

VersioneS

Revista del Centro de Traducciones Filosóficas
“Alfonso el Sabio”

Año 14, N. 14

Diciembre 2012

Índice

<i>La cosmovisión andina y la reflexión filosófica</i> Mario Mejía Huamán	3
Traducción María Beatriz Delpech	26
Reseñas	42

Buenos Aires
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.

La cosmovisión andina y la reflexión filosófica. Conceptos andinos con los que se puede construir un filosofar

Mario Mejía Huamán

Establecido que la cosmovisión andina tawantinsuyana es substancialmente distinta a la visión española del mundo al momento de conquista y convencidos de que es posible realizar una reflexión más auténtica y creativa a partir de nuestras raíces ancestrales, como sugieren directamente Juan Adolfo Vázquez¹ y Archie Bahn, e, indirectamente, Leopoldo Zea², Mario Bunge³, Augusto Salazar Bondy⁴, José Carlos Mariátegui⁵, David Sobrevilla⁶, y María Luisa Rivara de Tuesta⁷,

¹ “...lo importante es que la mayoría de las repúblicas latinoamericanas tienen como tronco y columna vertebral de su historia, una población predominantemente autóctona y que para definir o caracterizar su esencia nacional pueden recurrir,... a ingredientes culturales que en algunos casos se remontan a grandes civilizaciones clásicas pre-hispánicas...” Juan Adolfo Vázquez, *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Bs. As., Eudeba, 1965, p. 14

² “...será necesario volver los ojos a nuestra historia, a nuestra tradición, no para repetirla sino, por el contrario, para asimilarla y hacer de ella experiencia que, por serlo, no tendrá ya que ser repetida”, *La filosofía latinoamericana como una filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 2ª ed. 1975, p. 80.

³ En el I Curso Internacional de Filosofía de las Ciencias y Técnicas Sociales, Metodología de la investigación Científica, abril de 1996, Universidad de Lima, el filósofo ha manifestado que debemos hacer una filosofía americana auténtica y creadora sin remedos.

⁴ “Queremos llamar la atención ahora, sobre otro rasgo histórico que tiene mucha repercusión en la estructura y sentido de nuestro pensamiento: se trata de que entre nosotros la filosofía ha comenzado desde cero, es decir, sin apoyo en una tradición intelectual vernácula, pues el pensar indígena no fue incorporado al proceso de la filosofía hispanoamericana”, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968, p. 39.

⁵ “Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo”, *Temas de Nuestra América*, Lima, Biblioteca Amauta. 1970. p. 25.

⁶ “...replantear los problemas filosóficos y construir el pensamiento filosófico teniendo en cuenta los más altos estándares del saber, pero al mismo tiempo desde nuestra situación peculiar y a partir de nuestras necesidades concretas”, *Repensando la Tradición Occidental*, Editorial Hipatia, 1988, p. XIII.

presentamos a continuación los conceptos andinos fundamentales y que practican en el presente, para dicha reflexión.

Aristóteles en el Libro Quinto de la *Metafísica* analiza las categorías griegas que va a utilizar en el estudio del ser del Libro Séptimo; de la misma manera inicia su Libro de Lógica con el estudio de las categorías para dar una correcta interpretación y delimitación al estudio del razonamiento; siguiendo este modelo realizaremos a continuación un breve estudio de las categorías quechuas que nos pueden permitir hacer una reflexión filosófica en el mundo andino. Entre estas categorías tenemos:

Universo, principio, fundamento	<i>teqse</i>
Espacio, tiempo, naturaleza y mundo	<i>pacha</i>
Nombre, realidad	<i>sut'i</i>
Causa	<i>hamu</i>
Efecto	<i>qatiq</i>
Saber	<i>yachay</i>
Ciencia, Conocimiento	<i>reqsiy</i>
Pensamiento, racionalidad, conciencia	<i>yuya</i>
Objeto	<i>reqsisqa</i>
Verdadero	<i>cheqaq</i>
Certeza, realidad	<i>sut'i</i>
Falso	<i>q'ollma</i>
Error	<i>panta</i>
Deducir	<i>yuriy</i>
Valor	<i>chani</i>
Perfecto	<i>kusa</i>
Esencia	<i>kay</i>
Ser, haber	<i>kay</i>
Existir	<i>kashay</i>
Eterno	<i>wiñay</i>
Accidente	<i>mayninpi kaq</i>
Concreto	<i>sut'i, t'ala</i>
Abstracto	<i>haqe</i>
Necesidad	<i>muchuy</i>
Universal	<i>lluy, llapan</i>

⁷ “El movimiento filosófico ha adoptado fundamentalmente filosofías occidentales y no ha dado todavía cabida a un planteamiento filosófico del problema indígena”, ¿Pensamiento prehispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica”, *Areté Revista de Filosofía* 6. N. 1, 1994. p. 106.

Particular	<i>wakin</i>
Infinito	<i>lama</i>
Belleza, voluntad, libertad	<i>munay</i>
Sociedad, familia, cosas que estos poseen	<i>ayllu</i>
Colaboración con cargo a igual restitución	<i>ayni</i>
Invitación a la fiesta del trabajo	<i>mink'a</i>
Trabajo colectivo en bien de la comunidad	<i>wayka</i>
Centro	<i>chawp</i>
Izquierda	<i>lloq'e</i>
Derecha	<i>pañã</i>
Arriba	<i>hanan</i>
Abajo	<i>uran, urin</i>

Al presentar estos conceptos no solamente buscamos traducir las categorías filosóficas del griego al quechua, sino dejar abierta la posibilidad de que algún quechua-hablante o quechua-pensante pueda, en algún momento, hacer una reflexión filosófica en quechua⁸.

Nuestra intención no es renunciar a la reflexión ni a la herencia cultural occidental. Lo que proponemos es hacer reflexión desde nuestra realidad de hombres concretos que, perteneciendo a un continente y a una cultura andina, perpetúan una visión del mundo en categorías que se expresan principalmente a través de la lengua quechua y que se manifiestan en modos de vivir superiores, en actitudes hacia la naturaleza y hacia sus semejantes y en sentimiento de felicidad y paz espiritual y material. Sabemos que muchas de estas categorías continúan en plena vigencia y ofrecen la posibilidad de ser tomadas en cuenta por la eficacia que han demostrado en su aplicación antes y después de la conquista.

Sin embargo el hecho de que estemos traduciendo aquí la reflexión de estos pensadores, no debe indicar, que nuestra filosofía debe consistir en traducir y repetir, la reflexión occidental, sino, es necesario que tengamos información del desarrollo del pensamiento a través de la historia para luego de entrar en contacto y familiaridad con ella, como sostuviera, David Sobrevilla, hagamos una reflexión que responda a nuestras necesidades,

⁸ Uno de los caminos que conducen a la reflexión filosófica es la Historia de la Filosofía, por ello consideramos importante su traducción al idioma quechua, en tal sentido hemos intentado hacer unas breves traducciones de Aristóteles Descartes, y Hume. Del Estagirita hemos tomado el Libro Segundo de Aristóteles *Estudio de la Filosofía*.

expresen nuestras aspiraciones, y sirva como sustento de nuestra reflexión y praxis y que mejor si estos fueran una alternativa para el pensamiento universal. En tal sentido, es una necesidad y obligación en diálogo con los clásicos, por ejemplo:

ARISTOTELES:

Estudio de la Filosofía⁹

1. El estudio de la verdad es difícil en un sentido y fácil en otro.
2. Prueba de ello es que nadie pueda alcanzar completamente la verdad, ni estar faltó de ella de manera absoluta.
3. Cada filósofo explica algo sobre la naturaleza; lo que cada cual añade en particular al conocimiento de la verdad no es nada, sin duda, o muy poca cosa, pero el conjunto de todas las ideas produce fecundos resultados.
4. De manera que lo que ocurre con la verdad, parece ser, como dice el proverbio: “¿Quién no clava lanzando una flecha en una puerta?” Considerada desde este punto de vista, esta ciencia es fácil.
5. Pero el hecho de que podamos poseer la verdad en su conjunto (es decir del tamaño de una puerta) más no alcanzar sólo el punto preciso que indagamos, señala su dificultad.
6. Quizá al haber dos clases de dificultades, la presente dificultad no está en las cosas, sino que su causa está en nosotros mismos.

ARISTOTELES:

Yachaywayllukuy yachaymanta

1. Sut'imanta yachayqa, hoq hina qhawaykuypiqa sasan, hoqpitaq atinalla.
2. Kaypa sut'ichakuyninmi: manan pipas llapa cheqaqtaqa ayanmanchu, nitaqmi pipas mana imapuni yachaqa kanmanchu.
3. Sapanka yachaywayllukuqmi imallatapas pachamantaqa, yachachikun; sapanka hamut' aruq yachayman yapayusqanqa manan imapaschu, mana iskayana, otaq aslla, ichaqa llapan yuyaykunaqa allin rurukunatan ruruchin.
4. Cheqaqwanqa, rimakuyipi hinan: “¿pin mana chukita huk punkuman chanqaspa t'iparqonmanchu?” Khaynamanta qhawaykusqaqa kay Reqsiyqa atinallan.
5. Ichaqa sasachayqa, manan llapan cheqaq hap'iypichu, (punku sayaypi hinachu), sasachayqa, t'urpu sayaylla hap'iypin.
6. Ichachu iskay sasachaypa kayninqa, sasachayqa mana imakunapichu, aswanpas noqanchis kikinchi.

⁹ Aristóteles. *Metafísica*. Libro Segundo, Madrid, Sarpe, 1985. p. 63.

7. En efecto, de la misma manera que los ojos de los murciélagos se ciegan a la luz del día, la inteligencia de nuestra alma se ciega ante las cosas que se nos presentan con más evidencia.

Luego en la p. 64 de la versión citada podemos leer:

8. En fin con mucha razón se llama a la filosofía la ciencia de la verdad, en efecto, el fin de la especulación es la verdad, y el de la práctica es la obra, pues aún cuando los prácticos consideran el por qué de las cosas, no consideran lo eterno, sino lo relativo y lo presente.

7. Hinaqa, imaynan masuq ñawinpas intiq k'anchayninwan ñawsayan, chhaynatan nunanchispa yuyayninpas tukuy imaymana sut'i rikhuriwaqñinchisman ñawsayan.

Chaymanta 64 rap'ipi, kayta ñawinchanchis.

8. P'uchukaypiqa, manan yanqanchu yachaywallukuytaqa cheqaqa yachaynin, ninchis; hinaqa, hamut'aypa 'uchukayninqa cheqaqmi; ruwaypataq imapas ruwasqa kaynin, ruwaqkunañaapukunkuman, ima ruwasqaq kayninta chaypas, manan wiñay kaqta rikunkuchu, aspas mit'akuqllantan, kunanpaq kaqllantan rikunku.

1. El ser y la existencia

a. *Kay*: Ser, haber

Kay es el término quechua que equivale al: *einai* griego, *esse* latino y al *ser* castellano. En el idioma quechua como en el griego y latín, *ser* involucra al mismo tiempo a *ser* y *haber*; a diferencia de estos idiomas, en castellano *ser* y *haber* son términos y conceptos distintos.

En el primer caso, el término quechua *kay* (ser) nos permitiría tratar del *ser en cuanto ser* (*on he on; kaqpa kaq kayninpi*), y así como en griego y latín preguntarnos: ¿qué es el ser? (*iman kaq?*), ¿quién es el ser? podría conducirnos a la teología y preguntarnos: ¿Qué es el ser? (*¿Iman kaq?*), nos lleva a la metafísica. Preguntarnos ¿Quién es el ser? (*¿Pin kaq?*), inevitablemente nos llevaría a la teología. En quechua tendríamos el mismo acceso a estas dos disciplinas por tener este idioma igual acepción que las anteriores.

Seguidamente presentamos una traducción del Libro Cuarto de Aristóteles precisamente que trata del problema del Ser:

Aristóteles, *Metafísica*¹⁰

1. Hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser y sus atributos esenciales.

2. No se confunde con ninguna de las ciencias llamadas particulares, pues ninguna de esas ciencias considera al ser en tanto ser, sino que lo tratan desde cierto punto de vista y sólo desde este punto de vista estudian sus atributos esenciales: tal es el caso de las ciencias matemáticas.

3. Pero puesto que investigamos los primeros principios y las causas más elevadas, es evidente que hay necesariamente alguna realidad a la cual pertenecen estos principios y estas causas, en virtud de su propia naturaleza.

4. Por tanto, si los filósofos que han indagado los elementos de los seres, han buscado estos mismos principios; por tanto, debían indudablemente estudiar los elementos de los seres no desde el punto de vista accidental, sino en tanto ser.

5. Por este motivo también nosotros debemos estudiar las causas primeras del ser en tanto que ser.

Aristóteles, *Metafísica*.

1. Kanmi huk yachay, kayta kayninpi, kaqninkunapiwan yachaq.

2. Manan wakinmanta yachaykunawan pantanchu, manataqmi chay yachaykuna rikunkuchu kayta, kayninpi; hoq hina qhawariyllanpin rikunku, kay qhawariyllamantataqmi ima kayninkunatapas yachanku: imaynan matematikaspas ruwan, hina.

3. Ichaqa ñawpaq ñeqen teqsekunataq k'uskinchis chayqa, hinallataq hanaq hamunkunatapas, cheqapaqqa kanmi ima sut'ikayllapas, imaqmi kay teqsekunapas, hamukunapas kan chay, kayninmanta hina.

4. Hinaqa, sichus yachaywayllukuqkunaña tapukurqanku kaykunaq kaqninkunata chayqa, kay kikin teqsekunatan maskharqanku; chaymi mana iskayaspa yachananku kaykunaq kaqninkunata, mana mayninpi kaq rikuyllanmantachu, aswanpas kaqmanta kayninpi.

5. Kay raykun noqanchispas yachananchis kaqmanta kayninpi ñawpaq ñeqen hamunkunata.

¹⁰ Aristóteles. *Metafísica*, Libro Cuarto: La metafísica, ciencia del ser en tanto que ser, Madrid, Sarpe, 1985, p. 95.

De primera intención aquí ya han surgido algunos puntos que deben ser estudiados en quechua para expresar mejor, si se pudiera hacerlo:

- | | |
|---|--|
| 6. Es evidente que hay necesariamente alguna realidad a la cual pertenecen estos principios y estas causas, en virtud de su propia naturaleza. | 6. Cheqapaqqa kanmi ima sut'i pachallapas, imaqmi kay teqsekunapas, hamukunapas, kanku kayninkuman hina". |
|---|--|

Fisis es el término griego que significa: naturaleza, modo natural de ser, esencia, condición natural, índole, constitución, clase, naturaleza corporal, figura, rasgo; estatura, porte, aire, actitud; naturaleza espiritual carácter natural. Los pensadores griegos tomaron esta palabra en su sentido de naturaleza, pero, no en toda su extensión sino, en lo referente a naturaleza material, corporal, sobre todo en el periodo cosmológico de la filosofía griega; la significación de *fisis* como naturaleza espiritual quedó en segundo plano o simplemente no se le dio este sentido.

Algunos autores sostienen que **naturaleza** proviene del verbo latino, *nascor, nasceris, nasco sum*¹¹ y significa: nacer. Este término a su vez procede del arcaísmo latino *gnatus, a, um*: nacer¹² y este a su vez del griego *gnea*: nacimiento; procedencia, origen; linaje, familia, raza, gente, pueblo; descendencia, prole, posteridad; lugar de nacimiento, patria, generación, edad, época¹³.

Como podemos observar en la *Metafísica* Aristóteles usa la palabra *fisis* para naturaleza y no *gnea*. En quechua de manera parecida para *fisis* se usa *pacha*, pero como hemos traducido en el párrafo último, más propio sería usar *kay*, que significa ser, ser de las cosas, modo natural de ser, esencia, condición natural, índole, constitución, clase, naturaleza corporal, figura; menos utilizaríamos el término quechua *paqariy* que sería lo equivalente a *gnatus* latino.

Al final del tratado de esta categoría, *fisis*, Aristóteles presente en siguiente resumen, que estaría más próximo a nuestra sugerencia: “De todo lo que acabamos de decir, se deduce que la naturaleza, en su sentido

¹¹ Agustín Blánquez Fraile, *Diccionario Latino Español*. Barcelona, 1954, p. 337.

¹² *Ibíd.*, p. 509.

¹³ *Ibíd.*, p. 117.

primitivo y fundamental, es la esencia de los seres que tienen en sí mismo, y en tanto que tales...”¹⁴.

Por otro lado, respecto a que en griego se concibe la naturaleza como la esencia de los seres que tienen en sí mismo, y en tanto que tales, el principio de su movimiento, en quechua esta categoría podría expresarse por el término: *kay* que se traduce por ser y por esencia de las cosas. Por ejemplo *runaq llank'aq kaynin*. Por coincidencia también en latín *essentia* significa: esencia, naturaleza de una cosa¹⁵.

Por otro lado sostuvimos que *kay* en quechua significa como en griego y latín *haber*, de tal manera que la expresión *hay una casa en la plaza*, resultaría como sigue:

En quechua	Hawkaypatapi wasi kan
En griego	‘En te agora estín oikía
En latín	Agora domus est

Por tanto, no sería incorrecto afirmar en el mundo andino que lo que *es* tiene necesariamente que haber, que el *ser* es *algo* (*kaqqa kanmi*) y que la *nada* no existe (*mana kaqqa manan kanchu*). Quizá en este marco de *ser* y *haber* podría entenderse los siguientes hechos; cierta vez fue intervenido por las fuerzas del Estado un diario de la Capital de la República Peruana, como consecuencia del hecho los trabajadores y directivos fueron apresados y enviados la misma noche a prisión, lugar donde al llegar de entonaron el Himno Nacional cuyas letras dicen: “Somos libres, seámoslo siempre”.

¹⁴ Aristóteles obra citada p. 133. Antes el Autor había sostenido que naturaleza se podía tomar en el sentido de: “Aristóteles llama naturaleza a siguiente: 1. “...a la generación de lo que crece”; 2. Al “principio del primer movimiento inmanente de cada uno de los seres naturales en virtud de su propia esencia... los elementos de las cosas naturales, sea que se admitan como elemento: el fuego, la tierra, el aire o el agua, o cualquier otro principio,.. muchos de esos elementos o... todos estos elementos a la vez”; 3. “se llama naturaleza a la sustancia formal de las cosas naturales: ésta es la aceptación que le dan los que dicen que la naturaleza es la composición primitiva, o con Empédocles, que ningún ser tiene una naturaleza, sino que hay solamente mezcla y separación de las cosas mezcladas; y la naturaleza no es más que un nombre puesto por los hombres”, p. 132-4; “un objeto natural proviene de la unión de la de la materia y de la forma”., pp. 132- 133.

¹⁵ A. Blánquez Fraile, *Diccionario* cit., p. 426.

Por la misma época habían sido apresados muchos dirigentes de las clases trabajadoras en el país y habían sido enviados al Penal del Sepa, el mismo que se halla ubicado en una isla del río Urubamba, en el Departamento del Cusco, lugar del que es casi un suicidio en intentar fugar por estar rodeado por el río y por una selva virgen con toda clase propios de la zona; al día siguiente de la llegada se había hecho formar a los presos para izar la Bandera y cantar el Himno Nacional; concluida la ceremonia el oficial de la prisión había llamado la atención a un preso andino de por qué no había cantado el Himno Nacional igual que todos los compañeros; a lo que había respondido cómo voy a cantar si estoy preso.

Para los andinos es inconcebible que puedan darse situaciones contradictorias como cantar que se es libre sin serlo realmente. *Ser y haber* no pueden ser declarativos, lo que *es* tiene que *haber*. Lo contrario sería mentir, por ellos en quechua se dice: “No hables lo que no es” (*mana kaqtaqa, ama rimaychu*).

Retomando nuestro tema podríamos decir que nada impide preguntarse en quechua: Por qué existe el ser y no más bien la nada (*imanaqtinmi kan kaq, aswanpas mana, mana kaqchu?*).

En este punto quisiéramos poner en consideración, algo que el filósofo peruano Francisco Miró Quesada nos había dicho, respecto a la obra principal de Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, que si lo hubiera escrito en quechua, habría empleado sólo una tercera parte de la cantidad de páginas que tiene dicha obra; toda vez que en quechua *El Ser y el tiempo* están más próximos a nosotros: *Kay Pacha, Kaywan pachawan*.

Sin embargo quisiéramos también manifestar que es posible la traducción de la mencionada obra, *El ser y el tiempo* al Runasimi. A continuación presentamos unos breves párrafos que serán traducidos al quechua:

- | | |
|--|---|
| <p>1. Todo preguntar es buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. Preguntar es buscar conocer “qué es” y “cómo es” un ente. El buscar este conocer puede volverse un investigar o poner</p> | <p>1. Tapukuyqa maskhaymi. Tukuy maskhaymi puririn ñawpaqta maskhasqamanta. Tapukuyqa reqsiy maskhaymi “iman”, “imaynan” huk kashaq. Kay reqsiy maskhaymi t'ikrakunman</p> |
|--|---|

en libertad y determinar aquello por lo que se pregunta. El preguntar tiene, en cuanto “preguntar por...” es de algún modo “preguntar a...”. Al preguntar es inherente, además del aquello de que se pregunta, un aquello a que se pregunta. En la pregunta que investiga, es decir, específicamente teórica, se trata de determinar y traducir en conceptos aquello de que se pregunta. La pregunta que interroga por el sentido del ser es la que hay que hacer. Con esto nos hallamos ante la necesidad de dilucidar la pregunta que interroga por el ser bajo el punto de vista de los elementos estructurales indicados¹⁶.

2. Ser verdadero (verdad) quiere decir ser descubridor. ¿No es ésta una definición sumamente arbitraria de la verdad? Con definiciones tan violentas sí cabe lograr excluir del concepto de la verdad la idea de la concordancia. ¿No se paga forzosamente esta dudosa ganancia con un recurrir a la nada la vieja y “buena” tradición? Lo cierto es que la definición aparentemente arbitraria se limita a hacer la exégesis necesaria de lo que la más vieja tradición de la filosofía antigua presintió originalmente y comprendió prefenomenologicamente. El “ser verdadero” del logos como apofansis es el aletheuein en el modo del

k'uskiyman otaq qespiypi churayman, hinaspacha tapukusqa t'uphsiy. Takuypan kapun, 2imamantapas tapukuy...” imaynapipas “pitapas tapukuymi...” Tapukuypan tapukusqamanta tapukuy. Maypin tapuy k'uskiq, teoretikapuni, ruway munayninchisqa t'uphsiy, tapukuyta. Maymanmi rin kaymanta tapukuymi ruwananchisqa. Kaywanqa tarikunchis kaymanta tapukuq tapukuy muchuypin imakunan estructural kapuqninkuna nisqanchis hinan muchukun.

2. Cheqaq niyqa (cheqaq), tariq niymi. ¿Manachu kay ancha munayllaman cheqaq intuy? Kay hina intuykunawanqa atisunmanmi cheqaq yuyaymanta wakiynin t'aqayta. ¿Manachu kay iskayspa tarikuyta chinkachinchis mana imaman ñawpa “allin” usunchisman kutirikuspa? Sut'ipiqqa kay munaylla intuyqa ruwan muchusqa exegesista ñawpa yachaywayllukuypa watupakusqanta, hinallataq prephenomenologico pachapi wasapakusqanta. Logospa sut'ikayninqa –apophansis hina, apophaynesthaiپی aletheuein: rikuchikun enteta, “pakasqamanta horqospa”- “mana pakasqa

¹⁶ Martin Heidegger Martín, *El Ser y el tiempo*, México, FCE, 1983. p. 14.

apofainesthai: permite ver un ente – sacándolo del “estado oculto”- en su “estado de no oculto” (“estado de descubierto”).

kayninpi” (tarisqa kayninpi). Aletheiaqa Aristotelespa pragmawan sayapunachisqanqa, hanaq wichaypi phainomena, “kikin imakunan” iman rikuchikun entekunata “imayna” kayninta “tarisqa kayninpi”.

3. La aletheia equiparada por Aristóteles con pragma, fainomena en los pasajes citados más arriba, significa las “cosas mismas” lo que se muestra los entes en el “como” de su “estado de descubiertos”. Y ¿será azar que en uno de los fragmentos de Heráclito, los filosofemas más antiguos que tratan expresamente del logos, se trasluzca el fenómeno de la verdad en el sentido del “estado de descubierto” (“estado de no oculto”) que acabamos de poner de manifiesto? ... Así, pues es inherente al logos el “estado de no oculto”, la aletheia.

3. Icha ¿Atitachu, ancha ñawpa yachallikukuna logosmanta rimanku, Heraklitoq p'akinkunapi, maykunapin rikukun sut'i “tarisqa hina” (“mana pakasqa hina”) imatan kunan rikuchikushanchis? ... Hinaqa logosmanta mana t'aqakuqmi Aletheiaq, “mana pakasqa kaynin”¹⁷.

b. *Kashay*: Existir

Una vez que hemos visto el significado de *kay* como *ser* y *haber*, vamos a estudiar el significado de existir (*kashay*). *Ser* y existir en quechua están denotados por los términos: *kay* y *kashay*, respectivamente. Esta diferencia permite, por ejemplo, expresar mejor las reflexiones en torno a la *filosofía existencial*.

Kashay (estar siendo, existiendo, y habiendo) es gerundio del verbo *kay* (ser) pero, luego adquiere su propia forma y puede ser conjugado como cualquier otro verbo. Las expresiones en tiempo gerundio son muy utilizados en el idioma andino, así tenemos: ¿*Qué estás haciendo?* ¿*Dónde*

¹⁷ *Ibíd.*, p. 240.

estás yendo? ¿Quién estás siendo? Por ejemplo en este último caso: *Pin kashankiqa?* (¿quién estás siendo?) expresa el ser dinámico y continuo de una persona; dinámico porque siempre va cambiando y continuo porque a pesar de estar cambiando es el mismo sujeto a través del tiempo. Cuando se pregunta por la edad: *Hayk'aykitan rishankiqa?* (tus cuántos estás yendo) o *Hayk'aykipin kashankiqa?* (en tus cuántos está siendo) expresa las mismas situaciones que se acaban de describir.

En quechua podemos establecer una diferencia entre *el ser* y *el existir* de una persona, por ejemplo: Ollantay *es* un militar y Ollantay *está siendo* un militar. La categoría de *ser* se utiliza para aquello que es por naturaleza o es un atributo que ha sido alcanzado por el sujeto y se convierte en parte de su naturaleza, dicha cualidad es trascendental al espacio y tiempo, por ejemplo cuando se dice Ollantay es militar (*Ollantayqa wallan*); puede ser que Ollantay esté ya anciano y jubilado en la carrera militar, pero sigue siendo militar; su ser es ser militar. En cambio, la expresión Ollantay está siendo militar (*Ollantayqa wallan kashan*), indica que este personaje en este instante es un militar. La categoría existiendo o *siendo* se refiere a lo que es dinámico, a lo que es una continuidad en el tiempo y en el espacio. Este ente *kashaq* (siendo) puede ser eterno (*wiñay kashaq*), o ser finito (*tukukuq o wañuq*). El ente que es finito (*wañuq*), es el que ha tenido un origen, un nacimiento (*paqariy*), mientras que el infinito puede *ser el mismo que siempre está siendo* (*wiñay kashaq*).

El término quechua *tukuy* significa en castellano: *terminar, concluir, transformarse y convertirse en; todo*. Estos significados permiten afirmar que: *todo tiene un final, un término, una conclusión*; o que nada se anihila definitivamente sino que *sólo se transforma, cambia de forma o se convierte en otro*.

Partiendo del ser existencial del hombre podría sostenerse que el andino es un ser histórico; es un existente que vive en un *pacha*, consciente de vivir en un espacio y tiempo históricos. Sin embargo la visión existencialista de la vida frente a la muerte, al estilo heideggeriano es ajeno al mundo andino, porque desde tiempos inmemoriales, se concibió que la muerte era el cambio de un *pacha a otro* (de un mundo a otro), como lo podemos comprobar por las tumbas excavadas.

Consideramos que los andinos son amantes de la vida por su visión estética del mundo y por vivir en un mundo en que el hombre participa de

la creación y recreación continuas de la vida en el cosmos, el espacio, el tiempo, en el mundo circundante y en la naturaleza.

Sólo para mostrar que algunas categorías de *El ser y el tiempo* de Martín Heidegger¹⁸ podrían ser existencialmente mejor expresadas en quechua que en castellano, traducimos las siguientes expresiones:

- Ser ahí, *chaypi kashaq* (el que está siendo ahí).
- El ser en el mundo, *pachapi kashaq* (lo que está siendo en el mundo).
- Ser con: *hoqwan kashaq* (el que está siendo con otro).
- Ser en sí mismo, *kikinpi kashaq* o, *kikin pachapi kashaq*. Sobre todo la traducción de esta última expresión trasciende los límites de comprensión del existencialismo heideggeriano que llega a nosotros a través de la versión española: *el mismo que está siendo en el tiempo, en el espacio, en el mundo y en la naturaleza*.
- Temporalidad: se puede traducir simplemente como *pacha*, pero siempre entendiendo que el *existente* no se da en el aire, en el vacío, sino en el tiempo, en el espacio, la naturaleza y un mundo creado por el *runa* (hombre), el existente por antonomasia.

Antes de pasar a la reflexión acerca del hombre examinaremos las conceptualizaciones: nombre, realidad, evidencia, lo concreto y abstracto, por tener estrecha relación con el ser y existir.

c. Suti: Nombre, realidad, evidencia

Vistas las categorías *ser* y *existir* estudiaremos ahora la categoría *suti*. Este término en el protoquechua significaba al mismo tiempo *nombre*, *realidad* y *evidencia*, aunque posteriormente los *hamawt'as* (sabios) en base al término *suti* crearon otro, *sut'i*; el primero continuó haciendo mención a *nombre*, mientras que el nuevo, *sut'i* tuvo el significado de *evidencia* y *realidad*.

Sustentados en el significado primitivo de *suti* podría sostenerse que en el pensamiento andino con sólo nominar algo, se afirma la *existencia* de ese algo, tenga éste existencia *real* o *ideal*; además la nominación lo haría no sólo verdadero¹⁹ sino evidente.

¹⁸ Ob. cit.

¹⁹ La expresión quechua: *sut'ita rimay* significa: di la verdad; *sut'i rimay*: hombre

Al despejarse la oscuridad de la noche y rayar el alba, suelen los campesinos llamar *sut'iyay* (hacerse realidad). Es posible que la oscuridad sea tomada como el reino de las tinieblas y la luz como la iluminadora de la realidad. Es posible que los griegos hayan podido tener apreciar a la noche y la oscuridad como lo incomprensible y lo enigmático quizá por ello a un pensador del Asia Menor que vivió entre los siglos V y IV, Heráclito se le haya denominado “el oscuro”; en quechua la denominación *t'itu* tendría el mismo sentido. Contrariamente la *razón* es comparada con la luz, la verdad, la perfección; “a la luz de la razón”, precisamente significa eso. En quechua todo lo que puede ser mentado, participa al mismo tiempo de las categorías: *existencia y realidad*; contrariamente lo que no puede ser nominado, no tiene existencia.

En el idioma inka ocurrió lo que en la formación de todos los idiomas, los conceptos abstractos se fueron creando paulatinamente, en el continuo contacto con la naturaleza y el mundo real. De acuerdo al tipo de actividad realizada por el hombre, las cosas reales y su conceptualización son las que adquieren primacía. En un pueblo como el andino, las *cosas reales*, se consideraron como *hermosas, bellas, objetivas, verdaderas*. Sabemos que el *abstraer* es una operación mental mediante la cual se privan a las cosas reales de las cualidades que Hume llamó secundarias, para quedarse sólo con lo esencial, lo fundamental.

El término castellano *abstraer* proviene del latín: *abstrahere*: y significa: apartar separar por la fuerza, tirar, arrastrar lejos, arrancar. En griego el verbo *aphaireo*²⁰ significa: acción y efecto de quitar, separar, cortar suprimir, sacar, arrancar, privar. El adjetivo latino: *abstractus* significa: lo abstracto. En griego *aphairesis*: substracción, despojo. Como señalamos en el punto anterior *sut'i* también significa realidad, sobre todo realidad concreta y, *haqe* la realidad abstracta; *haqe* se refiere al mundo de los entes que occidente llama ideales, aquel mundo que puede ser percibido sólo por la mente.

correcto, el que dice la verdad. Es posible que aquí tenga su sustento el hecho de que los andinos den tanta importancia a la palabra dada o escrita. Ellos sostienen, que *runaqa ch'ullallatan riman*: la persona habla una sola vez, y *qelqan riman* (la escritura dice así.)

²⁰ José M. Pabón S. de Urbina, *Diccionario Manual Griego-Español*. Barcelona, 1967. p. 98

Hemos hecho el intento de una reflexión filosófica a partir de las categorías andinas *el ser* y la *existencia* y hemos mostrado que el concepto de *kay* (ser) conlleva el concepto de haber, esto es de una existencia concreta. También hemos presentado el concepto *kashay* un ente *real y evidente* y que estos pueden tener una realidad concreta y abstracta que son los puntos fundamentales de la Filosofía Primera y la Ontología que no pueden ser soslayados por ninguna filosofía que pretenda ser seria y rigurosa. Pasaremos ahora a ver las cuestiones en torno al hombre, la sociedad, su pensamiento y el conocimiento.

2. El hombre y la sociedad

a. Reflexiones en torno al hombre

En la historia de la cultura se ha definido al hombre de muchas maneras, unas veces tomando en cuenta sus cualidades esenciales, otras veces sus cualidades accidentales. Unas veces se ha tomado en cuenta sus cualidades absolutas, otras las dinámicas. Por ejemplo, Carlos Marx en su Tesis sobre Feuerbach sostiene "... la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales"²¹.

En nuestro concepto, hablar del hombre andino implica describir su vida social, sus relaciones sociales, principalmente sus relaciones de producción, esto es considerarlo al hombre dentro de la sociedad, como *runa* y *ayllu* (sociedad y familia). Como *runa* es un ser concreto, inmerso entre sus *masi* (semejantes), con derechos y obligaciones, solidario y transformador de la naturaleza (*pacha*) y creador de bienes y valores como *pachamama* (madre naturaleza).

Como *runa* no se pierde en la generalidad muda que Marx critica a Feuerbach y, como *ayllu* no se diluye en las relaciones sociales, como la gota de agua en el mar, sino, al mismo tiempo conserva su esencia humana y su individualidad para realizarse en el *ayllu*. Pero, como *ayllu* significa también ser colectivo con una *existencia real, concreta* en una determinada *pacha* (naturaleza, espacio y tiempo), el *runa* en esta situación se da y

²¹ Carlos Marx - Federico Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, p. 25.

recibe, es *un ser para sí y un ser para otro*. Con el *ayni* trabaja y, con la *mink'a* goza; con la *wayka*, muestra su fuerza poderosa de Hombre.

En este marco del *ser para sí* y del *ser para otro*, debemos hacer notar que en quechua existen dos formas de plural para el pronombre personal *noqa* (yo): *noqanchis* y *noqayku*. El término *Noqanchis*, es conocido como incluyente, porque incluye a todos, a los que hablan y escuchan; *noqayku*, separa a los que hablan de los que escuchan, razón por la que se le denomina excluyente. Lo mismo ocurrió con el pronombre de segunda persona *qan* (tú) cuyas dos formas de plural son: *qankuna*, *qankiku*; lo que pasa es que esta última forma está desapareciendo por desuso, sin que nadie haya explicado la razón real de esta situación.

En el mundo andino el hombre es el centro del universo; por ello, el espacio se divide teniéndolo como centro. Si se ha convertido ahora en un ser sin sentido ni orientación en la vida es porque el brusco cambio producido por la conquista lo ha convertido en un ser dominado y dependiente. Como sostiene Tamayo Herrera²², en respuesta a quien se expresó en el sentido de que los andinos eran unos seres “pacientes” algo así como los animales de la pradera que pacen comiendo lo que buenamente la naturaleza les da. El alto grado de desarrollo alcanzado en la época del Tawantinsuyo desdice todas estas apreciaciones negativas.

El andino es como cualquier hombre, capaz de adaptarse a la realidad, transformar la naturaleza y crear cultura, pero también como cualquier hombre de la tierra capaz de sufrir opresión, sobre todo por el uso de las armas. Hace más o menos tres décadas, a juzgar por las pancartas políticas exhibidas por los campesinos en los mítines políticos en que se leía: *tierra o muerte*, se pensó que los andinos eran capaces morir antes que perder la tierra; pero últimamente, ante la inminente amenaza de los grupos subversivos, la actitud de los campesinos fue distinta. Estos tuvieron que huir del campo a las ciudades abandonando sus tierras. Si el ser de los hombre andinos hubiera sido un *ser para morir*, estos habrían permanecido en el campo junto a sus tierras.

²² El Autor critica la posición de Rodolfo Kusch en *América Profunda* de que el occidental tiene fundamentalmente una actitud, la actitud de “ser alguien”, la actitud dinámica de afirmarse y crear objetos, mientras que el indígena, el americano, básicamente se detienen en “un mero estar” biológico, es decir en la pasividad; José Tamayo Herrera, *Coloquio sobre Filosofía y cultura inkas*, Facultad de Letras Universidad Nacional del Cusco, 1965, p. 59.

El ser del hombre andino no es de un “ser para morir”, es más, su concepto de la muerte es distinto al del occidental. La muerte para él es el cumplimiento de un ciclo vital y el cambio de una *pacha* a otra. El hombre andino ama la vida, su familia, la tierra y su casa de campo como cualquier agricultor del mundo, y ante el peligro inminente de perder la vida sabe que primero debe proteger su vida y su *ayllu*.

El ser del hombre andino es un ser trabajador (*llank'aq kay*), no un ser para trabajar (*llank'appaq kay*); porque no es un instrumento ni un objeto. Es un ser que encuentra su esencia y se realiza en el trabajo; pero del trabajo para sí y para los otros cuyo objetivo es la satisfacción de las necesidades y no la acumulación de la riqueza. El andino se siente feliz en la medida en que lo esté la comunidad; es un amante de la armonía entre los hombres y la naturaleza. El hombre se recrea en el trabajo, por ello en algún momento sostuvimos que la mejor forma de recuperar y readaptar a los presos de las cárceles es haciendo que estos trabajen y no tenga el Estado que costearles su estadía en el penal.

Consideramos que en los medios rurales andinos no hay superpoblación como sí sucede en las ciudades costeñas y en las capitales de los departamentos del interior. Por el contrario, los andes se están despoblando, lo que hace necesario repoblarlo planificadamente como lo hacían los inkas, construyendo primero sistemas de irrigación, drenaje, y luego preparando los terrenos para el cultivo. El problema en la sierra no es la superpoblación, sino la explotación de los recursos en forma cada vez más rudimentaria y primitiva.

Por tanto, no tienen sentido, en la zona rural, los programas del control de la natalidad, sino la aplicación de una verdadera política de población y producción. El control de la natalidad no va a resolver los problemas andinos. Lo único que va hacer es despoblar el campo para que esta sea presa fácil de la privatización.

b. Yuyay: Memoria, entendimiento, reflexión, conciencia y voluntad

Después de haber discutido la esencia del hombre como el de un ser que se relaciona con los demás, para satisfacer sus necesidades materiales y espirituales y realizarse como hombre, y la actividad del trabajo como elemento que lo integra a los demás y como actividad en la que se encuentra

a sí mismo y a los demás, haremos algunas reflexiones sobre su racionalidad y la formación de sus conocimientos.

En quechua los términos equivalentes a *razón* y *recuerdo* provienen de la misma raíz: *yuyay*. Con el término *yuyayniyoq*, se califica a quien tiene uso de razón; a quien es racional. Esta palabra deriva del verbo *yuyay* que significa *recordar*. Por ello, con Aristóteles podemos sostener: “La experiencia de los hombres nace de la memoria, en efecto numerosos recuerdos de la una misma cosa constituyen finalmente una experiencia... Pero, en realidad, la ciencia y el arte llegan a los hombres por medio de la experiencia”²³.

En quechua sería fácil entender al filósofo John Locke²⁴ y sostener que cuando nacemos nuestra mente se encuentra como un *pizarrón en blanco* y que luego, es la experiencia la que va escribiendo sus impresiones en la mente. De acuerdo con el empirismo, la experiencia acumula sus datos en la mente; de manera que, después, estos datos acumulados en la memoria producen los *recuerdos*, los mismos que dan como resultado: el conocimiento y la razón. Es posible, entonces, sostener que los quechuas son empiristas.

En el mundo indígena, *racional* es aquella persona que tiene muchos recuerdos; partiendo de esto se puede deducir que quien tiene mayor experiencia de vida, mayor número de recuerdos es más racional y por ende sabio. Tal como sostiene Aristóteles, “El arte comienza cuando de una gran suma de nociones experimentales se desprende un solo juicio universal que se aplica a todos los casos semejantes”²⁵.

Entendimiento en el pensamiento andino es la capacidad de comprender y conocer; por ello, la expresión *yuyayniyoq erqënan* significa, niño que tiene ya la capacidad de entender. Esta operación mental se realiza siempre con los datos proporcionados por la memoria; esto es, por los recuerdos de experiencias anteriores.

En quechua reflexionar significa *hamut'ay*, palabra de la que proviene el término *hamawt'a* (sabio), pero también *yuyaykuy* significa reflexionar,

²³ Aristóteles, *Metafísica*, cit., p. 27 - 28.

²⁴ Guillermo Faile hace mención a la obra *Ensayo II 1,2*, en *Historia de la Filosofía III*. Madrid, 1966, p. 7

²⁵ Aristóteles, *Metafísica*, cit., p. 28.

recordar con esmero, premeditación y precisamente tiene como raíz el término *yuyay* (recordar); entonces, *reflexionar* sería algo así como *entrar en recuerdo de algo* y *ponerlo en acción* y combinar los datos del recuerdo en el ámbito mental para *inferir nuevas situaciones* o *verdades*. La actividad mental de la imaginación y el razonamiento son una misma actividad en quechua; por ello están expresados por el mismo concepto.

Así mismo *tener conciencia* es expresado por el término motivo de nuestra exposición: *yuyay*; por ello perder la conciencia en quechua significa *yuyay chinkay*. Ahora bien, ¿Por qué el hombre en la escala zoológica ha alcanzado el nivel superior? Precisamente porque es el único ser que tiene mayor capacidad de memoria, entendimiento, de reflexión; es consciente de las experiencias vividas y de los procesos mentales sobre la base de los recuerdos, y es capaz de decidir y tomar actitudes con voluntad. Voluntariamente, intencionalmente en quechua se dice *yuyaypi*.

En cuando al significado quechua de *pensamiento* y *juicio* que tiene su fundamento en el concepto *yuyaykuy* podríamos sostener que es el fruto de ese acto mental de *recordar*, *recordar con esmero*, de *reflexionar*.

Antes de proseguir con la exposición de los puntos siguientes, debemos dar alguna explicación de por qué un mismo concepto en quechua tiene que tener tantas acepciones. Aparentemente parece que se refirieran a fenómenos diferentes. En realidad todas ellas tienen el mismo principio, el mismo fundamento, el mismo sentido o son maneras diferentes de mostrarse del mismo fenómeno o facultad, en este caso de *yuyay* explicaría lo que es *memoria*, *entendimiento*, *reflexión*, *pensamiento*, *juicio*, *conciencia* y *voluntad*²⁶.

Antonio Peña Cabrera, es quien en nuestro medio ha hecho un estudio muy interesante respecto a la racionalidad andina; inicia su exposición

²⁶ La Teoría de la Gran Unificación (GUT: Grand Unification Theory) de las Supercuerdas, explica que los fenómenos que se producen en el universo pueden explicarse mediante una teoría fundamental, textualmente se sostiene: “La teoría de los campos y de la naturaleza cuántica de las fuerzas que los caracterizan, desarrollada en los últimos decenios, permitió explicar una inmensa cantidad de fenómenos físicos. Se logró así un avance sin precedentes hacia el ideal supremo de la ciencia física: poder explicar la totalidad los hechos conocidos y por conocer mediante una sola teoría”, Francisco Miró Quesada C., *Las supercuerdas*, Lima Ediciones de “El Comercio”, 1992, p. 67.

sosteniendo que: “La razón es un instrumento de sobrevivencia, el más eficaz que tiene el hombre. Otros animales tienen los suyos que les han permitido sobrevivir. El hombre es además un ser social, esto es, un ser que se hace en sociedad, que se hace con otros hombres”²⁷.

Esta forma de ver la racionalidad podría interpretarse como un biologismo: un instrumento de sobrevivencia, el más eficaz que tiene el hombre... y los animales, sin embargo consideramos que la tesis es correcta porque se está tomando la racionalidad sólo en el aspecto instrumental, por ello el Autor sostiene: “La razón instrumental es... un hacer y un deshacer racionalmente las cosas, ordenarlas y desordenarlas según proyectos concebidos”²⁸. “En este proceso hay que ver el fundamento de la racionalidad occidental, racionalidad de medio antes que de fines”²⁹.

Para el Dr. Peña “La racionalidad andina funcionó para organizar las fuerzas productivas y para la repartición proporcional de los productos, sin alterar empero los ecosistemas... La racionalidad andina tenía por finalidad el perfeccionamiento de la sociedad en su conjunto”³⁰; además por el dominio de los pisos ecológicos, por el poli cultivo en una misma chakra, la rotación de las tierras, por las formas de conservación de los alimentos, equilibrio ecológico, la forma de trabajo colectivo y hasta por la solidaridad.

Si partimos de la concepción de que el hombre ordena la estructura material de la sociedad y crea la superestructura ideológica política y jurídica de la misma, la racionalidad no tiene que referirse sólo al aspecto biológico como si el *runa* (hombre) se agotara únicamente en este nivel, sino también al espiritual, a aquel estadio de la vida referido a economía, política, la religión, la filosofía, las artes, etc., es decir a las distintas formas de la conciencia social. Por ello, los conceptos de *ayllu* y *suyu* no se refieren sólo al espacio familiar y territorial sino también al superestructural, es decir, un *ayllu* es aquel grupo de personas unidas por antecesores comunes, ubicados en un mismo territorio que trabajan las *chakras* de la comunidad, que tienen las mismas normas morales y éticas, que tienen los mismos dioses y los mismos usos y costumbres, en suma la misma superestructura.

²⁷ Antonio Peña Cabrera, “La Racionalidad Occidental y la Racionalidad Andina”, en *La Racionalidad*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Investigaciones Humanísticas, Juan Camacho Editor, 1988, p. 193.

²⁸ *Ibíd.*, p. 195.

²⁹ *Ibíd.*, p. 197.

³⁰ *Ibíd.*, p. 203.

En tal sentido reconocemos los estudios de *racionalidad andina* iniciados por el Dr. Antonio Peña pero consideramos que los mismos que deben ser completados con estudios posteriores de la superestructura del mundo andino. Por otro lado consideramos que la racionalidad no sólo puede ser *instrumental* sino también de fines, al mismo tiempo; ya que como sostiene el Autor el *hacer y deshacer racionalmente las cosas, ordenarlas y desordenarlas* obedece de alguna manera a algún *proyecto concebido*. Para nosotros los fines siempre exigen medios para alcanzar su objetivo.

Con respecto a “La pregunta capital sigue siendo empero si estas dos racionalidades son compatibles y la conciliación posible” del Dr. Peña, podemos sostener que es posible que sean compatibles porque los andinos han demostrado su capacidad compatibilizadora en más de una ocasión por ejemplo al aprender la carpintería, la cantería, la pintura, sastrería y las demás artes, así como al crear nuevos instrumentos musicales sobre la base de los originales.

Con referencia a la conciliación podemos manifestar que es posible también tal conciliación sobre todo si se sustenta en la racionalidad instrumental y teórica andina, como ha ocurrido en la religión. El andino es capaz de absorber, sobre todo ideas políticas partidarias y religiosas, por presión o por la fuerza, y no cambiar su esencia su forma de ser como la esponja que puede absorber cualquier líquido, y que una vez eliminado lo extraño puede recuperar su forma propia.

c. *Reqsiy*: Conocer

El problema del conocimiento en quechua puede ser abordado sin mayor dificultad toda vez que este idioma cuenta entre otros términos con los siguientes que se refieren al conocer y al conocimiento: *Reqsiy* (conocer), *reqsiq* (cognoscente), *reqsisqa* (lo que se conoce), *wanki* (imagen), *qonqay* (olvidar), *iskayay* (dudar), *yuyay* (recordar), *cheqa* y *sullul*, (verdadero), *sut'i* (real, cierto, evidente), *panta* (error), *qollma* (falso)³¹.

³¹ Ver Mario Mejía Huaman, *Reqsymanta - Gnoseología Andina*, Ensayos Filosóficos, Lima, Sociedad de Pensamiento Andino, Edición Bilingüe, 1994, pp. 26-27.

Con estos conceptos podríamos preguntarnos: ¿Es posible conocer? ¿Dónde se origina el conocimiento? ¿Cuáles son los criterios de verdad? ¿Para qué se conoce? ¿Es el mundo tal como se conoce? Y, para hacer una descripción fenomenológica del conocimiento: ¿Qué elementos intervienen en todo conocimiento?

En quechua, por ejemplo, *Pikichaki reqsiy* (conocer a Pikichaki) significa saber cómo es Pikichaki, es poder describir su aspecto, sus cualidades, su situación en la *pacha*; esto sus relaciones con los demás, con el mundo, con la naturaleza, el espacio, el tiempo. A esto debemos agregar que para el andino el conocimiento se internaliza fuertemente, una prueba de ello es que amigo se dice: *reqsisqay* (mi conocido); porque sólo se puede amar a lo que se conoce. Finalmente debemos manifestar que el conocimiento de la naturaleza en el mundo andino no lo llevó a cosificar la naturaleza, sino a convivir con ella como veremos seguidamente.

d. Yachay: Saber, vivir

Ahora bien, la relación entre la teoría y la práctica en el mundo andino habría estado dada por el *yachay* que significa: *saber* y *vida*, o *saber de vida*. *Yachay*: hace mención a *cómo hacer* o *decir*, las cosas. *Saber hacer*, por ejemplo: *yo sé cultivar*. Esto es saber obrar algo, hacer algo. El término *reqsiy* (conocer) estudiado más arriba, hace referencia a un conocimiento *teórico* o *racional*. Por ello, en el Tawantinsuyo los *yachaywasi* (casas del saber), habrían sido entonces centros de transmisión del conocimiento adquirido por medio de la práctica y no centros dedicados sólo a la reflexión.

El *kuraka* (*kuraq kaq*: el que es mayor) en los andes prehispánicos jefes, y autoridades, precisamente eran sabios porque tenían más experiencia de vida; la experiencia de la vida daba autoridad y sabiduría a las personas. En este mismo sentido a las personas mayores, esto es *kuraq*, todavía se les llama en los andes *yuyayniyoq*, esto es, como explicamos más adelante, persona que tiene bastantes recuerdos, experiencia de vida, memoria, entendimiento, razón y *sabiduría*. Es clara la relación que hay entre racionalidad (*yuyay*) y sabiduría (*yachay*).

Asimismo, el grado de correspondencia que se da entre la teoría y la práctica lo tendríamos en la expresión: *sut'i* que significa: *cierto*, *evidente*, *real*. Para concluir podemos decir que el término *reqsiy* podría tener

equivalencia con el término griego teoría (*theureo*: contemplación) y *yachay* con *praxis* (acción).

e. Rikuy: Ver, distinguir, saber de experiencia, de ubicación, conocer.

En quechua hay otra forma de expresar un conocimiento, por ejemplo, cuando se conocer un lugar: *¿Rikunkichu Machupikchuta?* (¿Conoces Machupikchu?). Aquí lo que se pregunta es que si la persona ha visto ese maravilloso grupo arqueológico; porque una persona también puede saber (*reqsiy*) lo que es Machupikchu por fotos, a través de una descripción o como se hace hoy por medio de los videos en los que intervienen más disciplinas que las siete artes tradicionalmente conocidas; pero, aquí no se pregunta por ese tipo de saber teórico, para calificarlo de alguna manera, sino por el saber de experiencia, de contacto directo.

En quechua, todo conocimiento en el que ha intervenido la *experiencia*, la *acción*, la *manipulación de objetos*, se enmarca dentro de la forma *yachay*; por ejemplo “el todo es mayor que las partes”, “a toda acción corresponde una reacción de la misma intensidad y en sentido contrario”, “ser prudente es bueno”. En cambio donde no ha intervenido la *acción del hombre* o la *manipulación del objeto*, se enmarca dentro de *reqsiy*; por ejemplo, *¿conoces a tu hijo?*, esto es, *¿sabes cómo es tu hijo*, *¿qué cualidades tiene?*, *¿qué virtudes?*, *¿qué defectos?*; aquí el conocimiento debe haber sido deducido de otros conocimientos. Finalmente *rikuy* se refiere al conocimiento por visión, por ubicación en la *pacha*.

TRADUCCIÓN

Marc-Antoine Vallée, “Quelle sort d’être est le soi?”, *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 1, N. 1, 2010): 34-44.
(online) DOI 10.5195/errs.2010.10 <http://ricoeur.pitt.edu>

Nota Preliminar

Marc-Antoine Vallée es Doctor en Filosofía por la Universidad de Montréal y sus campos de investigación están delimitados por la hermenéutica, la fenomenología y la filosofía tanto francesa como alemana. Su tesis de doctorado, consecuentemente, se intitula *La conception herméneutique du langage: pour une mise en dialogue des herméneutiques de Gadamer et Ricoeur*, y realiza sus investigaciones post doctorales en la EHESS y Fonds Ricoeur. En este marco es que publica el presente artículo en la revista electrónica de estudios ricoeurianos *Études Ricoeuriennes/ Ricoeur Studies* (ERRS) fundada en 2010 por Scott Davidson, Johann Michel y George Taylor. Dicha publicación pretende, de manera interdisciplinaria, darle continuidad a la labor del propio Ricoeur, quien desarrolló sus investigaciones en múltiples campos como el derecho, las ciencias políticas, la sociología, la antropología, la historia, y obviamente, la filosofía. La iniciativa de la publicación es evitar la dispersión de los investigadores y pensadores contemporáneos y darles un lugar concreto donde unificar su investigación, lectura, escritura y debate.

La traducción que proponemos ahora es de un artículo que intenta completar de alguna manera los análisis ontológicos de Ricoeur. Él mismo admite el carácter fragmentario de su investigación cuando de ontología se trata y por esto Vallée encuentra conveniente sugerir una categoría extra para alcanzar una mejor comprensión de sí y dar cuenta desde la ontología del alcance de su hermenéutica. Para ello analiza con detenimiento el último estudio de la obra *Si mismo como otro* (1990) en donde Ricoeur trabaja con discurso especulativo, como corolario de lo que él llama un pequeño tratado de ética, una ontología. Allí, Ricoeur toma de

Aristóteles las categorías del ser verdadero y ser falso y, más específicamente, las metacategorías del acto y la potencia para explicar las notas ontológicas del sí que aparece dentro de la hermenéutica, de su fenomenología. Lo maravilloso de esta perspectiva es cómo se inter-determinan la fenomenología, la epistemología, la ética, la ontología y la antropología. La categoría de ‘relación’, central de acuerdo con Vallée, es una clave de lectura para entender la riqueza de la propuesta filosófica ricoeuriana. El presente trabajo, traducido del francés, respeta las traducciones canónicas de los términos técnicos acuñados y utilizados por Paul Ricoeur, siguiendo especialmente la traducción de Agustín Neira Calvo de la obra *Sí mismo como otro*, cuyo estudio final analiza Vallée.

María Beatriz Delpech

¿Qué tipo de ser es el sí¹?

Las implicaciones ontológicas de una hermenéutica del sí

Marc-Antoine Vallée
Universidad de Montreal
Traducción de María Beatriz Delpech

Introducción

La hermenéutica del sí desarrollada por Paul Ricoeur en *Sí mismo como otro* termina sobre una reflexión con vistas a determinar qué

¹ N del T: ‘*Soi*’ en francés es traducido en este contexto como ‘sí’ en su uso pronominal de acuerdo con su participación en la construcción clásica de la identidad en términos de ‘sí mismo’. Ricoeur busca, al entrar en la querrela del *cogito* disputado por las filosofías de exaltación del *cogito* de inspiración cartesiana así como por las de humillación del *cogito* de corte nietzscheano, deshacer esta fórmula y problematizar la cuestión del mismo desde una ontología sin absolutos. Por eso el pronombre ‘sí’ se utiliza sin ningún otro término y con la pretensión de evitar confusiones en el nivel teórico de análisis.

tipo de ser es el sí. El principal objetivo de Ricoeur es el de precisar qué ontología se encuentra implicada en la concepción original del sí que propone. Siguiendo el adagio de Aristóteles según el cual “el ser se comprende de acuerdo con variadas acepciones”², hace valer la pertinencia, para la hermenéutica del sí, de apelar a una ontología del acto y la potencia (*énergéia-dunamis*) y de las filosofías del *conatus*, al margen de una ontología de la sustancia. De acuerdo con él, la fenomenología del hombre capaz podría encontrar un importante apoyo en esta ontología de la potencialidad representada por Aristóteles, Spinoza y Leibniz. Ricoeur se esfuerza igualmente en este contexto en dar un nuevo sentido a la concepción aristotélica del ser como ser-verdadero a través del tema de la atestación³. La verdad del sí como atestación designa la seguridad que posee el sí de existir en tanto que ser capaz. Pero, tal como confiesa el propio Ricoeur, los análisis ontológicos de *Sí mismo como otro* permanecen muy fragmentarios y programáticos⁴. Al releer actualmente este estudio, nos podemos preguntar si una tal ontología del *conatus* está en condiciones de acoger todas las implicaciones ontológicas de su

² Aristóteles, *Métaphysique*, 1017 a7; 1026 b33. Aristóteles distingue de hecho cuatro grandes acepciones: el ser por accidente, el ser según las categorías, el ser-verdadero y el ser según el acto y la potencia. Precisamos que el análisis ricoeuriano de las acepciones del ser en Aristóteles y su relación con el otro han sido tratadas en el libro de Gaëlle Fiasse, *L'autre y l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur: Analyses éthiques et ontologiques* (Louvain, Peeters, 2006). Traducción propia.

³ N del T: La ‘Attestation’, traducido como ‘atestación’, constituye la tesis epistemológica de Ricoeur, cercana al testimonio y caracterizada como una creencia no dóxica que tiene en la sospecha no su mero contrario sino su vía de acceso. Pero su peculiaridad es que es también la posibilidad de pasar de la fenomenología hacia el plano ontológico, por eso se habla también de ‘atestación ontológica’ ya que en última instancia es siempre atestación de sí. Cf. P. Ricoeur, “L’attestation: entre phénoménologie et ontologie”, en AA.VV., *P. Ricoeur, métamorphoses de la raison herméneutique*, comp. J. Greisch y R. Kearny, Pais, Ed. Cerf, Paris, 1991.

⁴ Sobre la naturaleza fragmentaria de la ontología ricoeuriana, confróntese Johann Michel, “L’ontologie fragmentée”, *Laval théologique et philosophique* 65, N. 3, 2009: 479-487.

hermenéutica del sí. Me gustaría sostener acá la tesis según la cual este doble enfoque del sí según el ser-verdadero y según el acto y la potencia debe ser completado por otra forma de decir el ser, y más particularmente el ser del sí: el ser según la categoría de la *relación*. Esta otra inteligencia del ser, esta “ontología de la relación”, nos invita a pensar al sujeto hermenéutico, en conformidad con la concepción ricoeuriana del sí, como un ser fundamentalmente relacional.

El ser-verdadero y el ser según el acto y la potencia

Desearía para comenzar subrayar la pertinencia y los límites (de los que Ricoeur tenía, él mismo, conciencia) de las proposiciones de *Sí mismo como otro* con vistas a determinar qué tipo de ser es el sí. El principal interés de la reactualización del ser como ser-verdadero es el de servir como horizonte para las reflexiones acerca de la atestación del sí. Aquello que Ricoeur designa como la contraseña⁵ de *Sí mismo como otro* constituye la dimensión aléfica o “veritativa” de la hermenéutica del sí. La atestación representa el tipo de verdad a la que puede pretender una hermenéutica del sí. No obstante, esta prolongación del ser-verdadero aristotélico de la noción de atestación no va totalmente de suyo, porque la noción de atestación es una concepción original de la verdad, que responde a las exigencias propias de la hermenéutica del sí, que busca una tercera vía entre la certitud objetiva y la simple opinión (*doxa*). Así, contrariamente a Aristóteles quien opone simplemente el ser-verdadero al ser-falso, Ricoeur concibe la atestación como un modo de verdad acercándose más al testimonio y a la convicción profunda y cuyo contrario sería la sospecha. Desde este punto de vista, una atestación no es tanto exclusivamente verdadera o falsa sino digna o no de confianza. Enfrentados a una atestación dudosa, no tenemos otro recurso que una atestación más confiable. Esta nominación del ser como ser-verdadero permite describir la confianza del sí en cuanto a sus capacidades fundamentales, la seguridad que tiene de existir como un ser actuante y sufriente. Pero es importante subrayar que el sí no

⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 335.

domina el origen de esta convicción profunda que lo funda aun más que lo que se funda a sí mismo. Como lo escribe Ricoeur: “De la íntima certeza de existir en el modo del sí, el ser humano no tiene el control; ella le viene, adviene, a la manera de un don, de una gracia, de la que el sí no dispone”⁶. Esta observación apunta ya en la dirección de una concepción relacional del sí, en la medida en que la ipseidad implica siempre una referencia constitutiva a una alteridad. El sí se aprehende en relación con una certeza que se le impone, la fuente última de la atestación que viene pues de otro lugar.

A través de la atestación, el sí se reconoce en tanto que ser capaz. El sí se comprende como aquel que dice “yo puedo” o “yo soy capaz de...”. Es para dar cuenta de esta determinación esencial del sí a partir de sus capacidades que Ricoeur introduce el par del acto y la potencia. El gran beneficio de la reinversión de estas nociones en el marco de sus reflexiones es el de proveer un horizonte común a los diferentes análisis sobre el actuar humano. Se trata principalmente de pensar una unidad analógica del actuar humano, que respetaría la polisemia del actuar, sin comportar sin embargo una pluralidad dispersa. Pero, el retomar de los conceptos aristotélicos no se da sin una cierta transformación de su sentido. La principal dificultad es establecer qué tipo de relación esta acepción del ser mantiene con el actuar humano, porque, como lo subraya Ricoeur mismo, en el contexto de la *Metafísica*, la teoría aristotélica del acto y la potencia debía esencialmente “por una parte, asegurar al movimiento la dignidad ontológica que los parmenídeos le negaban; por la otra, apoyarse sobre la noción de acto puro para dar dignidad ontológica a las entidades de la cosmoteología”⁷. En ambos casos, estamos bien lejos de una caracterización de la praxis humana. Sin embargo, Aristóteles nos pone en la vía del actuar humano al dar ciertos ejemplos recogidos del dominio de la *praxis*. Podemos decir que Ricoeur radicaliza esta aplicación del acto y la potencia al actuar humano, preservando la significación ontológica más amplia de ambos conceptos. De hecho, sostiene, “lo esencial es el

⁶ Paul Ricoeur, *Réflexion faite*, Paris, Esprit, 1995, p. 108.

⁷ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 356.

descentramiento mismo (...) gracias al cual la *enérgeia-dynamis* orienta hacia un fondo de ser, a la vez potencial y efectivo, sobre el que se destaca el obrar humano”⁸. Siguiendo esta lectura, el actuar humano sería “el lugar de legibilidad por excelencia de esta acepción del ser”, admitiendo que el acto y la potencia tengan “otros campos de aplicación distintos del actuar humano”⁹. Dicho de otra manera, Ricoeur propone concebir la relación entre el actuar humano y el par acto y potencia según una dialéctica sutil en la que el actuar humano es a la vez el lugar privilegiado donde se manifiestan el acto y la potencia, apareciendo sobre un fondo de ser potencial y efectivo, que nos invita a pensar un cierto descentramiento del sí. Nuevamente, el sí no domina aquello que funda su ser, pero se comprende más bien en relación con un fondo de ser más originario. Ricoeur ve una prolongación de esta inteligencia del ser en las obras de Spinoza, Leibniz, Fichte, Freud y Nabert.

El ser como relación

Los análisis de Ricoeur tienden pues a iluminar las implicaciones ontológicas de una fenomenología del hombre capaz y de la noción central de atestación. Parece sin embargo improbable que sus proposiciones tengan éxito en cubrir el conjunto de implicaciones ontológicas de una hermenéutica del sí. La concepción del sí que surge de los estudios de *Sí mismo como otro* y de las obras posteriores presupone una otra inteligencia del ser: el ser como relación. A la pregunta “¿qué tipo de ser es el sí?”, la obra de Ricoeur nos invita seguramente a responder “un ser capaz”. Pero la orientación resueltamente intersubjetiva de *Sí mismo como otro*, nos fuerza igualmente a responder que el sí es un ser “relacional”. De hecho, es característico de la hermenéutica del sí que no responda sobre un yo aislado o una totalidad egológica, sino sobre una ipseidad ya siempre habitada por la relación al otro. Es esta determinación esencial del sí que reclama una ontología de la relación.

⁸ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 357 (la cursiva es de Ricoeur).

⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 357 (la cursiva es de Ricoeur).

Esta inteligencia del ser como relación se enraíza, a su vez, en la obra de Aristóteles, quien piensa la relación como una categoría, como una forma de nombrar el ser¹⁰. No obstante, en el contexto de la ontología aristotélica, la relación no es más que una acepción bastante secundaria del ser. En el orden de las categorías, la primacía permanece otorgada a la sustancia. La categoría de relación no ganará en importancia hasta fines de la Antigüedad y a lo largo de la Edad Media en el marco de la teología cristiana. Más específicamente, es en la reflexión acerca del misterio de la Trinidad que la noción de relación va a jugar un rol de primer plano. Así, en *De Trinitate*, Agustín recurre a la noción de relación, conjuntamente con la de esencia, para tratar de describir al Dios trinitario. En el plano de la historia de los conceptos, se trata allí de un avance considerable para la noción de relación que se revela como siendo una determinación fundamental de Dios. Este avance deriva de la difícil tarea de pensar a Dios como siendo a la vez uno y trino. La respuesta de Agustín es que Dios es un punto de vista de la esencia (o de la sustancia), pero que forma una Trinidad en el plano de la relación¹¹. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se definen como “persona” (*persona*) estrictamente a partir de la relación que los une. Esta respuesta ha dado lugar a una larga tradición en la Iglesia de Occidente¹².

La reflexión teológica acerca de la Trinidad ha ciertamente contribuido al desarrollo de una comprensión del ser del hombre como siendo él también, a la imagen de Dios (Génesis 1, 26), un ser personal y relacional. Lo que es esencial para la pregunta que nos ocupa, no es tanto los posibles fundamentos teológicos de una tal comprensión del ser del hombre como la concepción original del ser como relación. Mi tesis es que la hermenéutica ricoeuriana del sí

¹⁰ Cf. Aristóteles, *Categorías*, cap. 7; *Metafísica*, Δ, 15.

¹¹ Cf. Agustín, *De Trinitate*, Libro V, cap. 5, 9 y 11.

¹² Sobre la importancia de la respuesta de Agustín y la tradición que él inició, ver especialmente: J. Ratzinger, *Foi chrétienne: Hier et aujourd'hui*, Paris, Mame, 1969: 112-122; W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 1971: 221-225.

implica tal ontología de la relación. La prueba de esto es que todos los grandes temas de esta hermenéutica presuponen una definición del sí como siendo un ser fundamentalmente relacional.

Identidad, instituciones y reconocimiento

Pensamos primero en la manera en la que Ricoeur concibe la identidad del sí como ipseidad. Esta identidad no descansa en una mismidad sustancial, sino más bien en un cierto mantenimiento de sí en la relación con otros. El modelo por excelencia del mantenimiento de sí es el de la promesa que me compromete y me liga a otro. Al respecto, estamos ya siempre en el campo de las relaciones interpersonales, en el cara-a-cara de la relación yo-tú. En la promesa, el sí se compromete ante otro a mantenerse fiel a un acuerdo, a una obligación o a un juramento. El sí, tal como lo entiende Ricoeur se define desde siempre a través de sus compromisos y sus vínculos que teje con el prójimo. De hecho, la relación con el otro está inscrita en las mallas de las historias de vida¹³ que constituyen la identidad narrativa del sí. Toda historia de vida está ya siempre enredada en las historias de los otros. La historia de una persona está inextricablemente ligada a las historias de sus próximos, parientes y amigos. Más aun, una parte importante de esta vida no nos es conocida más que por intermedio de los discursos de nuestros próximos. Es el caso de nuestro nacimiento y de los primeros años de nuestra vida. Así, la identidad narrativa del sí no se forma ni se define más que a través de una pluralidad de discursos que implican inevitablemente una relación con el prójimo.

Pero la relación con el otro no se limita a las relaciones interpersonales con los próximos. Incluye igualmente la relación intersubjetiva mediatizada por las instituciones de la sociedad. El sí, que pertenece a una sociedad dada y participa de la vida de las

¹³ N del T: Recordemos que las historias de vida están pensadas desde su vinculación con la vivencia y por eso no se trata de biografías, estadio que requiere una tarea de reconstrucción más vinculada al trabajo de la historiografía.

instituciones, se define a través de su posición social y sus relaciones con sus conciudadanos. En el contexto de *Sí mismo como otro*, la noción de institución designa primero y antes de todo la “estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica”¹⁴. Inspirándose a la vez en los trabajos de Hanna Arendt y de John Rawls, Ricoeur concibe la institución como una estructura de “poder-en-común” (Arendt) y un sistema de distribución (Rawls). Desde este punto de vista, el sí es a la vez aquel que forma parte de la vida social actuando e implicándose en el espacio público, pero también aquel a quien una justa parte le corresponde por derecho según los principios de la justicia y de la igualdad. Así, el pasaje al plano institucional introduce una nueva determinación del sí, aquella del “cada uno”, a partir de la que puede anunciarse el principio: “A cada uno su derecho”¹⁵. En este contexto, el sí se comprende como un ciudadano entre los otros. Le corresponde a cada ciudadano el derecho de reclamar lo que se le debe.

Es importante notar que estos análisis de *Sí mismo como otro* se mantienen siempre en el nivel de las relaciones intersubjetivas y rehúsan toda hipótesis de las instituciones. En esto, Ricoeur permanece fiel a su texto de 1977 “Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad” en el que se apoyaba sobre la fenomenología husserliana para criticar la reificación del espíritu objetivo hegeliano¹⁶. Sin embargo, el lugar que está reservado a Max Weber en 1990 no es más el mismo que ocupaba en 1977, cuando la sociología de este último era presentada como el complemento perfecto de la perspectiva husserliana. Ricoeur ve, de ahora en más, en el concepto de distribución la posibilidad de ir más allá del “falso debate sobre la relación entre individuo y sociedad”¹⁷ que deriva de la oposición de la sociología de Weber a la de Durkheim. Como lo explica Ricoeur:

¹⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 227 (la cursiva es de Ricoeur)

¹⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 227.

¹⁶ Ver especialmente, Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986: 318-334.

¹⁷ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 234.

“La concepción de la sociedad como sistema de distribución trasciende los términos de la oposición. La institución en tanto que regulación de la distribución de roles, por tanto en cuanto sistema, es aun más y otra cosa que los individuos portadores de roles. Dicho de otro modo, la relación no se reduce a los términos de la relación. Pero una relación no constituye tampoco una entidad suplementaria. Una institución considerada como regla de distribución no existe más que en la medida en que los individuos tomen parte de ella”¹⁸.

La institución en la que participa el sí no es por tanto jamás una entidad separada que exigiría una ontología distinta, sino que debe ser comprendida a partir de la relación intersubjetiva y puede por tanto ser abordada en el marco de una ontología de la relación. Esta relación intersubjetiva que Ricoeur sitúa en el fundamento de las instituciones se encuentra a sus ojos explicada por la teoría contractualista de Rawls y las teorías de la acción comunicacional de Apel y Habermas, bajo la condición de que sean comprendidas como acercamientos procedimentales que proponen una formalización de nuestro sentido anterior de la justicia. En tanto formalización, estas perspectivas exigen a continuación un trabajo de recontextualización que tenga en cuenta la orientación teleológica y las convicciones profundas que animan el vivir-juntos, la situación histórica y política dada, así como la tragedia de la acción¹⁹.

El tema del reconocimiento mutuo, abordado en la tercera parte de *Caminos del reconocimiento*, constituye un paso más para poner en evidencia la dimensión relacional del sí. En el corazón de esta reflexión se encuentra la cuestión de la “correlación originaria entre relación con el sí y relación con el otro”²⁰ propuesta por la teoría hegeliana de la luchas por el reconocimiento (*Anerkennung*). La lectura que Ricoeur propone de los fragmentos filosóficos de Hegel

¹⁸ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 234.

¹⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, pp. 264-278 y 291-336.

²⁰ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, p. 255.

del período de Jena y de las teorías actuales del reconocimiento como las de Axel Honneth, Jean-Marc Ferry y Charles Taylor ofrece una prolongación de las reflexiones acerca de la identidad del sí al hacer resaltar el rol central de la relación a otro en el reconocimiento de sí. Esta intención de reconocimiento es descrita con Honneth como operando a la vez en el plano personal, jurídico y social²¹. En el plano personal, Ricoeur insiste con el reconocimiento mutuo en las relaciones familiares, amorosas y de amistad. Confrontado al misterio de su nacimiento, el sí se reconoce a sí mismo y a los otros como sujetos de derecho, estando cada uno sometido a las obligaciones normativas comunes con los otros miembros de la sociedad y como una persona digna de estima en sus funciones sociales.

Alteridad de la carne, del prójimo y de la voz de la conciencia

La caracterización de la identidad del sí a partir de la narración, de la vida institucional y de la lucha por el reconocimiento forma una primera etapa en la dirección de una determinación aun más originaria del sí en su relación con el otro. La tesis más fundamental aun de Ricoeur es que el sí, en tanto ipseidad, está siempre ya habitado por una cierta alteridad. La relación con la alteridad es constitutiva del sí. De ahí evidentemente el título de la obra: *Sí mismo como otro*. Según las declaraciones de Ricoeur mismo, este título significa que “la alteridad no se agrega desde afuera a la ipseidad, como para evitar la deriva solipsista, sino que pertenece al contenido de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad”²². Este nuevo avance en la vía de una hermenéutica del sí nos sumerge en el corazón de la constitución misma del sí en tanto que ser bajo el modo de la ipseidad. La descripción fenomenológica del sí devela tres formas principales de alteridad-pasividad: la carne (cuerpo propio), el extranjero (el prójimo), el fuero interno (voz de la conciencia).

²¹ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, pp. 273-318.

²² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 367.

Es en los escritos de Husserl que Ricoeur ve los desarrollos más significativos concernientes a la primer forma de alteridad-pasividad, la experiencia de la carne. El texto de las ‘Meditaciones cartesianas’ plantea la pregunta acerca del cuerpo propio en su relación con la carne. La paradoja descrita por Ricoeur es que la carne aparece a la vez como aquello que me es más próximo, lo que es más originariamente mío, pero también aquello que es más primordial que todo reino o propósito de mi voluntad. La alteridad de la carne reside precisamente en su carácter más originario que todo querer y que toda iniciativa:

“La carne precede ontológicamente toda distinción entre lo voluntario y lo involuntario. Podemos ciertamente caracterizarla por el “yo puedo”; pero precisamente el “yo puedo” no deriva del “yo quiero”, sino que le da raíz. La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas (...). En resumen, es el origen de toda ‘alteración de lo propio’.”²³.

La alteridad de la carne es entonces más originaria que el cuerpo propio sobre el que reina la voluntad. Es esta alteridad constitutiva del mismo que nos permite comprender que mi carne sea también un cuerpo entre los otros cuerpos.

La segunda experiencia de alteridad corresponde al encuentro del *alter ego* en Husserl así como a aquel bien distinto del rostro del Otro en Lévinas. La intención de Ricoeur es mostrar la imposibilidad de operar unilateralmente una derivación del *alter ego* a partir del *ego*, como pretende Husserl, sin caer en un circularidad problemática en la que el otro es siempre ya presupuesto de alguna manera. Ricoeur se rehúsa también a dar al Otro la iniciativa exclusiva, como lo hace Lévinas. Él propone más bien una concepción dialéctica o cruzada²⁴. Lo que es fundamental a los ojos de Ricoeur, es que la relación con el otro sea más originaria que toda derivación a partir de

²³ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 375. La noción de “alteración de lo propio” remite a la obra de Didier Franck, *Chair et corps: Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981.

²⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 382.

la esfera de lo propio. Esta es descrita por Ricoeur como el gran presupuesto de toda la hermenéutica del sí desarrollada en *Sí mismo como otro*: “No hay ningún análisis nuestro en el que no se anuncie esta pasividad específica del sí afectado por el otro distinto de sí”²⁵. La relación con el otro está presupuesta: 1) en el plano lingüístico, en la autodesignación del locutor, inseparable del contexto de interlocución; 2) en el plano narrativo, en la recepción por el lector de los relatos y las obras de ficción; 3) en el plano ético, en la solicitud y la obligación moral. El fracaso de la fenomenología trascendental en su proyecto de una constitución unilateral del otro a partir de la esfera de lo propio ha permitido, según Ricoeur, actualizar el “carácter paradojal del modo de donación del otro” sea el hecho de que “las intencionalidades que tienden al otro en tanto que extraño, es decir, al otro distinto de mí, sobrepasan la esfera de lo propio en la que, sin embargo, se enraízan”²⁶.

Es en la conminación²⁷ que viene del Otro, descrita por Lévinas, que el sí tiene la experiencia de una alteridad que sobrepasa toda constitución a partir del *ego*. No obstante, Ricoeur le reprocha a Lévinas hacer uso de un estilo hiperbólico que radicaliza y absolutiza la ruptura entre lo Mismo y lo Otro, entre la totalidad y la exterioridad. Ahora bien, la intención de Ricoeur es preservar la relación allí donde Lévinas insiste en la ruptura:

“Porque el Mismo significa totalización y separación, la exterioridad del Otro ya no puede expresarse en lo sucesivo en el lenguaje de la relación. El Otro se absuelve de la

²⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 380.

²⁶ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 384 (Subrayado de Ricoeur)

²⁷ N del T: La palabra francesa ‘*injonction*’ traducida comúnmente por ‘conminación’ o ‘mandato’ es tomada por Ricoeur directo del vocabulario de Lévinas para poder, desde el plano ontológico-antropológico, dar cuenta de una exterioridad que excede el análisis egológico de Husserl. Cruzando las nociones de conminación y atestación en el marco de la *Gewissen* heideggeriana, el sí aparece como un ser conminado, siempre llamado a una existencia ética. Esta pasividad del llamado encuentra su contrapartida en la alteridad del otro, cuyo estatuto admite cierta equívocidad.

relación, con el mismo movimiento que el infinito se sustrae a la Totalidad. Pero ¿cómo pensar la ‘irrelación’ que implica semejante alteridad en su momento de ab-solución?”²⁸.

La tesis de Ricoeur es que una hermenéutica que piensa el sí en tanto que ipseidad permite escapar a una polarización del Mismo y del Otro, porque el sí no se presenta jamás como una totalidad cerrada. Por el contrario, el sí está él-mismo fundamentalmente constituido por la experiencia de la alteridad-pasividad. Por consiguiente, aquello que es más originario no es la ruptura sino la relación. El sí hermenéutico debe ser reconocido como capaz de acoger y responder a la exigencia del otro. Haciendo esto, el modelo privilegiado no es el de una absoluta disimetría entre lo Mismo y lo Otro, sino el de una reciprocidad entre el sí y el otro representada por la amistad.

Después de la experiencia de la carne y el encuentro con el otro, la tercera experiencia de la alteridad es la de la voz de la conciencia que resuena en el fuero interno. Ricoeur busca describir la presencia de una llamada o de una voz que, mientras resuena en nosotros, parece extranjera y por tanto no sabríamos determinar su origen exacto. Si en Heidegger el fenómeno de la conciencia (*Gewissen*) se encuentra ‘des-moralizado’ y ‘ontologizado’ como llamada del *Dasein* a un ser auténtico, la intención declarada de Ricoeur es la de reencontrar su dimensión ética. La conciencia se caracteriza por la escucha de la exigencia que demanda atestación. Ella se inscribe en la relación dialéctica entre el mismo y el otro. El camino de Ricoeur apunta sobre todo a reencontrar, detrás de la conminación moral de la conciencia que pone al sí en guardia contra algunas acciones, la exigencia ética que lo invita a “la vida buena”. Más que un simple deseo, la aspiración a la vida buena se impone al sí a través de la voz de la conciencia que lo interpela:

“La pasividad del ser-conminado consiste en la situación de escucha en la que el sujeto ético se halla colocado respecto a la voz que le es dirigida en segunda persona. Hallarse

²⁸ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 388.

interpelado en segunda persona, en el corazón mismo del optativo vivir-bien, después de la prohibición de matar, y después de la búsqueda de la elección apropiada a la situación, es reconocerse conminado a vivir-bien con y para los otros en instituciones justas y a estimarse a sí mismo en cuanto portador de este deseo”²⁹.

A la luz de sus desarrollos, Ricoeur nos invita entonces a reconocer en el ‘ser-conminado’ una estructura primordial de la ipseidad. En cuanto a la fuente última de la conminación/exigencia que habita el sí –¿se trata del otro/prójimo, de nuestros ancestros, incluso de Dios?– Ricoeur no pretende conocerla.

La concepción relacional del sí como un ser-conminado permite tender un puente entre la ética y la ontología. A este respecto, opone resistencia a la tesis de Lévinas según la cual el problema ético no se plantea en toda su radicalidad más que a partir del momento en que lo sacamos de la ontología³⁰. Más que insistir en la ruptura entre la ontología y la ética, la totalidad y el infinito, Lo Mismo y lo Otro, el pensamiento de Ricoeur nos muestra la posibilidad de una concepción del sí que piensa junto aquello que Lévinas tiende a separar. Su hermenéutica revela que el ser del sí implica desde siempre una relación al otro y una apertura a la conminación ética. En tanto que hombre capaz, el sí es apto para acoger esta exigencia y darle respuesta. Puede comprometerse, actuar y reconocerse responsable. Pero no es más que porque es un ser relacional que se abre delante suyo todo el campo de la vida ética, política y social. Encarada desde la perspectiva de la relación, la hermenéutica del sí devela una co-originalidad de la ética y la ontología. Así, es porque el sí es un ser relacional que la cuestión ética de la relación con el

²⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 406.

³⁰ Cf. Emmanuel Lévinas, “L’ontologie est-elle fondamentale?” (1951), en *Entre nous: Essais sur le penser-à-l’autre* (Paris, Le livre de poche, 1991), 12-22; *Totalité et infini* (Paris, Livre de Poche, 1961) 32-39; *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (Paris, Livre de poche, 1978); *Éthique comme philosophie première* (Paris, Rivages poche, 1982).

otro es tan fundamental. A cambio, es porque la cuestión ética se muestra tan apremiante y primordial para la existencia humana que el sí debe ser descripto según la categoría de la relación. La ontología del sí nos fuerza a pensar la ipseidad en su relación con el otro, la exigencia ética se dirige siempre al sí en tanto que ser relacional. Una ontología de la relación apunta inevitablemente en la dirección de la relación ética.

Conclusión

Una relectura de la hermenéutica ricoeuriana del sí permite poner en relieve la ontología de la relación subyacente a todos sus grandes temas; la identidad, las instituciones, el reconocimiento, así como la alteridad de la carne, del otro y de la voz de la conciencia. A este respecto, la relación constituye una de las formas más fundamentales de decir el ser del sí. Ella abarca toda descripción del sí: 1) en la relación con el mundo por intermedio de la carne y del cuerpo propio, 2) en la vida ética, política y social a través del reencuentro con el otro, la relación con las instituciones y el reconocimiento mutuo, 3) en su dimensión personal bajo la perspectiva de la identidad narrativa, del reconocimiento mutuo y la voz de la conciencia. De esta manera, una ontología de la relación permite reunir las diferentes facetas de la existencia del sí en sus relaciones con el mundo, con el otro y consigo. Ella describe un sí que, como lo indica el prefacio de *Sí mismo como otro*, no se encuentra en una relación de perfecta coincidencia con el sí, bajo el modelo del cogito cartesiano, peor que tampoco está afectado por una separación radical del sí, como en el anti-cogito de Nietzsche. Se trata más bien de pensar un ser que se define esencialmente a través de la comprensión mediatizada que tiene de sí mismo, su compromiso personal y social, así como sus relaciones de reciprocidad y de reconocimiento mutuo. No es más que por la red compleja de sus relaciones determinantes de sí, el mundo y el otro que el sí adquiere un contenido propio. En este respecto, el sí descripto por Ricoeur no es solamente un ser capaz sino también un ser relacional.

RESEÑAS

JENNIFER S. HOLLAND, *Amigos insólitos. Casos reales del mundo animal*. Buenos Aires, Editorial V&R, 2012, 177 pp.
Traducido del inglés por Nora Scoms.

En rigor este no es un libro de filosofía de la naturaleza. Tiene, no obstante, material suficiente para la reflexión filosófica sobre un tema que se ha hecho conocido por su difusión a través de documentales y en Internet. Tema que hasta el momento carece de una respuesta que pueda explicarlo satisfactoriamente desde el enfoque científico filosófico. Es decir, por sus implicancias, por su novedad, por el interés que ha despertado entre expertos sobre animales (científicos, etólogos, cuidadores, guardianes, ecologistas) por todo esto lo he incluido entre estas reseñas con la esperanza, a la vez, de suscitar interés sobre este tema bastante dejado de lado en la literatura filosófica y en los estudios de filosofía de la naturaleza.

La autora de este libro, que en el original inglés se titula *Unlikely Friendships*, es especialista en biociencia e historia natural, y jefa de redacción de la revista *National Geographic*. 47 son las historias reales que la autora seleccionó para incluir en el libro, cada una registrada y documentada fehacientemente. Las historias reales son sorprendentes porque ocurren entre animales de disparidad genética y específica, entre un herbívoro y un carnívoro (un cebú y un leopardo, p. 61), y aun de disparidad del medio natural, como entre un ave y mamífero (una cacatúa y un gato, p. 23), entre un acuático y un canino (un pez kio y un golden retriever, p. 43) y varios otros casos.

Algunas de estas relaciones han ocurrido en animales criados en cautiverio, o entre rescatados por humanos, o en zoos apropiados, otras en reservas de vida silvestre y aun hay algunas que surgieron en una playa en circunstancias especiales de soledad y tristeza, como ocurrió en 2005 entre un pequeño hipopótamo que quedó huérfano después del maremoto, y una tortuga gigante de 130 años, p.159.

Esta relaciones son duraderas, inseparables, casi irremplazables, y hasta la fecha han desconcertado a los científicos. Estos seres desarrollan su propio lenguaje físico y verbal, muestran conductas no instintivas no aprendidas de sus padres, hablan de una adaptación mutua al otro, y no parecen depender de un programa preestablecido. Cuando un animal vive en su habitat debe cazar para subsistir, debe cuidarse de los peligros, defenderse de agresiones y socializa con sus pares. No le queda tiempo y no suele desarrollar otros comportamientos, como los que refiere este libro.

Empero hay un relato que transcurre en una reserva natural en Kenia en 2002 entre una leona aislada de su manada y un bebé órice, al que la leona adoptó como si fuera su propio cachorro, p 71. No lo dejaba ni a sol ni a sombra, ni para ir a cazar. Los dos se estaban debilitando. Al cabo de 15 días mientras la leona descansaba el pequeño órice se alejó de su vista y un león lo devoró sin que nada pudiera hacer. Recién al día siguiente la leona cazó un jabalí y comió.

Me parece que este relato ilustra sugerencias de reflexión sobre nociones que tradicionalmente hemos escuchado sobre la distancia que no separa de los animales no racionales. Toca el sentimiento de la maternidad. La leona prefirió no comer aunque tenía hambre, es decir, depuso su necesidad biológica impulsada por el afecto maternal que estaba viviendo. Su obrar estuvo muy cerca de cómo hubiera obrado una madre humana. Puede considerarse, como es común, que los animales son seres de la naturaleza que se rigen por las leyes naturales. Ordinariamente estas leyes se cumplen con regularidad, pero en algún caso estas leyes pueden ser suspendidas. En esta ocasión en la leona no obró el instinto depredador, no obró el instinto biológico de saciar el hambre con una presa a la que, por otra parte, no consideró como presa. Estaba viviendo en otro nivel que le reportaba o le cubría una necesidad más alta. Tal vez si una historia como ésta la registrásemos de un perro no nos sorprendería tanto, pero viniendo de un felino silvestre su análisis tiene implicancias que dan a pensar.

Con respecto a la edición, las fotografías son preciosas y abundantes, ilustrando con claridad cada caso. La traducción en general es correcta, las frases están bien castellanizadas, y los nombres de los animales respetados, salvo el caso del cebú al que se tradujo diciendo que era una vaca, aunque la foto muestra claramente que era un cebú. Pregunto, ¿la traductora es argentina? Porque aquí, no sé en otros lugares, esa sustitución no pasa inadvertida.

Ana Mallea