

VersioneS

Revista del Centro de Traducciones Filosóficas
“Alfonso el Sabio”

Año 13, N. 13

Diciembre 2011

Índice

<i>Lengua Quechua y vuisión del mundo</i> Mario Mejía Huamán	3
Traducción M. C. Nussbaum, “Ricoeur on Tragedy. Teleology, Deontology, and <i>Phronesis</i> ” María Beatriz Delpech	14
Reseñas	32
Noticias	39

Buenos Aires
FEPAI- Ediciones del Rey

VersioneS

Revista del Centro de Traducciones Filosóficas “Alfonso el Sabio”

Directoras Celina A. Lértora Mendoza y Ana Mallea

Comité Científico

Miguel Candel San Martín (U. de Barcelona- España)

Mauricio Langón (U. de la República - Uruguay)

Josep Puig Montada (U. Complutense - España)

NOTA: A las instituciones que reciban esta revista se les sugiere el envío de noticias e informaciones que correspondan a esta área de interés. Asimismo recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, artículos y traducciones para publicar, material que será evaluado previamente por la Dirección y el Comité Científico.

Copyright by EDICIONES REL REY
Marcelo T. de Alvear 1640, 1ª E
1060 Buenos Aires - Argentina
Tel: 54.11. 4777.3025; Ce. 15.5036.3025
Fax: 54.11.4812.9341
E. mail:
amallea@ciudad.com.ar
fundacionfepai@yahoo.com.ar

Lenguaje Quechua y visión del mundo

Introducción

La razón que nos ha impulsado a realizar el presente trabajo es mostrar que a partir del lenguaje y de la visión andina del mundo sugerir una reflexión filosófica regional. Sin embargo dicha razón ha tenido otras motivaciones como el asistir en cierta ocasión a una conferencia dictada por un lingüista, que conocía desde fuera el idioma inca y su estructura lingüística, pero, poco o nada sabía del mundo que encerraba ese idioma: *el runasimi*, como para hacer una hermenéutica de él.

La filosofía europea o norteamericana no refleja nuestra realidad ni nuestra visión del mundo, menos resuelve nuestros problemas reales: algo así lo habían sugerido también el Vitalismo, el Pragmatismo, el Experimentalismo Educativo de Dewey y la Filosofía Alemana de la vida con Wilhelm Dilthey. Así, Leopoldo Zea sostiene que, no cabe duda que en América Latina se haga reflexión filosófica y se escribe filosofía. Trabajos como del Dr. Francisco Miró Quesada Cantuarias y otros distinguidos filósofos, entre los que podemos mencionar a Mario Bunge, Enrique Dussel, Luis Villoro, María Luisa Rivara de Tuesta y de David Sobrevilla, reafirman lo expresado por el ilustre filósofo mexicano.

Nosotros no ponemos en tela de juicio que en Latinoamérica se haga filosofía, sino queremos hacer notar, como sostiene María Luisa Rivara de Tuesta, que el pensamiento ancestral, todavía presente entre los indígenas de origen azteca, maya e inka, no ha sido incorporado a la reflexión filosófica Latinoamericana. Así, la Filosofía de la Liberación, en su Declaración de Morelia¹ firmada por las figuras más representativas de la filosofía latinoamericana, no incluye en su cuerpo doctrinario dicha reflexión ancestral. Tal incorporación daría autenticidad a nuestro pensamiento, y podría responder a nuestros problemas que también son los de la humanidad.

Se reproduce el Capítulo 1 de la obra *La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América andina*, en castellano y en quechua.

Mario Mejía Huamán

* **Mario Mejía Huamán.** Natural del Cusco, quechua hablante; profesor de Filosofía, Psicología y Ciencias Sociales, Doctor en Educación. Magister en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, además estudió postgrado de filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú y Medio Ambiente y Ordenación Territorial en la Universidad Federico Villarreal de Lima. Estudió quechua en la Academia Mayor de Quechua con sede en el Cusco. Fue presidente de la Academia Mayor de Quechua, Regional de Lima en dos oportunidades. Fundador y presidente de la Sociedad de Pensamiento Andino. Ejerció la docencia en todos los niveles de la educación peruana. Ejerció la docencia en la Universidad San Antonio Abad del Qosqo, en las universidades San Martín de Porres, Inca Garcilaso de la Vega, Femenina del Sagrado Corazón, Alas Peruanas, Universidad Científica del Sur, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y Ricardo Palma de Lima.

El lenguaje y la visión del mundo

Mario Mejía Huamán

*Logos*¹ es el término que en la cultura griega, la cuna de la filosofía, hizo posible la reflexión y el discurso filosófico. La comprensión de *logos* como **palabra y razón** hizo posible una forma especial de concepción del mundo, toda vez que las palabras no surgen de manera independiente al mundo, sino que son el fruto de la aceptación de los usuarios.

Aristóteles, en el *Órganon*, estudia la lógica, tanto la que podemos considerar “pura”, como también en su relación con el mundo real, material; vale decir, lo que es la teoría del conocimiento o gnoseología. Para el Filósofo, la lógica es un instrumento del conocimiento, en el que a partir de un conocimiento general, por vía deductiva se llega a otros conocimientos, verdaderos o falsos. Allí se estudia la inferencia deductiva a partir de tres conceptos, los mismos que deben integrar dos proposiciones, llamadas premisas. Inicia el curso con el estudio de los términos unívocos y equívocos, concediéndose muchas páginas al análisis de los nombres², a los juicios y a los raciocinios.

No ocurrió lo mismo en la cultura latina; las palabras verbo: *verbum*³, y razón: *ratio*⁴, hacían mención a dos conceptos distintos; por ello son objetos de diferentes disciplinas: la lógica y la gramática respectivamente. En la cultura medieval europea, la *schola* trata a la Lógica y a la Gramática de manera independiente.

Lo que nos interesa en todo esto es que, en ambas fuentes, la **palabra** significa expresión. En tal sentido, la palabra es un instrumento de expresión y ella irrenunciablemente es simbólica, es decir, de todas maneras oculta o enmascara la realidad objetiva, siendo el problema su develamiento.

Para nosotros, por ser la palabra la facultad de los hombres concretos y reales, varía de una cultura a otra. Por tanto, ni el entendimiento ni la palabra reflejarían la realidad de manera objetiva toda vez que la aprehensión del mundo está condicionada por nuestros órganos de percepción, que en comparación, por ejemplo, con los animales, son más limitados. Muchos animales superan en percepción a los hombres porque cuentan con órganos de percepción con más terminaciones nerviosas.

Por otro lado, la imagen o comprensión que los hombres tenemos del mundo no puede ser única, ya que estos viven en tiempos y espacios distintos. La palabra y la razón, tampoco serían únicas e idénticas; consecuentemente, las visiones y concepciones del mundo serían diferentes. Sin embargo, esto no nos debe llevar a un relativismo absoluto, puesto que hay temas trascendentales que superan el límite coloquial del lenguaje ante los cuales es necesaria la formalización progresiva de un lenguaje unívoco.

El lenguaje humano cumple múltiples funciones, entre ellas podemos señalar que transmite la idea de cómo es el mundo para el hombre; esta transmisión que siempre es simbólica puede acercarse en mayor o menor grado a la realidad, despertando o evocando en nuestro ser, en forma similar a la realidad misma, sentimientos estéticos, pensamientos científicos y/o filosóficos⁵ y deseos diversos.

El *runasimi*, como en muchos idiomas de culturas primigenias, significa idioma humano; el significado semántico de la palabra hace mención al idioma del hombre; esto significa que también existirían otros idiomas; por ejemplo, el de los animales. En quechua no existió el concepto de evolución de los hombres a partir de los animales; sin embargo, los animales y los hombres son integrantes de la naturaleza. A partir de los mitos de los hermanos *Ayar* o el de *Manqo Qhapaq* y *Mama Oqlló* se podría deducir que el trabajo, la vida en común y la educación fueron los que llevaron al hombre y a la sociedad al desarrollo; de igual manera, en la explicación mítica del origen y desarrollo de los Andes los hombres aparecen en el mundo viviendo en ayllus básicos, con el don del lenguaje y el razonamiento.

Sin embargo, no debemos contentarnos con una explicación mítica de la realidad, sino hacer un análisis del origen del lenguaje y su desarrollo contrastable, para lo que recurriremos a las mismas características del Idioma Andino. El *runasimi* es un idioma eminentemente onomatopéyico y aglutinante. Por su carácter onomatopéyico tiene la posibilidad abierta de ser creativo, principalmente a partir de los sonidos nuevos que se escuchan en la naturaleza. Por ejemplo, las palabras: *chhalluy*, *tintinyay*, *tantanyay*, *chhasay*, *bununuy*. El primero, *chhalluy*, se forma a partir del ruido que emiten el vidrio o la loza al romperse; el segundo, *tintinyay*, proviene del ruido que hace un cuerpo sonoro parecido a la campanilla; el siguiente correspondería a una campana grande; *chhasay*, a desinflarse,

tantanyay, al tañer de la campana y finalmente *bununuy*, haría referencia el ruido lejano de motor.

Asimismo, su carácter aglutinante lo proyecta como un idioma apto para la creación de nuevos términos, como ocurre hoy cuando las distintas disciplinas del saber actual recurren a la aglutinación de términos griegos para nombrar las cosas y las situaciones nuevas. De igual manera, la aglutinación permite al *runasimi* ser eminentemente simbólico. Para demostrar esta cualidad recurriremos a la aglutinación de las palabras *puma* y *sonqo*, donde la primera se refiere al felino andino y la segunda, *sonqo* a corazón; la nueva palabra *pumasonqo* podría ser traducida al pie de la letra como “corazón de puma”, pero lo que realmente se pretende expresar es que ella significa **bravo**. Así, por ejemplo, cuando decimos: *Kawiti fue un puma sonqo*, lo que queremos expresar es que Kawide fue un valiente guerrero.

Podríamos sostener, como quechua hablantes, que más del cincuenta por ciento de las palabras quechuas son compuestas, esto es, son términos aglutinados, lo que le dan un carácter simbólico extraordinario, y lo convierten en un idioma mítico y estético por su simbolismo, lo que hace que el andino tenga una visión estética del mundo⁶.

Uno de los problemas, si no mayúsculos, es que en el mundo del pensamiento denominado “occidental”, la visión greco-latina del mundo ha sido tomada como lo universal y se ha pretendido imponerla a otras culturas que, muy a pesar de ellos, como la nuestra, son muy ricas en fantasía y diferentes en contenido simbólico.

Precisamente, la existencia de múltiples idiomas en el mundo debe hacernos reflexionar sobre la existencia de distintas visiones del mundo. Contrariamente, toda la humanidad habría tenido una misma visión e interpretación del mundo, incluyendo un mismo lenguaje y una misma racionalidad. En tal sentido, podríamos sostener con Hegel que toda filosofía debería ser fruto de su momento histórico y expresión de su realidad⁷.

Por otro lado, sabemos que fue el filósofo Wilhem Dilthey, quien por primera vez utilizó el término cosmovisión, en su obra: *Teoría de la concepción del mundo*⁸; *weltanschauung* es el término que proviene de la

aglutinación de dos términos alemanes y significan visión y mundo, respectivamente.

Por cosmovisión entendemos “la visión del mundo” como una totalidad, esto es, en forma mítica, mágica, religiosa, artística, racional, científica⁹ y filosófica, al mismo tiempo. Todo grupo humano tiene su cosmovisión, sin embargo no todas las visiones del mundo cuentan con los dos últimos ingredientes, es decir cuentan con ingredientes científicos y filosóficos.

Por **mundo** entendemos el espacio material y espiritual ordenado y dispuesto por el hombre conforme a sus necesidades, sus vivencias, sus fines y objetivos; algo así como concibió Heidegger en su obra *El ser y el tiempo*, en que aborda temas como “el mundo”, “comando”, “mundanidad”. En tal sentido debemos admitir que el **entorno** no ha sido apreciado de la misma manera por todas las culturas y en todas las épocas de la historia; así, por ejemplo, la concepción europea del siglo XVI fue definitivamente distinta a la América Andina de la misma época.

Desde luego, el sujeto de esta “visión” es el hombre; es él quien ve **su entorno** de determinada manera, desde una perspectiva propia. Consideramos que no existe un hombre universal, trascendente al espacio y al tiempo; por lo que podemos afirmar con Dilthey que los hombres de las distintas culturas tienen diferentes “visiones del mundo”¹⁰.

La visión tawantinsuyana fue mítica, mágica, religiosa, estética y racional, pero de ninguna manera científica o filosófica. La racionalidad tawantinsuyana no fue científica porque para que la visión del mundo hubiera sido científica era necesario que previamente se considerara al mundo como un objeto independiente del hombre, como una cosa, hecho que no se había dado aún en los Andes. Por otro lado, en los Andes tampoco se había dado una ruptura entre la religión y el saber, requisito fundamental para el surgimiento de la filosofía.

De acuerdo a la sucesión histórica andina, podemos encontrar aquí dos visiones del mundo marcadamente diferentes: a) la cosmovisión andina tawantinsuyana y b) la cosmovisión andina mestiza. En esta oportunidad sólo nos ocuparemos de la primera, por ser la que, también fundamenta a la segunda.

Europa y América, desconocidas entre sí hasta 1492, no podían haber tenido una misma visión del mundo y de la vida; eran dos *pachas* (espacio-tiempos- históricos) distintos, cada una con distinto modo de producción, distinto pasado histórico, distinta geografía y distinto cultivo del saber; en tal sentido, expondremos más adelante, los puntos más saltantes de la visión andina del mundo.

Notas

¹ *Logos-ou*: palabra, dicho; razón, facultad de razonar, inteligencia, juicio, buen sentido; también razón de las cosas; motivo; causa; argumento; ley. Cf. José M. Pabón S. de Urbina, *Diccionario Manual Griego-Español*, Barcelona, 1967, p. 371.

² Aristóteles, *Lógica. Obras Completas*, Segunda Edición. Madrid, Editorial Aguilar 1967, p. 234 y ss., 1a.

³ *Verbum-i*: palabra, expresión, dicción, voz, vocablo. Cf. Agustín Blánquez Fraile, *Diccionario LatinoEspañol*, Barcelona, 1954, p. 1263.

⁴ *Ratio-onis*: cómputo, suputación, cálculo, cuenta. De este término deriva: *Ratiocinor- aris- ari- atus- atus sum*: calcular, hacer cálculos, contar, computar; figuradamente: razonar, raciocinar, deducir, inferir. Cf. Blánquez Fraile, Agustín, *Diccionario Latino Español*, Editorial Ramón Sopena S. A. Barcelona, 1954, pp. 968- 969.

⁵ Luis Hernán Ramírez sostiene que las funciones del lenguaje son: servir como símbolo representación de la realidad o mundo; medio de expresión o síntoma; servir como apelativo o señalativa; y cumplir funciones lógicas y estéticas. Cf. *Estructura y funcionamiento del lenguaje*, 4ª edición corregida y aumentada, Lima, Ediciones Studium, 1982, pp. 33-35.

⁶ Entre otras palabras simbólicas podemos mencionar: *chaska-ñawi*: ojos de estrella; *wanka-willka*: piedra sagrada; *Apu-rimaq*: el dios que habla; *piki-chakipies* ligeros; *rumi-ñawi*: de mirada dura. etc. etc.

⁷ Guillermo Federico Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, México, 1945, p. 48. También es citado por Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América? Siglo Veintiuno Editores*. México, España, Argentina, Colombia. Decimoprimer edición corregida 1988. p. 11.

⁸ Wilhelm Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, México - Bs. As, FCE, 2ª ed., 1954.

⁹ Bochenski, sostiene que el Círculo de Viena tuvo la pretensión de dar una concepción científica del mundo a partir de su folleto *Winssenschaftliche Weltauffassung-Der Wiener Kreis*. Bochenski, Józef María. *La filosofía Actual*, México, FCE, 1969, p. 74. De igual puede verse en muchos pasajes de literatura filosófica escrita por los filósofos soviéticos acerca de la "Concepción científica del mundo".

I umalli simiwan pacha qhawariyan

Mario Mejía Huamán

Logosmi *griego* yuyaykuypa hinallataq rimakuypa teqse ruminpas karqan. Chaymanta pachan, *logos* simitawan yuyaykuytawan unancharqan, pacha yuyaykuytapas, pacha t'ikraytapas tikarqan; simiq runakunaq kamasqan kasqan rayku; kaykuna, simikuna, mana kay pachamanta hoq pachapi tarikusun rayku.

Aristotelesmi, *Organonpi* k'uskirqan *logika* nisqata, kikin kayninpipas – "ch'uya kayninpi"-, hinallataq pachawan tupaqninkunapipas, kunan *teoría del conocimiento* nisqapi hinallataq *gnoseología* nisqapipas. Yachaywayllukuypaqqa, *logikaqa* "reqsiypaq ruwanan" (*instrumento*), maypin huk teqse reqsiymanta uraykukun hoq reqsiykunaman, iman kanman sut'i otaq qollma; chaypin yachakun, imaynan 3 yuyaykuna, 2 *proposicionkunapi*, *premisa* nisqakunapi haykunanku chayta, kaytan "*inferencia deductiva*" nispa nikun; Aristotelesmi qallarín *Lógica* qelqankunata pantaq simikunatawan, mana pantaq simikunatawan rikuchikuspa; askha rap'ikunatan kay k'uskiykunaman qon: sutikunamanpas, yuyaykuykunamanpas.

Latino Yachaytarpuypiqqa manan hinachu karqan, simiwan, (*verbo*), yuyaykuywanmi, (*ratio*), sapaq yuyaykunanku karqanku, chaymi kaykunata sapaq *disciplinakuna* k'uskiqku: *gramatika verbo* nisqata, *logikataq ratio* nisqata; chay raykun *Europa* Chawpi Yachaytarpuypi, *scholapi* – yachaywasipi- *logikatapas gramatikatapas* sapaqta hina yachachikurqan.

Kaypiqa, noqanchismanqa qokuwanchis, imaynan iskaynin yachaytarpuykunapi simiqpa *expresion* kasqanmi. Hina kaqtinqa, simiqqa kanman imapas pachapi sut'i rikuchikuqmi; hinallataqmi, rikuchikunman pachata unanchayta (*simbolota*) hina, chay hina kaqtinqa, simiqqa, sut'itan pakanman.

Noqanchispaqqa simiqqa manan kasqallan lliwpaq, hoq suyumanta hoq suyumanmi hoq neraq, hinaqa, manan simipas nitaq yuyaypas kay pachata kayninpiqa rirp'uyta atinmanchu, aswantaqa musyachiwaqinichiskunay uywakunaq hina mana ancha allin kallpayoq kasqanku rayku, pikunan

runakunaqmantapas aswan askha hank'u tukuyniyoqkuna kasqanku rayku.

Pacha rikuyninchispas, paymanta yuyaykuyninchispas manan lliwpaqqa kasqallanqa kanmanchu, hoq pachakunapi kawsasqanchis rayku. Hinaqa simipas, yuyaypas, manan ch'ullallaqa kankumanchu, chay raykun pacha qhawariy-ninchisqa sapaq. Ichaqa kay niyqa manan *relativismo absoluto* nisqamanchu ranpaykuwananchis, kanmi hoq mana pantay yuyaykuna imakunan pimaypaqpas, imaypachapas kasqallan, imakunapaqmi huk ch'ulla similla kamakunan.

Simiqa askha kamachikuykunatan hunt'an, kay hina, rikuchikunmi imayna runapaq pachaq kasqanta, kay suchin unanchay, anchatan achhuykuymanta otaq mana sut'i pachamanqa, kaymi yuyarichiwasanman kayninchispi, sumaq llakiyta, hatun yachay nisqata, otaq yachaywayllukuyta, imaymana munaykunatawan ima.

Runasimiqa, ancha ñawpa pacha simikuna hinan runakunaq simin; chaymanta pacha qhawarispapa kaytan nisunman, uywakunapas kanmi siminku, nispa. Runasimipiqa manan runaq uywakunamanta pacha ch'utikamuynin kanchu; ichaqa, runakunapas, uywakunapas kay pachapi kawsaqkunan kanku. Ayar wayqekunaq willakuyninmanta pacha, hinallataq Manqo Qhapaqmantapas, yuyaykuyta atisunmanmi, llank'ay-wan, hukllanasqa kawsaywan, yachaypuwan, runatawan ayllutawan wiñayman ranpaykuqta; hinallataqmi hoq antiwillakuypi runakunaqa rikhurinku aylluchasqa kawsaypi, rimay yachaqa, yuyaykuyniyoq, ima.

Ichaqa, sut'i pachataqa manan willakuykunallawanqa wasapananchischu, rikuchinanchismi imaynatan paqarimurqan simi, chaytan ruwananchis, chaypaqmi runasimiqa imayna kayninmanta rimasun. Runasimiqa, imapas kay pachapi uyarisqakuna yachapayakuqmi (*onomatopeyiko*), hinaspapas simikuna hukllanachiq. Yachapakuq kayninmi, kay simita tukuchin wiñaypas kamakuqman, hinallataq kaymanta pacha aswan simikuna taqeqmanpas. Kay qatiq simikunan mana ñawpaq reqsikurqanchu: chhalluy, tintinyay, tantanyay, chhasay, bununuy. Chhalluymi hamun qespi p'akikuymanta, titinyaytaq hamun *kanpanillamanta*; tantanyaypas hamunman kasqallanmantataq, hatun *kanpanamanta*; chhasaymi hamun, imamantapas kallpawan wayraq lloqsimuyninmanta, bununuytaqmi, ima motorpas karumanta uyarikuyninmanta.

Nisqanchis hinaqa, runasimiq hukllanachiq kayninmi tukuchin kamakuq simiman, imaynan kunan ñawpa *griegopas*, hina, imamanmi kutirikunchis ima mosoq simikuna kamanapaq. Hinallataqmi runasimipas simi hukllanachis kaynin tukuchin ancha unanchakuq simiman. Kay rikuchinapaqmi hukllana-chisun qatiq simikunata: pumawan, sonqowan hukllana-kuyninmantan paqarimun *pumasonqo*; runasimipi kay simiq chaninqa, phiña. Kay hina, *Kawitin puma sonqo*; *nishanchisqa*, Kawitiqa ancha phiña awqan karqan, nispa.

Runasimi rimaq hinaqa, kay niyta atisunmanmi, pachakmanta yaqa pisqakunchanmi hukllanasqa simikuna; kaymi runasimita, nisqanchis hina, sumaq unanchakuqman tukuchin, *mitiko*, *estetiko* simiman. chaymi antirunaq teqse qhawariyninqa sumaq.

Pachaq sasachayninqa, icha hoqkunamanta aswan hatun, *occidental pachaqhawariypa*, (*grecolatina* rikuynin), teqse qhawariy hina mast'arikuynin, chay nispan kay teqse qhawariy hoq yachaytarpuyniyooq llaqtakunaman sat'iyukuyta munarqan, imaynan noqanchis pachamanpas hina; noqanchispa teqsemuyu qhawariyninchisqa sapaqmi, sumaq unanchayniyoq imataq.

Aswantaqa, kay pachapi askha simikunaq kayninmi yuyaykachiwananchis sapanka llaqtakunaq hoqneraq teqsemuyu qhawariyniyooq kasqankutaqa. Mana hinaqa, llapan teqse muyu runakunan kasqan rikuyllakuqtaq, t'ikrayllayutaq, kankuman karqan, chaymanpas, kasqan simillayoqtaq, kasqan yuyaykuy-nillayoqtaq. Hina kaqtinqa, Hegelwanmi nisunman, tukuy yachaywayllukuymi kanan, kawsasqan pachaq rurun, kawsasqan pachan rikuchikuq.

Hoq hinamanqa, yachanchismi Wilhem Dilthey yachay-wayllukuqpa, ñawpaq ñeqenta *kosmowision* nisqa simita kamachikusqanta (teqsemuyu qhawariyta), *Teoría de la concepción del mundo*, nisqa qelqarimanpi. *Weltans-chauungmi* hamun iskay *aleman* simikunaq t'inkiyinmanta, teqsemuyumantawan, qhawariymantawan.

Teqse qhawariyqa, nisqanchis hina tukuy imaymanantin pacha qhawariymi, *mitika*, *magika*, *artistika*, *racional*, *cientifika* y *filosofika*, nisqa qhawariy. Tukuy llaqtakunan teqse muyuqhawariyniyooq kanku, ichaqa llapankuchu kanku chay iskay qhepa kaqniyoqkuna, *cientifiko*, *filosofiko*, qhawariyniyooq.

Noqanchispaq pachaqa, *material, espiritual*, nisqa, pachan; imatan runa kamachikun munayninman hina, muchuyninkunaman hina, p'uchukay maskhayninman, ima, aypaynikunaman ima; imaynatan Heidegger yuyaykurqan *El ser y el Tiempo*, nisqa qelqarimanpi, maypin rikun *kay pacha (mundo)* nisqata, *pachamasinchis (comundo)* nisqata, *pachap ikawsaq kayta*, ima (*mundanidad*). Hinaqa manan *muyureqninchisqa* rikukurqan wiñaypas kasqan hinallachu; chay hinan XVI europeo teqsemuyu qhawariypas karqan Antipi kasqan pachamanta hoq ñeraq rikhu.

Hinaqa, pachaqhawariyqa runan, paymi muyureqninta kayninman hina qhawaykun. Manan kanchu teqse runa, tukuy pachapas, wiñay pachapas wasapaq; chaymi Diltheywan nisunman, sapanka yachaytarpuypin runakuna hoq “teqsemuyu qhawariyniyoc” kanku nispa.

Tawantisuyu pachaqhawariyqa karqan, *mitika, magika, religiosa, estetika, racional* ima, ichaqa mana *cientifica* nisqapas, nitaq *philosophika* nisqapas. Manan *cientifikachu* karqan, antikuna mana pachata hoqta hina, *kosata* hina qhawaykusqanku rayku; manan runawan pachawan yarinakurqanchu Antipiq. Hinallataqmi mana kaypiqa iñiywan yachaywan t'aqanakurqankuchu, imamantan yachaywayllukuy paqarimunman chay.

Antipachaq *historiampa* puriyinman hinaqa, iskay teqse muyu qhawariykunatan kaypiqa tarisunman: a) ñawpa pacha qhawariyta, hinallataq, b) qhepa pacha, *mestizo*, nisqa, qhawariytapas. Kunanqa, kaypiqa rimasun ñawpaq kaqlamantan, qhepa kaqtapas teqsechasqan rayku.

Europapas, Amerikapas, 1492kamaqa, mana hayk'aq reqsinakuq llaqtakunan karqanku, chaymi sapankankupas hoq neraq teqsemuyu qhawariyniyoc karqanku. Sapankankun hoq hina ruruchiyniyoc karqanku, sapaq historiayoq, hinallataq hoqneraq yachay tarpuyniyocpas. Qhepa hamuqmanqa rikusun, *andina* teqse qhawariytan, aswantaqa *europa* qhawariymanta hoqneraq kayninta.

TRADUCCIÓN

M.C. NUSSBAUM, “Ricoeur on Tragedy. Teleology, Deontology, and *Phronesis*”, in Wall, J., Schweiker, W. y Hall, D., *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, Ed. Routledge, Nueva York (2002) pp.264-276

Nota preliminar

Martha Craven Nussbaum es una filósofa nacida en los Estados Unidos, ciudad de Nueva York, en 1947. Sus obras más importantes son *The Fragility of Goodness* (1986); *Cultivating Humanity* (1997); *Sex and Social Justice* (1999); *Hiding from Humanity* (2004) y *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation & Constitutional Law* (2010).

Este trabajo de Martha Nussbaum pertenece a una compilación de artículos acerca del pensamiento ético de Paul Ricoeur y analiza el tema de la tragedia trabajado por el filósofo francés en su célebre tratado de ética que lleva el título de *Sí mismo como otro*. Es un tema que no le es nada ajeno y al que ha dedicado gran parte de su obra, en especial por estar vinculado profundamente con el tema de la justicia. Nussbaum logra dar perfecta cuenta de las ventajas del acercamiento de Ricoeur a la cuestión y, como era esperable, da un paso más allá. Encuentra la manera de pensar la tragedia en el punto de convergencia de sus intereses filosóficos más profundos, a saber, la filosofía antigua, la filosofía política y la ética.

Esta traducción pretende acercar las reflexiones tanto de Ricoeur como de Nussbaum al lector del español para que se nutra de reflexiones que tan de cerca le tocan. Enfrentados al mundo tardo-moderno, existe una necesidad de una teoría sobre la justicia, la misma necesidad que llevó al propio Ricoeur a trabajar los temas de las leyes, la tolerancia y la educación. Él mismo hace uso de la *phronesis* aristotélica para enfrentar los conflictos que presenta la actualidad y dar inequívocas claves para su superación. La *phronesis*, entendida como un tipo de sabiduría al servicio de la paz social o pública, puede significar, como lo sugiere Nussbaum, ir más allá de las decisiones particulares y tener en cuenta aquellas alternativas que han sido dejadas de lado por la toma misma de una decisión. El presente artículo lleva las ideas de Ricoeur un poco ‘más allá’, ya que el reconocimiento de la condición trágica de la acción tiene consecuencias ulteriores. Nos invita a pensar en las reparaciones pertinentes que, por

más *phronética* que resulte una acción, exigen los bandos perdedores o postergados. Y aun hay un paso más. Una estrategia política responsable debe también tener la consideración reflexiva acerca de las condiciones de posibilidad de la contradicción trágica misma. Consecuentemente, la reflexión sobre la tragedia no sólo afirma o critica una decisión tomada sino que prospectivamente evaluará las reparaciones y también la planificación necesaria para evitar, en la medida de lo posible, tragedias similares futuras.

María Beatriz Delpech

Ricoeur sobre la tragedia. Teleología, deontología y phronesis

Martha C. Nussbaum - Traducción de María Beatriz Delpech

En las muchas áreas en las que el distinguido trabajo filosófico de Paul Ricoeur ha adquirido reconocimiento mundial, el área de la moral y la filosofía política es, quizás, la más reciente. Sería equivocado, sin embargo, sugerir que Ricoeur solo recientemente ha puesto su atención en los grandes problemas de la justicia social y la dificultad de relacionar lo justo con lo bueno. Tal como relata en las entrevistas traducidas bajo el título de *Critique and Conviction*, él ha estado involucrado apasionadamente en discusiones acerca de la justicia social por lo menos desde los tiempos de su participación en el movimiento juvenil socialista al principio de los años 30. Y recuerda que ya comprendía en aquel tiempo que los imperativos religiosos que habían guiado siempre su pensamiento no serían suficientes para trazar el curso de una nación en busca de justicia – “un error”, dice, “al que tienden muchos socialistas cristianos”. Hay una necesidad de una teoría sobre la justicia económica que no puede ser deducida directamente de las máximas de los evangelios. No es ninguna sorpresa, entonces, que Ricoeur se haya formulado la pregunta acerca de la justicia como uno de los tópicos más importantes de sus trabajos y pensamiento más recientes: en *Sí mismo como otro*, con sus maravillosas secciones sobre lo bueno y lo justo; en muchos artículos y ensayos; y, más recientemente, en una colección de ensayos publicados en francés bajo el título de *Le Juste* – con un prefacio muy iluminador en el que Ricoeur describe la evolución de su pensamiento acerca de la justicia y las leyes, y se posiciona en relación con distinguidos filósofos de la tradición anglo-americana. Al mismo tiempo, ha jugado el rol del filósofo que es también un líder público de muchas maneras: en su impresionante volumen editado acerca de la

tolerancia, y en sus discusiones sobre cuestiones públicas, desde el nazismo hasta la estructura de la enseñanza superior contemporánea en Francia y en los Estados Unidos. (Para aquellos que tengan un interés en nuestras “guerras culturales” recomiendo fuertemente la entrevista que está en *Critique and Conviction*, que de manera sensible compara la enseñanza superior en Francia y en Estados Unidos, comentando acerca de tantos temas diversos, tales como la acción afirmativa, el currículum multicultural, las relaciones entre el cuerpo docente y los estudiantes – todos ellos intercalados con reminiscencias fascinantes de su paso por la “Facultad de ciencias religiosas” de la universidad de Chicago, tal como Ricoeur le comentó a su entrevistador que debería llamarse nuestra facultad de teología).

Porque Ricoeur es uno de nuestros pensadores más importantes acerca de todos estos temas sociales y políticos, una breve charla no puede dar cuenta de sus ideas con ninguna profundidad. Las opciones parecen ser, o bien trazar una visión general de su pensamiento, sin una crítica y un compromiso sustantivo, o bien elegir sólo un tema y concentrarse en él con mayor profundidad, con más oportunidad para la crítica. He elegido este segundo camino, concentrándome en el área en la que mi trabajo ha cruzado la senda de Ricoeur hace algún tiempo. Este es el tema de los conflictos trágicos, un tema que juega un rol muy importante en *Sí mismo como otro*.

Voy a proceder de la siguiente manera: voy a trazar los rasgos del problema del conflicto trágico, dando dos ejemplos. Luego voy a describir (todo muy sucintamente) la compleja forma en la que Ricoeur utiliza esta cuestión para iluminar los límites de la deontología y para forjar una (aun más) compleja relación entre deontología y teleología en el nivel de la *phronesis* aristotélica. Voy a decir por qué creo que este acercamiento es superior a dos extremadamente prominentes e influyentes acercamientos, a saber, aquellos característicos de la deontología kantiana y del utilitarismo. Después haré algunas preguntas a esta visión, sugiriendo que es posible que aun los juicios singulares hechos en el espíritu de la *phronesis* aristotélica no eliminen el problema del conflicto trágico, y que es muy bueno que los jueces se den cuenta de los límites aun de la *phronesis*, si los juicios, tal como sugiere Ricoeur en *Le Juste*, tienen como objetivo último alcanzar la paz social.

Comenzaré con un ejemplo del clásico épico de la India *Mahâbhârata*, porque revela la estructura del problema de manera muy clara; pero no ignoraré la tragedia griega, y también me ocuparé de Antígona, que es el ejemplo central de Ricoeur.

Apuros trágicos¹

Áryuna se encuentra a la cabeza de sus tropas. Una enorme batalla está por comenzar. De su lado están los Pándavas, la familia real comandada por el hermano mayor de Áryuna y legítimo heredero al trono. Del otro lado están los Kauravas, primos de Áryuna, quienes han usurpado el poder. Más o menos todos han elegido estar de un lado o del otro, y Áryuna ve que muchos de los que están del lado enemigo son personas inocentes por las que siente afecto. En la batalla consiguiente él tendrá que matar tantos de ellos como sea posible. ¿Cómo puede ser correcto embarcarse en un curso que involucra tratar de llevar la muerte a tantos familiares y amigos? ¿Cómo, por otra parte, puede ser posible que sea correcto abandonar el propio bando y los propios deberes familiares?

Áryuna vio a un más próximo compatriota, relacionado con él como padre o abuelo, tío o hermano, hijo o nieto, preceptor tanto como compañero y amigo, en ambos lados. Sobresaltado por esta visión, dijo con angustia y compasión, “Oh Krishna, cuando veo a mi propia gente lista para pelear y ansiosa por batallar, mis extremidades se estremecen, mi boca se seca, mi cuerpo tiembla, y se me ponen los pelos de punta. Más aun, veo terribles portentos, y no puedo ver nada bueno en matar a mis compatriotas y familiares. No es correcto ni apropiado que tengamos que matar a nuestros propios familiares y amigos, los Kauravas ¿cómo podemos ser felices si asesinamos a nuestra propia gente?... Oh Krishna, ¿cómo puedo alcanzar con mis propias flechas a gente como el gran señor Bhishma y el preceptor Drona, quien son merecedores de mi respeto?”... Habiendo dicho estas palabras, Áryuna tiró su arco y sus flechas, y se sentó con tristeza en el asiento de su carro².

Áryuna se hace no una sino dos preguntas. La primera pregunta, a la que llamaré “la pregunta obvia”, es la pregunta acerca de qué debemos hacer. Esa pregunta puede ser difícil de responder. También puede ser difícil identificar el mejor método para encontrar su respuesta. En este caso, Áryuna y su consejero Krishna difieren marcadamente acerca del

método: Krishna recomendando una búsqueda del deber con determinación inquebrantable sin pensar sus consecuencias desagradables; Áryuna proponiendo una consideración cuidadosa de todas las consecuencias que puedan preverse³. Lo que no es difícil, sin embargo, es ver que es una pregunta que debe ser respondida, dado que debe tomarse algún curso de acción, y aun la inacción es, en una situación semejante, un tipo de acción. En este sentido, la pregunta es obvia; la situación la fuerza. Áryuna no puede al mismo tiempo ser para su familia un líder leal y consciente de sus deberes y preservar la vida de sus parientes y amigos del otro bando. Tiene que elegir.

La otra pregunta no es tan obvia, ni está forzada por la situación. Podría tranquilamente haber eludido a Áryuna. La llamaré la “pregunta trágica”. La pregunta es si alguna de las dos alternativas disponibles para Áryuna en esta situación es moralmente aceptable. Áryuna siente que esta pregunta debe ser encarada y que, al hacerlo, la respuesta es “no”. Krishna, por el contrario, o bien simplemente no ve la fuerza de la pregunta en general, o recomienda una política de deliberadamente no encararla, para que lo mejor sea llevar a cabo el deber propio.

La pregunta trágica no es simplemente una manera de expresar el hecho de que es difícil responder a la pregunta obvia. La dificultad de elección es bastante independiente de la presencia del mal moral en ambas posibilidades de una elección. De hecho, en este caso como en muchos otros dilemas trágicos, es bastante claro lo que Áryuna debe hacer: no importa cuanto esté tentado de tirar sus flechas, eso no lograría nada, y resultaría simplemente en la muerte de muchos más de su lado, y posiblemente en la pérdida de su causa justa, mientras que incontables vidas serían igualmente perdidas en el otro bando. Por tanto, debería combatir. La pregunta trágica no registra la dificultad de resolver la pregunta obvia, sino una dificultad distinta: el hecho de que todas las respuestas posibles a la pregunta obvia, incluso la mejor, son malas, involucrando cometer un mal moral. En este sentido, no hay “respuesta correcta”.

¿Cómo determina Áryuna que la respuesta a la pregunta trágica es “no”? Claramente no evaluando meramente los costos y beneficios de ambos lados. Eso él ya lo ha hecho al considerar qué es lo que debe hacer. (Ese fue, en efecto, su método, uno bastante razonable en estas circunstancias). Para responder a la pregunta trágica, parece consultar una explicación (bastante deontológica) del valor ético, de acuerdo con la

cual asesinar a los propios familiares, especialmente cuando están libres de culpa, es un mal atroz; pero desertar de su propia familia cuando uno es su líder y esencial partidario es también moralmente cuestionable. Los pensamientos éticos, independientemente de la pregunta “¿Qué hago?”, pensamientos acerca del respeto, la familia y lo correcto, entran en juego para informarle que el apuro en el que se encuentra no es solo penoso, sino también trágico.

¿Cuál es el propósito de la pregunta trágica? Cuando pensamos en la situación de Áryuna, podría fácilmente parecer que Krishna tiene un punto. La pregunta real es la pregunta obvia, y la pregunta trágica es una distracción inútil. “Oh, Áryuna,” dice, “¿por qué te has vuelto tan deprimido en este momento crítico? Tal abatimiento es desconocido en un hombre noble; no conduce a las alturas celestiales, y en la tierra sólo puede causar desgracia.” Bastante correcto, uno podría pensar: cuando uno ha visto dónde yacen los propios deberes, uno debe llevarlos a cabo, sin trágicas quejas ni rezongos. No queremos líderes militares que de manera auto-indulgente se paralicen compungidos ante la sangre que están por derramar, o que tiren sus flechas y se sienten con tristeza en los asientos de sus carros. No les trae ningún bien a ellos pensar de esta manera, y podría hasta hacer daño, al debilitar su determinación y la de sus tropas.

Por otra parte, uno podría argumentar que Áryuna es un mejor modelo de deliberación que Krishna: aun en un caso como éste, en el que la tragedia no parece haber podido ser evitada por una mejor planificación política, la pregunta trágica tiene un punto. Mantiene la conciencia de quien debe elegir firmemente en el hecho de que su acción es una acción inmoral, la cual es siempre una acción que está mal elegir. El reconocimiento de que uno tiene las “manos sucias” no es solo auto indulgencia: es relevante para las acciones futuras. Le informa a quien debe elegir que quizás deba hacer reparaciones a los vencidos, y un esfuerzo para reconstruir sus vidas después del desastre que habrá sido infligido sobre ellos. (Michael Walter ha escrito elocuentemente sobre este tema, usando como ejemplo la decisión de Truman de lanzar la bomba sobre Hiroshima.) Más significativamente, recuerda a quien debe elegir que no debe hacer tales cosas de ahí en más, excepto en la muy especial circunstancia trágica que enfrenta acá. Matar a los propios familiares es una de las cosas terribles que siempre es trágico perseguir. De esta manera, enfrentar la pregunta trágica refuerza los compromisos morales que deben ser reforzados, particularmente en tiempos de guerra.

Cuando me pidieron que diera una conferencia sobre los dilemas trágicos a los alumnos de grado de West Point, tuve una de las mejor discusiones en clase que había tenido hasta el momento, porque esos alumnos sabían que la tragedia no era solo un mito, era su propio futuro. Y reconocían que la pregunta trágica debía ser enfrentada, una y otra vez. Muchos de ellos pensaban que no entorpecer la propia mente con el hecho de que (por ejemplo) uno está tomando una vida inocente, era una de las virtudes primeras para ser un buen líder militar. Claramente los oficiales a cargo del programa de ética también pensaban de esta manera: esa es la razón por la que el programa estaba ahí y por la que yo fui invitada a tratar este tema. El tema del incidente del Teniente Calley y la My Lai seguía volviendo a mis conversaciones informales con los oficiales. Uno podría decir que ellos veían el propósito del programa de ética como la prevención de tales actos irreflexivos de brutalidad. No sólo los de más jerarquía sino todos los oficiales, deberían tener un sentido de la tragedia, que va a contener y a limitar su agresividad.

Pero hay una manera más en la que la pregunta trágica brinda iluminación. A veces un apuro trágico se presenta con un error humano como antecedente: estupidez, avaricia, descuido, simple mala planificación social. En tales casos, un arreglo diferente de los valores relevantes podría haber prevenido la catástrofe.

Consideremos *Antígona* de Sófocles⁴. Creonte le dice a toda la ciudad que quienquiera que diera entierro al traidor Polinices es un traidor a la ciudad, y será condenado a muerte. Antígona no puede aceptar este edicto, porque le exige que viole la obligación religiosa fundamental de dar sepultura a sus parientes. Como G.W.F. Hegel argumentó correctamente, cada protagonista es limitado, pensando solo en una esfera de valor y desatendiendo el reclamo del otro. Creonte piensa solo en la salud de la ciudad, desatendiendo las “leyes consuetudinarias” de las obligaciones familiares. Antígona piensa sólo en la familia, fallando en reconocer la crisis de la ciudad. Podríamos agregar que por esta misma razón cada uno tiene una concepción empobrecida no solo del valor en general sino de su propia esfera de valor apreciada. Como señala Haemon, Creonte no puede reconocer que los ciudadanos son también miembros de familias, y que por lo tanto un protector de la ciudad que descuide estos valores apenas puede decirse que esté protegiendo a la ciudad. Antígona no puede darse cuenta que las familias viven en ciudades, las cuales deben sobrevivir si la

seguridad de la familia debe ser garantizada. Una persona que haya pensado bien acerca de la decisión de Antígona ve que es una genuina tragedia: No hay una “respuesta correcta”, porque ambas alternativas contienen seria maldad. Dar sepultura a un traidor es un mal serio para la ciudad, pero para Antígona no sepultarlo involucra una seria violación religiosa. Dado que ninguno ve la tragedia inherente a la situación, dado que ninguno siquiera plantea la pregunta trágica, ambos son, en estas dos maneras distintas, actores políticos empobrecidos.

Y esto tiene mucha relevancia para el futuro político. El drama plantea una situación muy extrema, que es improbable que ocurra con asiduidad. En esta situación extrema, en la que la ciudad ha sido invadida por un miembro de su propia familia gobernante, no habrá posibilidad de eludir un choque trágico de deberes. Pero un personaje que encarara la pregunta trágica de manera directa sería impelido a tener un grupo de ideas sumamente útiles acerca del gobierno en general. En particular, teniendo en cuenta que tanto el bienestar de la ciudad como las “leyes consuetudinarias” de los deberes religiosos son de una importancia ética central, él o ella se vería conducido a querer una ciudad que haga lugar para que la gente ejerza sus obligaciones familiares y religiosas sin entrar en conflicto con las ordenanzas civiles⁵. En otras palabras, él o ella querrían una ciudad como la que Pericles decía encontrar en la Atenas democrática, cuando presume que la política pública muestra respeto por las leyes consuetudinarias. Tal como los estadounidenses creemos que podemos crear un orden público que construya espacios para el libre ejercicio de la religión, en el que los individuos no están siempre trágicamente desgarrados entre las ordenanzas civiles y el orden religioso, así también la antigua Atenas tuvo un pensamiento anti-trágico análogo – como resultado directo, es bastante posible, de ver tragedias tales como Antígona de Sófocles.

Fue acá, sin duda, que Hegel encontró, plausiblemente, el significado trágico de la política. La tragedia nos recuerda la profunda importancia de las esferas que están en conflicto dentro del drama, y los resultados funestos cuando ellas son opuestas y tenemos que elegir una de ellas. Por lo tanto nos motiva a imaginar como sería un mundo que no confrontara a la gente con estas elecciones, un mundo de “acción concordante” entre dos esferas de valor. En ese sentido, el fin del drama está escrito entre bastidores, por ciudadanos que representan estos elementos en sus propias reflexiones políticas constructivas. “El verdadero curso del desarrollo

dramático consiste en la anulación de contradicciones vistas como tales, en la reconciliación de las fuerzas de la acción humana, las cuales luchan alternativamente por invalidarse una a la otra en su conflicto”⁶.

Ahora por un lado el enfoque de Hegel sobre la tragedia es demasiado simple, dado que ignora la posibilidad de que algún grado de tragedia sea una característica estructural de la vida humana⁷. Muchas y distintas esferas de valor reclaman nuestra atención y compromiso. Como el politeísmo griego expresa este conocimiento, hay muchos dioses, cada uno de los cuales reclama adoración. Pero los dioses no están de acuerdo. Por lo tanto las contingencias de la vida hacen inevitable que algún grado de disonancia se materialice entre nuestros muchos compromisos. La única alternativa a la permanente posibilidad de tragedia parecería ser una vida tan empobrecida en valor que desatendería muchas cosas que los seres humanos no deberían desatender. Y por supuesto una vida tal no evita verdaderamente la tragedia: sólo falla en ver la tragedia involucrada en la propia desatención de los valores genuinos.

Por otro lado, sin embargo, Hegel nos da la mejor estrategia a seguir, especialmente en la vida política. Porque objetivamente no podemos saber si una convivencia armónica de dos valores aparentemente opuestos puede ser alcanzada – hasta que no tratamos de llevarla a cabo. Mucha gente en muchos lugares ha pensado que un acuerdo entre la religión y el Estado es simplemente imposible. Atenas trató de probar que estaban equivocados. Los modernos Estados liberales –forcejeando con el aun más espinoso problema de la pluralidad de religiones, y de las visiones seculares del bien– todos a su modo tratan de probar que estaban equivocados. En gran medida, un régimen político como el nuestro, de hecho, permite que los ciudadanos eviten las tragedias como la de Antígona. Eso es lo que se quiere decir cuando se dice – como la Corte Suprema de Estados Unidos dijo hasta *Employment Division vs. Smith*, y como el Congreso dijo al aprobar el *Religious Freedom Restoration Act* (RFRA)– que el Estado no impondrá una “carga sustancial” sobre el libre ejercicio religioso de un individuo sin un “imperioso interés del Estado”⁸. Creonte, presuntamente, tenía tal interés, y de la misma manera también bastantes otros actores estatales. Consecuentemente, habrá un residuo de tragedia aun en la nación hegeliana. Pero proclamamos que hacemos nuestro mejor esfuerzo para mantener la tragedia a raya. Hacemos tal cosa porque entendemos la fuerza de la pregunta trágica: entendemos, esto es, que exigir a un individuo que desoiga un compromiso religioso no es simplemente imponer un

inconveniente, sino que es pedirle algo que está en el mismísimo corazón del ser de esa persona. Es privarlo de una esfera de libertad a la que, como ciudadano, tiene derecho basado en la justicia.

A menudo no sabemos qué arreglos somos capaces de hacer, hasta que hemos encarado la pregunta trágica con la idea de Hegel en mente. Podríamos multiplicar los ejemplos, pero a mí particularmente me gusta pensar en las elecciones trágicas a las que debían enfrentarse frecuentemente las mujeres en épocas anteriores, y a las que a menudo se enfrentan ahora, elecciones entre la obligación familiar y la búsqueda de una carrera laboral. En muchos de esos casos, malos arreglos sociales eran los culpables de que las mujeres fueran arrastradas trágicamente en dos direcciones. Mejores soportes sociales para el cuidado de los niños, y una estructuración más flexible de las carreras laborales, pueden hacer posible que las personas persigan ambos de estos importantes bienes. Pero no hubiéramos sido testigos de esto si no hubiéramos visto primero la tragedia, vista como tragedia.

Para resumir: Sostendría que es útil hacer la pregunta trágica por cuatro razones. Primero, hacerlo clarifica la naturaleza de nuestras alternativas éticas, informándonos acerca de importantes diferencias entre el auto interés y el compromiso, los valores prudenciales y los morales. Segundo, reconocer la existencia de un dilema trágico en aquellos casos en los que la respuesta a la pregunta trágica es “no”, refuerza compromisos con valores morales importantes que en general deberían ser observados. Tercero, reconocer la tragedia y nuestras propias “manos sucias” nos motiva a realizar las reparaciones convenientes respecto de una conducta que, mientras que en un sentido era inevitable, era también anti-ética⁹. Finalmente, el punto hegeliano: el reconocimiento de la tragedia nos lleva a preguntar cómo habría sido posible evitar la situación trágica por medio de una mejor planificación social; la tragedia, por tanto, provee un gran conjunto de incentivos para una reflexión social bien hecha.

Noten que nuestros ejemplos revelan una persistente tendencia humana a desatender la pregunta trágica a favor de la más directa pregunta obvia, una pregunta que casi no puede ser evitada si tenemos en vista la acción. Krishna da un consejo que es profundamente ambiguo en el contexto de la epopeya, en la que es retratado como un impostor, y para nada un personaje simplemente admirable. No obstante, a mucha gente le gusta su consejo, como queda demostrado por el hecho de que Bhagavad-Gita (la sección

del poema en la que Krishna da su consejo) ha adquirido una vida propia, convirtiéndose en uno de los textos más influyentes en la historia de la filosofía, mientras que la respuesta tan sensata de Áryuna a su dilema no es mirada de esta manera, o, frecuentemente, ni siquiera considerada como parte de la misma discusión. Otra vez, Creonte y Antígona prefieren centrarse en la cuestión de la elección y la acción, por encima de una reflexión más compleja sobre la pluralidad de valores en conflicto y la necesidad de hacer un arreglo para que entren en conflicto de la manera menos trágica. Concentrarse en el momento de la elección requiere sólo alguna estrategia de decisión, y uno siempre puede elegir de manera arbitraria si no se presenta una estrategia de decisión más sensata. Hacer la pregunta trágica requiere, en primer lugar, asumir una posible carga de culpa y un esfuerzo de reparación, algo que la gente, y especialmente los líderes, no siempre disfrutan de hacer. Hacerla a la manera de Hegel requiere más: un escrutinio crítico sistemático del hábito y la tradición, en la búsqueda de una superación, *Aufhebung* razonable de los valores contendientes. Y este escrutinio requiere de nosotros nada menos que una versión comprehensiva de la justicia y los bienes humanos centrales.

Ricoeur acerca de la tragedia

Para poder abordar el tema de las opiniones de Ricoeur acerca de la tragedia, necesitareé hacer un pequeño resumen. Dado que sólo podemos apreciar el rol de lo trágico en el pensamiento de Ricoeur si entendemos primero la relación que él dibuja entre lo teleológico y lo deontológico. Esta relación no debe ser comprendida de manera demasiado simple, como una mera oposición. Para Ricoeur en Sí mismo como otro, la pregunta ética central es la pregunta acerca de lo bueno. La pregunta es, en esencia, la de Aristóteles: ¿Cómo puedo alcanzar una completa y buena vida humana? Pero ya en el planteo de la pregunta, otras personas y sus intereses están incluidos. Para Ricoeur como para Aristóteles, la persona que desea una buena vida no desea una vida solitaria, sino más bien una vida vivida hacia y con los otros. Más aun, para Ricoeur como para Aristóteles, el aspecto institucional de esta vida está ya incluido en el deseo de lo bueno: el deseo del agente es vivir una vida completa y buena con otros en instituciones justas. Es muy importante para Ricoeur que esto sea así: la justicia se introduce en la moralidad en el mismo nivel que el deseo de una vida buena para uno mismo. Es en primera instancia un objeto teleológico de deseo. Como dice en *Lo justo*, su presencia se hace sentir como opcional antes de hacerse presente como imperativa.

Pero para Ricoeur, contrariamente a Aristóteles, la perspectiva teleológica se demuestra incompleta. La razón para esto es que la acción en sociedad involucra poder, y la existencia del poder (de un agente sobre otro, de las instituciones sobre los agentes) siempre involucra la posibilidad de la violencia y la fuerza. El hecho de que tanto las instituciones como los individuos utilizan la fuerza nos exige pensar qué es lo que hay en el ser humano que limita el uso de la fuerza, y también qué podría posiblemente legitimarla en ciertas circunstancias. Estos problemas llevan, argumenta Ricoeur, a la necesidad de la idea kantiana de ley universal, y la cercanamente relacionada idea del ser humano como un fin. Tomando la perspectiva kantiana, el agente usa la noción de obligación donde antes usaba la idea de bien.

Pero el nivel deontológico nunca logra una completa independencia del nivel de lo bueno: porque la justicia debe ocuparse de la distribución de cosas, y debemos percatarnos de estas cosas como bienes. La justicia de esta manera nunca puede ser puramente procedimental, como ha observado Ricoeur en muchas oportunidades al discutir la obra de John Rawls: siempre cuenta con un contenido, es acerca de darle cosas buenas a la gente. Además –y aquí descansa la objeción central de Ricoeur a Rawls– los bienes considerados por las instituciones políticas son plurales, heterogéneos, e incommensurables. (Acá recurre a la idea de Walzer de esferas de justicia diferenciadas).

Porque las cosas buenas son plurales e incommensurables, surge el conflicto trágico. Las necesidades de una esfera entran en conflicto con las de otra. En el caso de Antígona, por ejemplo, las necesidades de la religión familiar entran en conflicto con las de la seguridad civil. Ricoeur sostiene que “esta tragedia dice algo único acerca de la naturaleza inevitable del conflicto en la vida moral”¹⁰.

Ricoeur se da cuenta de que en cierto sentido la moralidad deontológica característica de la modernidad hace más claro el carácter doloroso de estos conflictos de lo que lo hacían las moralidades pre-deontológicas: estas “situaciones conflictivas se verían despojadas de su carácter dramático si no se opusieran al ambiente de demanda por la universalidad”¹¹. Por tanto, a pesar de que el proyecto teleológico aristotélico ya presupone la justicia como una meta, la deontología es necesaria en la más completa articulación de esa meta. Cuando llegamos al

conflicto trágico, sin embargo, la deontología ya no nos ayuda para decidir qué hacer.

En este punto, sostiene Ricoeur, necesitamos seguir adelante ascendiendo a un tercer nivel de pensamiento, un nivel ya implícito en la “sabiduría trágica” de Antígona. Este nivel es el nivel de la *phronesis*. ¿Qué nos ha enseñado la lección a través del llamado final de la obra a la sabiduría práctica (*to phronein*)? ¿Cómo puede haber “buena deliberación” en una situación en la que todas las alternativas involucran ejercer violencia sobre un valor importante? La primera cosa que nos muestra la *phronein* trágica, tanto para Ricoeur como para Hegel, es la unilateralidad o parcialidad de los valores en competencia. “La fuente de conflicto yace no sólo en la unilateralidad de los personajes sino también en la unilateralidad de los principios morales que son confrontados con la complejidad de la vida”¹². Para esta unilateralidad, la solución es una *phronesis* que es contextual, situacional, sensible a las necesidades conflictivas de la realidad, que quiere elegir en pleno conocimiento del carácter conflictivo de la realidad. “Del *phronéin* trágico a la *phronesis* práctica: esta sería la máxima capaz de sustraer la convicción moral a la alternativa ruinosa de la univocidad o de la arbitrariedad”¹³.

El enfoque de Ricoeur acerca del problema del conflicto trágico va más allá del de Kant, quien simplemente negó que tales conflictos se suscitaran alguna vez. Uno u otro de los deberes aparentemente conflictivos resultaría no ser un deber genuino, y nuestra sola dificultad moral es resolver las cosas correctamente, decidiendo cuál deber es el deber real. Kant tomó esta línea claramente inadecuada, al parecer, porque no podía soportar la idea de que las demandas contingentes de la realidad pudieran poner al agente moral en la posición de ser falso respecto de un deber genuino. Y esto lo deja en una posición insostenible. En el famoso ejemplo de si debo mentirle a un asesino que llega a mi puerta preguntando por el paradero de la persona que quiere matar, Kant simplemente ve un solo deber, aquel de no mentir; simplemente rehúsa reconocer otro deber ejerciendo su reivindicación, a saber, salvar la vida de mi amigo. Este enfoque deontológico es claramente inadecuado para las complejidades de la vida.

Igualmente inadecuado es otro enfoque que ahora determina la mayoría de las políticas públicas que son hechas en esta nación y en muchas otras: ese es el enfoque característico del análisis utilitario costo-beneficio. Este enfoque ni siquiera se preocupa en negar que haya un conflicto entre

deberes; simplemente nunca llega a esa pregunta, probablemente porque en realidad no reconozca un nivel deontológico distinto del teleológico. Para el profesional público del análisis costo-beneficio, entonces, la única pregunta que debe ser formulada en una situación tal es la que he llamado la pregunta obvia: ¿Qué debe ser preferible a qué? Esta pregunta es enfocada por medio del cálculo de los costos y beneficios de cada una de las alternativas para las partes concernidas – usualmente por una claramente cruel estratagema, tal como preguntarle a la gente cuánto estarían dispuestos a pagar para evitar cada uno de los males en cuestión. Este enfoque, a pesar de que rara vez se ve desafiado en nuestra vida pública, es mucho más inadecuado que el enfoque de Kant, ya que ni siquiera llega al punto de reconocer la existencia de lo correcto y la obligación¹⁴.

Noten, entonces, que Ricoeur nos ha dado una propuesta que va mucho más allá de los dos enfoques tradicionales a los apuros trágicos característicos de la modernidad. Su solución no es enteramente sin precedentes – pienso, por ejemplo, que Cicerón en *Sobre los deberes* toma una línea parecida. Pero él despliega la solución con una claridad y precisión teórica de la que Cicerón no era capaz, al menos no en los meses finales de su vida mientras huía de asesinos. Y por supuesto él es capaz de vincular su solución con la distinción entre lo teleológico y lo deontológico de una manera en la que ningún autor pre-moderno podría haberlo hecho.

Permanece en mi mente, sin embargo, la pregunta acerca de cuán lejos este ‘tender a la *phronesis*’ debe ir. Supongamos que, reconociendo un conflicto de obligaciones, me vuelco hacia la *phronesis* para tomar una decisión concreta, peculiar para la situación, acerca de lo que es mejor hacer. Tomo mi decisión ¿Qué queda? La obligación que fue derrotada ¿continúa ejerciendo algún tipo de reclamo? ¿Estoy, por ejemplo, obligada a hacer reparaciones a aquellos que han sufrido por mi decisión, aunque yo haya tomado la mejor decisión posible en las circunstancias dadas? (Waltzer argumenta, respecto del bombardeo de Hiroshima, que claramente lo estoy). ¿Estoy, al modo de Hegel, aun más profundamente obligado a reflexionar sobre la génesis de la tragedia, preguntando cómo un arreglo diferente de las instituciones sociales podría eliminar tales conflictos para los ciudadanos en el futuro? Seguramente Hegel pensaba que esta es una de las más profundas sabidurías de la tragedia – y nunca conseguiré esa sabiduría si yo también quedo rápidamente satisfecho con mi bien afinado juicio situacional. En el caso de Antígona, por ejemplo, yo, como Creonte,

elegiré de la mejor manera que pueda en dichas circunstancias. Pero también debo preguntar qué clase de ciudad podría dar lugar a una reconciliación armoniosa de la seguridad pública y la religión familiar.

Es ciertamente verdadero que cualquier sociedad moderna contiene esferas de valor separadas; pero estas pueden estar mejor o no tan bien articuladas unas con otras, planteando a los ciudadanos más o menos dilemas trágicos. Las mujeres de la generación de mi madre debían tomar una decisión de todo o nada entre la maternidad y una carrera profesional, que era frecuentemente trágica para ellas. En nuestro tiempo, un arreglo diferente de las instituciones públicas no ha podido del todo eliminar el conflicto, pero lo ha hecho menos perpetuo. Aun en los casos en los que un Estado simplemente no puede eliminar una tragedia en el corto plazo, el sabio pensamiento hegeliano, por encima y por debajo de la *phronesis*, puede guiar el camino hacia un futuro mejor.

Consideremos un caso que me resulta familiar por mi trabajo en desarrollo internacional, el caso de la educación obligatoria en India. Todos los estados de la India exigen la educación primaria; en muchos casos, la educación secundaria también es obligatoria. Pero los índices de alfabetismo se mantienen bajos: cerca del 35% para las mujeres, 65% para los hombres a nivel nacional. La necesidad económica está claramente vinculada a este penoso patrón: padres pobres necesitan contar con el trabajo de sus hijos, ya sea en la casa o afuera de ella. Como he observado antes, muchas familias correrían el riesgo de irse a pique completamente si mandarían a todos sus hijos a las escuelas del gobierno. Y sin embargo también hay signos de que una planificación inteligente puede hacer una diferencia. El estado de Kerala, un estado relativamente pobre, tiene un índice de alfabetización adolescente del 99% tanto para chicos como para chicas. La diferencia tiene mucho que ver con las políticas estatales: campañas agresivas a favor del alfabetismo; incentivos para padres pobres en forma de un almuerzo escolar nutritivo para, de alguna manera, compensar la pérdida de ingresos sufrida por no contar con el trabajo de sus hijos; y horas escolares flexibles multi-sesión¹⁵. Si miramos a los estados en los que el alfabetismo es particularmente bajo, encontramos, correspondientemente, una ausencia de planificación inteligente. En algunas zonas rurales (en Andhra Pradesh, por ejemplo), no hay ni escuelas ni maestros, dado que el gobierno estatal es corrupto e ineficiente y no se ha molestado en hacer que las cosas ocurran. En muchas otras áreas, las escuelas gubernamentales no logran ofrecer horas flexibles que hacen

la escolarización posible para los chicos que trabajan; las ONGs a veces llenan este vacío, pero otras veces no.

Todo esto sugiere que hay un punto en ir ‘más allá’ de la mejor *phronesis* que podamos ejercer, y adoptar un objetivo constitucional actualmente irrealizable que especifique un derecho a la educación básica de todos los ciudadanos. Esto es de hecho lo que está haciendo la India: una propuesta para enmendar la lista constitucional de derechos fundamentales para incluir un derecho fundamental a la educación primaria y secundaria ha sido introducida y cuenta con un amplio respaldo. Obviamente, enmendar la constitución por sí mismo no cambia las condiciones que he descrito. Pero le da a la educación un nuevo énfasis moral y legal: es ahora un derecho fundamental de todo ciudadano, la privación del cual constituye un costo trágico. También será posible ir a juicio contra un estado o algún otro actor público que prive a los chicos de este derecho fundamental por medio de una planificación deficiente. Si los actores políticos hubieran *simplemente* consultado la *phronesis*, sin pasar por alto las demandas de la parte perdedora, nos habría faltado un importante elemento de la justicia política. Los dilemas trágicos pueden tener un elemento natural, pero usualmente también tienen un elemento de codicia o negligencia o falta de imaginación humana. No deberíamos tratar a la avaricia como algo dado; deberíamos ejercitar la imaginación en el libre espíritu hegeliano, preguntando qué pasos habría que dar para producir un mundo que esté libre de algunas contradicciones aplastantes para la vida.

Tengo algunas preguntas sin resolver respecto de qué involucra la propuesta de Ricoeur de consultar la *phronesis*. Creo que probablemente no exige que nosotros renunciemos a ese ‘pensar y planificar más allá’ que acabo de describir, y yo simplemente sugeriría que este ‘más allá’ sea visto como una parte más que importante de la *phronesis* misma, si la *phronesis* es un tipo de sabiduría al servicio de la paz pública. Pero cualquiera sea la respuesta a esta pregunta, debemos aplaudir a Ricoeur por ir valientemente en contra de las dos más importantes tradiciones éticas de la modernidad así para dar cuenta de una característica central de la vida ética.

Notas

¹ He escrito extensamente sobre estos apuros, tanto en *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), capítulos 2, 3; *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (New York: Oxford University Press, 1990), especialmente en el ensayo 'Flawed Crystals'; y finalmente en 'Tragic Conflicts', los dilemas trágicos en el *Agamenón* y *Siete contra Tebas* de Esquilo y en *Antígona* de Sófocles, con muchas referencias tanto a la erudición sobre esos trabajos y a la literatura filosófica contemporánea sobre los dilemas morales. Más recientemente, he encarado la cuestión en 'The Cost of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis', *Journal of Legal Studies* (primavera 2000). En la literatura filosófica moderna, he encontrado de gran ayuda: Ruth Barcan Marcus, 'Moral Dilemmas and Consistency', *Journal of Philosophy* 77 (1980): 121-36; Bernard Williams, 'Ethical Consistency', en *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp.166-86; John Searl, 'Prima Facie Obligations', en Z. van Staaten, ed., *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*, ed. Z. van Straaten (Oxford: Clarendon Press, 1980), pp. 138-59; Michael Stocker, *Plural and Conflicting Values* (New York: Oxford University Press, 1990); Michael Walzer, 'Political Action: The Problem of Dirty Hands', *Philosophy and Public Affairs* 2 (1973): 160-80.

² *Mahabharata* (c. tercer siglo a.c.). Este pasaje es citado de la traducción por Chakravathi V. Narasimhan (New York; Columbia University Press, 1965), que traduce solo secciones de la obra, pero otorga en su totalidad aquellos pasajes que selecciona (mientras que muchas versiones acortadas también son versionadas). La traducción inédita definitiva de Van Buitenen (ver abajo) permanece incompleta a causa de su muerte, y no llegó hasta este pasaje. El pasaje citado es del libro 6, capítulo 23.

³ En el pasaje que desde entonces ha devenido famoso como el *Bhagavad-Gita*, Krishna aconseja a Arjuna que él tiene 'derecho a la mera acción, pero no a los frutos de la acción'. Las consecuencias no deben ser de ninguna manera tenidas en cuenta al elegir un curso de conducta. 'Los hombres logran el bien más alto al hacer su obra sin relación con sus resultados'

⁴ Mi interpretación es defendida con muchos detalles textuales y una discusión completa de la literatura académica en *Fragility*, capítulo 3.

⁵ En *Fragility* noto que esta interpretación es compartida por numerosos críticos, incluyendo a I. M. Linforth, 'Antigone and Creon', *University of California Publications in Classical Philology* 15 (1961): 183-260, en 257; Mathew Santirocco, 'Justice in Sophocles' *Antigone*', *Philosophy and Literature* 4 (1980): 180-98, 3n 182, 194; Charles Segal, *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), p. 205. Linforth: "Para todos los atenienses, la obra ofrece una advertencia poderosa para que se ocupen de que las leyes que promulguen

no estén en conflicto con las leyes de los dioses." Segal: "A través de su canción coral, la polis logra una auto-conciencia de las tensiones entre las que existe. Al

encarnar estas tensiones en el arte, las puede confrontar y trabajar hacia su mediación, a pesar de que la mediación no les está permitida a los héroes trágicos del propio espectáculo. La obra en su contexto social y ritual logra para la sociedad aquello que se rehusa a dar a los actores dentro de la ficción. Su contexto afirma lo que su contenido niega”.

⁶ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Fine Art*, vol. 4, trans. P. B. Osmaston, in *Hegel on Tragedy*, eds. A. and H. Paolucci (New York: Dover, 1975), pp. 68, 71.

⁷ Este fue el énfasis de mi lectura de *Antígona*; una posición similar es defendida en ‘Flawed Crystals’, donde llamo a los dilemas morales un análogo secular del pecado original: no se puede vivir una vida completamente pura, una vida en la que no se sea desleal con ningún valor.

⁸ Para mi propia discusión de los casos, y una propuesta basada en el lenguaje de RFRFA, véase *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), capítulo 3.

⁹ Véase Walzer, ‘Political Action’; Stocker, *Plural and Conflicting Values*.

¹⁰ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blaney (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p. 243.

¹¹ *Ibíd.*, p. 281.

¹² *Ibíd.*, p. 249.

¹³ *Ibíd.*, p. 349.

¹⁴ Véase mi ‘The Cost of Tragedy’ para un desarrollo detallado de esta posición.

¹⁵ Véase Jean Drèze y Amartya Sen, India: *Economic Development and Social Opportunity* (Delhi: Oxford University Press, 1995). La relativa pobreza de Kerala, sostienen Drèze y Sen, se debe a malas políticas económicas: permitiendo que los sindicatos lleven los salarios muy alto ha causado que el empleo gire hacia los estados más cercanos.

* **María Beatriz Delpech**, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, ingresó a la carrera en el año 2000 e hizo su orientación en Metáfisica y Gnoseología. Estudiosa de la obra de Paul Ricoeur se volcó hacia la filosofía práctica contemporánea, lo que derivó en su actual investigación en torno a la cuestión de la identidad y la ética.

RESEÑAS

JOSEP-IGNASI SARANYANA, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, Estudio preliminar y Notas, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos del Anuario Filosófico, 2010, 89 pp.

El autor de esta traducción anotada es un profundo conocedor de la obra y el pensamiento de Tomás de Aquino, al que ha dedicado muchos trabajos. Ahora nos ofrece una traducción parcial, anticipo de la completa que tiene terminada, del Comentario del Aquinate al Libro de Job (*Expositio in Iob ad litteram*), sin duda, uno de los más inquietantes de la Biblia. Frente a las múltiples y hasta contradictorias opiniones que se han vertido tanto sobre el sentido de la obra, como sobre su autor (o autores), historia del texto, etc., la posición de Tomás es clara: el libro se propone mostrar que la providencia de Dios gobierna todas las cosas humanas. Para ello debe hacerse cargo del problema que el libro plantea (y que en opinión de muchos exegetas no resuelve) de la existencia del mal. Ocasión de escándalo, de escepticismo, de humildad o de desesperación, la existencia del mal en el mundo es ante todo un desafío para una mente creyente en un Dios personal, providencia y bondadoso. Este tema no ha perdido actualidad, más bien -diríamos- ella aumenta cada vez más. De ahí que la idea de exhumar estos textos sea muy acertada, para hacernos ver qué pensaba y cómo intentaba resolver la cuestión uno de los más célebres Doctores de la Iglesia y Maestro Universal de ella.

Saranyana es mesurado en la presentación de su traducción: traza un panorama acotado de la problemática, recordando algunos puntos capitales de la ortodoxia católica en la que Tomás se inscribe. No entra en la discusión filosófica ni teológica del problema en sí, ni tampoco se refiere a otras posiciones que desde diversos ángulos han cuestionado la interpretación tomista. Este criterio hace que su trabajo resulte de lectura adecuada a una persona culta, aunque no sea un especialista, perfil del público lector al que está destinada la publicación. En su introducción se destaca también la referencia a la diferencia entre la propuesta literalista de Tomás frente a la lectura de San Gregorio Magno, cuyo *Moralia in Job* era de conocimiento

inexcusable en tiempos del Aquinate. Sin competir con él, presenta una lectura que le permite, de modo relativamente sencillo, exponer sus propias elaboraciones.

Saranyana ilustra su traducción con amplias notas explicativas y doctrinales más que eruditas. Desarrolla en ellas las ideas filosóficas y teológicas de Tomás que en el texto sólo están mencionadas o sugeridas.

La traducción del texto de Tomás sigue en general la edición Leonina (1965), aunque toma en cuenta algunas variantes de la edición Piana (1570) y de Vivès (1876). La del texto bíblico se hace desde la Vulgata Sixto-clementina, comparando la propia con la de F. Scío de San Miguel (1885). La traducción sigue de cerca la letra y el estilo de Tomás, con un sentido moderno de sus términos; así, por ejemplo, traduce *affectiones* por “afectos” y no “afecciones” como se ve muchas veces, que en castellano actual -en este caso al menos- oscurecería el sentido del original. Además, opta por los términos técnicamente adecuados aunque no sean traducción “literal”, como “concepto objetivo” por “*conceptum cordis*”, traducción que justifica en nota (p. 38). En síntesis puede decirse que la literalidad es mantenida en cuanto ayude y no obstaculice una recta comprensión de la doctrina.

Una última observación. Señala el traductor (p. 15) que en los lejanos años de 1974-75 se reunía con el P. Vicente Villabriga Lozano (profesor de Retórica, fallecido en 1992) en la primitiva sede de la Facultad de Teología de Navarra, para discutir su traducción, buscando que se mantuviese fiel al original sin resultar forzada. Esto nos indica que ha sido un trabajo madurado por más de 30 años, sin que en ese ínterin hubiera aparecido ningún otro interesado en este texto tomasiano. Habla muy a favor de Saranyana el no haber abandonado su intento.

C. A. Lértora Mendoza

* * *

WALTER ISAACSON, *Steve Jobs: la biografía*, traducción de David González-Iglesias González, Buenos Aires, Debate, 2011, pp744.

Fue el mismo Steve Jobs quien le encargó a Walter Isaacson su biografía. Éste ya había sido autor de varias, la de Einstein, Franklin, Kissinger, todos famosos. Isaacson no supo que en ese momento ya SJ estaba enfermo del duro diagnóstico que lo llevaría años después a la muerte. Nunca le dio indicación ni guía alguna para hacerla, y nunca la leyó. No pensó en él, dice, sino en sus hijos a fin de que conocieran mejor a su padre que, más de una vez, tuvo la sensación de faltarles.

A lo largo de su vida tuvo el ideal de unir el mundo electrónico y tecnológico con el arte, y sus creaciones fueron siempre presididas por este objetivo. Para no desvirtuar esta excelente biografía, solo me remitiré a algunos pantallazos.

“Piensa diferente”, esta sugestiva frase de Lee Clow fascinó a SJ. La usaba para estimular a sus colaboradores a sacar lo mejor de sus talentos, tan es así que algunos confesaron después que hacían muchas veces lo que nunca creyeron posible.

A veces forzaba la realidad para imponer un proyecto y no fracasó en muchas ocasiones. Amaba el diseño y el estilo manifestado en la caja exterior de un producto, hasta el color, no como una simple carcasa sino porque revelaba la esencia de lo hecho. Un cliente de Apple, aplicando el ejemplo a SJ, dijo que la mejor forma de crecer es servir caviar en un mundo que parece satisfecho con tostadas con queso. Así era SJ. De allí que para lograr un producto perfecto, no común, buscaba controlarlo todo. Estaba hecho para la rebeldía innovadora, para ser creativo, para ser un visionario pero con sentido práctico. Por eso valoraba la estrategia de imagen perdurable. Era hombre de gran concentración. Decidir qué no debe hacerse era tan importante para él como decidir lo que debe hacerse, comenta Walter. Supo transformar el mundo de las PC personales (Apple, IMac), asombró con el milagro de la animación digital (Pixar, Toy Story y otros), con el portátil iPod; que cambió la forma en que consumimos música, con el iTunes, reproductor de medios y tienda de sincronía digital, el iPhone que dirigió los teléfonos móviles al mundo de la música, la fotografía, el video, el correo electrónico y los navegadores web, la App Store que dio

origen a una nueva industria de creación de contenidos, el iPad que ofreció una plataforma digital para periódicos, libros, revistas, videos, etc., el iCloud que apartó a la PC de su función central como gestor y archivo de nuevos contenidos, permitiendo la sincronización digital de todos nuestros trabajos computarizados.

Desde joven decía que debíamos vivir como si ese fuera el último día. Esa consigna no lo dejaba abatirse en la cercanía de su muerte, y así, hasta el fin, pudo ser creativo, sus últimas creaciones fueron creaciones empós de la PC, y sin estar ahora presente, siguen empós de él forjando el futuro.

¿Era SJ inteligente? se pregunta Isaacson. No de manera excepcional responde, y sin embargo era un genio. Jobs no inventó de la nada demasiadas cosas pero era un maestro a la hora de combinar las ideas, el arte y la tecnología de formas que inventaban el futuro. Su visión se adelantaba a la demanda y durante tres décadas presentó una serie de productos que se ha incorporado al futuro de los emprendimientos humanos.

Walter Isaacson ha trasmitido al detalle su vida, con objetividad profesional, y no ha omitido aspectos crudos de su personalidad, que como lector agradezco porque nos presenta, por así decir, un “producto integrado”, como el mismo Steve se proponía en sus creaciones.

Con respecto a la traducción diría que en general más que mal traducida muestra cierta ligereza y hace pensar que faltó una revisión final. Pondré dos ejemplos, el primero de ellos dice: “y pintaron una enorme mano con el dedo corazón extendido, en una clásica peineta (p. 51). Tal vez algún lector logre descifrarlo. El ingles correspondiente dice: “they painted a huge hand and flipping the middle-finger salute” (p. 26: *Steve Jobs*, New York, Simon&Schuster, 2011, p. 627).

El segundo ejemplo cita palabras del mismo Jobs: “En lugar de grandes altavoces me compré un par de cascos increíbles...” (p. 51). En el inglés original se lee: “Instead of big speakers I bought a pair of awesome headphones...” (p. 26). En primer lugar, traducir speakers por altavoces es menos adecuado que vertirlo por parlantes. El diccionario de María Moliner ubica parlante en el quinto lugar después de altoparlante, baffle, bocina y corneta. Este ejemplo es además ilustrativo de la ligereza aludida porque el final de la cita muestra con claridad que podría haberse advertido que

“cascos” no era la traducción correcta: “y me limitaba a tumbarme en la cama y a escuchar aquello durante horas”. ¡Pena!

Ana Mallea

* * *

TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Libro XII (Lambda) de la Metafísica de Aristóteles*, traducción del latín por Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok, Buenos Aires, Ágape Libros, 2011, 223 pp.

A pesar de su importancia, el *Comentario* de Tomás de Aquino a la *Metafísica* de Aristóteles no ha sido traducido al castellano. Por eso es de celebrar y agradecer que se nos ofrezca un fragmento especialmente relevante del mismo, el Libro XII, que sin duda puede calificarse de “medular” como dicen las traductoras (p. 7).

La traducción se basa en la edición de Marietti de 1950 que se edita en paralelo y que, como señalan también las traductoras, carece de las indicaciones Bk para el texto aristotélico. De todos modos, las traductoras aportan las referencias histórico críticas necesarias para completar el sentido del texto tomasiano.

Aun tratándose de traductoras con experiencia en la obra del Aquinate, todo nuevo empeño supone distintos desafíos, sobre todo cuando se trata de una obra de envergadura. Las traductoras señalan (p. 12) que el intérprete debe verter el original y a veces interpretarlo, “pero, a la vez, tratar de ser fiel a la obra y a la época en que fue compuesta de modo tal de no dejar fuera el contexto de la filosofía en que se inscribe”; todo ello recordando que el propio traductor está histórica y culturalmente situado en su propia lectura.

Este difícil equilibrio entre el lenguaje latino del siglo XIII y su traducción al castellano del XXI no puede sino suscitar preguntas y reflexiones acerca de qué quiso decir Tomás y qué entiende un lector culto (destinatario de la traducción) en función de su propio horizonte de comprensión. Para ilustrar esta problemática pondré sólo dos ejemplos.

Una expresión tomasiana muy recurrida es “**ponere** materiam... formam... causam, etc.). Las traductoras vierten literalmente “pone la materia... la forma... la causa...”. Ahora bien, un medievalista que frecuente el latín tomasiano sabe que “*ponere*” significa “afirmar” y en algunos casos con el sentido de “asumir” (como premisa). Pero “poner” -obviamente metafórico- para un lector de filosofía actual, tiene más bien el significado de “postular”, “establecer” y similares, lo que da por resultado un sesgo interpretativo vecino al constructivismo. Es claro que una atenta lectura del texto le puede hacer dudar de tal interpretación, pero no siempre. Quiero decir, es claro que cuando Tomás se refiere a Aristóteles, cuya doctrina acepta como verdadera, no puede indicar ningún tipo de postulación constructivista con el “*ponere*”, pero no es lo mismo cuando comenta lo que Aristóteles dice de aquellos filósofos anteriores a los que critica, como los presocráticos. El interés de esta discusión reside, entre otras cosas, en que sí, efectivamente, podría pensarse que Aristóteles mismo hubiera querido dar a las ideas de los presocráticos un estatuto de postulación constructivista y que su crítica radicaría precisamente en eso. Y es verdad que en este corto texto hasta podría pasar; en efecto, habría que leer con cuidado todo el Libro Primero de la *Física* para ver que no es así, o al menos no lo es siempre que Aristóteles critica a los presocráticos. Aunque no me extenderé, sí quiero decir que el mismo problema suscita “*determinare*” traducido siempre como “determinar”. Como puede verse, ciertas palabras, aparentemente “inocentes”, dan qué pensar, como diría Ricoeur.

Otro caso es el uso del “*ex* o *de-in*” para indicar el aspecto dinámico del proceso de cambio, por ejemplo “Quia igitur omnis mutatio est de contrario in contrarium, necesse est subesse aliquod subiectum, quod possit mutare de contrario in contrarium” (p. 32) que traducen como “Por tanto, dado que toda mutación es de lo contrario a lo contrario, es necesario que haya algún sujeto que pueda mudarse de lo contrario a lo contrario” (p. 33). También quien ha leído atentamente el contexto y conoce el pensamiento de Aristóteles, puede interpretar correctamente “de un contrario a otro” (de dos contrarios, es decir, del mismo género), cosa que no surge del texto en neutro (“lo contrario”). Lo mismo: “fit enim album **ex** non albo, non tamen **ex** quolibet non albo: nam vox est non album; sed corpus non fit album **ex** voce, sed **ex** non albo, quod est nigrum vel medium” que traducen “en efecto, lo blanco se hace de lo no-blanco, pero sin embargo no de cualquier no-blanco, pues la voz es no blanco pero el cuerpo no es blanco debido a la voz, sino debido a lo no-blanco que es lo

negro o lo intermedio” (p. 33). En esta traducción, que no es errónea, se pierde, sin embargo -salvo en el primer caso- el sentido fuerte del “**ex**” que permite –en relación a lo dicho antes- determinar qué es un contrario en sentido aristotélico, lo que –me parece- quedaría más claro diciendo “pues la voz es no-blanco, pero un cuerpo no se hace blanco a partir de la voz, sino del no-blanco, que es el negro o el gris”.

Considero que las traducciones deben tener en cuenta especialmente a aquellos que no son especialistas y que por tanto, pueden confundirse o no encontrar un sentido claro. Por eso sugiero que en estos y otros casos, sería conveniente poner una nota, sea hermenéutica o filológica (según el caso) que deje en claro el sentido del original y no dé lugar a lecturas presentistas y por tanto con peligro de error.

Una última observación es que la traducción castellana divide el texto en “capítulos” en lugar de mantener el original “lecciones” que sugiere –correctamente- el destino didáctico y oral del texto.

Más allá de estas observaciones que, con espíritu constructivo, tienden a hacer visibles las dificultades así como el logro general de una versión muy correcta, veo que esta traducción viene a llenar un vacío bibliográfico y que será de mucha utilidad para estudiantes e interesados en la metafísica aristotélica y sus cultores medievales.

C. A. Lértora Mendoza

NOTICIAS

Federación Internacional de Traductores

La **Federación Internacional de Traductores (FIT)** fue fundada en 1953 en París por Pierre-François Caillé. Engloba a asociaciones de traductores de todo el mundo. Se trata de una organización internacional sin ánimo de lucro y de una organización no gubernamental de categoría A reconocida por la UNESCO.

En 1963, en el congreso reunido en Dubrovnik, adopta la *Charte du traducteur*, un texto destinado a guiar al traductor en el ejercicio de su profesión (el texto fue modificado en Oslo el 9 de julio de 1994).

Las asociaciones miembros de países de habla hispánica son:

- Asociación Española de Traductores, Correctores e Intérpretes (Asetrad) España
- Colegio de Traductores Públicos de la Ciudad de Buenos Aires Argentina
- Asociación Argentina de Traductores e Intérpretes (AATI) Argentina
- Círculo de Traductores Públicos del Sur (CTPS) Argentina
- Colegio de Traductores e Intérpretes de Chile AG (COTICH) Chile
- Asociación Costarricense de Traductores e Intérpretes Profesionales (ACOTIP) Costa Rica
- Asociación Cubana de Traductores e Intérpretes (ACTI) Cuba
- Asociación de Traductores e Intérpretes del Ecuador (ATIEC) Ecuador
- Asociación Guatemalteca de Intérpretes y Traductores (AGIT) Guatemala
- Universidad Intercontinental, Escuela de Traducción México
- Organización Mexicana de Traductores Capítulo Occidente (OMT) México
- Asociación Panameña de traductores e Intérpretes (APTI) Panamá
- Asociación de Traductores Profesionales del Perú (ATPP) Perú
- Colegio de Traductores del Perú (CTP) Perú
- Colegio de Traductores Públicos del Uruguay (CTPU) Uruguay
- Colegio Nacional de Traductores e Intérpretes (CONALTI) Venezuela

