues desde ahí se produce la escritura, incluso en el caso de un texto escrito en lengua quechua como el *Manuscrito de Huarochiri*. Todo acercamiento se vería limitado por el alcance de los textos, es decir, solo se conocería lo que los textos han registrado y transmitido. Así, por ejemplo, si solo consideramos los textos coloniales para dar cuenta del mundo andino no se sabría nada del periodo preincaico. Esto puede apreciarse en Depaz, pues se basa casi exclusivamente en los textos coloniales que refieren a los andinos. Una alternativa sería atender no únicamente a la etnohistoria sino darle la palabra también a la arqueología, la que puede configurar otra entrada al mundo andino, la que se remite a miles de años, explicando el origen y surgimiento de la civilización andina. Zenón Depaz hace una referencia mínima y tangencial de la arqueología (Depaz, 2015, p. 82-83 y 259), pero esta podría superar las limitaciones del texto.

#### 4. Observaciones críticas al contenido de la obra

##### 4.1 El Kantismo de Zenón Depaz

El enfoque propuesto por Zenón Depaz es sumamente fértil para el análisis del pensamiento andino, pero ello no le exime de críticas y observaciones. Así, por ejemplo, al considerar las cinco categorías quechuas se corre el riesgo de hipostasiar estos términos que se utilizan como eje interpretativo. En varias ocasiones, Depaz se refiere a ellos como “condiciones de posibilidad”, expresión que se convierte en uno de los pilares conceptuales de su investigación. Él mismo aclara el sentido en que utiliza esta noción en la nota 55 de su obra: “Empleo aquí la noción de ‘condición de posibilidad’ en el sentido que adquiere en la crítica kantiana y la filosofía crítica en general, como aquello que, estando implícito, hace posible determinada experiencia o fenómeno” (Depaz, 2015, p. 61). Según esta definición al asumir un término como condición de posibilidad, este queda situado fuera del ámbito fenoménico, volviéndose anterior a la experiencia y sin ser determinado ni afectado por ella.

No obstante, el empleo del concepto de “condición de posibilidad” en la obra de Depaz no es unívoco ni homogéneo. En algunos pasajes, el término parece cumplir una función descriptiva o heurística (Depaz, 2015, p. 286, 294, 297, 318) orientada a señalar núcleos semánticos recurrentes que estructuran determinadas prácticas, narrativas y representaciones andinas. En este sentido, las categorías funcionarían como esquemas interpretativos reconstruidos a partir del texto, sin pretensión explícita de trascendentalidad fuerte.

Sin embargo, en otros momentos —particularmente cuando se apela explícitamente a la tradición kantiana— el concepto adquiere un peso filosófico más exigente, pues las categorías dejan de ser reconstrucciones históricas para convertirse en condiciones previas e implícitas de la experiencia misma. Así, por ejemplo, Depaz dice:

Lo que está bien, está bien”, como fijando no sólo el horizonte de toda valoración posible, sino de toda constatación o descripción posible, como si se asumiera que el soporte de todo orden, y por tanto de toda descripción es siempre una valoración, con lo cual ésta no pertenecería al orden del mundo sino que sería su condición de posibilidad; como diría Kant, un trascendental (Depaz, 2015, p. 204).

La cita muestra los riesgos de interpretar las categorías andinas como condiciones de posibilidad en sentido crítico-trascendental kantiano, ya que estas tienden a situarse fuera del ámbito fenoménico e histórico, funcionando como estructuras que hacen posible la experiencia, pero que no se ven afectadas por ella. Tal es el caso de la tautología “lo que está bien está bien” (estas son las palabras de uno de los zorros del capítulo 5 del *Manuscrito* (Taylor, 2008, p. 35), de la que Depaz extrae una suerte de «Bien» metafísico exento de crítica o cuestionamiento, pues lo sitúa por encima del orden, a modo de soporte intocable.

Siguiendo el caso anterior, las categorías quechuas de pacha, *yana*, *waka*, *kama* o *yachay* se arriesgan a convertirse en «trascendentales», es decir, en conceptos previos a la experiencia que moldean desde fuera (límite, precisaría Depaz) el mundo fenoménico, dándole sentido y valor. Estas categorías abren la experiencia del mundo, pero ellas mismas no están en juego, ya que soportan la experiencia a modo de «condiciones de posibilidad» inasibles<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> La vía interpretativa que ensaya Zenón Depaz no es completamente inédita. Ya en su momento, Ernst Cassirer emprendió una operación teórica de alcance similar. Mientras Kant había formulado su filosofía trascendental a partir de un sujeto metafísico moderno, orientado fundamentalmente al conocimiento científico, Cassirer introduce un giro cultural decisivo: el sujeto trascendental deja de identificarse exclusivamente con el hombre moderno europeo y se amplía para incluir al hombre no occidental, particularmente al llamado “primitivo”. De este modo, Cassirer elabora una lectura kantiana del pensamiento mítico (Cassirer, 1972), trasladando el aparato conceptual del criticismo al campo de la antropología y la filosofía de la cultura. Zenón Depaz, de manera paralela, realiza una operación análoga. Su interpretación del pensamiento andino supone también una culturalización del enfoque kantiano, en la medida en que las condiciones de posibilidad ya no se sitúan en la estructura cognitiva del sujeto moderno, sino en una matriz civilizatoria andina que cumple una función trascendental. Las categorías quechuas operan como esquemas previos que hacen posible la experiencia cósmica del mundo, reproduciendo, en clave cultural, la lógica del sujeto trascendental. Depaz considera a Cassirer en su investigación; sin embargo, no siempre parece tematizar de manera explícita el profundo parentesco metodológico entre ambos enfoques, ni las consecuencias filosóficas que se derivan de asumir, aun en versión culturalizada, una estructura trascendental de corte kantiano.

De este modo, las categorías andinas pueden llegar a presentarse como metafísicas, ubicadas fuera de la dinámica histórica y social, no susceptibles de alteración o transformación profunda, apareciendo como estructuras relativamente inalterables, en un sentido cercano al de las categorías kantianas en las que el autor se inspira. Esta tensión se hace visible cuando Depaz afirma:

Una tradición cultural constituye un proceso mediante el cual se transmite de generación en generación intuiciones del mundo y la vida, nociones y pautas de conducta que se renuevan de continuo sobre la base de una matriz que constituye una suerte de “centro” móvil de las perspectivas. Se configura con la continuidad de cierto orden de creencias y sensibilidades básicas -que remiten a un fondo simbólico común- que posibilita procesar las influencias externas en el sentido de una asimilación, es decir, de una incorporación selectiva, orgánica, a la matriz básica. En el espacio andino persiste una tradición cultural con una notable capacidad de asimilación de elementos exógenos (Depaz, 2015, p. 22).

En este pasaje, la tradición cultural andina es comprendida como un proceso dinámico y abierto a la transformación; sin embargo, dicho dinamismo parece operar sobre la base de una matriz relativamente estable, compuesta por creencias y sensibilidades básicas asociadas a un fondo simbólico común. Si bien esta matriz es descrita como “móvil” y capaz de asimilar elementos exógenos, su función como centro organizador de la experiencia cultural introduce la posibilidad de concebirla como un esquema persistente que, aun ampliándose o enriqueciéndose, no se ve afectado en su estructura fundamental.

Esta lectura abre un problema teórico relevante, pues podría derivar en una comprensión esencialista de lo andino, al postular una matriz de sentido que, aun siendo flexible, se sitúa más allá de los procesos históricos de ruptura, conflicto o transformación radical. En la medida en que dicha matriz opera como condición de

posibilidad de toda experiencia cultural, corre el riesgo de quedar sustraída al devenir histórico, configurándose como un centro que, precisamente por su carácter fundante, no puede ser modificado. Desde esta perspectiva, la interpretación tiende a privilegiar la continuidad y la persistencia, dejando en un segundo plano la posibilidad de pensar la transformación profunda o la disolución misma de esa matriz simbólica.

¿Hay alguna alternativa al enfoque kantiano que Depaz pone en práctica al interpretar las categorías andinas? Conviene recordar que la perspectiva kantiana, compartida por enfoques analíticos, fenomenológicos y hermenéuticos, fue duramente cuestionada por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* [1807] (2022), proponiendo una concepción dialéctica de la experiencia, en la que no existe un ámbito metafísico aparte (trascendental), sino que todo está comprendido en el devenir histórico de la conciencia, reelaborándose continuamente la relación entre sujeto y objeto. El problema con suponer que existen condiciones de posibilidad es que estas fácilmente se vuelven ahistóricas, pues el cambio solo afecta a lo fenoménico, no a ellas, que están en un ámbito previo. De ahí que las categorías se hipostaticen, convirtiéndose en entes metafísicos que la experiencia no puede cuestionar. Por el contrario, el enfoque dialéctico señala que toda categoría aparece, es un momento de la realidad, vinculada a un contexto propio, a un pueblo y su ethos. Para Hegel las condiciones de posibilidad se vuelcan en la experiencia, aparecen en el despliegue y devenir mismo de la propia realidad, poniéndose en juego al aparecer<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> La introducción de Hegel en el diálogo crítico con la interpretación de Zenón Depaz no responde a una imposición externa ni a una preferencia teórica arbitraria, sino que se deriva del problema mismo que el texto plantea. En la medida en que Depaz recurre explícitamente a la noción de “condición de posibilidad” —concepto heredado de la tradición kantiana—, la discusión queda situada, de manera inevitable, en el terreno del debate filosófico sobre el estatuto de lo trascendental. La crítica hegeliana al trascendentalismo kantiano resulta, en este contexto, especialmente pertinente, pues cuestiona la separación entre un ámbito previo, ahistórico y fundante, y el ámbito de la experiencia histórica efectiva. Frente a la tendencia a hipostasiar las condiciones de posibilidad, el enfoque dialéctico propuesto por Hegel permite pensar las categorías como momentos históricos del devenir de la experiencia, inseparables de los procesos sociales, culturales y simbólicos en los que emergen. En este sentido, la referencia a Hegel no constituye un añadido externo al análisis, sino una alternativa teórica coherente con el problema conceptual abierto por el propio uso de la noción de condición de posibilidad en la lectura de Depaz. Por otro lado, a propósito de cómo introducir a Hegel en el ámbito andino, véase Hernández 2024.

Trasladando lo anterior a la cuestión aquí tratada, resulta que las categorías andinas no deben entenderse como condiciones de posibilidad, pues ello haría que se ubiquen en un problemático ámbito metafísico. Por el contrario, considerando el enfoque dialéctico, hay que pensar que las categorías quechuas de *pacha*, *yana*, *kama*, *waka* y *yachay* ya están involucradas en la praxis histórica y social del hombre andino, surgen de la vida misma de los pueblos, teniendo entonces dichas categorías una historia y trasfondo cultural. De manera que estas categorías han surgido en algún momento de la historia andina, se han enriquecido con otros conceptos, han variado y cambiado su sentido, han ido apareciendo en la medida que se complejizaba el desarrollo de la civilización andina, relacionándose entre sí, surgiendo una de otra, influyéndose mutuamente. Sería bastante extraño creer que siempre mantuvieron el mismo contenido y sentido, que por ser condiciones de posibilidad no han variado sustancialmente. De modo que al enfoque trascendental de Depaz se le puede contraponer un enfoque dialéctico, reclamando una historia conceptual de las categorías andinas, involucradas con la praxis concreta y las grandes transformaciones sociales y políticas.

Ahora bien, considerando en conjunto las categorías andinas se pueden plantear algunas preguntas. Depaz solo destaca cinco términos quechuas y los interpreta como categorías andinas, pero ¿por qué solo cinco y no tres, cuatro, seis o siete?, ¿cómo justifica esto? El autor sigue la pista del propio *Manuscrito de Huarochirí* que reitera obsesivamente el número cinco, por lo que decide presentar solo cinco categorías andinas<sup>16</sup>. Pero en ningún momento se justifica filosóficamente la existencia de cinco categorías, se toma el dato del universo mítico, pero ello no es suficiente para validarlo filosóficamente, es decir, Depaz no da una explicación satisfactoria del número de categorías, no dice cuál es la necesidad de lo quintuple a un nivel filosófico y no esotérico. Recuérdese que el problema de las categorías fue uno de los más importantes de la tradición filosófica occidental, siendo una grave cuestión tanto para

---

<sup>16</sup> Una pista que pudiera tomar Depaz está en Platón (2007), quien su diálogo Sofista presenta cinco categorías o géneros supremos: El ser, el movimiento, el reposo, la identidad y la diferencia. Estas categorías están justificadas lógicamente y racionalmente, siendo el producto de una rigurosa deducción, mostrando la necesidad de su número.

Aristóteles y Kant, quienes reflexionaron profundamente sobre las categorías y justificaron su número, sin apelar a instancias extra-filosóficas<sup>17</sup>.

Por otro lado, Depaz se adscribe a cierta filosofía crítica que entiende como la explicitación de las condiciones de posibilidad, en otras palabras, ser crítico consistiría en dar cuenta de las condiciones que hacen posible la experiencia y el mundo. Pero esta manera de entender la crítica deja de lado un aspecto fundamental de la misma, la negatividad. La idea de elaborar una crítica, de criticar, conlleva a un desacuerdo, a contraponer puntos de vista y desde ahí cuestionar aquello con lo que no se está conforme. Isaiah Berlín (Magee, 1993, p. 17) recuerda que uno de los rasgos principales de la filosofía es la crítica, entendida esta como cuestionamiento radical de las creencias, como en el caso de Sócrates, que no se trató de un amable develar las condiciones de posibilidad de la forma de vida griega sino de un duro cuestionamiento a lo aceptado sin más, de un incómodo contraponerse a lo establecido, enfatizando la negatividad de su proceder.

#### 4.2 *La no Dialéctica del Yana*

Zenón Depaz al no atender al sentido de crítica como contraposición y negatividad puede conducir a una interpretación unilateral del pensamiento andino. Esto se hace visible en su lectura del término yana. En *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochiri*, yana es comprendido en tanto categoría de complementariedad, cooperación y concurrencia, es decir, como el principio que posibilita la relacionalidad del todo con el todo. Así pues, Depaz dice:

---

<sup>17</sup> El problema de las categorías andinas puede apreciarse en otros autores, quienes proponen sus propias alternativas. Victor Mazzi (2016) plantea una tradición sapiencial inka, la que se manejó con categorías como: *Kay, Tiqsi, Inti, Wiraqucha, Pacha, Yanantin, Yachay, Kama, Sullull, Chiqa* (Mazzi, 2016:294-325). Asimismo, Lucas Palacios, plantea las siguientes categorías: *Camac, Camaquen, Capac/Apo, Cay, Chakra, Kay Pacha, Hamutac Runa, Illa Ticse, Mallki, Pacha, Piscapunchao, Qhapaq Mallku, Runa, Supay, Ticse, Ticse Camac Pacha, Ticse Cocha Maman, Ticse Pacha Camac, Ticsi Runa, Ticsi Wiracocha, Yanantin, Yaya, Yuya/Riccini* (Palacios, 2021, p. 185-186). Así pues, no hay un consenso en el número de categorías, lo que hace más apremiante la necesidad de justificarlas filosóficamente.

... el *Manuscrito de Huarochirí* proyecta un simbolismo según el cual la existencia discurre en el juego de la ayuda mutua, servicio y donación; y la plenitud de la existencia supone contar con un *yanantin*, es decir, con el soporte de un par que se hermana; por lo cual existir es co-operar, las acciones plenas suponen co-operación y el mundo se sostiene en la co-operación de todo lo existente, como condición para el discurrir del ánimo o flujo vital denominado *kama*, que dona y sostiene el ser de todo lo ente. Con ello, la cooperación, característica central de la vida social en el horizonte cultural andino, halla un soporte cósmico, una base ontológica que va más allá del ámbito humano, involucrando a todos los seres (Depaz, 2015, p. 115).

Depaz enfatiza que *yana* connota pareja, ayuda, servicio y cuidado, y que su sentido último remite a la cooperación como condición de posibilidad de la vida. Nótese que se trata de una cooperación cósmica, en la que todos los seres están involucrados. En esta perspectiva, *yana* designa aquello que junta, articula y sostiene la co-pertenencia de los seres en el orden de la *pacha*. Sin embargo, esta interpretación, si bien fecunda, resulta insuficiente, pues privilegia únicamente rasgos positivos, dejando en la penumbra la dimensión negativa, conflictiva y contradictoria de *yana*, perdiéndose así una vía para pensar una dialéctica andina.

Al aclarar el sentido del término *yana* se hacen presentes significados vinculados con la cooperación, la ayuda, el servicio y el cuidado, los que resultan centrales para comprender la ontología relacional que el autor busca reconstruir. No obstante, reducir *yana* a estas funciones integradoras implica neutralizar su ambivalencia constitutiva. En el *yana* no solo se da la unión, está implícita la separación (pues algo solo puede reunirse si primero ha estado separado<sup>18</sup>), no solo articula, también escinde (ya que a toda síntesis le precede un análisis). Así, por ejemplo, *yanantin* se refiere a “un par de cosas iguales” (Domingo de Santo Tomás, 1994), también “dos cosas hermanadas” (Diego Gonzales Holguin, 1952), es decir, un par

de cosas que se han emparejado, que han entrado en un proceso de igualación, deviniendo en cierta identidad, lo que significa que la igualdad de las dos cosas es el resultado de un proceso de equiparación de cosas que antes no eran iguales ni estaban emparejadas. Así se muestra que la unidad del *yanantin* presupone una escisión, una ruptura anterior que se trata de superar con una figura más amplia, de modo que *yanantin* es un momento en el despliegue en el devenir de las cosas, no su punto final o consumación. Lo anterior destaca que *yana* no solo hace posible la complementariedad, también engendra conflicto, tensión y oposición. Dejar de lado esta negatividad equivale a privar al concepto de su dinamismo interno y a clausurar su potencial dialéctico<sup>19</sup>.

Tomando en cuenta la acepción que Depaz privilegia —*yana* como pareja y complementariedad—, una mirada más atenta permite advertir que esta relación no es, en modo alguno, una relación sin oposición<sup>20</sup>. El caso paradigmático es el del par hombre–mujer, que Depaz presenta como modelo de la complementariedad andina. Ahora bien, la paridad sexual no puede pensarse como una simple

---

<sup>18</sup> Sobre la importancia de la separación o escisión, Hegel señala: “Si consideramos más de cerca la forma particular que reviste la filosofía, vemos que brota, por una parte, de la originalidad viviente del espíritu que en ella ha restablecido por sí mismo y configurado por su propia actividad la armonía desgarrada; por otra parte, brota de la forma particular que tiene la escisión, de la que surge el sistema. Escisión es la fuente de la necesidad de la filosofía...” (Hegel, 1990, p. 17-18). En otras palabras, la escisión es un fenómeno más originario que la armonía, de modo que enfatizar solo la armonía o complementariedad es unilateral, solo considera un aspecto de la totalidad. Lo no complementario, lo no armónico, lo escindido está en el principio y más bien la armonía es su superación.

<sup>19</sup> El potencial dialéctico del *yana* no ha pasado desapercibido, al respecto véase, Alonso Castillo (2021) y Daysi Núñez del Prado (2007), quienes coinciden en una interpretación del *yanantin* en base a una lógica de opuestos.

<sup>20</sup> Hegel prestaba mucha atención a las oposiciones, pues ahí estaba lo esencial de la dialéctica: “Los ejemplos más triviales: arriba y abajo, derecha e izquierda, padre e hijo, y así hasta el infinito, contienen todos ellos la oposición dentro de una sola y misma cosa. Arriba es lo que no es abajo; arriba está determinado sólo a esto: a no ser abajo, y es solamente en la medida en que haya abajo, y a la inversa; en cada determinación se halla su contrario. Padre es lo otro del hijo, e hijo lo otro del padre, y cada uno es sólo en cuanto este otro del otro; y, al mismo tiempo, cada determinación lo es sólo en referencia a la otra; el ser de ambas constituye una sola y misma consistencia. El padre es también algo de por sí fuera de la referencia al hijo, pero no es entonces padre, sino hombre en general, tal como arriba y abajo, derecha e izquierda están también reflexionados dentro de sí, y, fuera de la referencia, son algo, pero sólo lugares en general. —Los contrapuestos contienen la contradicción en la medida en que se refieren negativamente uno a otro en el mismo respecto, o sea en la medida en que se asumen recíprocamente, siendo indiferentes el uno frente al otro” (Hegel, 2019, p. 288). Las oposiciones más familiares remiten ya a cierta dialéctica intuitiva, asumiendo que nada puede existir sin su contrario, configurándose así la contradicción en todo pensamiento que reconoce el juego de opuestos.

complementariedad de términos armónicos. Hombre y mujer se oponen, en cierta forma se da una lucha entre ellos, un juego de fuerzas que se expresa en el amor y la sexualidad. Cada uno se define como lo que el otro no es. Si no existiera esta oposición (la diferencia y la desigualdad dentro de la oposición), la paridad carecería de sentido: ambos polos se reducirían a una identidad indiferenciada, anulando la diferencia que hace posible la relación.

Desde una perspectiva dialéctica, esta oposición no implica exclusión, sino atracción. Como señala Hegel, los opuestos no solo se repelen, también se reclaman mutuamente (Hegel, 2022, p. 172). Lo desigual se junta precisamente en virtud de su diferencia. Sin embargo, este juntarse no es un acoplamiento mecánico ni pacífico. Se trata de una relación tensa, atravesada por fuerzas contrapuestas que buscan afirmarse a sí mismas. Cada polo de la relación tiende a imponerse, a subsumir al otro, a negar su autonomía (piénsese en las relaciones de poder y dominación). En este sentido, la relación de pareja no es solo complementariedad, sino también lucha, conflicto y contradicción<sup>21</sup>.

Esta dimensión conflictiva se hace especialmente visible en la relación sexual, entendida no como simple acto reproductivo, sino como un juego de fuerzas y de poder. El deseo, el placer y el sometimiento se entrelazan en una dinámica que no puede reducirse a la cooperación benigna. La sexualidad implica exposición, vulnerabilidad, apropiación y resistencia. En ella se manifiesta una contradicción productiva que, en su resolución, da lugar a la procreación. La vida surge así no de una armonía previa, sino de una tensión que se resuelve provisionalmente. Pensar el *yana* en

---

<sup>21</sup> Esto ya lo hizo notar la filósofa feminista Simone de Beauvoir, quien resaltó la condición problemática de la mujer en el interior de la pareja: "El amo y el esclavo también están unidos por una necesidad económica recíproca, que no libera al esclavo. Y es que, en la relación entre el amo y el esclavo, el amo no se plantea la necesidad que tiene del otro: detenta el poder de satisfacer esa necesidad y no lo mediatiza; por el contrario, el esclavo, en su independencia, esperanza o temor, interioriza la necesidad que tiene del amo; pero aunque la urgencia de la necesidad fuese igual en ambos, siempre actúa en favor del opresor frente al oprimido... Ahora bien, la mujer siempre ha sido, si no esclava del hombre, al menos su vasalla; los dos sexos jamás han compartido el mundo en pie de igualdad..." (de Beauvoir, 2009, p. 22). En otras palabras, la dominación de la mujer por el hombre se dio en una lógica cercana a la dialéctica del amo y el esclavo, donde la paridad significó la sumisión de la mujer. Cabe resaltar que en la situación de la mujer en la pareja andina prehispánica fue distinta a la situación de la mujer europea (Armas, 2001), teniendo una libertad relativa en el ámbito familiar, aunque subyugada en su género con relación al Estado (*Acllawasi*).

términos dialécticos permite, por tanto, comprender la fecundidad de la contradicción como principio generador, y no como anomalía a ser suprimida.

Esta dialéctica del par masculino–femenino no constituye un caso aislado, sino que tiene un carácter paradigmático. En la cosmovisión andina, la pacha misma se ordena a partir de la polaridad sexual. El mundo no se estructura como una totalidad homogénea, sino como un entramado de fuerzas opuestas que se atraen y se repelen, que cooperan y se enfrentan. Si esto es así, entonces la dialéctica del *yana* no es un fenómeno local, sino la expresión de la dinámica interna de la *pacha* en su conjunto. La relacionalidad andina no es una red de equilibrios estáticos, sino un campo de tensiones en constante transformación.

Desde este punto de vista, la lectura de Depaz no da lugar a una dialéctica del *yana*. Al enfatizar exclusivamente su función integradora, se ve parcialmente neutralizado su potencial crítico y se presenta el orden andino como un sistema esencialmente armónico. Esta operación tiene como consecuencia la exclusión de sus momentos de conflicto, ruptura y violencia. La dialéctica es sustituida por una lógica de la complementariedad sin fricción, en la que la negatividad queda subsumida o invisibilizada. Esto puede derivar en una interpretación del mundo andino desprovista de negatividad constitutiva, en la que se atenúan o excluyen dimensiones como el conflicto, la ruptura y la violencia, presentándolo como un orden esencialmente afirmativo y orientado a la cooperación cósmica.

Un enfoque que quisiera ser más justo y adecuado a lo que ofrece el mundo andino no puede prescindir de la negatividad y comprenderla en todas sus aristas y consecuencias. Por ello es preciso reconocer que la contradicción no es un defecto en el orden andino de las cosas, negarla implica fijar lo vivo, convertir el devenir en estructura y transformar una ontología dinámica en una metafísica de la armonía, fija y estática en el fondo. En este sentido,

la ausencia de una perspectiva dialéctica en la lectura del *yana* socava el alcance filosófico de esta categoría.

La dialéctica del *yana* permite comprender la cosmovisión andina menos unilateralmente y más fiel a la experiencia histórica. El mundo no aparece entonces como un orden armónico y definitivamente reconciliado, sino como un proceso abierto, expuesto a la ruptura y al conflicto. La *pacha* no es solo el ámbito de la cooperación, sino también el escenario de la lucha y la transformación. Reconocer esta dimensión no implica negar los valores de reciprocidad y cuidado, sino situarlos en un horizonte más amplio, en el que la afirmación de la vida no excluye la experiencia de la negatividad. En suma, la lectura de Zenón Depaz, al no asumir plenamente la dialéctica del *yana*, corre el riesgo de convertir una categoría dinámica en un principio estático<sup>22</sup>.

#### 4.3 El Optimismo Metafísico del *kama*

Uno de los rasgos más significativos de la interpretación que Zenón Depaz propone en *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochiri* es el privilegio otorgado a la positividad del ser y a la afirmación de la vida como horizonte último de inteligibilidad del mundo andino. Esta orientación atraviesa su lectura de las principales categorías quechuas y se condensa de modo ejemplar en su comprensión del *kama* como principio vital que sostiene, orienta y ordena el curso de la existencia (Depaz, 2015, p. 211-219). Si bien esta opción interpretativa resulta coherente con la intención de reconstruir una ontología relacional, cooperativa y no sustancialista, también introduce una serie de supuestos problemáticos que conviene examinar críticamente.

---

<sup>22</sup> Otra arista del *yana* que permite pensarlo en clave dialéctica se encuentra en su acepción de negro u oscuro. *Yana*, en tanto *negrura*, remite simbólicamente a lo negativo, a lo opuesto a la luz, al día y a la claridad. En diversas tradiciones simbólicas, la oscuridad no designa simplemente una ausencia, sino un ámbito de latencia, de repliegue y de tensión interna. En este sentido, la *negrura* del *yana* puede leerse como la indicación de una negatividad constitutiva presente en cada cosa, en el interior de cada entidad y en el seno mismo del proceso vital. No se trata de una negatividad puramente destructiva, sino de un momento necesario de oposición, de límite y de resistencia, sin el cual no habría dinamismo ni transformación. Así, el *yana* contiene implícitamente la referencia a la negación, entendida no como mera privación, sino como instancia interna que hace posible el movimiento, la diferencia y el devenir del orden de la *pacha*.

En la propuesta de Depaz (Depaz, 2015, p. 318), el *kama* designa una potencia vital orientada, dotada de racionalidad y medida, que articula abundancia y límite, expansión y delimitación. Esta potencia no solo anima a los seres, sino que funda el orden del mundo, de tal modo que la disposición de los fenómenos expresa el curso del *kama*. La vida, entendida como flujo sostenido por esta potencia, aparece así investida de una positividad originaria: el mundo es, en principio, un ámbito de sentido, de orden y de bien-estar. En este marco, la existencia se concibe como participación en un orden vital que tiende a reproducirse mediante la reciprocidad, el cuidado y la cooperación.

Esta lectura alcanza su formulación más explícita cuando Depaz interpreta la afirmación “lo que está bien, está bien” como una clave valorativa fundamental del *Manuscrito de Huarochiri* (Depaz, 2015, p. 197). Dicha afirmación no solo expresaría una constatación empírica, sino que operaría como condición de posibilidad de toda descripción y valoración ulterior. El bien, en tanto bien-estar, se sitúa como el soporte del orden del mundo, como aquello que abre la experiencia y la hace posible, a un modo de una categoría trascendental kantiana (Depaz, 2015, p. 204). En este punto, la interpretación de Depaz se inscribe de manera explícita en un registro cercano a la filosofía crítica, al entender el bien como un principio que, sin pertenecer plenamente al orden de lo fenoménico, lo fundamenta y lo sostiene.

El problema que emerge aquí no radica en reconocer la centralidad del bien-estar en el horizonte andino, sino en el estatuto filosófico que se le asigna. Al respecto dice el autor:

Por eso, dice aquí Heidegger, la experiencia de sí, que es ante todo experiencia de “cómo uno está”, experiencia de la situación en que uno se encuentra, se manifiesta originariamente como valoración. Por lo cual, efectivamente -y sin que quepa dar razones de ello-, tal como afirma el zorro que viene de la *willka* de arriba, “lo que está bien, está bien”;

tal es la constatación que nos sitúa en el mundo, pues el bien, como clave valorativa asociada aquí esencialmente a un “estar”, es decir, a una disposición, revela el carácter cósmico de la experiencia, dando cuenta de que todo está en orden, haciendo parte de un orden que sostiene el curso de la vida (Depaz, 2015, p. 206-207).

El bien es concebido como condición de posibilidad, existencial y afectiva, quedando así sustraído al ámbito de la discusión, del conflicto y de la historicidad. De modo que la afirmación de la vida se presenta entonces como un presupuesto incuestionable, sobre todo cuando se dice “y sin que quepa dar razones de ello”, que puede conducir a un dogmatismo optimista. Esta clausura del espacio de la justificación introduce un riesgo metafísico evidente: el bien se absolutiza y se convierte en un principio trascendental que escapa a toda confrontación crítica.

Desde una perspectiva hermenéutica e histórica, esta operación resulta problemática. La pregunta por el bien-estar —formulada implícitamente en la interrogación heideggeriana por el “¿cómo uno está?” (Depaz, 2015, p. 206)— no implica necesariamente una respuesta afirmativa. Por el contrario, la sola posibilidad de preguntar abre el espacio para la negación, para la experiencia de «no estar bien», de no encontrar el orden del mundo como bueno o justo. Esta posibilidad no es ajena a la experiencia humana ni puede considerarse un rasgo exclusivo de la modernidad occidental. Negarla implica empobrecer la comprensión del mundo andino y reducirlo a una ontología unilateralmente afirmativa.

Asimismo, la identificación entre apertura del mundo y disposición afectiva positiva plantea tensiones importantes cuando se la contrasta con la tradición fenomenológica a la que el propio Depaz recurre. En Heidegger (2003), la disposición afectiva privilegiada no es el bienestar, sino la angustia, en tanto experiencia que desvela la fragilidad del sentido y confronta al *Dasein* con la nada. Desde esta perspectiva, los estados de ánimo

afirmativos suelen asociarse más bien al ámbito de la cotidianidad inauténtica, al refugio en el orden dado, mientras que la experiencia negativa (la angustia, la soledad o el aburrimiento) abre el espacio de la interrogación radical. Al privilegiar de manera casi exclusiva la afirmación del bien y la vida, la lectura de Depaz corre el riesgo de neutralizar esta dimensión crítica de la experiencia.

Este sesgo se acentúa cuando la positividad del ser se proyecta retrospectivamente sobre la totalidad del *Manuscrito de Huarochiri*, configurando una imagen del mundo andino como esencialmente armónica, integrada y orientada al bienestar. Tal reconstrucción tiende a subsumir los momentos de ruptura, conflicto o repliegue bajo una lógica reconciliadora que afirma, en última instancia, la continuidad del orden vital. Sin embargo, una hermenéutica atenta a la historicidad del sentido debería reconocer que todo orden es finito, vulnerable y susceptible de agotamiento, y que la negatividad no es un accidente externo, sino una posibilidad interna al modo de ser de la existencia.

Desde una perspectiva dialéctica, inspirada más en Hegel que en Kant, la crítica no se limita a identificar las condiciones de posibilidad del sentido, sino que se orienta a pensar su devenir, sus tensiones internas y sus momentos de negación. El énfasis exclusivo en la afirmación del *kama* como principio vital corre el riesgo de fijar lo que, por definición, es dinámico, y de convertir en estructura metafísica aquello que debería comprenderse como proceso histórico y devenir real. En este sentido, el optimismo metafísico que atraviesa la lectura de Depaz no solo limita la comprensión del *kama*, sino que reduce el alcance crítico de la hermenéutica andina que propone.

## 5. Conclusiones

La lectura crítica de *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochiri* de Zenón Depaz, desarrollada a lo largo de este trabajo, no ha tenido como propósito deslegitimar una obra que, por

el contrario, constituye uno de los esfuerzos más rigurosos por pensar filosóficamente el mundo andino desde una perspectiva contemporánea. Antes bien, la crítica aquí planteada parte del reconocimiento explícito del valor de dicha investigación y de su carácter pionero dentro del campo de la filosofía andina. Precisamente por la relevancia de la propuesta de Depaz, resulta necesario someterla a examen filosófico, atendiendo tanto a sus aciertos como a sus límites, con el fin de esclarecer los supuestos que la sostienen y las consecuencias que se desprenden de ellos.

¿Qué se desprende, entonces, de estas críticas para el problema de la filosofía andina? En primer lugar, que la filosofía andina no puede reducirse ni a la mera reconstrucción de una armonía originaria ni a la simple traducción de categorías andinas en lenguajes filosóficos occidentales. Su tarea consiste, más bien, en pensar la experiencia andina en toda su complejidad, incluyendo sus tensiones internas, sus momentos de ruptura y sus procesos históricos de transformación. Esto exige una filosofía capaz de asumir la negatividad como dimensión constitutiva, y no como un residuo a ser superado o neutralizado.

En segundo lugar, se deduce la necesidad de una metodología filosófica que combine la hermenéutica con una perspectiva dialéctica, capaz de situar las categorías en el devenir histórico y de comprenderlas como momentos en disputa, antes que como estructuras fijas. Esta orientación no niega el valor de las categorías andinas, sino que las libera de una fijación metafísica, permitiendo pensarlas como expresiones vivas de una civilización en constante transformación.

Por último, las críticas desarrolladas sugieren que el futuro de la filosofía andina pasa por una ampliación de su horizonte crítico. Esto implica no solo dialogar con la tradición filosófica occidental, sino también confrontarla, apropiarse creativamente de sus herramientas y, cuando sea necesario, someterlas a revisión. En este sentido, una filosofía andina crítica no puede contentarse con afirmar la vida; debe también interrogarla, ponerla en cuestión y asumir el riesgo de la negatividad.

### Referencias Bibliográficas

- Armas, F. (2001). Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (Siglos XVI y XVII). Un acercamiento provisional. *Revista De Indias*, 61(223), 673–700. <https://doi.org/10.3989/revindias.2001.i223.497>
- Cassirer, E. (1972). *La filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. Fondo de Cultura Económica.
- Castillo, A. (2021). Del *Yanantin al Pachakuti*: La dialéctica andina. *Disenso. Crítica y Reflexión Latinoamericana*, 4(1), 145-160. Recuperado a partir de <http://51.222.15.169/index.php/DISENSO/article/view/96>
- De Beauvoir, S. (2009). *El segundo Sexo*. Debolsillo.
- Deleuze, G. (1983). En qué se reconoce el estructuralismo. En *Historia de la filosofía t. IV*. François Châtelet (editor). ESPASA-CALPE S.A.
- Depaz, Z. (1989). *Bases gnoseológicas de la categoría mito en la obra de J. C. Mariátegui*. [Tesis para optar el grado de Bachiller en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.
- (2000). *Los signos en el laberinto: Ontología y lenguaje en la poética de Jorge Luis Borges*. [Tesis para optar el grado de Magister en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.
- (2005). *Horizonte de sentido en la cultura andina*. En *La racionalidad Andina*. Mantaro ediciones.
- (2014). *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochiri*. [Tesis para optar el grado de Doctor en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.
- (2015). *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochiri*. Vicio perpetuo.
- (2018). El diálogo intercultural como camino del filosofar en Latinoamérica. En *Los caminos de la filosofía. Diálogo y método*. Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla (eds.). Fondo editorial PUCP.

- Gonzales Holguin, D. (1952). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamado quechua*. Instituto de Historia UNMSM.
- Hegel, G.F.W. (2022). *Fenomenología del Espíritu* (traducción de Jorge Aurelio Díaz). Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- (1990). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Tecnos.
- (2019). *La Ciencia de la Lógica I. Lógica Objetiva [1821/1813]* (edición y traducción de Félix Duque). Abada.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Editorial Trotta.
- Hernández, J. (2022). La vieja y la nueva filosofía andina. Una crítica a Josef Estermann. *Letras (Lima)*, 93: 138: 137-151. <https://dx.doi.org/10.30920/letras.93.138.10>
- (2024). Hegel y las grandes civilizaciones americanas: La civilización andina en Las lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. *Metanoia: Revista académica De La Escuela Profesional De Filosofía De La Universidad Antonio Ruiz De Montoya*, 9(1), 5-34. <https://doi.org/10.53870/metanoia20241343>
- Ibérico, M. (1946). *El sentimiento de la vida cósmica*. Editorial Losada.
- Magee, B. (1993). *Los hombres detrás de las ideas*. F.C.E.
- Mazzi, V. (2016). *Inkas y filósofos. Posturas, teorías, estudios de fuentes y reinterpretación*. Edición del autor.
- Núñez del Prado Béjar, D. (2007). *Yanantin y masintin: La cosmovisión andina*. [https://www.academia.edu/10401973/YANANTIN\\_Y\\_MASINTIN\\_LA\\_COSMOVISION\\_ANDINA](https://www.academia.edu/10401973/YANANTIN_Y_MASINTIN_LA_COSMOVISION_ANDINA)
- Palacios, L. (2021). *Filosofía Andina Prehispánica. Organización de textos y crítica*. Edición del autor.
- Platón. (2007). *Diálogos V. Parménides – Teeteto – Sofista – Político*. Gredos.
- Rivera, V. (2018). Zenón Depaz Toledo: La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochirí. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 20, núm. 39, Universidad de Sevilla, España.

- Santo Tomás, D. (1994) [1560]. *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Perú, edición facsimilar, en Grammatica o Arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Perú*. UNESCO.
- Wachtel N. (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. FCE.