



**Pontificia Universidad Católica del Ecuador**

**Facultad de Ciencias Humanas**

**Escuela de Sociología**

**Evidencia de puntos de convergencia entre la fenomenología de  
Maurice Merleau-Ponty y el saber andino.**

**Tesis previa a la obtención del título de sociólogo.**

**José Rafael Luna Valencia**

**Tutora: Natalia Sierra**

**2016**

A mis abuelos y padres, con cuya fuerza ahora se animan estas palabras.

Introducción.....	4
<b>CAPÍTULO 1 Síntesis introductoria al pensamiento de Merleau-Ponty.....</b>	<b>9</b>
1.1. La reducción fenomenológica.....	13
1.2. La constitución y la intersubjetividad.....	16
1.3. El cuerpo y sentido.....	21
1.4. Expresión y origen del ser.....	27
<b>CAPÍTULO 2 Sobre el saber andino.....</b>	<b>33</b>
2.1. ¿Qué es lo andino?.....	33
2.2. Repensar la definición de <i>concepto</i> .....	35
2.3. Fuente de la racionalidad occidental.....	39
2.3.1. Pensamiento causal.....	41
2.3.2. La razón instrumental.....	43
2.4. Fuente de la racionalidad andina.....	46
2.4.1. El principio de relacionalidad.....	47
2.4.2. Principios lógicos andinos en Estermann.....	50
2.4.2.1. Principio de correspondencia.....	51
2.4.2.2. El principio de complementariedad.....	54
2.4.2.3. El principio de reciprocidad.....	57
2.5. El pensamiento seminal en Rodolfo Kusch.....	61
2.5.1. El concepto de <i>estar</i> .....	62
2.6. La cosmogonía andina.....	66
2.7. La comunidad y su reproducción a través del ritual.....	68
2.8. ¿Progreso o crecimiento “germinal”?.....	71
<b>CAPÍTULO 3 Resultados: puntos de convergencia entre la fenomenología de Merleau-Ponty y el saber andino.....</b>	<b>79</b>
3.1. Diferentes respuestas respecto a la duda sobre el individuo.....	79
3.2. Sobre el sentido inherente de las cosas.....	83
3.3. Diferencia en la apelación del sentido primigenio entre Merleau-Ponty y el saber andino.....	85
<b>Conclusión:.....</b>	<b>91</b>
<b>Bibliografía:.....</b>	<b>94</b>

## **Introducción.**

Observo con consternación la manera en que la humanidad ha abierto su camino en el aspecto del arribo hasta el punto en que su conocimiento y capacidad de modificación de sus objetos de estudio han terminado por adquirir un status “puramente científico” que representa una especie de “zona cero” a partir de la cual el mundo puede ser edificado con certidumbre. Esta certidumbre se debe a la suposición de que el fundamento de tal status está en la capacidad del alcance realidad a través del asimiento de la objetividad, lo cual escapa o trasciende el nivel de lo personal. Se plantea así un espacio aséptico, más allá del bien y el mal, proponiendo al conocimiento como propósito en sí mismo, cuando en realidad todo conocimiento es coherente con sus condiciones de posibilidad. La consternación que motiva a este trabajo es entonces la miopía de los intereses científicos, que irónicamente respecto con su promesa de la previsión y planificación de la vida, han dado paso a esquemas de desarrollo desbocado que socaban la principal condición de posibilidad de los mismos, a saber, el propio espacio en el que pueden aparecer. Es decir, los modelos de vida correspondientes a la aprehensión de la objetividad minan a la sola posibilidad de conocimiento ya que traen consigo la imposibilidad de la posibilidad, su lógica de construcción trae consigo los mismos proyectiles que han de derrumbar estas edificaciones de certidumbre hasta sus cimientos.

El pensamiento teórico, esta zona que es origen de todos los caminos, supone un espacio abismal entre el interior del sujeto pensante y el mundo, es el esquema de pensamiento que plantea la distinción entre sujeto y objeto y precisamente es la ausencia de un contacto real entre estos dos polos la causa por la cual el encuentro de objetos degenera en trazos que representen esta imposibilidad de la posibilidad de conocimiento, porque si no hay contacto no puede haber intuición, y un avance a tientas es imposible sin aquel tacto. La legitimidad ganada a través de la historia por parte de este pensamiento descubridor de objetos está en su rol crucial para el desarrollo de los modelos o estructuras económicas y políticas que ostentan el sello del dominio de aquellos objetos a través de una relación de representación en la cual el sujeto explyea el control de sus deseos, satisfaciéndolos y planificándolos. En la articulación de la máquina y la producción de la vida de manera industrial definitivamente se da un corte con el modelo de la tierra, y la agricultura y demás ciclos y

ritmos de vida determinados por este último modelo. Los días son más largos, las estaciones dejan de ser un inconveniente, y la interconexión global permite el acceso a cualquier clase de producto. La posibilidad de un estado de reposo de la voluntad en un bienestar modulado es el éxito de este pensamiento teórico. Lo imprevisto es que dicha evasión u omisión de ciclos vitales requiere de una industria tan potente que termina encontrando su energía en la fuerza de trabajo de un proletariado global, bajo lógicas económicas –en el sentido profundo de la administración de la casa (*oikos*) – excluyentes y deshumanizantes, involucradas con guerras, con la destrucción de la naturaleza, subyugando especies distintas la humana.

En el contexto de un avance científico y tecnológico más centrado en la administración de la muerte que de la vida se considera necesaria una producción de pensamiento que represente una base para la construcción de lineamientos de administración social que garanticen este encuentro con la sola posibilidad de conocimiento, que más que de conocimiento es posibilidad de vida. El pensamiento que represente tal cosa ha de ser un pensamiento que no realice una separación entre aquello que conoce y él mismo, replanteando el entendimiento del conocimiento al momento de poner en cuestión a la objetividad como uno de sus principios, es decir a través del reconocimiento de una relación entre el sujeto y el objeto más estrecha de lo pensado. Esto llevaría a la asunción de que el conocimiento científico está situado, dejando de entender a este como aquella “zona cero” para lograr acentuar la importancia del reconocimiento de su compromiso con el mundo. Un conocimiento que asuma el trasfondo de vida que le da cabida encuentra en la sensación del objeto a su propio pensamiento, reconociendo la relación vital entre el yo y aquello sobre lo que se reflexiona o actúa, apuntando así a una dinámica de realización humana coherente con la voluntad de vivir.

Frente a tal panorama una relación dialógica entre el pensamiento andino y el occidental aparece como algo que exige ser examinado siendo que el primero representa justamente aquel enfoque que como base tiene la consideración de ese tacto vital del cual escasea el pensamiento teórico. No se quisiera sugerir de esta manera una inclinación radical hacia el saber andino en desatención a los logros acertados por la matriz de pensamiento occidental. La direccionalidad de tal diálogo quisiera más bien sugerir una

complementariedad entre los esquemas de pensamiento ya que si bien los trazos de la cultura científica han propiciado la destrucción del hábitat del propio pensamiento en los traspies de su avance, el mundo escindido que concibe el pensamiento occidental, con el reconocimiento del individuo, ha dado lugar a la noción de derechos los cuales abren la discusión sobre la soberanía de los integrantes de las comunidades, como también ha dado lugar a la refinación de técnicas que bien podrían ser aprovechadas sobre la asunción de aquel tacto vital propuesto por el saber andino.

El desarrollo de este pensamiento que descansa en la relación vital responde también en específico a un proceso histórico de luchas sociales vivido en América Latina que puede ser tomado en cuenta de manera manifiesta desde la conquista española del continente, que ha traído una serie de ordenamientos sociales inequitativos y perjudiciales para determinados sectores sociales. La puesta en escena de la perspectiva andina se presenta como un pensamiento que cumple por un lado con la coherencia de la historia de un pueblo y luego, junto con la fenomenología planteada por Merleau-Ponty, como un frente de discusión e interpelación para el pensamiento dominante de la modernidad desbocada.

La búsqueda por el desarrollo del pensamiento suramericano en la comunidad académica es un acontecimiento relativamente reciente debido a que en esta ha encontrado contrariedades de distinta índole que convergen refuerzo de la hegemonía del pensamiento occidental. Más adelante será visible la manera en que, pese al lugar de nacimiento de la filosofía, su sentido etimológico es acogido en el pensamiento esbozado a partir del diálogo que se busca dar lugar en el presente trabajo. Se vislumbra la posibilidad de un encuentro dialógico en el estado del arte actual, dadas las producciones filosóficas en el campo de la fenomenología por parte del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, y dada la producción y sistematización de los saberes andinos, a través de los esfuerzos de investigación realizados por Josef Estermann, Rodolfo Kusch y Eusebio Manga, autores en los que se encuentra apoyo para el desarrollo de este trabajo.

Esta investigación se realizará tomando dos pilares teóricos. Por un lado en el primer capítulo se hablará sobre la fenomenología de Merleau-Ponty desde donde se plantea un acercamiento al mundo distinto al planteado desde el pensamiento escindido de tradición occidental, este que habla de aquella diferencia abismal entre el sujeto y el objeto. Rechaza

al pensamiento teórico en su tentativa por el alcance de la verdad a través de la adecuación del pensamiento y la materia. Recogiendo a los planteamientos de la fenomenología el autor no encuentra el camino a la verdad en ninguno de estos polos, el de la razón absoluta al interior del sujeto o en la objetividad lógica del exterior. Se piensa más bien que esta verdad del ser está en el movimiento suscitado en la correlación del sujeto y el objeto (conceptos repensados en la fenomenología como noesis y noema), que su verdad está en el sentido. Para la comprensión del sentido Merleau-Ponty profundiza en la tematización del rol del cuerpo. Es posible pensar en la motivación para el anclaje de esta reflexión sobre el cuerpo dado que a través de éste es posible dar cuenta de una experiencia perceptiva que en última instancia proponga la posibilidad de la pregunta por el ser de aquella experiencia.

Merleau-Ponty dista del pensamiento escindido de la realidad en tanto piensa al cuerpo como algo cuyos límites se encuentran difuminados con los límites del mundo. Dado que se piensa al ser como nacido desde la correlación, al sentido nacido del movimiento dado en la manera de ir y venir de las significaciones tensadas entre noema y noesis, encuentra al cuerpo no como la frontera de la interioridad, sino como el vehículo para entrar en tal movimiento, a través de la percepción. Si el cuerpo es el primer contacto con el exterior, éste puede ser pensado como una estructura extática, saliendo siempre fuera de sí, lo que permite entender a la subjetividad como un pliegue de la misma tela del mundo.

En el segundo capítulo se tratará el pilar teórico del saber andino. Al interior de un diálogo intercultural se destacará por contraste las especificidades de la perspectiva andina frente a la tradición de pensamiento occidental dominante. Con la contribución de Josef Estermann se buscará el fundamento de este pensamiento en la tematización de sus principios “lógicos”, o directrices cardinales desde los cuales será posible la indagación sobre la concepción del sujeto y su relación con el mundo. Para el examen de la manera en que la visión andina se imprime en el mundo servirá de apoyo a los planteamientos de Rodolfo Kusch, quien rescata la importancia de la dimensión emocional en base a la cual se esboza una manera de concebir al conocimiento también distinta o alejada de la perspectiva occidental dominante, o sea del pensamiento teórico.

Posterior al esclarecimiento de los planteamientos de la fenomenología de Merleau-Ponty y a la dilucidación de los lineamientos encontrados en el saber andino se atenderá en el tercer capítulo a la cuestión nuclear de este trabajo: la pregunta por los puntos en los que estas dos perspectivas filosóficas puedan acercarse y vincularse. Usando como técnicas de investigación a la interpretación de textos, el análisis filosófico de cada uno de los pensamientos tratados y al acercamiento hermenéutico de estos dos horizontes distintos de entendimiento se espera la confirmación de la hipótesis de que tanto el pensamiento andino como el pensamiento europeo de la fenomenología apuntan hacia un conocimiento y asunción del ser coherente con un propósito vital. De esta manera estos marcarían una postura importante para posteriores desarrollos del saber en tanto toman distancia del pensamiento escindido de la realidad que domina la esquematización de los movimientos del progreso de la sociedad moderna.

La búsqueda por sus concordancias girará en torno a la concepción del ser, evidenciando las coincidencias entre las perspectivas, así como sus distanciamientos, para finalmente abrir campos de indagación para posteriores investigaciones sobre asuntos filosóficos y políticos a partir de las concepciones ontológicas obtenidas. Este asunto será tratado en las conclusiones. Se tiene la expectativa de que a través de estas investigaciones se apunte al replanteamiento, refuerzo o discusión de códigos sociales correspondientes a una realidad vital, la de América Latina, con el motivo de encontrar esquemas de ordenamiento social “propios” que puedan servir para apuntalar o modificar modelos de organización nacional, tal como se ha dado con la constitución ecuatoriana, que a pesar de su enunciación no ha podido rescatar en la cultura política al sentido de los conceptos filosóficos andinos que dice recoger.

## CAPÍTULO 1

### Síntesis introductoria al pensamiento de Merleau-Ponty

El pensamiento de Merleau-Ponty no se trata de otra cosa más que de lo mismo que encontramos en este mundo, en la vida de todo ser familiar para nosotros, incluyendo uno mismo, la pregunta por el mundo en el mundo actual, no ideal ni objetivado; el autor conduce su pensamiento a través de una pregunta por el ser en su plano vivo, sensible y consciente. Así el presente esfuerzo apunta al esbozo de su estilo particular de recoger la tradición de la fenomenología de su maestro Husserl hasta el desarrollo de una ontología al momento de dirigir su atención hacia el rol del cuerpo en el entendimiento del ser. La importancia de esta perspectiva es que es concebible como una superación de horizontes de entendimiento que han servido como pilares de ideologías, de mundos culturales y expresiones actualmente discutidos, a saber, el entendimiento del mundo desde la pregunta nacida del individuo.

El ser no puede ser poseído, aun así es posible sentir su posesión. Es notable que mi exterior, las cosas y los otros responden a los sentidos que quiero transmitir al establecer un encuentro cargado de entendimiento, responden a mí mirar y sentir, no hay duda de eso. La tradición dualista que encuentra el ser en la dicotomía que se resuelve en el individuo por un lado nos habla del conocimiento como una re-presentación de las cosas como entes desnudos y aislados –como si la primera vez que las cosas se presentaron ante mí hubiera pasado desapercibida, como si las cosas <se presentasen ante mí>– asumiendo la verdad del objeto en su evidencia empírica. Por otro lado, habla de la creencia en la absoluta conciencia del sujeto como la explicación de la realidad, planteando un completo control gnoseológico del mundo. En ambos casos la afirmación de una aprehensión verdadera de la cosa es inspirada por un encuentro (al interior o al exterior) con una esfera de inmanencia, donde parece indudable que un conocimiento de verdad pueda descansar; esta es en realidad una fabricación. Tanto en el supuesto encuentro con objetos puros de los que es posible extraer un lenguaje puro que hable de la verdad de la cosa, como la intuición de una objetividad lógica que conlleva a la unificación del mundo al ser espiritual y por lo tanto la asimilación de la totalidad en un sujeto idéntico a todo lo que abarca –como lo expresa la

máxima hegeliana “todo lo real es racional y todo lo racional es real”–, son pensamientos que van en dirección a entender a la capacidad objetivadora y conceptualizadora como operaciones que una vez articuladas fonéticamente o de manera escrita, aseguran una posesión del mundo.

Desde la antigüedad se ha hecho la pregunta de ¿qué es el ser? ¿Qué es lo que le hace ser a algo lo que es? La tradición occidental ha sabido responder esto recurriendo a sustancias, por ejemplo en Aristóteles, lo que le hace a un árbol ser un árbol es la potencialidad (*energeia*) de ser árbol que guarda una semilla, o en Platón lo que determina el ser del árbol es la idea de árbol, en el Cristianismo Dios los crea, en la ciencia moderna el árbol puede ser desmenuzado en moléculas y procesos químicos. Estas sustancias varían en su naturaleza, pero se puede decir que comparten una dedicación exhaustiva por encontrar transparencia en los entes en una explicación proveniente de otros entes, a saber, la *energeia*, las ideas, Dios o los átomos. Sin embargo esto no responde realmente la pregunta por el ser, ya que si es que el ser es la atribución que le permite a un ente efectivamente ser, responder tal pregunta desde otro ente significa trasladar la pregunta<sup>1</sup>, y más aún significa olvidar el ser a partir de la predicación de otros entes como su verdad. Desde Aristóteles se piensa ya que el encuentro con la verdad del ser se encuentra en la adecuación del pensamiento o juicio respecto a su objeto, lo que plantea a la predicación, a lo que se dice del objeto, como el descubrimiento de la verdad de éste, pero ya desde Heidegger se encuentra a este juicio como algo ingenuo. Encuentra a esta respuesta basada en sustancias como una respuesta óptica (explicar entes con más entes), que sin ser llanamente falsa, sí es superficial.

La ruptura del pensamiento de Heidegger con dos mil quinientos años de la tradición filosófica occidental está en la asunción de que para encontrar al ser es necesario no descontextualizarlo, y más que todo buscando su *sentido*. En este punto Heidegger aborda al ser desde la fenomenología, inspirándose en las enseñanzas de Husserl. Por un lado hay lo que Heidegger encuentra como la ‘actitud teórica’, que plantea un esquema de la separación entre el sujeto y el objeto en el que este último es examinado por lo que es el

---

<sup>1</sup> MC. NABB, Darin, *Heidegger: El ser y el tiempo*, pt.2 <https://www.youtube.com/watch?v=kwTljcRw9Mk>

mismo, o sea como algo que aisladamente aparece frente al sujeto. En esta actitud la realidad del ser son sus propiedades que se desglosan de manera predicativa desde el sujeto que representa al objeto. Por otro lado está la fenomenología, que es la manera que usa Heidegger para abordar la realidad, en la que los objetos dejan de ser meras presentaciones aisladas para más bien ser fenómenos: cosas cuya realidad es encontrada en la relación con la conciencia o 'actor intencional'. En vez de hablar de sujeto y objeto en la fenomenología se habla de *noesis* (los actos intencionales) y *noema* (fenómeno). Desde esta perspectiva sujeto y objeto dejan de estar separados y la realidad se determina por una relación 'esencial' ente éstos. Se plantea así que para encontrar el sentido de las cosas (y no simplemente propiedades como en la actitud teórica) y por lo tanto su ser, hay que observar a las cosas en el espacio que le da sentido, y este espacio es el que se abre entre el sujeto y el objeto, en su co-relación. Husserl entendió el sentido como *constituido* a partir de la conciencia humana, siguiendo con algo de la tradición teórica, tomando como inspiración a Descartes y su asunción de la primacía del sujeto racional. Heidegger dista en este punto pensando que el sentido más bien es constituido en el mundo, al exterior del sujeto.

La alternativa planteada por Maurice Merleau-Ponty se alinea con esta rama filosófica que expresa la reflexión primigenia por el ser en dirección de lo verdaderamente presente al ser que pretende preguntar: la vida. El *Dasein* planteado por Heidegger que habla sobre el ser-ahí, en situación, comprende a éste como nunca separado del mundo, como determinado en su constitución por las condiciones que lo engendraron, cuyas expresiones, inclusive las verdades proposicionales de la actitud teórica, son coherentes con el ser en general, con una verdad que precede a la predicación. Se propone entonces un modelo distinto al de la dicotomía sujeto/objeto; esta superación implica aplicar una discusión del mismo tipo a otras dicotomías paralelas como pensamiento/percepción, interior/exterior, significado/significante, cultura/naturaleza, como se ira abordando en adelante. Difiere del existencialismo tanto de Sartre como de Heidegger (entre algunos aspectos) en tanto lleva a la reflexión sobre el anonimato a un nivel distinto, ya no como dimensión superable para el alcance de autenticidad (Heidegger) o verdadera capacidad praxica (Sartre), desenfocando al individuo como punto de partida para la reflexión y ubicando a ese mundo de existencia en general como el punto de partida para la búsqueda de la verdad; considera al anonimato

como dimensión constitutiva de la subjetividad, lo cual “supone un punto de inflexión respecto a la tradición subjetivista de la modernidad que, en su amplitud, podríamos retratar como hace Pietro Barcellona, como el resultado de una gran <<fantasía omnipotente>>”<sup>2</sup>, lo que además implicaría una superación del carácter egológico del que se le acusa a Husserl en su fenomenología que proclama el entendimiento de las cosas mismas a partir de su desglosamiento desde el individuo puro cuya conciencia constituyente (corte cartesiano) es autora de la intersubjetividad de la que nace todo sentido, siempre anterior a cualquier ente de lo social y objetivo que sea perteneciente a esa existencia en general, la cual en esta perspectiva sería equiparable con el repudiado *Das man* heideggeriano (lo que se acostumbra hacer, lo ‘popular’), por su ausencia de vitalidad o humanidad y, por lo tanto, de sentido.

Merleau-Ponty difiere en que recoge esta existencia en general que es el mundo del anonimato y encuentra ahí el origen sentido y los canales por los que fluye. Todo aquello que forma esta presencia compartida entre las distintas subjetividades ha tenido que ser comunicado, expresado, y el plano de la expresión solo puede darse a través de la percepción. El *cuero* como principio de movimientos y percepciones, completamente revertido al exterior, es, en palabras del autor, el *vinculum* con el ser, es el eje que juega una presencia en el campo de lo sensible, el campo de la exterioridad en donde encuentran los *tejidos* y entramados que forman las hebras de sentido de la intersubjetividad. De este modo el autor se dirige hacia una ontología de lo sensible al momento del examen del *cuero*: un concepto central para Merleau-Ponty que lo reconoce como la unidad irreductible desde donde el sujeto empieza y termina su percepción y conocimiento del ser.

Al trabajar sobre este concepto, descubre que el espacio del cuerpo, su “espacio de poder desde donde ve”<sup>3</sup>, no se limita a la epidermis, que su *carne* (*chair*) es todo aquello en lo que el sujeto se encarna, y se encarna tocando, mirando, escuchando, sintiendo las cosas. Así, la motricidad al mismo tiempo de dar origen al cuerpo, da origen al mundo. Sin embargo la

---

<sup>2</sup> GAECES, Mariana, *Anonimato y subjetividad. Una lectura de Merleau-Ponty*, en *Διαμων*. Revista de Filosofía, nº 44, 2008, Pág. 135.

<sup>3</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice, *El filósofo y su sombra*, en Signos, Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona, 1964, pág. 203

motricidad es algo suscitado por el mundo en la medida en que aquello que forma la *carne* del cuerpo es algo más que el mero cuerpo individual. Es decir, el mundo que forma parte de mi *carne* me sugiere y me motiva a realizar determinados movimientos y percepciones, y estas sugerencias y motivaciones se dan a partir de lo que el autor encuentra como la parte ‘silenciosa’ del mundo, como su sombra. Se habla de esta manera sobre una especie de interacción ‘natural’ entre *noesis* y *noema*, asunto al que Merleau-Ponty intenta dar acercamiento en busca de un contacto ingenuo con el mundo. Merleau-Ponty busca en la relación de los entes el surgimiento espontáneo de un sentido, como dice él, un sentido “salvaje”, coherente con todas las partículas y presencias invisibles que constituyen desde la antigüedad a cada uno de estos entes. Se plantea indagar el origen del sentido.

El propósito de la fenomenología, como se dice en una máxima que Husserl recoge de los antiguos, la *epojé*, es “volver a las cosas mismas”, como éstas realmente son, a partir de la “puesta en paréntesis” de la experiencia, vinculando de entrada al sujeto y al objeto, para luego indagar, al interior del sentido espontáneo en que se acercan (en la actitud natural: ésta con la que uno se acerca al mundo en lo cotidiano), los lados oscuros del sentido, escuchar lo que está dicho en el silencio, evidenciar lo trascendente: el sentido de la cosa que proviene desde su sombra que se difumina en el trasfondo de lo anónimo. El esfuerzo de la *reducción fenomenológica* es alcanzar la actitud trascendental y visualizar el sentido del ser.

### **1.1.La reducción fenomenológica.**

La búsqueda por la cosa en su estado “natural”, se encuentra con el problema de que en el momento de la fijación de la atención hacia algo, la reflexión sobre la cosa en su estado natural supone un movimiento hacia un campo irreflejo, hacia aquello que quiero entender como objeto, pero, como es irreflejo, el sentido de la palabra indica que es algo en donde no nos encontraríamos con nuestra conciencia, no habría una identificación consciente de una esfera de inmanencia de la cosa ni de un espíritu. Esto no significa que se hable de un

alejamiento definitivo de la cosa puesto que la reflexión nos aproxima a una noción de ésta, “reflexionar [...] es desvelar un irreflexionado [...] ya no somos él ingenuamente”.<sup>4</sup>

No hay un vacío ontológico para la aprehensión de la cosa pero tampoco una posesión de la misma, al menos no transparentemente. La reflexión da cuenta de un objeto borroso que no puede ser dudado, y que sin embargo, en su calidad de incertidumbre, establece una cardinalidad, un sentido con nosotros. Es entonces un sentido borroso y su aclaración, si no puede darse mediante el acceso al espacio (*res extensa*), debería realizarse en mí mismo (*res cogitans*), porque he sido yo quien ha suscitado esta actividad de conocer, y aún más, soy yo el origen de mis sentidos; es mi alcance, mi reflexión, lo que debo reflexionar, y mis motivaciones en vez ser fundadas por una *causa sui* (*cogito*), provienen de la cardinalidad de las cosas que son significativas para mí y por lo tanto que me inspiran a moverme de alguna manera.

Se hace evidente que la reflexión sobre mí mismo me atraviesa y se abre nuevamente al exterior. Pero estando la cosa por definición fuera de mi cabeza, ésta es irrefleja y trascendente –“trascendente” significando: lo que va más allá de mí. Esto indica que el movimiento de la reflexión del que habla Hegel cuando explica la naturaleza del “espíritu absoluto”, el volver a sí mismo<sup>5</sup>, en vez del absoluto termina encontrando en su interior a las cosas que siendo trascendentes me convierten a mí como trascendente a mí mismo; el sentido de las cosas proviene del campo pre-reflexivo que me es trascendente. El sentido por lo tanto se oculta tras la tentativa de encontrarlo y para entenderlo a pesar de su opacidad sería entonces adecuado indagar sobre su tentativa, o, en jerga fenomenológica, su intensión significativa, creadora de sentido, instancia que será tratada más adelante.

Encontrando estas contradicciones de la evidencia de contacto al tiempo de la trascendencia con el ser que tiene sentido porque me es presente y es *para mí*, de lo que se ocuparía la reducción fenomenológica no sería de la actitud natural, o sea el conocimiento sobre la naturaleza que como nuestra manera habitual de acercarnos a la cosa para saberla como objeto, sino de lo que llama el autor el “sentido puro” de los actos de esta actitud, lo

---

<sup>4</sup> Ibíd. Pág. 197

<sup>5</sup> Ibíd. Pág. 197

contrario de la naturaleza, que sería esta misma reintegrada a la conciencia, la conciencia de la naturaleza en acto e intensión<sup>6</sup> —esta relatividad de la naturaleza al espíritu, si bien nos permite decir que ahí, donde hay conciencia hay naturaleza, no habla de la naturaleza como una producción espiritual, ya que es posible pensar la presencia de la naturaleza (*presencia originaria* en palabras del autor) sin su corroboración espiritual.

En la dilucidación del sentido puro del acto que conoce el mundo, dado que es buscado en el recogimiento de la naturaleza en el sujeto, habla entonces de la insuficiencia del esquema epistemológico sujeto-objeto, en el que el sujeto, adoptando una “actitud teórica” pretende ver a las cosas por lo que son en sí mismas, desnudas, pero “una reflexión que se presupone en las cosas [...] no ve más allá de sí misma”.<sup>7</sup> El mundo naturalista de las cosas en sí no coincide con la vida humana de todos los días y por lo que ésta no puede ser una derivación de ese mundo ontológicamente lejano. Se propone que la actitud correcta para conocer las cosas es una *personalista*, pensando el mundo, las cosas, no en sí mismas, sino como *seres para nosotros* que al mismo tiempo de que traen una familiaridad con la que nos es posible relacionarnos, traen también, una vez realizada la reducción fenomenológica, un halo de desconocimiento detrás de ellas.

A pesar de esta incertidumbre inevitable de la actitud personalista, las cosas como son en su fenómeno no deben ser ignoradas puesto que esa “certeza injustificable de un mundo sensible que nos sería común es en nosotros el fundamento de la verdad”.<sup>8</sup> La reducción fenomenológica conduce entonces a develar la presencia de un trasfondo irreflexionado en las cosas, composiciones de determinaciones que anteceden a cualquier tesis.

Se propone conservar esta actitud natural (distinta de la naturalista), con la que el sujeto se relaciona familiarmente con el mundo, a modo de una “fe primordial”, una *Urdoxa* como la llama Merleau-Ponty, o tesis de mundo (*Weltthesis*) como en Husserl, que no puede ser entendida como un saber objetivado dado que trae al mundo completo, tanto a las certidumbres de éste como a todos sus lados ocultos; no es un saber teórico sino un saber de

---

<sup>6</sup> *Ibíd.* Pág. 198

<sup>7</sup> *Ibíd.* Pág. 200

<sup>8</sup> *Id.* *Lo visible y lo invisible*, ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, pág. 24

la existencia.<sup>9</sup> El *guardar* al mundo entero como una fe primordial, como una *Urdoxa* es hablar de éste como un planteamiento maleable del mundo, como una opinión (*doxa*) que da apertura a la intuición personal de nuevas tesis, y son las determinaciones de esta “opinión” las que la reducción fenomenológica debe dar cuenta para encontrar la actitud trascendental.

### **1.2.La constitución y la intersubjetividad.**

La conservación de la actitud natural para el posterior paso a la actitud trascendental que dé cuenta del sentido profundo de la relación entre el sujeto y el objeto, no implica que deba considerarse a la realidad de la actitud natural como la mera apariencia que es antesala de la verdad. La vida espiritual en la que la actitud trascendental encuentra lugar solamente puede darse con la condición de la materialidad que es el cuerpo (como catalizador de sentido por medio de sus canales perceptivos), materialidad que es parte de la totalidad llamada Naturaleza –esto habla acerca de una conexión de principio entre la naturaleza y el espíritu. La fenomenología tiene como tarea la dilucidación del mundo pre-teorético en el que el espíritu y la naturaleza encuentran la coherencia de su existencia puesto que el primero encaja en las condiciones de posibilidad dadas por aquella: las condiciones de constituciones antiguas que silenciosamente confieren contenidos a la ‘*tesis de mundo*’.

Cuando se habla de lo pre-teorético se estaría pensando en constituciones (que podrían ser incompletas) no contemporáneas al instante presente en que el sujeto realiza su percepción, que participan en la significación de los contenidos de la conciencia de una manera indirecta, ejes de significación que sin ser producto del esfuerzo reflexivo proveen su sello en la concepción. Cabe la expresión aquí de que venimos a la vida en un mundo ya dado; en niveles más profundos que la capa de objetivación, la materialidad demuestra características que no han sido logradas por una conciencia constituyente. La arqueología de las cuerdas intencionales de un esfuerzo consciente puede ser hecha infinitamente de una

---

<sup>9</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice, Op. cit. 200

manera ordenada pero sin llegar a poseer el ‘noema’ de la reflexión y de los objetos, ya que se ha de encontrar presencias que preceden *ad-infinitum* a lo que nos es presente<sup>10</sup>.

Cada cosa tiene algo que le precede y la “fe primordial”, de la que habla el autor cuando describe este saber esencialmente perceptivo en que aparece el mundo como existencia, es el paso constituyente de la constitución, cuando ésta por su carácter indudable y perceptible aparece como manifestación efectiva en el campo de lo sensible. Fe es tener una certidumbre de no sé dónde, de constituciones que no están presentes en el fenómeno del mundo, al menos no presentes directamente. Es decir, la constitución implica el olvido de previas constituciones, el olvido del ser (no en el sentido que critica Heidegger), de lo que fue. La única razón para el olvido, para que el ser que fue ya no sea, tiene que ver con que *su propósito* era la constitución de lo que *tenemos* o *poseemos*. Decir que el olvido del pasado tiene como propósito el presente no es hablar de una teleología, no poseemos el mundo en el sentido en que el espíritu absoluto o una objetividad lógica lo haría, sino que lo poseemos en su sentido existencial, es decir que nuestra posesión ha sido motivada, y la motivación está fundada en una ‘*Urdoxa*’. Poseerlo es vivirlo y habitar una acción, acudir al movimiento del sentido. Por eso hablar de un olvido no implica una discontinuidad entre los fenómenos, el motivo de una constitución o de una acción mía, como mencioné más arriba, “no es *causa-sui* sino trascendente a mí mismo”, aunque presente en su manifestación fenoménica.

La experiencia enseña más bien que hay continuidad entre las constituciones. El que exista una sensación de coherencia y concatenación de los segundos que van pasando, es justamente la sensación de la existencia de un *sentido en* las cosas; existe por lo tanto una sensación de implicación del sujeto en los objetos justamente porque éstos se abren para el sujeto como el campo de posibilidades para su actuar. Al hecho de que haya una conexión de sentido entre las cosas, lo que expresa Merleau-Ponty cuando al hablar de las constituciones de sentido dice que “cada capa [de constitución de sentido] recoge las precedentes y entra en las que siguen, cada una es anterior y posterior a las demás, y por lo

---

<sup>10</sup> *Ibíd.* Pág. 202

tanto a sí misma”<sup>11</sup>, describe la forma en cómo se constituye el mundo de manera anticipada, lo cual, nuevamente, no implica que se hable de una teleología del ser: el olvido es la reminiscencia del ser en la constitución; más aún, es el impulso latente en cada acción, como la energía que motiva al ser a seguir manifestándose, como si la memoria (olvidada) del ser lleva finalmente a éste a ser. Entonces se habla de la constitución como continua y discontinua al mismo tiempo.

Para explicar esta superposición entre las constituciones Merleau-Ponty recoge la noción de la Naturaleza propuesta por Husserl, que consistiría en objetos “protopresentes” o una presencia originaria (*présense originaire*) como lo llama Merleau-Ponty para más de un sujeto ya que es “el único espacio, el único tiempo, el único mundo de *cosas* para todos: el único que puede estar dado protopresentemente para todos”.<sup>12</sup> En la protopresencia que es la Naturaleza es donde puede realizarse la búsqueda por el origen de mi conocimiento y de mi mundo, ahí se encuentran todas las presencias anteriores a la mía, la presencia absoluta que ya he olvidado y que por eso me trasciende pero que sin embargo desemboca en mi presente –a partir de aquí puede verse cómo el sujeto a pesar de su sensación de mismidad es trascendente a sí mismo pues él es mucho más que su conocimiento inmediato, así como las cosas son mucho más que simples cosas, “ver, es por principio ver más de lo que se ve, es acceder a un ser de latencia. Lo invisible es el relieve y la profundidad de lo visible, y del mismo modo que él, no comporta positividad pura”.<sup>13</sup> Lo inmediato, mi presente que es cercano y familiar a mi percepción, es la *constitución* o el “algo” que es la evidencia o “la punta del iceberg” de la presencia originaria.

La constitución es articulada por una relación de fundación (*Fundierung*) (Husserl), en la cual entran en relación una *facticidad* y una *función*<sup>14</sup>, siendo la función una manifestación típicamente material de un hecho –*factum*– que aparentemente no tiene un objeto ‘real’

---

<sup>11</sup> *Ibíd.* Pág. 214

<sup>12</sup> HUSSERL, Edmund, 1859-1938 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, ed. Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pág. 204

<sup>13</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice, *Op. cit.* 29

<sup>14</sup> Para profundización sobre el estudio de la relación de fundación, ver: ROTA, Gian-Carlo, *Fundierung as a logical concept*, en *The Monist* Vol. 72 No. 1, Logic as a Field of Knowledge, Oxford University Press, 1989, págs. 70-77

como correlato. Aquí entonces el *hecho* es la presencia originaria y la *función* es la experiencia que ofrece un determinado campo perceptivo del mundo, pero sin la cual nunca se podría dar evidencia del *hecho*. Hay que tener cuidado de que, debido a la ausencia de una explicitación del hecho (la presencia absoluta que es trascendente), se aliente una ansiedad de palpar materialidad hasta el punto de realizar una reducción de los hechos a simples manifestaciones.

La actitud natural, aquella que se practica perceptivamente desde el comienzo de la vigilia hasta la somnolencia, aquella que está cargada de un sentido inmediato por su carácter familiar que, al provocar en uno una expectativa, es posible estirla hacia el futuro o hacia lo otro como algo invisible y sin embargo presente, que genera la certidumbre de una respuesta correspondiente a un acto intencional inspirado desde una actitud natural. Es una presencia que se extiende más allá de mi subjetividad, generando una atmósfera apta para mis actividades perceptivas. El campo de la percepción es este espacio en que “toda la constitución se encuentra anticipada en la fulguración de la *Urempfindung* [la sensibilidad originaria]”<sup>15</sup>. El mundo fenoménico responde a la expectativa que se tiene de su aparición, expectativa motivada por la trascendencia a estos fenómenos, por la realidad antepredicativa que plantea un marco de posibilidades a las cuales uno puede esperar.

El encuentro de los distintos cuerpos está anticipado al deseo de estos, y con palabras del autor, como cuando tengo la intensión de con mi mano derecha tocar mi mano izquierda me encuentro con la impresión de que mi aparición era esperada, o sea, no era una aparición lo mío, ya que (y extendiendo este solape del sujeto y el objeto desde la individualidad hacia lo social) la expectativa del otro me tenía presente mucho antes de que primero a mí se me ocurriera manifestarme, y viceversa.<sup>16</sup> La familiaridad con la que aparece el mundo de manera anticipada frente al conocimiento implica que no exista esta quimera de <la aparición de las cosas ante mí>, no somos presencias frente a otras presencias sino una co-presencia en la que todos, desde cada punto de vista actúa, adopta una actitud para mundo, la actitud natural. El conocimiento naturalista –valga aquí recalcar la distinción natural-

---

<sup>15</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice, Op. cit. 213

<sup>16</sup> *Ibíd.* Pág. 205

naturalista— que considera a la familiaridad como una presencia pura y absoluta termina por no mirar más allá de ésta, y la verdad que se aprende en este medio de comunicación total, por ser auto-referente, edifica asunciones sea sobre una mirada heredada o un sujeto absoluto, y termina creando una estructura de intensión monádica que es ilusoria por su obstinación en no considerar la importancia de aquello que no puede ver y que de manera preliminar plantea el umbral desde el que nace la posibilidad de enunciar algo en absoluto. Este mundo antepredicativo es para los enunciados de verdad como el agua para los peces. La reflexión reductora, de la corriente de pensamiento aquí tratada, que supera la intuición de una brecha entre yo y la cosa, la reducción fenomenológica, solo en observancia de la existencia de la tesis de mundo presentada como una “opinión originaria”, puede proceder a indagar sobre la intersubjetividad: este espacio anticipado por los agentes inmiscuidos en ella en el que se encuentran co-presentes.

La tentativa de la fenomenología de Merleau-Ponty conlleva la reflexión sobre aquello irreflejo, la sombra del objeto que más que ausencia e incertidumbre absoluta, aporta a la *fundación* de aquello que se <presenta> fenoméricamente. El vacío de esta manera no constituye una “nada”; el mundo trascendente, tanto al pensamiento como a la experiencia, conforma más bien el *trasfondo* abarrotado de significados de la escena en que protagonizan las singularidades de cada quién y cada cosa; el mundo intersubjetivo, que podría comprenderse como un entretejido de significaciones, es el portador de las “voces del silencio” que menciona Merleau-Ponty en *El en lenguaje indirecto*, las cuales son el espacio en el que se realiza toda la existencia —en el significado más profundo del término: en tanto universo de significaciones de vivencias reales. Entonces, a pesar de su rol sobrio y modesto en la ‘presentación’, el silencio de esta manera es parte de la puesta en escena del ruido o la música, es su condición de posibilidad. El silencio aquí no es ausencia sino presencia absoluta. Siendo que existe un sentido en flujo entre yo, como absoluta singularidad y el eso o el otro, también en su singularidad, sé que algo anterior a los dos nos alberga, esta voz silenciosa que me permite direccionar mi percepción y expresión desde “aquí” hacia “allá”, eso presente en los dos agentes de la relación es la intersubjetividad. El silencio está en mí y en el otro, de esta manera el encuentro con lo sensible es el encuentro con mis propios misterios, para comprenderlo exige mi búsqueda por un sinnúmero de corporeidades que finalmente encuentro como una gran opacidad. “Es

el ser que me alcanza en lo más secreto, pero que yo alcanzo también en el estado bruto o salvaje, en un absoluto de presencia que posee el secreto del mundo, de los otros y de lo verdadero”<sup>17</sup>.

### **1.3.El cuerpo y sentido.**

Dicho lo anterior, llegamos al punto del examen del rol del concepto del cuerpo, que supone una centralidad en el pensamiento del autor. Algo sucede en el cuerpo para que sea susceptible de manifestar a través suyo el mundo trascendente de la intersubjetividad, algo sucede en cada sujeto que implica la presencia de todo el ser en sí mismo.

Lo que es, el fenómeno de las cosas que se presenta como el evento de la constitución, muestra la actualización del mundo, y sin aludir a una nostalgia, en “detrimento” de la información del pasado, esto es lo que antes se menciona como el *olvido*, como todas las palabras del pasado que silenciosamente hablan en el presente cuando en éste aparece una nueva gesticulación como la continuación de su sentido. Este olvido, latencia en todos los sujetos como la naturaleza o “presencia absoluta” que les antecede, puede ser evocado en la indagación acerca del sentido originario de las cosas, ¿Por qué el ser es así? ¿Por qué tiene este nombre y esta significación? El predicado que conforma la inmediatez de la cosa, su nombre, como se ha dicho ya, no proviene ni desde un allá absoluto que desde su pureza emana un lenguaje de la verdad, ni desde mi acá absoluto que trae la promesa de la omnipotencia; proviene más bien de la manera en cómo la cosa interactúa con mi percepción, con mi vida en donde la presencia es actual. La cosa es lo que ella significa, o sea, la cosa es el sentido que trae su presencia. Se ha dicho que lo que se puede conocer es el *ser para mí*, que el ser en el que efectivamente puedo descansar mi atención es éste que encuentro más acá, en el espacio vivido, el ser está en “el mundo de la vida”. Este carácter personal en cómo me es posible mirarlo no es algo insuficiente, en contra de que, como se dice, mis sentidos me engañan para la comprensión del ser; es necesario no pensar que el alcance del conocimiento debe ser immaculado, aséptico y superior a lo mundano, de hecho podría decirse que mis sentidos nunca me engañan. Es cierto que no puedo percibir a

---

<sup>17</sup> Ibíd. Pág. 208

“simple vista” la profundidad del universo, pero la verdad es que no existe otro camino para el más refinado conocimiento que el de los sentidos. No corresponde entonces el imaginar el mundo eidético ni la objetividad absoluta de un mundo puro. El mundo realmente es el ser, lo que hay *para nosotros* y el alejamiento de éste por el propósito de comprenderlo solo puede ser la mayor obcecación.

Ahora, la estructura que sostiene la vida es el cuerpo, es decir que el ser-en-el-mundo, en su núcleo tiene al cuerpo como la estructura que da principio a su experiencia. La centralidad del concepto de *cuerpo* en el entendimiento del ser se debe al pensamiento de éste desde adentro del ser: aquello que es observable y conocible no está solamente allí ante el sujeto como una aparición completamente objetiva, el observador es partícipe del panorama que él mira porque se encuentra en co-presencia con él; si no estuviera el cuerpo de manera viva situado en aquél, simplemente no habría percepción ni conocimiento alguno. El pensar al ser *desde adentro* es hablar de una *endo-ontología*<sup>18</sup> que toma al cuerpo como base fundamental para el entendimiento del mundo. Esto no debe confundirse con la tentativa de pensar en la posesión intelectual o reflexiva del sujeto; la interioridad del ser no puede ser descifrada para poseer al cuerpo como una instancia completamente transparente a sí misma, y así desde su certidumbre capaz de edificar conocimientos relativos a la verdad. El entendimiento del ser desde adentro encuentra en el cuerpo la principal tarea de la percepción del mundo sensible, lo que le convierte como en el quicio<sup>19</sup> entre el exterior y el interior: tiene una naturaleza de reversibilidad, o quiasmática<sup>20</sup>. La vida del cuerpo como ente que siente está en un estado, como propone el autor, de éxtasis<sup>21</sup>: constantemente yendo fuera de sí. La observación de la existencia personal y el cuerpo en su simultaneidad supera las nociones dualistas que suponen una separación entre conciencia y cuerpo, pensamiento y percepción.

---

<sup>18</sup> Verano Gamboa Leonardo, *Ontología de lo sensible y espacio corporal en Merleau-Ponty*, en Rev. Filos. Aurora, Curitua, v.26, n. 38, p. 246

<sup>19</sup> LARIOS, Vanessa, *Carne: Quiasmo cuerpo-mundo*, en Rev. Filos. A Parte Rei. V.42.

<sup>20</sup> Quiasma hace referencia en la fisiología a la intersección de los nervios ópticos izquierdo y derecho, aquí Merleau-Ponty lo usa para referirse al punto en el que confluye el cuerpo y el mundo, en el nudo que llama *carne*.

<sup>21</sup> Éxtasis, palabra compuesta por el prefijo griego ek- (de un interior a un exterior), junto con la raíz del griego “hístemi” (emplazarse) y con el sufijo de acción –sis. <http://etimologias.dechile.net/?e.xtasis>

La percepción de mí mismo, valga la redundancia, tiene que darse en el mundo perceptivo, o sea fuera de mí. Me aprendo en tanto las cosas que interactúan con mi cuerpo –que daría lo mismo que decir “en tanto la manera en cómo mi cuerpo interactúa con las cosas”– llegan a significar algo. Una vez que la cosa entra en el mundo perceptivo, pasa a formar parte del mundo intersubjetivo y por lo tanto viene a ser una presencia a ser anticipada en el otro, pues él está también inmerso:

“Si “a partir” del cuerpo propio puedo comprender el cuerpo y la existencia de otro, si la copresencia de mi “conciencia” y de mi “cuerpo” se prolonga en la copresencia de otro y de mí, es que el “yo puedo” y “el otro existe” pertenecen desde ahora al mismo mundo, que el cuerpo propio es la premonición del ajeno, la *Einfühlung* eco de mi encarnación, y que una iluminación de sentido les hace sustituibles en la presencia absoluta de los orígenes”<sup>22</sup>

Entonces el entendimiento de mí mismo como cuerpo e indudable presencia, implica la anticipación de una presencia como la mía. La posibilidad del otro queda *fundada* desde el momento en que sé a mi cuerpo, y me sé a mí mismo; soy la demostración de una posibilidad en la intersubjetividad, y al saberme a mí mismo, el encuentro con otras singularidades similares traerá a actualidad mi mismidad; el otro deja de estar separado y ajeno a mí en tanto encuentro familiaridad. El individuo en el momento de la propiocepción realiza una *reflexión sensible* en la que se sabe a sí mismo como ser humano, y más profundamente como ser vivo, pudiendo encontrarse a sí mismo en otros seres vivos.

En esta clase de reflexión “no es que me descubra como sujeto que piensa, sino como cuerpo que percibe; más que hablar de una autoconciencia, hay que hablar de una autosensación, me siento sintiente; me descubro como una autopercepción”.<sup>23</sup> Siguiendo la lógica de que el plano del encuentro con el ser es el perceptivo, cuando me encuentro con otro no me encuentro con una conciencia, con un *cogito*; me es imposible acceder al pensamiento del otro, lo único a lo que realmente tengo acceso es a su manifestación material, corporal, en la cual finalmente encuentro lo aprendido en mi propiocepción: yo

---

<sup>22</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice, Op. cit. 213

<sup>23</sup> LARIOS, Vanessa, Op. cit.

soy mi propia posibilidad de empatizar a partir de la cual, cruzando por el plano de la intersubjetividad (carne), puedo decir que soy lo que soy.

En el momento de la relación de empatía (*Einfühlung*), no develo las entrañas del otro pero presencio de manera incuestionable que en sus movimientos se encuentra un sentido del cual formo parte. No encuentro un cogito, pero si es que me sé a mí mismo como humano, el otro vendrá a mi percepción como humano, y si me sé como espíritu, el otro también vendrá como tal. Merleau-Ponty ilustra con claridad a esta experiencia con el otro de una manera idílica al decir: “Había allí una forma que se me parece, pero ocupada en trabajos secretos, poseída por un sueño desconocido. De pronto apareció un resplandor delante de los ojos y un poco por encima de ellos, la mirada [del otro] se levanta y viene a coger las mismas cosas que veo”.<sup>24</sup>

La naturaleza extática de la percepción que ubica al sujeto en el espacio en donde la comunicación no es un problema explica cómo es que la relación entre distintos entes está anticipada en la misma voluntad perceptiva, sin embargo se dice que se conserva la interioridad como un “sueño desconocido” imposible de penetrar completamente; el éxtasis implica también que, al mismo momento en que se genera el yo, aparezca todo aquello que no soy; “la constitución de lo otro no viene después de la del cuerpo, lo otro y mi cuerpo nacen juntos del éxtasis original”<sup>25</sup>. Así siempre la existencia del otro entra en relación con mis propias posibilidades pero sin que éstas estén sometidas a las determinaciones planteadas por él. Esto es porque el espacio que ocupo en el mundo viene a ser una *diferencia*, mi cuerpo mediante la percepción genera una mismidad irreductible, aparece como la estructura de diferenciación, como lo que Merleau-Ponty llama el “irrelativo”, una presencia indiscutible que impide que me disuelva por completo en la intersubjetividad y que da evidencia de mi vitalidad. Este punto irreductible es lo que Merleau-Ponty identifica como la *carne* (*chair*), es el grano que forma el tope hacia donde se dirige y donde termina la exploración. Tiene por principal característica el ser una estructura reversible o *quiasmática*, por lo dicho, que en el momento de la percepción, el yo irreductible se

---

<sup>24</sup> MERLEAU-PONTY, Op. cit. 207

<sup>25</sup> *Ibíd.* Pág. 212

encuentre consigo mismo cuando su cuerpo entre en marcha con su percepción, aprendiéndose como lo que es en tanto es la negación o diferencia de lo que no es. La estructura de la carne que desde su punto mira hacia una generalidad de existencia que es ella misma, carne, es una estructura mirándose a sí mismo desde su interior; cuando el otro me reconoce como lo que soy, coincidiendo con mi propio entendimiento, está percibiendo mi carne, que es la suya propia, la estructura se revierte, se da la vuelta.

La subjetividad generada en la dinámica del éxtasis de su carne habla acerca de la vitalidad de esta, y es justamente en este punto, donde solo se observan sus oscilaciones, en las que sus polos, la conciencia y la percepción, se pliegan una encima de otro posibilitando la distinción de los rasgos de la existencia. Hay existencia cuando mi interior y mi exterior se confunden y su unidad permite *conciencia perceptiva* de las entrelíneas del mundo, posibilitando percibir un sentido en las cosas que componen al mundo. Es decir, el mundo tiene sentido porque yo, aun en mi singularidad, soy el mundo; miro el mundo y me veo a mí mismo porque el simple hecho de entenderlo (y por lo tanto entenderme) garantiza la efectividad de mi presencia *para* los demás entes hacia los que extienda mi acción.

La percepción que desde su mismidad el sujeto corporal puede hacer se debe a que, como se dijo, la prolongación de sus sentidos es atendida a “mitad de camino” por la anticipación de un mundo que es el reverso de su cuerpo, esta anticipación del mundo se debe al carácter inherente del sujeto con el ser, porque por su estructura carnal, el campo de la experiencia del sujeto tendrá una *forma* específica, el sujeto realiza expresiones y percepciones únicamente de aquello que tiene a mano para sentir; están hechos de la misma tela.

Esta continuidad entre el sujeto y el ser quiere expresar por lo tanto una *implicación* (no causal y unidireccional) entre los dos, están co-implicados y por eso la aparición del sujeto encarnado como diferencia no habla de ésta como simple entrecruce de líneas perpendiculares. El entrelazamiento de mi interior con mi exterior forma mi estructura sensible, mi carne como estructura<sup>26</sup> que es el punto a partir de donde se da continuidad entre estas dos caras de mi ser, es el punto que posibilita su co-implicación; mi exterioridad

---

<sup>26</sup> VERANOGAMBOA, Leonardo, Op. Cit. Pág. 249

como espacio percibido y habitado contiene la profundidad de mi vida es donde se da la propagación de mi interioridad a modo de fenómeno de auto-diferenciación, dando lugar a una identidad en la diferencia: yo soy yo en tanto soy yo a los ojos de otro.

Con un atisbo de perennidad y sensación de previsión en el tiempo, la interioridad realmente no trasciende en la eternidad para convertirse en un absoluto; el conocimiento es esencialmente la expresión del éxtasis, y por tener esta relación directa con la vida, es un conocimiento que perece; el proceso de la vida sin embargo, encuentra Merleau-Ponty, no gira en torno a la muerte, el sufrimiento, la angustia o el miedo. El encuentro entre singularidades tiene motivaciones provenientes de grandes generosidades que inspiran actitudes exploratorias, deseo por propagar la propia capacidad de percepción y tacto en el mundo. Estas generosidades de sentido son las que provoca el desenvolvimiento del ser.

La percepción de un sentido sucede en el mundo que ha adquirido una *forma*, en lo que Merleau-Ponty llama *espacio corporal* que es una situación en donde el cuerpo se encuentra como “en casa”, como cuando sin hesitar uno corre de arriba hacia abajo por las gradas del hogar con las luces apagadas; el cuerpo entiende su espacio y se expresa en él (siendo la percepción la forma primigenia de expresión puesto que es una “presión” o interpelación del Yo hacia afuera) con una actitud natural que es consagrada en el acto de la misma percepción ya que, como se ha dicho, el mundo responde de manera sensata a la percepción. Es por esta razón que todo aquello que es percibido está fundado: la sensibilidad del sujeto carnal es inherente al mundo en el que éste tiene cabida. El espacio en el que se mueven los pies de una pareja que baila no es un espacio ideal o una concepción u objetivación pura, es más bien “un espacio topológico (*l'espace topologique*) –a diferencia del espacio geométrico, homogéneo, característico de las ontologías clásicas–, en el sentido de ser un *espacio habitado* en el que, por decirlo así, estamos *dentro...*”<sup>27</sup>. En la danza habitamos y vivimos la interioridad del otro, cuando sus movimientos responden a los míos en el “marco” de una estructura viva. El sentir de los cuerpos es uno solo porque se encarnan mutuamente como espacio corporal, los dos caen al interior del otro y ahí encuentran un ‘hogar’, cuando experimentan el espacio de manera viva, habitándolo, siendo

---

<sup>27</sup>Ibíd.

inherentes a él, asisten a la encarnación de un sentido; el espacio corporal es entonces un *espacio de sentido*. La capacidad perceptiva del sujeto es su poder de apropiación, su capacidad de *habitar* el mundo cuando hace a las cosas parte de sí mismo y a partir de esta encarnación en el mundo es que el mismo da origen a su existencia.

El no pensarme como unidad autónoma y monádica, y más bien como esencialmente ligado a la existencia general, traslada la certidumbre del Yo desde el *cogito* hacia el *sentio*. Hablando de este movimiento incesante desde el cuerpo hacia la cosa como condición para el encuentro del ser, Merleau-Ponty apunta:

“Cuando se va de él a ella, no se va del principio a la consecuencia, ni del medio al fin: asistimos a una especie de propagación, de extensión progresiva o de encabalgamiento que prefigura el paso del *solus ipse* al otro, de la cosa “solipsista” a la cosa intersubjetiva”<sup>28</sup>

#### **1.4. Expresión y origen del ser.**

Me encuentro a mí mismo, como subjetividad indudable, completamente incrustado en el mundo, porque los movimientos realizados desde mi eje han sido y serán volcados en el mundo de la percepción. En constante camino hacia el exterior, la única manera de que mi paso no sea una línea infinita e inerte es encontrando al otro como hito de mi camino que, encontrándose conmigo, circunvala mi cuerpo y yo al suyo, y el otro al continuar su trayectoria hacia la memoria, con su ausencia modifica mi expedición en el mundo para siempre pues mi movimiento, mi percepción y por tanto mi sentido, se dinamiza a partir de este evento. La manera en cómo mi percepción en el mundo se realiza es así en tanto me refiero al otro. Soy lo que el otro no es, soy la diferencia del mundo perceptivo, de la intersubjetividad en la cual figuran las fuerzas de los actos de sentido; pero me doy cuenta de que mi diferenciación no es una abstracción del sentido que me interpela en cada hito al extenderme, sino es su continuación y reformación, y por lo tanto mi diferencia no se trata de una identidad pura, sino que es la otra cara de las diferencias ajenas con las que forma una unidad en el plano de la intersubjetividad. La subjetividad se encuentra como apertura hacia el mundo sensible y forma uno con él; el cuerpo como quicio permite que los surcos,

---

<sup>28</sup> MERLEAU-PONTY, Op. cit. 211

que dibujen los sentidos que fluyen en la intersubjetividad del mundo perceptivo, se repitan y permuten en la interioridad del sujeto, en su unidad irreductible, continuando con la creación de los sentidos.

Si es que el sentido solamente se genera en la intersección del cuerpo y el mundo significa que el tiempo originario de la existencia sucede en el mismo cuerpo en el que se realiza la percepción, es decir, el mundo entero se genera en la percepción completamente presente. Aun así la percepción siempre guarda remisión al pasado, desde donde vienen formándose éstos canales por donde fluyen las significaciones, los silencios que sostienen los fenómenos. Por lo tanto puede decirse de la historia el que ésta no es una serie de sucesos aislados, en completa carencia de un hilo conductor<sup>29</sup>. El hablar de una historia entonces hablaría de un pasado en común que tengo con el otro, o sea una subjetividad compartida o intersubjetividad, cuya articulación para el autor está en gran medida relacionada con la dimensión lingüística de nuestra existencia.

En el campo de la lingüística Merleau-Ponty estudia al *comportamiento simbólico*, sobre todo poniendo énfasis en la actividad del habla<sup>30</sup>. Encuentra que en esta clase de comportamientos, los signos que de hecho están incorporados en el sujeto no actúan como mediadores entre el estímulo y la reacción significativa; el habla no es el medio para una exteriorización de un universo interior ya dado; las palabras no traen de la memoria conceptos cerrados que como instrumentos son usados para exteriorizar un pensamiento terminado, el habla es sentido en sí mismo. El ser que sale del cuerpo mediante la percepción atiende a este encabalgamiento, del que habla el autor, cuando se integra a la continuación de la realización de expresiones significativas, las que con su existencia compelen a la sensibilidad a reaccionar con un comportamiento que es la continuación del ser que no ha sido terminado, y el lenguaje es justamente un comportamiento que se tiene, un comportamiento que por tener su centro en el cuerpo, pertenece al mundo perceptivo. La expresión expresa su propio sentido, y la palabra como expresión se realiza en el exterior. Su sentido surge cuando de hecho la percepción se apoya en el punto del mundo que yo

---

<sup>29</sup> LÓPEZ SÁENZ, Carmen, *La dimensión existencial de la semiología de Merleau-Ponty*

<sup>30</sup> *Ibíd.*

encarno, “afirmar, entonces, que la expresión es expresión de su propio sentido significa que cada percepción, gesto, movimiento o palabra muestran, antes que una simple referencia a sí mismos, el tejido de experiencias que hacen a un cuerpo, a una vida”.<sup>31</sup> Significado y significante así se traslapan.

Cuando mi comportamiento se presenta como un estímulo entendible a la percepción del otro es debido a que trae consigo coherencia, sentido, tiene una significación existencial que resuena en su perceptividad pues la adecuación de la forma de su campo perceptivo, su carne, es compatible con mi expresión, con mi corporeidad, o más bien, está entretejida con la mía. La co-presencia de los cuerpos aparece en mundo como un entramado de presencias, el tejido que justamente es la carne: un eje sobre el que tanto yo como el otro podemos estar de acuerdo para articular nuestros comportamientos, nuestros cuerpos, nuestra sensibilidad. Es decir que, y como ya se mencionó antes, el orden implica el encuentro del otro y del yo al mismo tiempo. La importancia de la dimensión del lenguaje para la articulación del mundo, de la existencia, de la intersubjetividad está en que éste irriga de sentido a este plano presente en el que se da toda la vida y su expresión. Además lo percibido difícilmente puede ser concebido por fuera de las palabras: la palabra y la cosa se constituyen el uno al otro y exhiben al conocimiento como expresión de lo fundado.

El sentido que tiene la expresión es inherente a ella, si no fuera así las palabras simplemente no tendrían capacidad significativa jamás, pero el sentido antes de ser fundado con la nominación del lenguaje debe tener un origen de significación existencial, este plano presente de la vida. Un estímulo debe tener un impacto que interese a la afectividad del sujeto para que éste extienda el lenguaje, “cubra” el estímulo con su carne, formando espacios corporales y renovando al lenguaje en esta acción. Ese impacto es la significación existencial de la cosa cuya importancia, y por tanto susceptibilidad de ser alcanzada por la palabra, es relativa a su repercusión en el mundo que habita el sujeto; es la afirmación innegable de la presencia del mundo lo que determina la *formación* de mi campo

---

<sup>31</sup> VERANO GAMBOA, Leonardo, *Sentido encarnado y expresión en Merleau-Ponty*, en Acta fenomenológica latinoamericana. Vol III (Actas del VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009 – pp. 601-615. Pág. 615

perceptivo, las presencias de mi mundo se tejen con la mía haciendo esta estructura quiasmática de la carne. Bajo la expresión del lenguaje, en todas sus diversas manifestaciones, subyace la existencia general que es este tejido que coayuda a la formación del campo perceptivo en el que se va a dar; en cada expresión este campo está entredicho porque la actividad corporal del lenguaje, en cada caso juega un rol que coopera para realización de esta existencia en general que es un comportamiento en general. Una palabra con significación no es esbozada sin la fe primordial de su ser, fe que proviene del mundo vital en el que existe su posibilidad. Es decir que las situaciones objetivas y una estructura lingüística proporcionan las condiciones de posibilidad de la expresión.

El sentido es inherente a la expresión, sí, pero el lenguaje no es puro, la palabra no trae a las cosas mismas, no trae al último sentido. La relación del significante con respecto al sentido no termina en la posesión de éste último, lo que hace es continuarlo y modificarlo en una especie de lo que Merleau-Ponty encuentra como contacto *indirecto* con él, como una *alusión*. En cada expresión se alude a las líneas de fuerza del sentido, a la antigüedad del lenguaje que yace en las “entrelíneas” de aquello que se escribe o habla. Esta alusión no es una simple representación engañosa, está cargada de sentido en coherencia con los silencios que le dan cabida. Esta alusión, la expresión, es sentido en sí misma porque es el eco de la intersubjetividad, la continuación del ser pero ahora con un carácter personal, lo que quiere decir que es el acontecimiento en el que nace un nuevo sentido. Las palabras del lenguaje hablado adquieren un ordenamiento correspondiente a la estructura del lenguaje; con el lenguaje, el movimiento del ser se da en los enunciados que se articulan de manera indirecta a las presencias olvidadas. En sus estudios sobre el arte plástico de la pintura, Merleau-Ponty encuentra que el lenguaje es similar a la pintura en este ámbito puesto que

“Acoge en sí mismo una eternidad siempre por rehacer toda una serie de expresiones anteriores sedimentadas... [esta similitud] nos hace descubrir bajo el lenguaje hablado, bajo sus enunciados y su ruido sabiamente ordenados a significaciones ya hechas del todo, un lenguaje operante o hablante en el que las palabras viven una vida sorda como los animales

de las grandes profundidades, se unen y se separan como lo exige su significación lateral o indirecta.”<sup>32</sup>

La significación de los signos es inherente a ellos pero sin que éstos lleguen a su término, cerrándose para siempre; el sentido es engendrado de manera relacional, cuando los distintos signos se entrecruzan, provocando una dialéctica entre ellos y generando a éste como diferencia, o como lo llama él, como “deformación coherente”. Al igual que en la definición de la subjetividad, su constitución es dada por diferenciación. “La experiencia de la expresión del cuerpo –como de la palabra– consiste precisamente en percibir el sentido de las cosas como un *exceso*, como un *acontecimiento de expresión*, en donde el sentido de las cosas percibidas no se reduce a lo ya percibido, a lo ya dicho sobre ellas”<sup>33</sup> Por eso el significado no es una posesión de un objeto, sino que proviene de mi interacción con él, que genera una diferenciación y ahí sí un sentido.

Merleau-Ponty hereda el entendimiento del lenguaje desde Saussure en cuanto a entender a éste por una parte como una estructura sedimentada y por otra parte como un habla operante y actual, a esto se refiere el filósofo cuando menciona al lenguaje hablado (*parole parlée*), que sería aquel sentido instituido, lo ya dicho, la palpitación del pasado a modo de tradición; y lenguaje hablante (*parole parlante*) que sería el lenguaje creador por excelencia. Todo lenguaje puede ser considerado como creador ya que aunque haya una infinidad de palabras dichas, en el momento en que éstas tocan una nueva singularidad, están siendo una novedad a los ojos de un desconocido quien es impulsado por estos viejos flujos a expresarse de una manera completamente nueva. Así lo ya dicho actúa también en el tiempo originario del sentido.

Si no hay un acceso directo al sentido puro, y, si el lenguaje se produce teniéndose a sí mismo como base se sugiere una auto-referencialidad del lenguaje, lo que no implica que el sentido esté en su interior, no se pretende el encierro de éste en una supuesta inmanencia de sus palabras. Su estructura instituida puede ser modificada cuando la auto-referencialidad de éste entra en una relación dialéctica con la intencionalidad corpórea de significación

---

<sup>32</sup> MERLEAU-PONTY, *La prosa del mundo*, ed. Taurus, 1971, España, pág. 136

<sup>33</sup> VERANO, Leonardo, Op. Cit. 258

cuya expresión trae ella misma su propio sentido, inaugurando un sentido naciente. El sujeto que se expresa con lenguaje carga a este de una intensión significativa mirándose a sí mismo, diferenciando lo ya dicho con su propia existencia, usando su poder corporal que mediante la percepción le permite habitar el mundo perceptivo y hacerlo para él. Habitar es asumir lo propio, encarnándolo, o sea comprenderlo como espacio corporal. En este caso habitando al lenguaje, usando sus vocablos y creando con éstos nuevos sentidos o simplemente continuándolos. La expresión del lenguaje creador, al ser el nacimiento de un sentido, proporciona a éste un carácter vital puesto que se plantea como un proceso en elaboración, es decir, su expresión no plantea un cierre, lo que sería lo mismo que su petrificación, contrario a la vida. La expresión que se vuelve vida hace lo que un cuerpo al aparecer como una diferencia en medio de lo que ya ha sido dicho. Al ser esta diferencia una diferencia *de* algo, ésta guarda en sí la coherencia con su contrapartida que es la existencia en general en la que descansa.

La fidelidad del encuentro con el sentido “natural” del que habla Merleau-Ponty, es posible en tanto tengo la capacidad de percibir profundamente. La sensatez y correspondencia natural de mis palabras frente a lo ya dicho proviene de mi capacidad de escuchar, que es lo mismo que mi capacidad de encarnar las palabras, lo que solamente sucede si su sentido coopera con mi entendimiento, es decir, solo en la medida en que pueda encontrarme a mí mismo en las palabras es que puedo entenderlas. La referencia fiel a su sentido implica que me pueda mover con facilidad en éstas, siendo capaz así de la definición clara de mi diferencia, de mi propia expresión. Soy capaz de marcar una diferencia sensata en tanto sé que es lo que se ha dicho, en tanto puedo encontrar el sentido que existe en sus espacios y silencios. Puedo ser realmente yo en tanto hablo desde la brecha que se abre en cada manifestación de lo ajeno, pero antes tengo que sentir y conocer mi contraposición para saber dónde hay brecha y dónde no.

## CAPÍTULO 2

### Sobre el saber andino

#### 2.1. ¿Qué es lo andino?

Para hablar de lo andino es necesario empezar por el espacio, el que proporciona un marco político y étnico que también podría extenderse más allá de su espacio y tiempo. En primera instancia, referente a lo geográfico y topográfico, lo andino provendría desde la raíz quechua *anti*, manera de referirse al poblador de uno de los cuatro *suyus* del Tahuantinsuyu, el Antisuyu: la parte ‘oriental’ del imperio Inca, en la serranía del continente, “desde Quito hasta los Charcas en Bolivia, y los *yunkas*, es decir: los valles tropicales y la ceja de selva, llegó a dar el nombre a lo que hoy día se conoce con el nombre de los “Andes””.<sup>34</sup> Esta situación geográfica es la condición material de un modo de vivir integral que supone cierta manera de sentir, pensar y hacer. “El espacio geográfico y topográfico de los Andes es determinante en parte para la elaboración de un pensamiento filosófico propio, tal como lo eran también –*mutantis mutandis*– el paisaje costeño en Jonia para la filosofía griega o la región fluvial del Ganges para la filosofía índica.”<sup>35</sup>

Es necesario poder identificar al hombre andino desde una perspectiva inherente y no ideológica, al contrario de lo que son los términos ‘indio’ o ‘indígena’ que traen usualmente una carga peyorativa y que además no son usados de manera específica para el ámbito andino, sino para referencia a lo no occidental, que está al margen de la civilización y que usualmente aluden a una cultura atrasada, primitiva, ‘pagana’. En la época de la Conquista de América el europeo que se dirigía a la India llegó a las costas de este continente, y con esta expectativa llamó a los lugareños de esta manera. Es una denominación exógena e ideológica, partiendo del supuesto de que de hecho hay el sentimiento de una particularidad no disuelta o no coherente con el estilo de vida proporcionado por super-estructuras de conocimiento que actualmente administran el ‘mundo de la vida’ (Husserl) del tiempo

---

<sup>34</sup> ESTERMANN, Josef, *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Ed. ISEAT, La Paz, 2006, pág. 59-60.

<sup>35</sup> *Ibid.* Pág. 60

moderno. Por lo tanto, a falta de una terminología apropiada, al igual que Josef Estermann, usaré en este trabajo un término no occidental y endógeno, correspondiente a la cultura desde la que se habla, para hacer referencia al ‘autor’ del pensamiento aquí tratado: el *runa*. En quechua significa ‘hombre’ o ‘ser humano’, o sea es una designación endógena que además carga un sentido de aprecio.

Runa puede referirse en un sentido estricto a quien sea de una ‘raza pura prehispánica’ o en un sentido más amplio al hombre andino. Aquí se toma en cuenta el sentido más amplio, incluso proponiendo una mayor amplitud por fuera del contexto andino, por una determinación contraria a esencialismos que motiva la direccionalidad del presente trabajo, entonces apuntando a hablar del humano en general, dado que considero que los aportes de la filosofía andina parecen ser una contribución importante para el pensamiento de la modernidad. El pensamiento andino no admite en este sentido el concepto de pureza, como aquella cosa hermética y completa en sí misma a partir de la cual se encuentre rigidez en la ascendencia o en rasgos fenotípicos para basar el planteamiento de proyectos económicos y políticos. No por esto se considera que la identidad deba ser algo rechazable, como en el caso del indigenismo que estudia la identidad indígena, apuntando a la valorización de prácticas y visibilización de condiciones culturales. El reconocimiento de una identidad puede servir de vehículo para que el pensamiento latinoamericano acuda a disputar una legitimidad simbólica que permita la impresión de lo que Bourdieu, en su obra *La distinción*, plantea encuentra como el *habitus*. Lo andino se considera como algo que supera en espacio y tiempo a lo inca, y se espera que también lo pueda hacer con respecto a más bordes nacionales.

Lo andino no pretende una unificación de la diversidad cultural de la misma área. A pesar de la diferencia de idiomas, arte, formas de organización, etc., es posible identificar rasgos en común que sugieren una identidad colectiva, una manera de entendimiento del mundo. Se trata entonces de un fenómeno multicultural y multiétnico. Dentro de la vivencia andina es posible encontrar elementos transculturados de dos tipos: endógenos: dados en la relación de las culturas del continente *Abya Yala*, punto temporal de definición que no identificaría en su experiencia la voz occidental, y exógenos: dados en relación con esta última voz. La filosofía inca en este sentido sirve como *uno* de los factores definitivos para

lo que sería la filosofía andina, sin ser el único. Una genealogía del pensamiento andino se encuentra con la dificultad de la ausencia de la palabra escrita como eje central para la articulación de este pensamiento, pero en la extensión y el desarrollo de las maneras de pensar y sentir andinas, es indudable el impacto del imperio Inca, cuya propia historia se relata siguiendo una lógica ritual, que se sigue reproduciendo en la actualidad. El presente trabajo está dedicado al pensamiento de tales maneras.

## **2.2. Repensar la definición de *concepto*.**

La tradición de la razón occidental desde la vertiente helénica propone una noción de lo que es el *concepto* como lo que sería un acercamiento primordial a la esencia del mundo, el conocimiento producto de un acercamiento tal define una manera de entender el orden de la realidad (*kosmos*). La evidencia de tales esencias surge cuando la atención del sujeto encuentra patrones en la naturaleza, y los identifica como las mismas palpitaciones de la materia, que con su ritmo prometen la certidumbre de una consecuencia. Observando esto el hombre se inserta en una dimensión transtemporal que insinúa el infinito, la perfección, lo necesario: el *mundo eidético* del que habla Platón. Éste aparece como una distinción, inaugurando distintas dicotomías frente a lo efímero, lo finito, lo imperfecto, lo accidental del mundo material. Los conceptos aparecen como materializaciones de las esencias universales, traídas a la presencia gracias a la reflexión. El sujeto persigue la parte más luminosa de aquellas distinciones por su claridad y su aparente capacidad de alcanzar la verdad. El concepto, al ser una manera de nombrar (*logos*) lo real, se convierte en algo natural, se naturaliza. La palabra como algo natural evoca un chispazo de la perfección del cosmos en la potencia humana, que se da de una manera ‘espontánea’, como si el universo decidiera manifestarse por medio de determinados vocablos. Ya falta poco para que la palabra adjudique como suya propia la voluntad del universo para nombrar la verdad. La cultura logo-céntrica de occidente de esta manera, y asumiéndose en todas sus manifestaciones dicotómicas, avanza a través del espacio y el tiempo como la necesidad frente a lo contingente, verdad frente a falsedad, afirmación sobre contradicción, como lo hizo en la Conquista de América.

La realidad occidental, que toma al *logos* como su piedra angular, es ella misma la evidencia de la eternidad del concepto cuando afirma su perennidad en su proyecto

civilizatorio. Su eficacia es tal vez la evidencia más convincente de su realidad, pero la eficacia debe ser entendida como algo insuficiente para afirmar que la presencia de la *idea* y la *razón* es algo inevitable y esencial a todas las mentes. El camino del proyecto civilizatorio es trazado a partir de la inspiración semita del pensamiento occidental, que es el camino de Dios con su pueblo, como en el relato del Éxodo, dibujando el esquema del progreso desde peor a mejor, solo que en vez de Dios, la entidad que transita con la humanidad por este camino es la razón.

El que la modernidad y la *razón* puedan ser entendidas y asumidas en las acciones y maneras de entender el mundo por parte de cualquier habitante de la Tierra (porque las culturas no son inconmesurables/incomunicables, como declararía el postmodernismo) no se debe a la supra-culturalidad de la filosofía occidental. La única razón por la que los conceptos abstraídos en occidente han podido extenderse no se debe a una determinación necesaria de una voluntad de un “espíritu trascendente”, sino a la existencia de una dimensión de sentido a la cual todo humano es capaz de acudir por el hecho de ser humano, a saber, el *homo sapiens sapiens* anatómicamente moderno que surgió tal vez hace doscientos mil años, cuando algunas mutaciones genéticas cruciales sucedieron para permitir al cerebro desarrollar una capacidad lingüística compleja y habilidades de pensamiento abstracto<sup>36</sup>. Es decir, la capacidad lingüística no tiene que ver con la necesaria propagación del espíritu europeo sino con una capacidad propia a la fisiología del ser humano, sin distinción de cultura.

La dimensión semiológica es parte constitutiva de nosotros cuando nos identificamos como humanos, todo encuentro con una significación es por eso un encuentro con lo humano, no con una supuesta esencia manifestándose en una de sus tantas formas, y la manera en que se da el encuentro con el significado es a través de la vivencia y no a través de la actividad cognitiva. Ya que todo encuentro con el significado es el encuentro con el humano, encontrar el significado es el encuentro de uno mismo. La acción de encontrarse a sí mismo fuera de sí, en un vocablo, en un objeto o símbolo demuestra la efectiva capacidad de

---

<sup>36</sup>KURZGESAGT – IN A NUTSHELL, *What happened before history? Human origin*, [https://www.youtube.com/watch?v=dGiQaabX3\\_o](https://www.youtube.com/watch?v=dGiQaabX3_o)

alguien para introducirse en aquel exterior suyo, volviéndose uno con él, canalizando la propia voluntad con las posibilidades de este algo y dando rienda suelta a la creatividad. Entender algo significa entonces *habitarlo*. Los significados entonces han de estar cargados de una costumbre, de un *ethos*. Lo humano se plantea así como un principio *ético*: una manera de vivir una situación en la existencia, o más corto: una manera de *habitar*. Esta es la perspectiva inter-cultural que entiende lo humano no como una esencialidad supra-cultural, ideal, sino como una manera de habitar el mundo con una costumbre, lo humano “...como ‘deber’ y compromiso.”<sup>37</sup>

Siendo lo humano lo que realmente se encuentra en las significaciones, la noción de *concepto* desde una perspectiva intercultural viene a referirse más bien a lo que desde la rama de la fenomenología es llamado ‘el mundo de la vida’ (*Lebenswelt*) en donde los significados son engendrados en coherencia con una realidad vivencial, habitual, a una costumbre con ciertos compromisos respecto al mundo. El logos de esta manera al contrario de tener una fuente metafísica, más bien se origina en una realidad vivencial, lo que quiere decir que el monopolio del cosmos llevado por el logos es puesto en cuestión, ya que el mundo material en donde se da la vivencia es muchas veces considerado como engañoso, imperfecto.

El ordenamiento del mundo se da más bien de manera intuitiva, en un plano pre-objetivo, pre-categorial, y es esta primera experiencia lo que ha de ser la fuente de inspiración para la formulación de nuevas palabras y conceptos, que aparecen como observaciones de segundo orden; la filosofía es en este sentido un eco de algo ya sucedido. Si la comunicación es posible no gracias a breves titilaciones del *eidos* en este mundo, si las palabras transportan un sentido susceptible a ser entendido, es por motivos concernientes al mundo perceptivo en el que se da esta concatenación de acciones llamada vida, de manera intuitiva. Tales motivaciones son las que responden a la manera que tiene alguien de *habitar* el mundo, tales motivaciones son de raíz ética.

---

<sup>37</sup> ESTERMANN, Josef, Op. Cit. Pág. 90

El concepto no existe entonces como una idea pura que por su pureza es capaz de manifestarse en el pensamiento del otro, el entendimiento de una palabra solamente puede transmitirse de manera vivencial. El hecho de que se piense que el sentido no puede ser transmitido de manera pura en el logos, conlleva pensar sobre el problema de una diferencia vivencial que pueda interferir en la información del sentido. Estermann plantea entonces que para encontrar sentido en el otro en un diálogo intercultural, para que los ‘invariantes humanos’ (Estermann) entren en contacto, los conceptos deben ser buscados no como ‘identidades lógicas’ o ‘residuos ideales’ sino como ‘equivalentes homeomórficos’<sup>38</sup>“La ‘homeomorfía’ (de *homeion*: ‘similar’ y *morphe*: ‘forma’) es una tercera forma de ‘equivalencia’, más allá de la univocidad y equivocidad.”<sup>39</sup>El equivalente homeomórfico es una equivalencia funcional, por ejemplo, el sentido que se invoca en Nigeria cuando se habla de hambre es diferente del que se invoca en alguna ciudad abundante de Estados Unidos. Para el diálogo inter-cultural debe tomarse en cuenta el valor o la funcionalidad de un concepto en el contexto de un espacio extraño al lugar de enunciación y averiguar otros conceptos que recojan tal funcionalidad, y de manera cuidadosa advertir las diferencias que puedan haber, ya que es posible imaginar que es difícil encontrar equivalencias idénticas entre culturas.

El que el acercamiento comprensivo al mundo tenga que darse en un plano vivencial implica un contacto con la realidad sin mediaciones, sin representaciones (idealismo). Este plano es pre-objetivo, y como tal, figura un punto ciego de una racionalidad, sea ésta la racionalidad occidental, china, bantú o andina. Una racionalidad no puede ser su propio objeto porque su manera de entender los fenómenos, sus esquemas de ordenamiento y entendimiento parten desde los mismos presupuestos que ésta desearía comprender, y la acción averiguar desde el mismo objeto que se desea revelar es como “con el codo borrar lo que hace la mano”. Su distinción puede realizarse solamente desde otro punto de vista, en un diálogo intercultural, desde una racionalidad ajena. “La filosofía intercultural nos permite ‘plantear’ y explicitar estos ‘presupuestos’, porque a través del diálogo entramos al campo de una cierta ‘contra-posición’ de ‘racionalidades’ y empezamos a comprenderlas

---

<sup>38</sup> *Ibíd.* Pág. 91

<sup>39</sup> *Ibíd.* Pág. 92

como culturalmente determinadas.”<sup>40</sup> La observación de una racionalidad es el resultado de una relación dialéctica de la comunicación entre dos culturas, y por este motivo, para dilucidar lo que es la filosofía andina, a continuación se hablará sobre la inspiración del pensamiento occidental, planteando a éste como un plano sobre el que se podrá destacar en el contraste la inspiración del pensamiento andino.

### **2.3.Fuente de la racionalidad occidental.**

De manera inevitable el uso de las palabras convencionales nos ha de remitir a la intención que las originó, que en el caso de ‘racionalidad’ nos encamina a su historia, que más que la directa declaración del contacto con la verdad a través de la razón, cuenta una historia milenaria de aquella constante humana de la pregunta curiosa acerca del ser: explicarse lo que pasa en general, quién es él. Esta capacidad del humano de sentir, entender y responder al mundo, desde la antigüedad ha sido explicada como una capacidad divina. El fuego usurpado por Prometeo se presenta de varias maneras, como diferentes significantes en diferentes tiempos y espacios. En el momento de la secularización del mundo no pasa diferente, “... la ‘razón’ fue re-divinizada (después de la crítica medieval por motivos de idolatría) e hipostatizada como un poder y una dimensión que trasciende al mundo experimental. [Hay una] ‘trascendentalización’ (Descartes, Leibniz, Kant) y [...] ‘absolutización’ (Schelling, Hegel) de la razón...”<sup>41</sup>

Lo que varía en este nivel es que el rechazo a la divinidad aparece en la historia del pensamiento occidental como un olvido o sublimación del lado misterioso de la capacidad de entendimiento a una mera promesa de *legibilidad* del mundo. Al momento del vaciamiento anímico de la palabra, paradójicamente, la divinidad es solamente trasladada de lugar y el logos se vuelve su receptor. El mundo comienza y termina con su expresión y así únicamente lo nombrado se hace contable. Es decir, esta palabra que se dice como inspirada puramente por la presencia objetiva a tal punto de ser capaz de aprehenderla en su esencia, recae por la misma intensión de su esfuerzo (la posesión de la verdad) en su mítico

---

<sup>40</sup> *Ibíd.* Pág. 102

<sup>41</sup> *Ibíd.* Pág. 99

y primal acercamiento a lo divino: el *logos*, la palabra racional se convierte en mito fundante de la razón.

Cada nominación pretende con su gesticulación invocar a la verdad de aquello de lo que se habla, palabra y realidad en este momento se solapan: el principio de connaturalidad de la razón occidental. La presencia de la palabra pasa a ser como la presencia de la realidad. El *logos* como nuestra manera de pronunciar la verdad o las diferentes esencias del mundo promete la capacidad de leer a éste porque si es que esta palabra es realmente la representación de la realidad, quiere decir que la realidad comparte la naturaleza de la palabra y entonces el mundo prácticamente se convierte en un texto a ser leído.

La palabra proveniente de la *razón* significa para el hombre occidental el indudable contacto con el mundo porque habla de todo aquello que supuestamente es permanente en la realidad, lo que proporciona una sensación de confianza al ordenar el mundo en base a ésta. Encuentra tal certidumbre a partir de su manera de acercarse al mundo, usando los principios clásicos de la 'lógica'<sup>42</sup> occidental: lo que es lo que es (principio de identidad), lo que es no es lo que no es (principio de no contradicción), y algo es o no es (principio de tercero excluido), principios que dibujan entidades invariables, en las que es posible visibilizar todas las posibilidades de ser de éstas: definidas, bien caracterizadas.

El conocimiento de la entidad prevé el movimiento y la capacidad de interacción de ésta, y, mediante la comprobación de sus comportamientos, establece leyes. A, entonces B es una forma de relatar un movimiento lineal de causa y efecto. Es lineal esta explicación porque habla de una inmediatez en donde se observan fácilmente entidades adyacentes, que por su situación de cercanía guardan una relación de necesidad. Las entidades sometidas a estas leyes además de ser físicas pueden ser inteligibles, lo que permite hablar de una causalidad sincrónica, al suceder en la inmediatez, así como de una causalidad diacrónica, en la que las entidades guardan una interacción prolongada en el tiempo. La previsión permite una visión clara, en la que se observa un objeto perfectamente después de una causa y antes de una

---

<sup>42</sup> Por propósitos hermenéuticos 'lógica' debe ser una palabra considerada al interior de la discusión intercultural, por lo que su fonema más que hablar de un lugar (haciendo de la frase 'lógica occidental' una tautología) puede hablar más bien de un sentido, a saber, la estructura básica de un pensamiento. Más adelante se observarán los equivalentes funcionales lógicos en el pensamiento andino.

consecuencia. La *razón* promete totalidad en una experiencia que va de principio a fin, ‘des-cubre’ la esencia de las cosas (haciéndose trascendental) y con una esperanza de omnipotencia acuña con éstas una realidad, como ladrillos en una estructura. Un una edificación de palabras. Este esquema de entendimiento del mundo es el paradigma logocéntrico.

### 2.3.1. Pensamiento causal.

La relación de cada cosa con todo ha sido pensada desde Occidente en la dirección de la declaración de monismos, como desde la perspectiva de Spinoza quien inspirado por la naciente ciencia para la explicación definitiva de las cosas, adopta el método geométrico para el desarrollo de su filosofía, justamente esperando tener los mismos resultados, a saber, la demostración de verdades absolutas sobre sus objetos. Según este método una demostración geométrica debe comenzar con *definiciones* de cosas que permitan la deducción de conclusiones sobre las propiedades de la cosa definida; las definiciones permiten esto en tanto todas las propiedades ya se encuentran (virtualmente) en la definición<sup>43</sup>. Las conclusiones, lo que se dice de la cosa, el predicado, proviene de la cosa, y debido a su proveniencia la información que se diga no puede *contradecir* a tal definición (identidad). Por ejemplo para definir un triángulo se dice que es una figura que tiene tres vértices, tres lados que cuando coinciden forman tres ángulos respectivamente, que la suma de éstos debe dar como resultado  $90^\circ$ , presenta tres tipos de ángulos, etc.

Se puede proceder de dos maneras con este método, por análisis (deducción de las partes desde un todo) que se guía más por intuición, permitiéndose usar hipótesis y axiomas aun no demostrados, hacia el encuentro con nuevas verdades. Con el análisis es posible la invención. O por síntesis (deducción del todo desde las partes), siendo éste último la manera para alcanzar *certidumbre* sobre lo real. Con la síntesis es posible el descubrimiento. Los requisitos para realizar un razonamiento sintético son, primero, nunca emplear en una demostración ningún término aún no definido y, segundo, no aceptar ninguna proposición que no haya sido demostrada con términos definidos y proposiciones

---

<sup>43</sup>GOLDENBAUM, Ursula, *The Geometrical Method*, en Internet Encyclopedia of Philosophy, [www.iep.utm.edu/geo.meth/](http://www.iep.utm.edu/geo.meth/), la traducción es mía.

demostradas. Si bien este método sirve bien para hablar de objetos geométricos existentes en la mente humana, cabe la pregunta de si es que realmente es posible hacer una definición real y no meramente nominal sobre la realidad.

Para superar este problema Hobbes, abriendo el camino hacia lo que es llamado el *nuevo Método Geométrico*, se apoya en la ciencia mecánica de Galileo, “considerando las figuras geométricas como producidas por un movimiento mecánico [...], él las entendió como efectos causados por un movimiento mecánico”<sup>44</sup>, es decir, una manera de definir algo es mediante la mención de su causa. Una definición que incluya la causa de la cosa a ser definida demuestra al mismo tiempo que esta cosa es posible. De esta manera, con el límite de la *posibilidad*, las definiciones causales también pueden ser aplicadas a cualquier campo de la ciencia.

Para Spinoza son estas definiciones, que proveen de la causa próxima de la cosa a ser sabida, las que proporcionan ‘*ideas adecuadas*’ las cuales son consideradas por él como un conocimiento comparable al conocimiento de Dios. El humano así pondría un pie en lo eterno al ser partícipe de la dilucidación de verdades que al ser causales, son necesarias: el predicado del sujeto tematizado es necesariamente verdadero porque por el principio de identidad todo lo que se diga del sujeto está contenido en el sujeto. La idea de necesidad va afirmándose en cada paso deductivo que realiza Spinoza que por medio de demostraciones sintéticas se va acercando a la causa primera, la naturaleza que es identificada con Dios, la substancia que irradia distintos atributos que a su vez producen ‘*modos de ser*’, o modificaciones de la substancia que es Dios. Todo está determinado por la primera causa de Dios porque en Él están ya latentes todas las posibilidades. La identidad que contiene todas las posibilidades, despliega cada una de estas necesariamente, porque ella que es causa y se ha dado, y la consecuencia es ella misma pues el cumplimiento de una posibilidad es su reafirmación.

El entendimiento de las cosas según el criterio de este Dios, según el cual la única manera de saber algo sobre la realidad es ‘*adecuando nuestros pensamientos*’ a la causa contigua,

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*

finalmente identifica todo lo que el ser *es*, en el momento del suceder del fenómeno, a una razón de necesidad geométrica, a la identidad de una substancia que se mueve de forma inevitable cuando hace su despliegue universal. La fuerza de la naturaleza que es Dios es así imparable, su necesidad arrolla cualquier contradicción: todas las perspectivas que se decidan por el camino de la ‘ignorancia’, a saber, el camino que plantearía algo que transgreda la lógica en sus principios y por lo tanto dando la espalda a un acercamiento a la realidad y a una existencia sensata que consagre su esencia. El humano que traiciona su esencia es el que da la espalda al completo uso de su potencial esencial que es la razón.

### **2.3.2. La razón instrumental.**

El pensamiento racional en su empresa por la definición de las cosas, llega hasta sus causas tratando de extinguir el misterio y el caos en éstas para tratar de lograr un control sobre la naturaleza y su hostilidad. Posteriormente al renacimiento la razón promete la superación de las explicaciones absurdas sobre el mundo que finalmente no logran dar respuesta sobre los problemas que aturden el paso del humano. El esfuerzo por esta definición absoluta del objeto es inspirado por el ambiente de la necesidad de separación del pensamiento de la religión y de toda visión mágica para la explicación del mundo. Se hace necesaria una explicación no contradictoria que dé cuenta del mundo de manera objetiva para poder enfrentarse a éste con efectividad, asegurando la satisfacción de la voluntad que quien actúe. Así la tradición y la costumbre (*ethos*) deben ser puestas en duda, lo que significa que el cultivo del *saber habitar*, de raíz ética, es desdeñado. El desbancamiento de la religión se debió a su ineficacia justamente en su capacidad para la reproducción de la vida, de las condiciones apropiadas para que la sociedad pueda habitar. Pero por haber tenido el monopolio de lo sagrado, terminó llevándose a la tumba a éste. El criterio que encuentra como válido al saber en tanto éste sea eficaz es sostenido por un valor: el antropocentrismo. Un saber que es eficaz y servible es un saber dirigido a la administración del mundo. Su generación tiene un propósito de funcionalidad para, a través de la modificación técnica, convertir al mundo en instrumentos a servicio del humano.

El hombre que pone a la naturaleza en la palma de sus manos para modificarla a su gusto es el llamado ‘*homo faber*’, el que hace, el que ‘*se crea*’ un mundo ‘*a la medida*’. Teniendo la afirmación de la razón inscrita en su voluntad, si es que el humano encuentra

contrariedad, siempre ha de ser en aquello frente a él, toda contradicción es exterior, y debe ser solucionada, corregida, modificada. El pensamiento causal, confiado en la capacidad de acción de la afirmación racional llega a decir que ‘Dios ha muerto’, enterrando el fiambre de lo divino *en* la palabra, y concretándose en máquina. El triunfo de la tecnología expande los límites de la supervivencia bajo el requisito de la automatización de movimiento.

Podría el movimiento repetitivo de lo automático ilustrar de la mejor manera el carácter del espíritu occidental que a través de la intelección de esencias se proyecta a la *perfección*: el *factum* de la razón, que en cada etapa de su crecimiento afirma su identidad *terminada* (*per-*), olvida la eternidad, aquello que no tiene ni principio ni fin, que una vez, en su búsqueda de la verdad de la realidad, deseó haber alcanzado. La automatización es un movimiento provocado por un *olvido* de la dimensión vivencial del pensamiento, lo que finalmente expresa una desconexión holística a cambio de una conexión racional con lo real, que desnude las cosas en búsqueda de su verdad invariable, haciendo definiciones causales y rígidas que den razón de todas las consecuencias de cada cosa, cada objeto. Los objetos bien definidos así permiten el cálculo racional de sus rutinas de movimiento, sabiendo todas las consecuencias de un determinado uso de éstos objetos y por lo tanto resolviendo y evitando la contradicción, lo que le permite al sujeto usuario del mundo objetivado tener libertad y autodeterminación individual.

La libertad depende del pensamiento objetivo, que distingue un mundo causal que evita las contradicciones, pudiendo acercarse al mundo de una manera práctica, ejerciendo su plena voluntad, que ha de estar direccionada a consagrarse como una energía individual, que se crea a sí misma en tanto su accionar evita lo que sería su menoscabo, o sea una contradicción del exterior objetivo frente a sí. Siempre ha de buscar desde el individuo el que pueda darse su permanencia, identificando los objetos como puros instrumentos a ser administrados para la resolución y el mantenimiento de su identidad individual. La confianza en la autonomía usualmente se mide con respecto a la capacidad de solución de la vida en un mundo objetivado. La vida del individuo se reduce a los objetos, y su conducta se regula tecnológicamente, sin embargo en el horizonte de lo presente, el mundo no se da como un panorama repleto de definiciones esenciales, al menos no únicamente articulado por estas definiciones.

La integralidad de la vida no logra aprehenderse en un mundo objetivado, pero la emocionalidad constitutiva de esta integralidad es concebida como opuesta a la razón y su propósito de aprehender la pureza del objeto. Este último debe estar separado del sujeto, de la ‘deformación’ que le da la emocionalidad de la subjetividad porque sabotea la efectividad de una acción racional objetiva. Pero el afán de elusión de la contradicción para el aseguramiento de la identidad provoca su propia contradicción al mutilar la emocionalidad constitutiva de la experiencia vivencial, cosa que se manifiesta a través del forjamiento de un estilo de vida racional enmarcado en los valores del neoliberalismo que conllevan a la destrucción del mismo humano y de la naturaleza, y en última instancia provocando una degeneración de la vida y hastío por el comportamiento mecánico con el que el sujeto debe moverse para solucionar los problemas que le plantea un mundo causal. Son muy usuales en la modernidad enfermedades como el estrés, depresión, entre otros trastornos de ansiedad, enfermedades cardiovasculares, obesidad, diabetes, etc.

Es en torno a este aspecto en donde Rodolfo Kusch encontró una diferencia en la que se destaca por contraste la visión andina de mundo. Kusch observó en el pensamiento objetivo, lógico y causal la búsqueda de *soluciones* a los problemas y contradicciones, y en el pensamiento andino, que se vierte sobre lo emocional y recíproco (principio lógico andino que será tratado más adelante), la búsqueda de *salvación*. La primacía de los entes bien definidos para el consumo, estos aparecen como paliativos de una sed subyacente, “es la razón por la cual no satisface totalmente tener cosas, sino que es preciso “estar” aunque sea “tranquilo” o “lejos” o “solo” para lograr la verdad”.<sup>45</sup> La tradición occidental que entiende a la contradicción como algo exterior al individuo, y como algo solucionable a partir de la administración de diferentes objetos de los que hace uso, logra solamente postergar el problema intrínseco del misterio ominoso que acosa a la vida y que el consumo de objetos no puede saciar.

Cuando el saber causal encuentra su límite, a saber, su fracaso e ineficacia instrumental, cuando hay el escenario de una antinomia como la muerte o un sufrimiento incontrolable, la

---

<sup>45</sup> KUSCH, Rodolfo, *Pensamiento indígena y popular en América*, en Obras completas Tomo II, Ed. Fundación Ross, Rosario-Argentina, 2000, Pág. 533

voluntad y la autonomía del individuo resultan inútiles para el alcance de la libertad. En esta circunstancia lo único que permite una afirmación existencial, el decir yo soy yo, o, esto es esto, a pesar de la inminencia de la contradicción, es en lo que Kusch llamó el *pensamiento seminal*, con el que se acoge la contradicción para el encuentro de *salvación*.

#### **2.4.Fuente de la racionalidad andina.**

La enunciación de la ‘filosofía andina’ es una reflexión sistemática y metódica de esta vivencia que es la manera ‘popular’ del saber del *runa* sobre el mundo, la fuente pre-objetiva y no-filosófica desde donde nace la filosofía andina. Esta última “...es la ‘segunda palabra’ después y en base a la interpretación primordial hecha por el mismo *runa/jaqi* mediante su experiencia vivencial.”<sup>46</sup>. La tarea de la reflexión filosófica andina proviene desde lo que Husserl entendería como *el mundo de la vida*. Nótese que esta es la primera mención de la permeabilidad de los saberes, aquí tratados: la fenomenología y el saber andino coinciden la manera del acercamiento a lo real. El pensamiento andino se distingue y afirma desde ahí, en la vivencia, superando lo que podría muchas veces ser la definición occidental tradicional de lo que es filosofía: una reflexión sobre el pensamiento de alguien (que ha escrito), como la cristalización del pensamiento humano hasta un momento dado, o la dilucidación de los principios que gobiernan toda la realidad. La asunción del conocimiento válido en la reflexión de la reflexión de un autor históricamente identificable, que en su ejercicio encuentra el retorno de su conciencia sobre sí misma, alcanzando ‘el absoluto’, irónicamente, está asentada sobre la vivencia del autor, así como también los principios de la realidad.

Estas asunciones sobre la filosofía son reemplazadas por el reconocimiento del saber como perteneciente al anonimato, que se manifiesta en el suceder, desbordando las palabras, planteando una atmósfera de sentido transpersonal. El saber andino difiere en que no reclama el contacto directo con la *verdad* a través del sujeto trascendental que con su nombre y sus acuñaciones atraviesa las eras, haciéndose una ‘voz interlocutora de un saber universal’. El saber aquí no tiene como base el individuo, “El sujeto andino en general es

---

<sup>46</sup> ESTERMANN, Josef, Op.cit, pág. 80

un sujeto colectivo o comunitario; en lo específico, esto vale también para la filosofía.”<sup>47</sup> El pensamiento de la filosofía andina requiere la superación del paradigma historiográfico y logocéntrico puesto que toma como base la vivencia actual del ser andino, el cual imprime de varias maneras ágrafas en su expresión una visión de mundo.

“El modo de vivir, la organización de trabajo, la estructura social de la familia, del *ayllu*, del barrio y de la región, los ritos y costumbres, las creencias y la tradición oral, el arte y la religiosidad [...] El *runa/jaqi* no es logo-céntrico [...] ni menos grafo-céntrico; su forma predilecta más bien es el rito, el orden visible, la sensibilidad, el baile, el arte, el culto.”<sup>48</sup>

Dado que la base de la reflexión filosófica andina es situada, ésta es una manifestación parcial desde el punto de donde mira. Gira en torno a sus intereses existenciales, es decir no tiene a la pureza objetiva como su origen sino una vivencia. La filosofía como explicitación posterior a la experiencia pre-conceptual de la vivencia del *runa* supone, una relación con la realidad actual y por esta razón nunca puede quedar encerrada en el espacio ‘puro’ de la academia. Dado que la vivencia se da a manera de un encabalgamiento a un suceder continuo, no existe la distinción entre un momento interior y exterior al individuo, lo que quiere decir que el sujeto y el objeto se traslapan. Desde el pensamiento andino se observa al fenómeno experiencial como integral y se reafirma como un conocimiento integral en la practicidad del *runa* andino, que tiene inscrito en sus movimientos la inteligencia de un *kosmos* que supera su individualidad. Una inteligencia que, sin excluirlo o negarlo, no se reduce a los lineamientos del pensamiento causal.

#### **2.4.1. El principio de relacionalidad.**

La manera que tiene el pensamiento andino de superar el paradigma historiográfico y logocéntrico, lo que lo determina como un pensamiento sobre el fenómeno integral, es la diferencia en el mito fundante. Por un lado se ha mencionado ya a la unidad básica de la racionalidad occidental, que tiene esta “naturaleza” de ser algo eminentemente inteligible, de ser una abstracción unificadora de las particularidades, unidades inmanentes en sí mismas que buscan agotar todas las esencias del mundo sobrevolando las contingencias. El

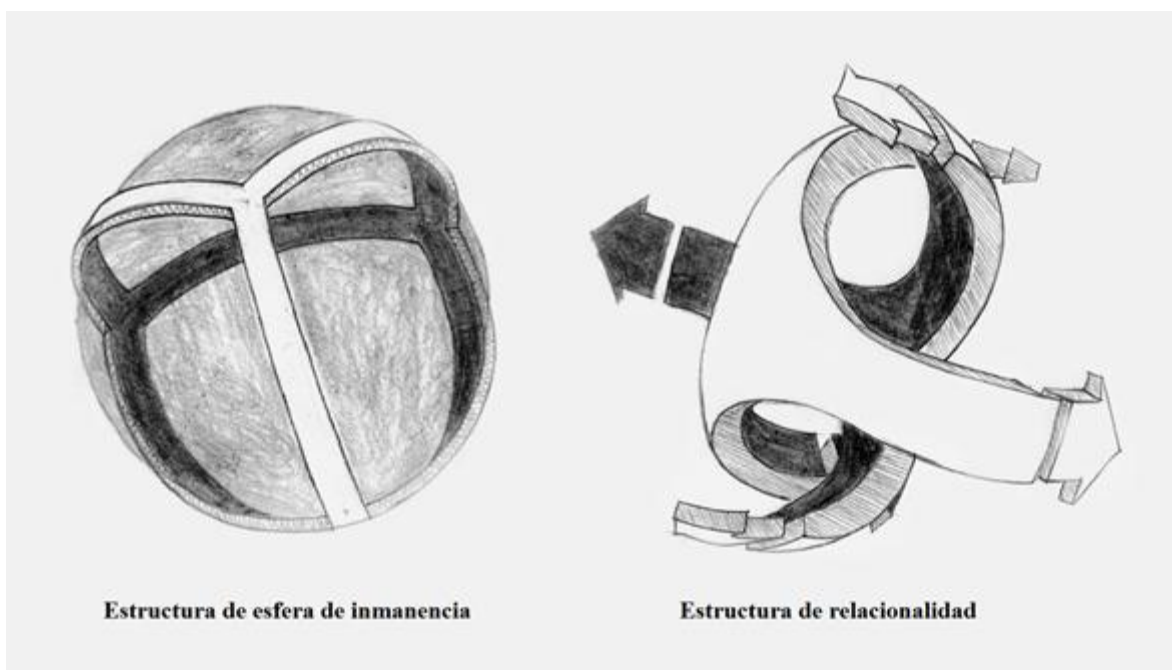
---

<sup>47</sup> Ibíd. Pág. 86

<sup>48</sup> Ibíd. Pág. 78

cosmos occidental sugiere un paisaje de unidades abstractas, bien definidas y regidas por las leyes de comportamiento que las contienen, las de la lógica, con las que comparten una misma naturaleza, un mismo principio.

Por otro lado lo que es la unidad básica de la racionalidad andina, lo que puede entenderse como su mito fundante, es la *relación*. En el diálogo intercultural puede ilustrarse (**gráfico 1**) la diferencia de la “naturaleza” de estas unidades básicas pensando en que si por un lado la estructura de la unidad occidental es hermética, una esfera de inmanencia, por otro lado la naturaleza de la unidad básica andina es lo contrario: está colapsada en sí misma, como una fractura expuesta que revela sus estructuras yendo hacia afuera para tejerse en otro nudo de relaciones. No hay contención, o por lo menos no una contención total, lo que quiere decir que el sentido no es un contenido sino un nudo de relaciones que dibujarían el contorno del ‘grano irreductible’, su ‘carne’, como lo llamaría Merleau-Ponty.



*Gráfico 1: Estructuras de entidad en pensamiento occidental dominante y andino.  
Fuente: pensamiento andino. Elaboración personal.*

El cosmos andino sugiere en cambio un paisaje como un tejido en el que las particularidades en vez de ser desdeñadas actúan a modo de una tachuela en la que diferentes hebras se hilan. De esta manera lo que define a la cosa es su entrelazamiento con otras cosas, la presencia de algo es todo lo contrario a su “ser en sí”, la presencia de algo

trae consigo la presencia simbólica de todo aquello que se le relaciona. La primacía para el orden de la realidad pasa de la ‘entidad substancial’ (Spinoza) a lo que encuentra Estermann como una ‘relacionalidad substancial’. El principio de relación es, valga la redundancia, el *principio*, o sea no un momento adicional de una entidad ‘en cuya esencia es posible la capacidad de relación’, como se afirmaría en una definición sintética. Esto quiere decir que, contrario al paradigma logocéntrico, la entidad ocupa ese segundo momento; como señala Estermann, algo recién es algo cuando se ha relacionado. El principio de racionalidad dice entonces que “...ningún ‘ente’ es *arjé* o principio de su propio ser. El ‘ser’ más bien es el ‘ser-relacionado’; la ‘ontología’ andina siempre es una ‘*inter-ontología*.”<sup>49</sup> Si es que todo lo que hay *es* por haberse relacionado, el principio de relacionalidad también plantearía el axioma de que todo guarda de alguna manera una relación con todo.

En el pensamiento occidental hay la recurrencia del temor por el engaño que traen las afecciones, lo que provoca la búsqueda de la verdad en la *razón*, que ahora es puesta en cuestión a partir de ‘principios lógicos’ diferentes que Estermann encuentra en la experiencia vivencial andina. Cuando lo que es, es lo que ‘no es’, la identidad es fracturada, la contradicción es posible y existe un término medio en el que el ser puede ser y no ser al mismo tiempo, existe una tercera posibilidad en la que por ejemplo la tierra no solo es la tierra sino la madre, o en la que la información milenaria del mundo se encuentra congelada en los glaciares de los nevados, con lo que se llega a verlos como abuelos o *apus*, poseedores del conocimiento. Otra implicación es que si no hay identidad, la totalidad del ser nunca puede ser aprehendida. En la filosofía andina no hay tal cosa como lo total del ser, el ente no tiene inscrito en su interior todas sus posibilidades por lo que no existen lineamientos necesarios que rijan el despliegue de este ‘ser-relacionado’, lo que lleva al replanteamiento de la causalidad. La totalidad no es aceptada en la entidad aunque sí es aceptada en el plano holístico, como se mencionará más adelante al momento de entender la dimensión emocional del saber andino. Josef Estermann, en la categorización de la experiencia vivencial, propone que:

---

<sup>49</sup> *Ibíd.* Pág. 128

“...la relacionalidad en sentido andino ni es de tipo ‘lógico’ (inferencia, implicación), ni ‘contiguo’ en un sentido de contacto directo o causal. La causalidad (física) es sólo un modo de relacionalidad entre otros, en el pensar andino; la mayoría de los tipos relacionales son no-causales (correspondencia, reciprocidad, polaridad, proporcionalidad)”.<sup>50</sup>

Las cosas, desde la filosofía andina, no por no estar restringidas a definiciones exhaustivas, no por no ser desnudadas por la razón e identificadas a su causa, deben ser entendidas como completamente trascendentes. Las hebras de relaciones estructuran al ser a medida en que se anudan en un punto en específico, y luego dispersándose hacia otros ‘nudos relacionales’. Siguiendo la plausibilidad de una ‘lógica andina’, el ser es inmanente y trascendente a la vez, su interioridad y su exterioridad se traslapan. Sin embargo el sentido de interioridad es predominante ya que en este traslape, el runa siente lo que es su *estancia*, asunto que será tratado más adelante igualmente al momento de tratar la emocionalidad constitutiva de la experiencia vivencial, pero para anticipar, se dirá en corto que este sentimiento consiste en estar inmerso en el mundo como un feto en el útero de su madre, “...la ‘realidad’ nos conoce en ella, y nosotros conocemos a la ‘realidad’ en nosotros; tanto ‘sujeto’ como ‘objeto’ poseen intelectualidad, o mejor dicho: sapiencialidad.”<sup>51</sup>

#### **2.4.2. Principios lógicos andinos en Estermann.**

El relajar la aprehensión absoluta en el esfuerzo comprensivo de la realidad implica en cierta manera un rescate de lo que una vez fue visto como un problema para los pensadores occidentales: el misterio, la obscuridad y la muerte. La re-animación (tal vez no al punto de un re-encantamiento) de la naturaleza es verla nuevamente manifestando signos vitales (*anemos*) que van componiendo un movimiento trascendente a la capacidad aprehensiva del ser humano pero sin desbordarla por completo. Para que suceda esto es requerido que el lugar en donde resida el sentido del mundo sea el mismo mundo, el mismo mundo de la percepción como significante (sin confundir a las cosas percibidas como cosas en sí mismas susceptibles a ser absolutamente definidas). Entendiendo al saber no como un mundo aparte de éste (*eidós* platónico) sino como una energía constantemente fluyendo a través de las

---

<sup>50</sup> Ibíd. Pág. 130

<sup>51</sup> Ibíd. Pág. 135

cosas, el saber como relación, se rompe con la noción occidental de éste como una acción gnoseológica nacida en la actividad del sujeto que cierne su juicio absoluto sobre un objeto pasivo. En los principios lógicos andinos a continuación tratados se esquematizará la ‘direccionalidad’ y las ‘motivaciones’ que imprimen este transitar del sentido, finalmente dando forma a la realidad.

#### **2.4.2.1.Principio de correspondencia.**

En el *principio de correspondencia* se habla de una relación bi-direccional en cuya dinámica se manifiesta la manera de *armonizar* que tienen las cosas. Entiende a la causalidad (y no la rechaza) no como una relación unidireccional en la que la parte activa es la causa y la pasiva la consecuencia, sino como otra forma en que se manifiesta la correspondencia. Si el sentido de la relación no es unidireccional sino correspondiente, surgen problemas para entender algo como razón y la libertad. En el esquema relacional la correspondencia resalta al momento de fijar la atención en la manera diferente de entender el sentido: el sentido lineal de  $A \rightarrow B$  es reemplazado por la noción de que simplemente hay *movimiento*, el cual bien podría interpretarse como un avance o un retroceso, o simplemente un cambio. Este movimiento es la afirmación de una espacialidad sostenida en el tiempo, en otras palabras, es el indicio de un patrón, y por lo tanto el primer fundamento de una certidumbre y orden cósmico. Entonces, para encontrar certidumbre, el runa andino busca activamente el movimiento, cumpliendo el principio de correspondencia.

El requisito para que las cosas puedan entrar en una relación de correspondencia es que éstas no sean inconmensurables entre sí, pero según el principio de relacionalidad nada estaría fuera del alcance mutuo, cosa que sí se presenta como un problema para el principio de causalidad occidental en el que la efectividad de la causa se manifiesta en contigüidad con la causa. Aun así en occidente también se ha tratado este asunto:

“el principio de ‘indeterminación’ (Heisenberg), de ‘relatividad’ (Einstein) o la ‘teoría cuántica’ (Planck) no solo cuestionan la validez universal de la física newtoniana y de la

geometría euclídica, sino que establecen una cierta ‘correspondencia’ entre los fenómenos (micro- o macro-)físicos y el punto de vista subjetivo del observador”<sup>52</sup>

La conmensurabilidad entre los entes sin que estos estén en relación de contigüidad o necesidad, obedece al principio de relacionalidad que comprende al ‘todo’ no como la substancia monista. El ‘todo’ no es aprehendido con la ‘adecuación’ del pensamiento a las causas que gobiernan todos los ‘modos de ser’.

“El ‘todo en la relacionalidad no es una totalidad analítica’, un *totum implicitum* o comprimido, sino un ‘todo explícito’ y ‘concreto’ [...] en la filosofía andina, lo ‘concreto’ es la ‘concreción’ (*con + crescere*) de la realidad a través de la relacionalidad integral (‘holística’): Los ‘entes’ son ‘concretos’ en la medida en que realmente son ‘concrecidos’...”<sup>53</sup>

La concreción se da en el momento en que un objeto interactúa con algo más, provocando que sus posibilidades de ser se distribuyan de una determinada manera. Todo lo que *es*, en este sentido, se debe a una distribución de posibilidades de ser causada por una interacción, y por lo tanto el ser nace en la relación. Para clarificar lo que podría verse como una borrosidad, por la asunción de que ‘todo está en relación con todo’, está la idea de la ‘distribución’, que habla de las diferentes posibilidades de ser que algo puede tener, sin que todas sean igualmente plausibles. El que un objeto que le es posible estar en todo el universo termine estando en un lugar y no en otro, en mecánica cuántica es conocido como el *colapso de la función de onda*<sup>54</sup>.

Si bien la filosofía andina sugiere una ligera consonancia con el saber científico de la mecánica cuántica, cabe recalcar que existe un largo trecho entre las dos, dentro del cual se podría dar la discusión sobre lo que podría ser una correspondencia entre los fenómenos de partículas subatómicas y fenómenos simbólicos (¿relación de correspondencia entre macro y micro cosmos?), como los rituales andinos, en los que se propician las ‘con-creciones’.

---

<sup>52</sup> Ibíd. 137

<sup>53</sup> Ibíd. 126-127

<sup>54</sup> PBS DIGITAL STUDIOS, Canal: PBS Space Time, *Is Quantum Tunneling Faster than Light?* <https://www.youtube.com/watch?v=-lfmgyXs7z8>

Así, dentro de la distribución de posibilidades de ser que las cosas tienen, se considera desde la filosofía andina que al no haber una naturaleza inferencial y necesaria en la manera que tiene el cosmos de relacionarse, entonces no hay una limitación para que se dé un nexo entre los cuerpos de distintos niveles y campos. Desde el pensamiento andino, para el acercamiento comprensivo o la invocación a la realidad hay una ‘inserción mítica’ (Estermann) en ella a través su culto y celebración. En los rituales el *runa* recrea con su propio cuerpo la realidad y forma parte de ella. Los elementos de todos los niveles del cosmos asisten a este momento frágil y coyuntural para establecer las relaciones de correspondencia entre los cuerpos celestes (*Janan pacha*) lo terrenal (*Kay pacha*) y en lo infra-terrenal (*Urin pacha*), generando armonía, o sea, a un evento de *Janan pacha* corresponde propiciar una acción en *Kay pacha* así como en *Urin pacha*. Ejemplos bastante ilustrativos son los fenómenos astronómicos como los ciclos lunares, o el solsticio de verano o *Inti Raymi*, los que respectivamente son acompañados por una celebración que involucra simbólicamente todos los estratos cósmicos, poniéndolos en relación y adquiriendo conocimiento en observancia de la correspondencia de diferentes niveles cósmicos. El principio de correspondencia puede ser ilustrado (**gráfico 2**)<sup>55</sup> pensando en éste como el eje vertical del esquema de realcionalidad cósmica.

Los símbolos, al no ser pensados como una abstracción o una re-presentación, no son pensados como ideas sin cuerpo y son más bien la misma *presentación* de la realidad, es un saber con cuerpo. Y si es que algo puede empezar a ser a partir de su relación, es en el rito cuando y donde el saber nace, pues es en este evento donde se presentan (y no se re-presentan como ideas) los diferentes elementos del cosmos a través de símbolos. No hay re-presentación ya que el símbolo ocupa un espacio específico, teniendo lugar de esta manera en el plano de lo particular y presente, contrario de lo que es lo ideal y abstracto; podría decirse en este sentido que el símbolo es símbolo de sí mismo, por ejemplo la coca (*kukamama*) es el mismo ombligo del cosmos, el *centro* que da lugar toda relación. El acercamiento hacia el símbolo es el acercamiento hacia aquello simbolizado, es como la parte visible de todo aquello que es evocado.

---

<sup>55</sup> Ver página 57.

#### 2.4.2.2.El principio de complementariedad.

Por el hecho del status de ‘substancialidad’ que adquiere la relacionalidad en la perspectiva andina, se ha dicho que ningún ente empieza a ser ente sino al momento en que entre en relación. La complementariedad propone que para la formación del ente, debe éste primeramente relacionarse, éste “...sufre –para hablar en términos occidentales– de una ‘deficiencia ontológica’, es decir: es en el fondo un ‘no-ente’, un ‘nada’”.<sup>56</sup>Una entidad por eso no puede ser autónoma, terminada. Desde el saber andino acerca de la complementariedad se observa al universo como el acercamiento mutuo de entes complementarios que finalmente llegan a formar el ser, y la manera que desde este pensamiento se ha sabido observar a este acercamiento es desde el eje de la sexualidad, lo cual es la razón para que desde el saber andino se llegue a comprender a aquel ente no sexuado como un ente infértil, incapaz de generar ser y por lo tanto inútil. En la ilustración de la relacionalidad cósmica este principio se esquematiza como el eje horizontal. **(Gráfico 2)**<sup>57</sup>

El requisito del complemento para el ser trae la implicación de la duda sobre la autonomía del individuo y su capacidad racional para enfrentar la realidad. Desde esta perspectiva la razón no puede ser una afirmación que proporcione consistencia existencial. Poniendo nuevamente en cuestión el principio de identidad, una entidad A no sería irreconciliable con su contrario  $\neg A$ , y tampoco sería el término que por su diferencia permite la distinción y afirmación de la primera. La entidad más bien encuentra su concreción justamente creciendo en conjunto con esta contraposición, que ahora en vez de ser concebida como su negación  $\neg A$  es concebida como su complemento que da paso a su reafirmación, o sea  $A \wedge \neg A$ . Esto conlleva a que también el principio del tercero excluido se ponga en cuestión, proponiendo su inclusión como condición de posibilidad para poder realizar una afirmación en absoluto. “Existe una tercera posibilidad más allá de la relación contradictoria, o sea: la relación complementaria. Un ‘ente’, acontecimiento, sentimiento o pensamiento como entidad integral es este ‘tercio’ como síntesis de algo (posición) y de su ‘opuesto’ (contra-

---

<sup>56</sup> ESTERMAN, Josef, Op. Cit., pág. 139

<sup>57</sup> Ver página 57.

posición)”.<sup>58</sup> La realidad desde esta visión se parte en una dualidad, muy diferente de la conocida entre cuerpo y mente. La entidad, afirmación o sentimiento de algo alcanza su manifestación a través de la complementariedad.

Esto recuerda al pensamiento dialéctico de occidente que entiende a la contraposición de las cosas, en su conflicto, no al entorpecimiento de la afirmación de la totalidad de una identidad, sino al motor dinamizador de la realidad. La diferencia entre la complementariedad andina y la dialéctica occidental nuevamente puede ser encontrada en las raíces de los principios lógicos. El proceso dialéctico es pensado como el desenvolvimiento progresivo de un principio universal que finalmente llega él mismo a ser su propio fin: en el caso de afirmar una teleología idealista el fin es la síntesis del espíritu absoluto, o una teleología materialista afirmando la irresistible llegada del comunismo. Hay *síntesis* y por lo tanto la reafirmación de este principio en cada movimiento es necesario. La identidad del espíritu o la necesidad de diferentes etapas materiales en la historia, se entienden como las sustancias determinantes, respectivamente, en el desenvolvimiento de la historia y la realidad.

Otra diferencia que guarda la dialéctica con la complementariedad es que en la primera el concepto de síntesis como paso dialéctico necesario entre dos proposiciones antagónicas, como negación de la negación primera, implica una proposición que se ubica en un nivel superior a los componentes que en su conflicto le dieron espacio. Existe un *olvido* de éstos últimos pues desde la perspectiva de una síntesis éstos representan etapas superadas, ya resueltas, y ubicadas como causas ordenadas en un tiempo y espacio del pasado, cada acontecimiento formando ideas plasmadas en conocimientos definidos y logotípicos a los que se puede acceder como a libros en una repisa. La síntesis, como superación de preposiciones es el epítome de las últimas, es una causa causada y por lo tanto una verdad, no solamente autoevidente sino también comprobada como necesaria. Plantea de esta manera el movimiento lineal y ascendente como el mismo comportamiento de la realidad. La definición del concepto de *proceso* toma su forma con lo últimamente dicho.

---

<sup>58</sup> *Ibíd.* Pág. 141

Cabe recalcar aquí al pensamiento de Adorno y Horkheimer desde donde se mira al proceso de la razón, que decanta en razón instrumental, como algo muy distinto al alcance de la plenitud humana. Se evidencia, en el tiempo de los filósofos que realmente aquello hacia lo que se dirige la razón es hacia el poder, con lo que paradójicamente la razón se manifiesta en su cúspide como todo aquello a partir de lo cual realiza su distinción. La razón en su máxima expresión logra alcanzar un nuevo nivel de barbarie, bajo el pensamiento de una dialéctica negativa la mirada sobre la historia cambia, el triunfo de la razón aparece así como las sucesivas catástrofes humanas. La teoría crítica de estos pensadores podría plantear un frente de discusión y conexión con el saber andino, lo cual se abre como un tema para posteriores trabajos.

La diferencia con la filosofía andina está en que ésta comprende a los complementos participantes de la dinámica de relación como entidades que se encuentran en el mismo nivel en el que su ‘síntesis’ tendría lugar. Esto junto con el entendimiento de la relación de las partes no como antagónica supone un distanciamiento de la noción de progresividad. En la noción andina de proceso, el ‘pasado’ no es olvidado sino que está completamente presente, e incluso en el futuro, como se discutirá más adelante, como si la clásica línea de tiempo occidental estuviera doblada sobre sí misma, formando un tiempo cíclico. Los procesos podrían entonces más bien contar el relato de las *transformaciones* o variaciones que tiene un cosmos relacional, como bien lo explica Estermann, “...no se trata de un proceso ‘sintético’ de composición, sino más de transformación de entidades complementarias y complementadas, es decir: un cambio de relaciones dentro del marco *a-priori* (o trascendental) de la relacionalidad”.<sup>59</sup> Puede observarse que esta perspectiva presenta una imagen bastante estática de la realidad en comparación con la dinámica de la constante lucha de contrarios en la dialéctica. La relación de complementariedad muestra así mismo como en la *correspondencia*, una imagen de *armonía*. Para que el *ser* surja en su plenitud le hace falta nacer desde una relación en la que dos elementos (hembra y macho), incompletos por sí mismos, se juntan. Estas transformaciones son propiciadas en el ritual, ocupando un lugar. Cabe recordar que el saber andino está ‘encarnado’ en las cosas por lo

---

<sup>59</sup> Ibíd. Pág. 144

que los agentes participantes de la relación de complementariedad toman lugar en una parte de la realidad, y no son, como en el caso de la relación dialéctica, entidades abstractas y logotípicas.

#### **2.4.2.3.El principio de reciprocidad.**

Si el universo es mirado a partir de estos planteamientos, en los que se dibuja una totalidad de relaciones, la pregunta por el yo es la pregunta por el todo. Dicho esto, puede decirse que de todo depende mi vida. El runa encuentra su vida pendiendo de los hilos en los que el universo ‘casualmente’ se encuentra tejido: ese instante de espacio-tiempo es lo que en quechua es llamado *Kay pacha*.

*Kay* significa ‘esto’, *pacha* puede entenderse desde la mirada occidental como la *realidad*, “...podría ser un equivalente homeomórfico del vocablo latino *esse* (“ser”): *pacha* es ‘lo que es’...”.<sup>60</sup> En la cosmología andina *pacha* engloba tres instancias: *Janan pacha*, *Kay pacha* y *Uju* o *Urin pacha*. El primero es entendido como la instancia espacio-temporal del futuro, lo visible, lo que está arriba, todo lo que se encuentra en el firmamento como astros, los fenómenos atmosféricos y por tanto las divinidades andinas, las nubes, los arcoíris, los rayos, la lluvia. *Uju* o *Urin pacha* es entendido por el espacio-tiempo del pasado, lo que no es visible, que se encuentra en la profundidad de *pacha*, lo antiguo, los antepasados, el origen de la vida, esquemáticamente ubicado abajo. *Kay pacha* vendría a ser *este* momento como se presenta. Al interior de *pacha* están todas las particularidades en convivencia, sean seres ‘inanimados’ (para la visión occidental) como ríos, montañas, piedras, o sean animados como animales, plantas o humanos. El principio de reciprocidad tiene la función de mantener el *estado* en que se encuentra el entretejido de las cosas, o *Kay pacha* –este aspecto es donde puede nacer la objeción frente a la filosofía andina como un pensamiento retrógrado, cosa que adelante se pondrá en discusión– canalizando la acción en función de los ejes (vertical y horizontal) trazados por los dos anteriores principios. **(Gráfico 2)**

---

<sup>60</sup> *Ibíd.* Pág. 157

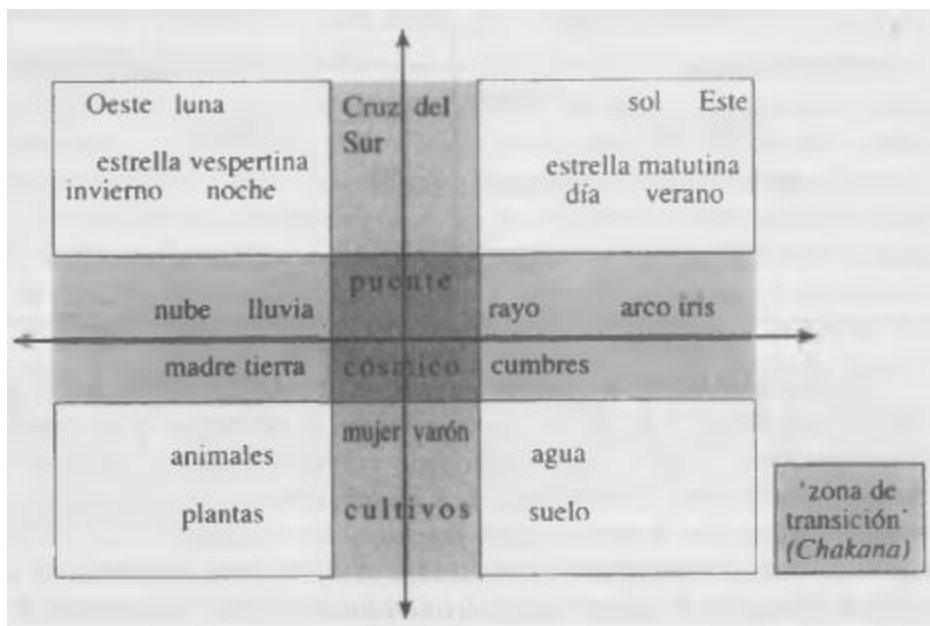


Gráfico 2: Fuente: Josef Estermann. Elaboración: Josef Estermann.

El principio de complementariedad se manifiesta ritualmente en el plano de la sexualidad (horizontal), la cual está plasmada en todos los seres. El principio de correspondencia se encarga del alineamiento y la coordinación de movimientos entre los distintos estratos cósmicos: para algo que sucede en *Janan pacha* corresponde alguna acción en *Kay pacha* así como en *Uju pacha* (plano vertical). La base en la que este principio actúa es al orden del cosmos, busca su armonización. Podría pensarse como equivalente homeomórfico a la funcionalidad del dios hindú Visnú, cuyo rol es la preservación del universo. Estermann observa al principio de reciprocidad de esta manera:

“...Diferentes actos se condicionan mutuamente (inter-acción) de tal manera que el esfuerzo o la ‘inversión’ en una acción por un/a actor/a será ‘recompensado’ por un esfuerzo o una ‘inversión’ de la misma magnitud por el receptor. En el fondo se trata de una ‘justicia’ (meta-ética) del intercambio de bienes, sentimientos, personas, y hasta de valores religiosos.”<sup>61</sup>

De la pérdida de la prioridad ontológica de la entidad respecto con la relación en la cosmología andina resulta la concepción de la ausencia de un orden jerárquico entre los

<sup>61</sup> Ibíd. Pág. 145

actores presentes en *pacha*. Tanto divinidades como humanos, animales y objetos naturales se encuentran al interior de *pacha*, en un ‘lugar’ del cosmos, articulándolo desde donde está, para que el orden cósmico esté como se presenta. La funcionalidad de los actores en la dinamización de *pacha* es relativa al lugar específico que cada actor ocupa. Cada ‘ente’ cumple una función, extendiendo sus ‘hebras relacionales’ hacia otros ‘entes’ según le corresponda o de acuerdo a su necesidad de complemento, tejiendo el entramado de *pacha*. El que no haya una jerarquía no supone soslayar la importancia de cualquier actor al interior de esta red de relaciones. Más bien todo lo contrario: cada elemento relacional es indispensable para que el orden cósmico de *pacha* sea lo que es. Entonces, ¿cuál es el rol del humano?

Esto puede ser inferido pensando nuevamente desde una racionalidad relacional, que nos dibuja un esquema en el que la ‘prioridad ontológica’ está en la relación. La manera de simbolizar a la relación como el articulador del mundo desde la visión andina se refleja en el concepto de *chakana*. La *chakana* es justamente aquello a lo que se le atribuye un carácter de puente cósmico entre las instancias polares del universo que deben entrar en relación de complementariedad y correspondencia. El runa en este sentido, debido al espacio que ocupa en *pacha*, en *Kay pacha*, entre *Janan* y *Uju pacha*, le atañe el rol de *chakana*. Para que *Kay pacha* se conserve, la intervención del humano es crucial, pues él a través de prácticas rituales habituales congrega simbólicamente los diferentes elementos de *pacha* que necesitan ser relacionados. Desde aquí puede evidenciarse la insinuación del rol del humano, de todo su comportamiento, regido por criterios éticos que comprenden y rebasan el interés humano.

La ética en este sentido es entendida de una manera diferente a occidente, pues ésta se define tradicionalmente desde el principio de identidad, en el que existe la afirmación de la razón, como única fuente de noción entre el bien y el mal. Desde esta perspectiva es únicamente desde la humanidad que se da la posibilidad del juicio porque la capacidad de *decisión* se presenta en el humano, siendo la decisión el producto de un examen intelectual de la realidad, a partir del cual es posible ordenarla a discreción, o sea en libertad. La naturaleza para occidente es éticamente neutral, es salvaje, carente de razón y por lo tanto de responsabilidad y libertad. *Ser* y *deber ser* son cosas separadas para occidente, pero para

el pensamiento andino no. Debido a que el *ser* es fundamentalmente relacional, el plano ontológico y el plano ético se funden. Aquí la ‘falacia naturalista’ no es aplicable a esta concepción de la ética. Por el hecho de la prioridad ontológica de la relación, la ética “...no se trata de una inferencia lógica de un orden ontológico antecedente a un orden ético consecuente, sino una ‘identidad dialéctica’...”<sup>62</sup>, en la que se encuentran ciertas ‘normas’ que deben seguirse simplemente para que las cosas ‘funcionen’.

“El sol (*inti/willka*: masculino), mediante la lluvia (*para/jallu*: femenino), fecunda la ‘tierra virgen’, y el *runa/jaqi* ayuda en este proceso labrándola, o sea: abriéndola para ‘relacionarla’ con las fuerzas de *ukhu/manqha pacha* [recuérdese a este estrato como el origen de la vida]. Sintetizando las fuerzas de arriba (*hanaq/alaxa*) y abajo (*uray/manqha*), la *pachamama* es la fuente principal de vida, y, por lo tanto, de la continuación del proceso cósmico de regeneración y transformación de la relacionalidad fundamental y del orden cósmico (*pacha*).”<sup>63</sup>

Si es que la justicia se entiende como el punto en el que termina la necesidad, como el punto después del cual comienza lo excesivo, la ‘justicia cósmica’ que menciona Estermann al referirse al principio de reciprocidad podría indicar el punto en que se marque la necesidad del humano en la realidad. Lo justo para el humano es entonces lo necesario para que se dé su posibilidad de estar vivo, y para estar vivo, el runa como ser relacional debe asegurar aquellas relaciones que le dan lugar, buscando su propia armonía y bienestar a partir de la armonía y bienestar del cosmos del cual forma parte. Debe propiciar la sinergia adecuada, acercando los polos que deben relacionarse en correspondencia y complementariedad.

Se ha dicho que la manera en que el runa andino interactúa con la realidad está cargada de una inteligencia cósmica que supera los límites que se plantea un esquema que parte desde la razón y el individuo. Se ha mencionado en qué consisten los lineamientos éticos de la filosofía andina, pero hace falta entender desde qué actitud es posible desembocar en tales comportamientos, o sea, hace falta la indagación de la disposición anímica del runa andino

---

<sup>62</sup> *Ibíd.* Pág. 246

<sup>63</sup> *Ibíd.* Pág. 192

respecto al mundo para ser permeable a este conocimiento y poder actuar de acuerdo a esta 'ética cósmica'. Para comprender la actitud que logra recoger la experiencia vivencial en su integralidad hace falta la indagación del carácter emocional de la experiencia, que, como se ha dicho, ha sido paulatinamente desdeñada en la historia del pensamiento occidental, y que, según se plantea aquí a través del rescate de la filosofía andina, es lo que finalmente permite establecer un contacto vital con el mundo, lo que supone un verdadero contacto con lo real. Este asunto es tratado en el pensamiento de Rodolfo Kusch que a continuación será aproximado. La rigidez del concepto racional aparece desde la mirada del filósofo argentino lo que podría ilustrarse entendiendo al esfuerzo de hacer un pequeño estanque con las manos para entender un río: una acción pueril a la cual se le escapa el flujo entre los dedos, por lo que este acercamiento no alcanza su realidad. Si el río responde a mi intensión de su asimiento de manera que él se ase de mí, podría hablarse de un contacto con lo real.

### **2.5.El pensamiento seminal en Rodolfo Kusch.**

Rodolfo Kusch, piensa al pensamiento andino como *seminal* en referencia a lo que como imagen podría dibujarse al conocimiento como una *semilla* creciendo de manera espontánea, "...que se ve crecer y no se sabe por qué y que por eso mismo parece trascendente."<sup>64</sup> Cabe referir aquí a lo ya mencionado sobre *Uju* o *Urin pacha*, la parte no visible de la realidad que es simbólicamente referido al lugar de nacimiento de la vida: Eusebio Manga en su estudio sobre los primeros diccionarios del quechua, crónicas y documentos encuentra al vocablo '*uri*' (*vri*) referido a las papas más tiernas, o los primeros frutos que crecen bajo tierra (semilla invisible).<sup>65</sup> El saber que 'crece' espontáneamente requiere algo que podría llamarse un 'estilo particular de actividad cognocitiva'. El actor, de esta actividad es un 'sujeto' fundamentalmente diferente al que genera el saber de la razón.

---

<sup>64</sup> KUSCH, Rodolfo, Op. Cit. Pág 481

<sup>65</sup> MANGA, Eusebio, *Pacha: un concepto andino de espacio tiempo*, en Revista Española de Antropología Americana, 24, Ed. Complutense, Madrid, 1994, Págs. 155-189

### 2.5.1. El concepto de *estar*.

Kusch introduce la discusión sobre la ‘naturaleza’ del sujeto desde el que nace este pensamiento seminal con la distinción entre lo que es el ‘ser’ y lo que es ‘estar’. ‘Ser’ proviene del latín *sedere*, que significa estar sentado, apoyado sobre un punto fijo, lo que da la idea de un anclaje que represente una especie de seguridad respecto al caos de las vicisitudes, desde donde es posible mirar a estas últimas para comprenderlas y hacerlas ‘sentarse’ también. ‘Estar’ por su lado proviene del verbo latín *stare* que es estar de pie, lo que sugiere un estado de alerta en el sujeto, listo para el movimiento, como introducido al vaivén de las vicisitudes, como elemento que empieza a manifestar a través suyo a los movimientos de las corrientes accidentadas de la realidad. El pensar que uno está a la ‘merced’ de estas corrientes no debe desembocar en un pensamiento que se reduzca a un indeterminismo insalvable del caos. El *ser* entonces denota permanencia, estabilidad, la evidencia de una sustancia que no ha de cambiar, lo que es identificado como parte de la tradición racionalista occidental. El *estar* denota en cambio transitoriedad, circunstancia, que encuentra de alguna manera seguridad en el simple hecho de tener domicilio: lugares y hábitos que, sin la certidumbre invariable nacida desde la pregunta por el ser, dan la presunción de seguridad. En palabras del autor este fragmento es bastante esclarecedor:

“Para *ser* es preciso un andamio de cosas, empresas, conceptos, todo un *armado* perfectamente orgánico, porque si no, ninguno *será* nadie. *Estar*, en cambio se liga a [...] una falta de *armado*, a penas a una pura referencia al hecho simple de haber nacido, sin saber para qué, pero sintiendo una rara solidez en esto mismo, un misterio que tiene antiguas raíces.”<sup>66</sup>

Partiendo del supuesto de la realidad efectiva que tenemos, con la seguridad de que no estamos soñando, surge la innegable sensación de que hay contacto entre el universo y yo. Con esto es posible entender la experiencia de la vida como una especie de sinergia entre las particularidades. Es innegable la compatibilidad entre nuestro movimiento y el movimiento de estas mareas, a pesar de que estas últimas sean sobrecogedoras, hecho en el

---

<sup>66</sup>KUSCH, Rodolfo, *De la mala vida porteña*, en Obras completas Tomo I, Ed. Fundación Ross, Rosario-Argentina, 2007, Pág. 426

que Kant encontró el sentimiento de lo sublime: esa objetividad que me sobrepasa por completo, como la fuerza irresistible de la naturaleza. A pesar de esta obnubilación es aun evidente la capacidad humana de hacer presa de la realidad sin sugerir su aprisionamiento. La relación entre la naturaleza y el humano guarda cierta gracia dentro de la indeterminación. Podría ser una especie de danza lo que ilustre de mejor manera la verdadera relación del humano con el mundo, y de hecho la manera para danzar es *estando de pie*.

El autor observa que el término en aimara para referirse al *estar* es *utcatha*, el que está compuesto por el término *uta* que significa casa. Encuentra a *utcatha* estrechamente relacionado con *utcaña* que significa vientre materno<sup>67</sup> El ser de esta relación circunstancial con el mundo da indicios de la certidumbre de su existencia en tanto le es posible tener un contacto con el mundo que le provoque esta sensación de amparo (y no una caída o escupido al mundo, como lo imaginó Heidegger). Cuando el mundo se me hace como algo familiar, como un hogar, puedo decir que efectivamente *estoy*. Esto levanta la pregunta sobre la manera en que el runa se acerca al mundo.

Diferente al acercamiento occidental que descifra su entorno atomizándolo en unidades bien definidas y aisladas, identificando objetos de los cuales es posible extraer su esencia abstracta que represente a la cosa misma, el acercamiento andino más bien mira a las cosas no por ellas mismas, sino por el *movimiento* que traza en el espacio, por *su manera de acontecer y llegar* a la percepción, produciendo afecciones y por lo tanto caracterizándose en el plano de lo emocional. A partir de esto, de una carga afectiva fluctuante en tanto se habla de la emoción, la entidad no puede ser definida de una vez y para siempre. Las afecciones pueden ser, como diría Kusch, fastas o nefastas, pueden provocar aquel amparo existencial o la incertidumbre y hasta la angustia por el desamparo, por no poder sentir la cosa como parte de uno mismo, y por lo tanto extraña y hasta amenazante.

Aquí cabe señalar que el idioma aimara no se conocen las cosas en sí mismas, éstas siempre son en tanto tienen una carga emocional: el vocablo *yaa* hace referencia a la cosa, lo que es,

---

<sup>67</sup> KUSCH, Rodolfo, Op. Cit., Pág. 269

y ésta puede ser ““cosa abominable” *huatiyaa*, o “cosa de estima” *haccuyaa*”.<sup>68</sup> Así también como, a diferencia de los idiomas europeos que tienen su centro lógico en el sujeto, en el quechua y en el aimara el eje de la oración es el verbo, que asume el rol de relacionar al sujeto y predicado, y como se ha dicho, en el mundo del que estas lenguas hablan, el ser recién nace en la relación, “el verbo es el ‘relacionador’ por excelencia; existen sufijos específicos para indicar la relación, tanto reflexiva (-*ku-*, respectivamente -*si-*) como recíproca (-*naku-*, respectivamente -*si-*), además de las relaciones interpersonales (-*wa-*; -*su-*, respectivamente -*ista-*; -*sma-*; -*itu-*; -*tam*).<sup>69</sup>

En este aspecto se marca una diferencia diametral con el pensamiento occidental, el que entiende a la vida emocional como una actitud pasiva frente al mundo, como una fase transitoria en la que el orden y control de la vida aún no está integrado, y que se dirige hacia la razón, en la que finalmente se llega a tal integración, con una actitud activa que haga ejercicio de la libertad. El saber andino entiende la emoción de otra manera, ésta no provoca una parálisis que deje impotente al runa andino. La experiencia de emociones nefastas no nulifica la capacidad de acción, sino más bien la promueve. El escenario en que el runa no pueda *estar* en el mundo se debe a una *disonancia* entre los dos, no poder estar significa el no poder encontrar en el mundo la sensación de amparo, no sentir al mundo como una extremidad propia suya (y viceversa), es decir, no encontrarse a sí mismo en su exterior. Para resolver este conflicto el runa debe reestablecer la armonía entre el mundo y él, para lo que tiene que asumir una actitud contemplativa en la que se deje afectar por el mundo para lograr converger.

Los problemas desde esta perspectiva son abordados de diferente manera. La contradicción no se entiende como aquello exterior al individuo, que debe ser solucionado, corregido, sino que ésta se entiende como algo interior, y más aún, inherente al ser, si es que recordamos el principio de complementariedad que comprende al ente como deficitario, por lo que la contradicción también ha de ser ‘exterior’. En este sentido, para que el runa pueda *estar*, debe realizar una reconciliación entre su interior y su exterior, buscando la

---

<sup>68</sup> *Ibíd.* Pág. 278

<sup>69</sup> ESTERMANN Josef, Op. Cit. Pág. 109

contrapartida del mal que lo aqueja fuera de sí o en su interior, no para modificarlo, sino para, como diría Kusch, encontrar una *compensación* en él, o sea, acercándosele activamente con el propósito de lograr habitarlo, conocerlo y formar parte de él, alcanzando así su *estancia*. Si la *estancia* se define como el estado en que la división entre la interioridad y la exterioridad se difumina, o sea manifestando una fuerte conexión relacional que produzca *movimiento*, el problema de la estancia se traduce como la ausencia de relación y por lo tanto una especie de estancamiento semántico y somático (fundición del plano ontológico y ético), frente al cual el runa andino responde con un comportamiento fundamentado en el principio de reciprocidad, logrando ‘justicia’, haciendo cumplir las normatividades subyacentes a las cosas, de acuerdo a su marco a-priori cósmico. Este comportamiento ha de comprender a la invocación simbólica de los polos que necesitan relacionarse para provocar así el movimiento relacional, propiciando la continuación del ser, o mejor dicho, consiguiendo su estancia.

La actitud contemplativa, según Kusch, logra un contacto ‘total’ con la realidad en el sentido de que a través de una percepción cualitativa y emocional del mundo se logra una visión orgánica de la realidad, ya que existe una conexión sensible entre las particularidades que la componen. Las cosas familiares, en las que el runa puede encontrar su estancia y seguridad existencial, adquieren una profundidad emocional a partir de la que es posible tener una intuición que relacione distintas instancias de la realidad, como si el alineamiento del comportamiento con un marco a-priori (lo que genera la *estancia*) permitiera una agilidad emocional de comprender un objeto de manera intuitiva, sin detenerse en el examen meticuloso del análisis causal, lo que da paso a, no una aprehensión del mundo, sino una sensación de éste como totalidad: lo que él llama *el así del mundo*, que puede ser el equivalente del mundo primordial del que habla Husserl con la *Weltthesis* o *tesis de mundo*.

Desde este espacio y tiempo en el que se da la vida del humano se empieza el movimiento que, motivado por su interés en habitar el espacio, intenta familiarizarse con las cosas para unificarse con ellas, esta unificación sería el instante de la aparición del conocimiento, partiendo de la suposición que conocimiento significa la capacidad de influir el movimiento de la materia en función del interés. Surge la pregunta por ¿cómo adquirir el conocimiento

para estar? La tradición andina recogida por Kusch permite esbozar un esquema cosmogónico en el que se anuncian algunos lineamientos para completar la imagen de lo que sería una epistemología andina.

## **2.6.La cosmogonía andina.**

Kusch encuentra que en el ordenamiento cósmico en la tradición andina es recurrente la utilización de un esquema de trinidades arquetípicas, en las que hay términos polares opuestos, con un tercero conciliador, que usualmente es la manifestación sensible y física de los anteriores. El autor lo ilustra como el fruto tangible de una dualidad trascendente, lo que sería, si se pone en contraste con lo anteriormente expuesto, el *conocimiento* o el saber pues es el ‘producto’ de una *relación*, es el *movimiento* como punto de partida de todo lo que es. Saber en quechua es *yacha*, “...la primera partícula *ya* indica, según Holguín, “assi es verdad es que es eso assi” y *cha* indica la idea de hacer”<sup>70</sup>, lo que significaría que el conocimiento es aquel obrar de algo ya existente. El saber no puede ser separado del sujeto porque el saber en este sentido habla de la manera que tiene de cristalizarse como ‘fruto’, cuya inspiración realmente se encuentra en aquel marco *a-priori*. El saber como ‘fruto’ visible involucra directamente al sabedor, la fuerza sapiencial *a-priori* crece y se multiplica en él como en una sementera (*yachacuni*)<sup>71</sup>

La divinidad andina llamada Pachayachachik, o ‘el maestro de *pacha*’ es el que transmite la habilidad de propiciar el *pacha*, o sea el orden cósmico que, como se ha mencionado ya, trae consigo la sabiduría para ‘hacer funcionar a *pacha*’ por medio de prescripciones para el comportamiento. Se habla finalmente del único conocimiento que puede haber acerca de algo, el que agiliza nuestro movimiento en el mundo, el que permite estar. *Pacha* entonces puede entenderse como la capacidad de generar un hábitat. Con esta revelación, Pachayachachik plantea la posibilidad de conocer las cosas para lograr en estas una familiaridad que proporcione la primigenia seguridad de vitalidad.

---

<sup>70</sup> GONZALES HOLGUIN, Diego: *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca*. Ed. Del instituto de Historia de la Universidad de San Marcos. Lima, 1952. Cit. KUSCH, Rodolfo, Op. Cit. Pág. 318

<sup>71</sup> *Ibíd.* Pág. 319

Pachayachachik es una divinidad trascendente que viene desde el plano de lo invisible hasta el plano de lo visible, en forma de la divinidad *Tiqsi Wiracocha* para traer desgracia y necesidad o para saciar la necesidad y generar fortuna para los receptores de este conocimiento. Se manifiesta, según señala el autor, principalmente en dos trinidades, la primera relacionada con *Janan Pacha*, que sacia la necesidad en la agricultura, y que sobre todo vendría a ser la manifestación benigna del Maestro: siguiendo la proposición del ordenamiento arquetípico de trinidades, las partes invisibles de esta manifestación de Pachayachachik son los ‘principios’ del sol (*Apu Inti*) y la fuerza para criar la vida (*Inti Guauqui*). La resolución de éstos dos, y por lo tanto su aspecto visible es el día (*Punchau*).

La segunda trinidad vendría a ser el despliegue ominoso del Maestro, o sea lo que en vez de saciar, genera la necesidad en el humano y que está relacionada con el *Uju Pacha*, o *pacha* de adentro: las partes invisibles de esta trinidad serían el relámpago (*Chuquilla*), el trueno (*Catuilla*) y la manifestación física de éstos dos sería el rayo (*Intiillpa*), el cual vendría a simbolizar los fenómenos climáticos como el granizo, los vientos, los terremotos y más fuerzas naturales que puedan irrumpir en la habitabilidad en el *pacha*, afectando a éste en tanto orden armónico que es, provocando su retirada (*Pachakutik*).

Se deriva de lo anterior que todo lo visible simboliza su precedencia: dos términos opuestos que anticipan el descenso de una divinidad al plano visible. Kusch encuentra el término *gauque* que hace referencia a aquello que es amigable, familiar, como la manifestación visible de la relación entre polos y que por lo tanto aparece frente a la percepción como algo habitable, en donde es posible *estar*. *Gauque* en este sentido refleja indicios de relacionalidad y por lo tanto funcionalidad y conocimiento de *pacha*. El *gauque* como lo visible que articula a *pacha*, para ser tal, supone lo que el autor encuentra como un ‘desgarramiento original del cosmos’, lo que podría entenderse bajo la mirada del principio de complementariedad como una deficiencia inherente a los entes, por lo cual dispone una ‘volición’ de reconciliación con su complemento para alcanzar su plenitud. La estructura del pensamiento andino se ilustra cuando entiende la presencialidad de las cosas (*gauque*) como referida un cosmos desgarrado. Esto sucede no solo en el plano material, sino también en con las entidades inteligibles. “La visión indígena [...] se concreta entonces [...] al margen numinoso [...] ese marco de anti-objeto que torna relativa la existencia del

objeto. Hay en suma un ver por la ausencia, como una inmersión de lo existente en lo no-existente, como si se viera la realidad en negativo”.<sup>72</sup>El nivel de lo visible o *guauque*, al ser el nivel de lo familiar, es el nivel del conocimiento, donde éste puede crecer, pero más que crecer, manifestar movilidad, la dinámica generada en la relación de los polos, que no siempre se trata de un ‘progreso’ o un mejoramiento, sino que a veces puede también significar involución, desarticulación del orden cósmico, *Pachakutik*.

### **2.7.La comunidad y su reproducción a través del ritual.**

Si se entiende a la comunidad como un ‘todo relacional’ dentro del cual todos sus miembros comparten un mundo perceptivo, una experiencia e interpretación común, salta a la vista la importancia de ésta para lo que se ha dicho acerca del pensamiento andino. Es *guauque* lo amigable, lo familiar, la hermandad, cualquier ‘entidad plural’ que rememore el sentimiento de *estancia*, en fin, la comunidad, o *ayllu* en quechua. Si *guauque* es aquel ‘fruto’ de una realidad polar que se abre a la percepción desde el plano de lo invisible, significa para el runa andino el único resquicio para del cual *agarrarse* y sostener su existencia, o como se podría decir desde Kusch, *diseminando* su existencia, esparciendo la semilla de su conocimiento y de su vida a través de este ‘conocimiento agrícola’, que es la sabiduría de propiciar *pacha*, darle continuación, protegerla. Lo que Estermann llama *pachasofía*.

La comunidad es el ente transpersonal que difumina la distinción de individualidades y que se abre como un espacio en el que el yo puede *salir* para verse reflejado. “Bretonio registra como conocimiento el término *ulttatha*, (conocer) pero vincula *ullsutha* con “*asomarse fuera*” [...] Es probable, así mismo, que con este vocablo se vincule *ullinaca*. “El semblante, figura, aspecto, cara, rostro””.<sup>73</sup> Con la comunidad la individualidad ‘se divide’ en tanto uno se ‘asoma afuera’ para extender su existencia y, como diría Merleau-Ponty, *encarnarse* para tener capacidad de acción. Esta posibilidad de actuar sobre el mundo de esta manera familiar es lo que define un espacio y tiempo como hábitat, en donde se

---

<sup>72</sup> Ibíd. Pág. 398

<sup>73</sup> BRETONIO, P Ludovico: *Vocabulario de la Lengua Amara*. Chucuito, 1612. Ed. Facsimil por Jullo Platzmann, Leipzig, 1879, vol. II, págs. 373-374. Cit. KUSCH, Rodolfo, Op. Cit. Pág. 280

asegura la vida y se supera el problema de la incertidumbre y la angustia. La comunidad en este sentido es el sinónimo de vida, y como tal actúa como un organismo, poseedor de una coherencia interna que le permite permanecer y medrar.

Desde esta comprensión del mundo fundamentalmente ‘desgarrado’ puede comprenderse lo que es encontrado en el mundo andino como un estilo de vida constantemente alerta frente a los signos que manifieste este marco a-priori polar, observando simbolismo en cada ‘expresión’ de la naturaleza o en cada fenómeno de la vida cotidiana. Esta dedicación cotidiana presenta al runa andino como alguien profundamente perceptivo, llevando su atención sobre lo imperceptible, lo sagrado y numinoso desde el mismo plano en que se da la habitualidad de la vida. Cabe en este punto señalar lo que sería otra diferencia diametral frente a occidente: lo trascendente y lo inmanente están traslapados, por lo que este conocimiento sobre el mundo no puede ‘etiquetarse’ como meta-físico. Esta última distinción responde a la tradición occidental de observar al mundo de manera unidireccional, a-*sentándose* en la razón. El entendimiento vital y material gira en este caso en torno al aspecto inconsciente y ‘trascendente’ de los fenómenos. El mundo parece ‘hablar’ si se entiende cada uno de sus signos como el movimiento generado por las polaridades trascendentes que estén en acción. “Un mundo que es *así* no puede ser pensado si no es con el *así* de los sentimientos, en ese margen de inmediatez que trae consigo la vida cotidiana”.<sup>74</sup>

La práctica continua del ritual, que responde a una continua manifestación de *pacha*, se debe a que pensar en un mundo que es *así*, a-priori, trae consigo una especie de corazonada de que el mundo sea susceptible a escaparse del ‘control’. Hay la posibilidad de que el tiempo y espacio que dan morada y amparo al sujeto en *Kay pacha*, se vuelquen por completo, por lo que el ritual es algo que se *debe* hacer para ayudar a su continuación. El vuelco es el Pachakutik, el regreso de *pacha*, su retirada, como la marea que se retira de la orilla, jalando hacia las profundidades (*Uju pacha*), propiciando una ausencia del hábitat, trayendo lo que como equivalente homeomórfico se entiende en occidente como revolución.

---

<sup>74</sup> *Ibíd.* Pág. 336

En el *pago* o *despacho* por ejemplo es la ocasión para pedir favores o agradecer a *pacha*, por el ganado, por la cosecha, por las lluvias, por el cese de las lluvias, por el sol, por la salud, por todo lo que sea pertinente para la vida. El trabajo es igualmente una manera de reactualizar la vigencia de *Kay pacha*: entendiendo a la comunidad como el sujeto anónimo desde el que el conocimiento y la vida pueden ser alcanzados, el trabajo se presenta como algo completamente diferente a occidente. Es dedicado a la comunidad si se asume que su propósito es el mantenimiento del hábitat, a *pacha*. La fuerza productiva es prestada en *la mita*, y es un deber de interés común en el *ayni*, por ejemplo para abrir caminos, sequias, y satisfacer más necesidades de la comunidad.

El ritual consiste en el *recuerdo*. Su objetivo es acuñar el conocimiento encontrando la unidad ‘seminal’ que da comienzo a su crecimiento. Para esto recuerdan en los rituales a las trinidades que proporcionan el fruto, por ejemplo para el *quarira* o ritual de sangre, se recuerdan a los progenitores del animal sacrificado<sup>75</sup>. Se recuerdan los lugares sagrados como lo son los *Apus*, las montañas, cerros y nevados que conectan *Kay pacha* y *Janan pacha* y se presentan otros símbolos que sirven de *chakanas* para articular el marco a-priori de *pacha*. El saber de esta manera germina en un espacio *en* el mundo y no al interior del yo.

Mediante el ritual se hace alcance de los extremos del mundo, de su parte *fasta* y *nefasta* para alcanzar armonía. Se asume en este evento la naturaleza ‘contradictoria’ de los elementos y estos se resuelven en complementación, así la vida es asumida como muerte también. Armonía significa en este caso las condiciones de posibilidad para el crecimiento de un saber vital (*yachacuni*), un saber encarnado y vivo que se afirma en la muerte. La felicidad se afirma en la angustia. La afirmación existencial hecha desde la asunción de la contradicción podría verse de esta manera como creciendo con independencia de la voluntad individual: el decir ‘yo soy’ desde un conocimiento seminal de mí mismo es como observar mi afirmación realizada desde ‘el exterior’. Rememora este pensamiento a los movimientos y ciclos involuntarios de la respiración o el pulso de la sangre. La reconciliación del desgarramiento cósmico se da en el ritual ya que este es el instante para

---

<sup>75</sup> *Ibíd.* Pág. 323

la encarnación del conocimiento a través del *recuerdo* de los espacios y símbolos que traen la presencia de las polaridades para que puedan entrar en relación y resolverse con la mediación del runa, quien las ‘manipula’ para proporcionar la ‘satisfacción del deseo’ de éste último, y que no es solo suyo porque consiste en el hacer *pacha*.

El cumplimiento del ritual (incluyendo en el campo del trabajo al interior del *ayllu*) en el mundo andino, por más que sea (para la visión occidental) poco productivo, no rentable, o inconveniente para la individualidad, debe ser hecho con ‘de-voción’, como una especie de cumplimiento de una promesa (*votum*), o un compromiso con los demás seres con quienes co-existe, desde la roca y la tierra hasta las plantas, animales y astros. El ‘pago’ a la vida (Pachamama) es una acción inspirada por una emoción afectuosa, con gratitud, en el marco del aprecio que se tiene hacia lo que es *guauque*, familiar y conocido, al hábitat.

Por esta razón Kusch encuentra la diferencia que: si en occidente la acción es dirigida desde la libertad hacia la *solución* de la contradicción, en el mundo andino la actividad está inspirada el alcance de la *salvación*, ya que cuando el compromiso con *pacha* es ‘saldado’, correspondiendo a las co-presencias implicadas en la relación ritual, éstas últimas en retorno dan la posibilidad de *estar*, de ‘*utcatha*’, en un lugar que dé amparo, adentro, en casa, en el vientre.

## **2.8.¿Progreso o crecimiento<sup>76</sup> “germinal”?**

“El miedo a la invaginación, que denuncia el pensamiento occidental, responde al miedo de perder las ganancias de una revolución industrial. Por eso existe el temor de emprender un camino inverso al de las cosas, y tocar un límite en donde la materia y la anti-materia se alternan, en donde el hombre se encuentra con su experiencia de ser puro hombre.”<sup>77</sup>

Si el pensamiento andino se caracteriza por la búsqueda del *hábitat*, se puede extender la palabra y decir que está en búsqueda de lo *habitual*. El mundo *así* que me permite *estar* es

---

<sup>76</sup> Es importante en este punto la acotación de la diferencia y completa incompatibilidad entre un crecimiento germinal y el concepto de crecimiento muy usado en el pensamiento progresista, cuyas implicaciones apuntan en sentido contrario a lo que se plantearía desde Kusch respecto a la naturaleza seminal del pensamiento andino.

<sup>77</sup> *Ibíd.* Pág. 448

accedido a través de un pensamiento que busca la *salvación*. Aquí salta a la atención el contraste que marca con el pensamiento occidental: su propósito trasciende a la ‘utilidad’. La asunción de la cosa en su dimensión profunda no provoca, como en Sartre el encuentro con un mundo absurdo. El despojo del prejuicio y preconcepciones acerca de las cosas revela una contingencia primordial de éstos, pero la afirmación de éstas como lo que son es algo que se da a pesar de su ‘extrañeza’, y es el reconocimiento de este darse espontáneo del mundo lo que el ritual celebra y promueve, para que siga siendo. La sensatez innata del mundo se sobrepone a la absurdez. El amparo se sobrepone a la angustia ya que desde esta perspectiva no existe el abismamiento a la libertad, pues las posibilidades de las cosas no son infinitas por el simple hecho de que una silla no se disuelve en lo absurdo al momento de evidenciar su ‘deficiencia ontológica’, y luego de la reflexión esa continúa siendo una silla. Claro que ésta adquiere una dimensión profunda en la que se reafirma, pero ahora inspirada por una fuente que roza lo sagrado. Se sugiere ya la importancia de la tradición.

En una válida contraposición de saberes al interior de un diálogo intercultural, se ha ido advirtiendo a lo largo de este trabajo ciertos rasgos sobre la filosofía andina que son susceptibles de ser acusados de pensamientos estáticos. En el mundo andino, el aparente aferramiento hacia la tradición de un mundo que, como diría Kusch, es *así*, como este horizonte presente, no es algo necio y despreciable por el hecho de rechazar de algún modo la explicación exhaustiva que proporciona la razón. El reconocimiento de la cosa en su dimensión seminal, que crece con independencia de la voluntad, como se dijo más arriba, no debe ser confundido como una actitud retrógrada, defensora del *status-quo*, o peor aún, como una actitud que enarbola impavidez e ineptitud para solucionar los problemas que presenta el mundo. Hay que recordar que la celebración del mundo *así* tiene como principal motivación la estancia del ser humano, o sea el aseguramiento de *pacha*, por lo que puede ser entendida como un ‘mecanismo’ orgánico para propiciar el medrar de la vida. Contrario a la perspectiva popular que se tiene del pensamiento andino, incluso con Kusch, considero que esta actitud andina de relacionarse con el mundo es profundamente activa, o mejor dicho, co-creadora por el mismo hecho de ser vital.

El sentimiento de salvación es el motivo para la búsqueda del aseguramiento de *pacha* y puede exceder el ámbito mítico andino; éste último puede dejar la enseñanza del

mantenimiento de *pacha*, a partir del que cabe plantearse una discusión acerca de la posibilidad de un acoplamiento del saber andino al ámbito moderno, lo que pondría en discusión a la concepción de la modernidad como un fenómeno que es privilegio de occidente. Ciertamente es que la tecnología ha nacido en un lugar en específico, por lo que lleva inscrita en sí una manera de habitar el mundo, un habitar que gira en torno a soluciones insanas consistentes en mecanismos del mantenimiento de la vida pero que terminan deteriorándola. Pero al ser el principio de la razón, el individuo y la libertad su origen, se declara una indiferencia frente a los productos tecnológicos. La ciencia asienta mucho de su credibilidad en la jactancia de una inspiración objetiva por lo que sus producciones no son reconocidas como *propias*, en el sentido de la asunción de un compromiso con éstas. La industria occidental se desembaraza de sus objetos acto seguido a engendrarlos. La materia no tiene valor ético en sí y así sus creaciones se encuentran en una especie de “bastardía”.

El pensamiento occidental en el contexto de una modernidad capitalista expresa una manera de entender el tiempo proveniente de manera significativa de dos ramas vivenciales. De la primera, la cultura helénica, recoge el valor de la razón como el nexo hacia la perfección del universo y el contacto con sus esencias que se contrastan frente a lo material como accidental y carente de verdad. El tiempo bajo esta mirada es observado como lo perfecto, lo que está terminado, que vuelve a sí mismo; el trazo de un círculo señala el perfil de tal pensamiento<sup>78</sup>: la unidad cerrada en sí misma que por su perfección, no encuentra nada más que ella misma. De la segunda, la semita, recoge el sentido de direccionalidad divina, o sea el trayecto desde A hacia B, siendo B el vestigio de lo que una vez se concibió como la salvación, como en la narración del camino de Dios con su pueblo a la tierra prometida. Es el pensamiento del relato que observa lo cualitativo de la realidad y por lo tanto es ‘opuesto’ al pensamiento ideal de matriz helénica. En éste se habla de los sucesos ordenados en la historia se dirigen hacia lo que necesariamente debe pasar. Antes de la secularización este pensamiento tuvo una inspiración divina en el que se encontró el destino (B) en el plano metafísico del ‘reino de los cielos’, lo que marca a la vida como el proceso

---

<sup>78</sup> ESTERMANN, Josef, *¿Progreso o Pachakuti? Concepciones occidentales y andinas del tiempo*, en: Fe y Pueblo. Segunda época, no. 5., 2004, Pág. 15-39

necesario para los penitentes, que les sirve de ortopedia para alcanzar tal fin. Es un tiempo ascendente hacia la perfección.

El tiempo perfecto de la visión helénica se concreta en la cronometración de éste, haciéndolo algo inteligible y cuantificable. Es el tiempo de la modernidad industrializada en que las jornadas de trabajo empiezan a organizar la costumbre de manera sistemática. Bajo los lineamientos del comportamiento regido por ejemplo por lo que Weber encuentra, en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, como el ‘espíritu del capitalismo’ se hace una aprehensión tecnológica del tiempo, desde el que es posible el establecimiento de una especie de ‘ciclos’ antropomórficos, en los que se tecnifican tiempos y conductas. “Occidente se liberó cada vez más de los ciclos naturales y cósmicos (día y noche, fases lunares, estaciones del año)”. El desenvolvimiento de la vida para el alcance del bienestar depende con esto de las posibilidades de administración de este tiempo cuantitativo. La confianza que se deposita en la razón para la solución de la vida encuentra una posibilidad de discurrir a través de la libertad del mercado y la capacidad individual de cada uno de poder tener propiedades que aseguren su *bienestar*. La esperanza sobre este *bienestar* recuerda la marca del carácter escatológico del tiempo semita.

En este punto es que Kusch encuentra la aplicabilidad del pensamiento americano al problema de la modernidad: el propósito del urbano sumido en la costumbre occidental es desenvolver la vida para finalmente *estar* bien. Pero es destacable la decadencia que sufre el propósito de salvación en el contexto citadino-moderno, lo que Kusch plantea como una “seminalidad infantil”. La herencia semita de una esperanza de perfección metafísica se distingue por la miseria que en contraste debe ser el mundo físico. El martirio de la angustia del sistema de reproducción de la vida al interior de la modernidad capitalista da un paso hacia la insensatez en el momento de que el “futuro mejor” ya nada tiene que ver con la salvación. Los últimos alientos de inspiración sagrada son sofocados a partir de la hipostatización del conocimiento al mero instrumento. El ‘*homo faber*’ realiza su mundo solamente a partir de su desvinculación con lo sagrado y muta de esta manera en una versión autómatas del espíritu.

A partir de estos bosquejos del tiempo ‘perfecto’ es posible imaginar la forma del pensamiento andino como la ‘síntesis’ opuesta a la síntesis que hace occidente desde sus

ramas: hay en el pensamiento andino una combinación de la ciclicidad (similitud con matriz helénica) con el carácter cualitativo de la experiencia (similitud con la matriz semita), obviando en los dos casos la noción de perfección. En la tradición idealista occidental (la parte helénica) se da el distanciamiento más claro respecto con la visión andina en cuanto el idealismo subestima el plano vivencial como fuente de verdad, por el hecho de pensar en la vida como algo físico, efímero y dudoso. La conjugación de lo cíclico, repetitivo, seguro, con lo vital conlleva a pensar en un tiempo vivo, palpitante: el tiempo es lo mismo que el espacio si se entiende a este pulso como vital, ya que la vitalidad es algo terrenal. El tiempo es *pacha*. Las palpitations del tiempo son los fenómenos cíclicos meteorológicos, ciclos celestes, agrícolas. Todo el cosmos se mueve de esta manera, por lo que la historia andina también es entendida al interior de este marco de tiempo pulsante. En el mundo andino los ciclos no son antropomórficos, pero el humano tampoco está subordinado a un orden necesario, sino que esos ciclos los hace él junto con el mundo, co-operando para su cumplimiento.

El carácter cualitativo de la dimensión vital trae una visión completamente distinta a la occidental: el tiempo no es homogéneo, objetivado, en el que es posible distinguir claramente sus partes ordenadas, en el que los eventos tienen un principio y un final, por lo que su archivo no significa nada más ni tampoco nada menos que el pasado. La reminiscencia del pasado no puede pasar más allá del presente ya que éste último es su inferencia lógica, la consecuencia necesaria del pasado, que aparece como una ecuación despejada que encuentra innecesario al recuerdo. Entender, por otro lado, al tiempo como vital presenta un tiempo cualitativo, en el que no existen partes divisibles ni homogeneidad, por el contrario, las pulsaciones de distintos ciclos vitales experimentados en y por *pacha* marcan un tiempo heterogéneo: las pulsaciones marcan momentos (*kairos*) en los que hay más estremecimiento que en otros, “existen ‘tiempos densos’ y ‘tiempos flacos’”.<sup>79</sup> La recurrencia del pulso del tiempo significa una superposición de los tiempos, por lo que el pasado puede ser tanto el presente como el futuro.

---

<sup>79</sup> ESTERMANN, Josef, Op. Cit. Pág. 197

Eusebio Manga logra esquematizar la manera en cómo el runa andino se ubica en el tiempo indagando sobre el significado que tienen los términos polisémicos de *Urin* y *Janan*. En su estudio de la relativamente escasa historiografía andina, Manga encuentra en total cuatro espacio-tiempos que conforman a *pacha*. Dos de ellos forman parte del mundo visible (*Tiqsi pacha*) y los otros dos forman parte del mundo no visible (*Kaylla pacha*). En *Tiqsi pacha* están *Janaj pacha* donde están las estrellas y astros (arriba) y *Janan pacha* que refiere al tiempo reciente y al futuro, aquello que no escapa a la percepción. En *Kaylla pacha* encuentra a *Uju pacha* que es el interior de la tierra (abajo) y *Urin pacha* que refiere al tiempo pasado, los primeros y más antiguos brotes de *pacha*.

Al ser la vitalidad algo observable y prácticamente el punto en común que tiene el runa con el mundo, es en este plano en el que se tiene que dar su encuentro, o sea en el ritual. Dado que es el *recuerdo* la principal base para la articulación del conocimiento en el ritual, el pasado no se entiende como aquel tiempo petrificado en la historia, sino que éste existe de manera latente a pesar de ser invisible. El tiempo antiguo es la sombra o *llanthupichu*<sup>80</sup> del mundo perceptible.

La superposición de tiempos se observa en que, si es que *Janan pacha* es el tiempo visible, es en este estrato cósmico en el que sucede la experiencia y el contacto del mundo que ha de generar o no la posibilidad de *estancia*; de acuerdo a la posibilidad o imposibilidad de poder *estar*, es en este plano (*Janan pacha*) en el que surge la motivación por el conocimiento, y si es que el conocimiento es alcanzado básicamente a través del *recuerdo* mediante el ritual, significa que *Janan pacha* se traslapa en el pasado (que es hacia donde mira el runa para *recordar*) a modo de una motivación. **(Gráfico 3)**

---

<sup>80</sup> MANGA, Eusebio, Op. Cit. Pág. 159

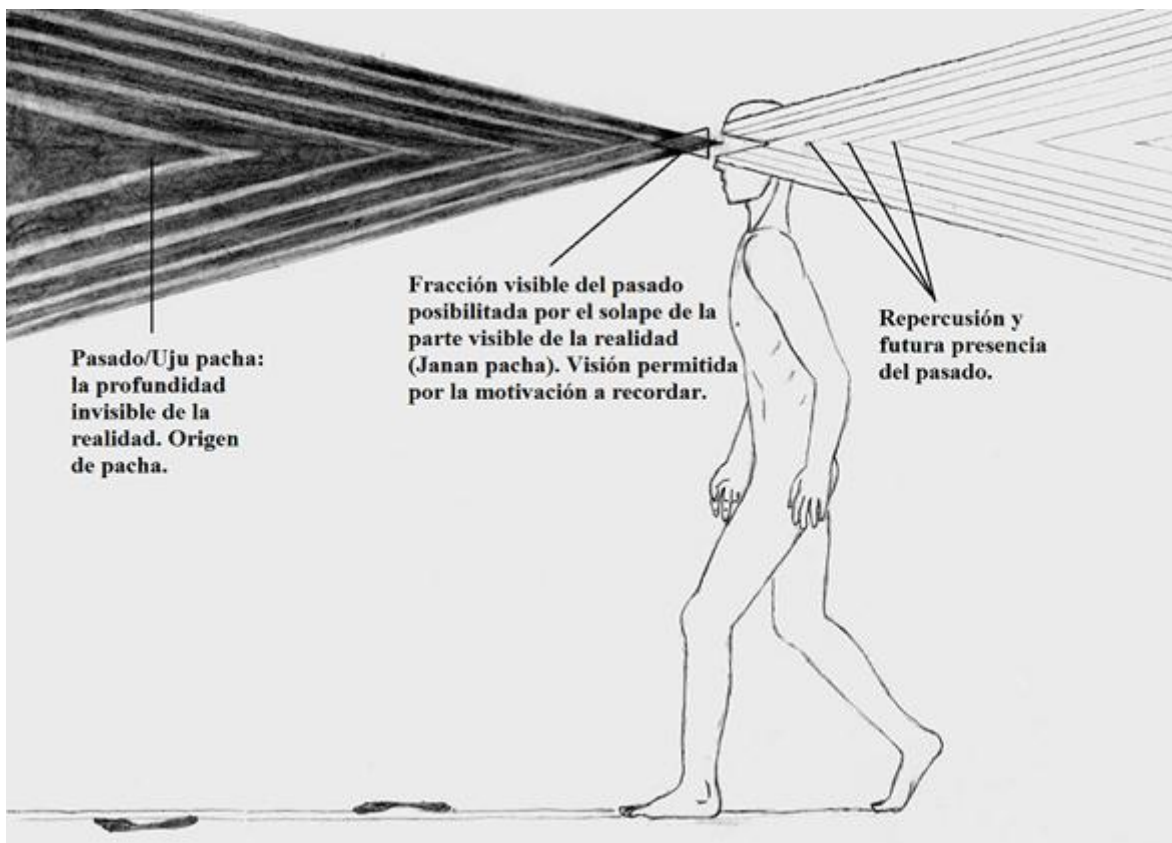


Gráfico 3: Movimiento en el tiempo desde el saber andino. Fuente: Pensamiento de Eusebio Manga Quispe y Josef Estermann. Elaboración personal.

Por otro lado, si es que el *Urin pacha* es la parte invisible de la realidad, el ritual se encuentra con el problema de la imposibilidad de recordar algo que es trascendente al mundo perceptivo. El recuerdo necesita alguna inmediatez para no perderse en el infinito, para lo cual se sirve de la sección del *Janan pacha* que se traslapa como una motivación. Teniendo un propósito es posible generar la pregunta y el recuerdo, que al venir desde la profundidad de los tiempos antiguos (*uri* como referente a los primeros frutos), responde con la sabiduría primigenia que generó el cosmos, o sea con las pulsaciones de *pacha*. Ir hacia el futuro en este sentido es un regreso (*kuty*) al pasado en el que se encuentra el estado primordial generador de todo lo que es *pacha*. Esto sugiere nuevamente otro traslape, el del pasado sobre el futuro en el momento de realizar la acción hacia la que se dirigía la motivación de saber qué hacer. En definitiva, en el mundo andino “no existe una separación muy rígida entre lo sincrónico (todos los sucesos en un determinado punto de la

supuesta “línea de tiempo”) y lo diacrónico (los sucesos que ocurren en diferentes “puntos de tiempo”); los ancestros pueden ser tan co-presentes como la cosecha venidera”.<sup>81</sup>

Reemplazando la noción de progreso por la noción de *crecimiento*, lo nuevo o visible se debe solamente al momento antiguo e invisible de la ‘germinación’. El avance del conocimiento andino no mira adelante, hacia el futuro, como en occidente, partiendo de descubrimientos sintetizados que permitan un cálculo inerte de la vida, en completa desconexión con el pasado. El andar por el tiempo que tiene el runa es, como lo dice Estermann, de espaldas, mirando hacia atrás puesto que el futuro se encuentra en la memoria, que es lo único sensato que pueda dar certidumbre de la acción.<sup>82</sup> El avance al porvenir debe ser intuitivo si es que es hecho de espaldas, mirando únicamente lo que es visible, *Janan pacha*, que dibuja en sus límites el horizonte que anticipa el mundo antiguo de lo invisible.

En respuesta a la falta de compromiso de la ciencia con respecto a sus creaciones, el criterio de uso de éstas últimas para una visión moderna que recoja la enseñanza andina sería una que esté referida al orden cósmico de *pacha*, con su propósito ulterior de la vida. Lo que podría llamarse un ‘uso intuitivo’ de la tecnología ha de ser adecuado en tanto sea inspirado desde esta profundidad del mundo, *Urin pacha*, desde donde proviene la enseñanza de Pachayachachik. Es un saber inspirado en Él lo que finalmente permitiría la enunciación de un propósito para la tecnología, con la que sea posible alcanzar el establecimiento de un lugar habitable, de *pacha*.

---

<sup>81</sup> ESTERMANN, Josef, *¿Progreso o Pachakuti? Concepciones occidentales y andinas del tiempo*, en: Fe y Pueblo. Segunda época, no. 5., 2004, Pág. 15-39

<sup>82</sup> ESTERMANN Josef, Op. Cit. Pág. 200

## CAPÍTULO 3

### **Resultados: puntos de convergencia entre la fenomenología de Merleau-Ponty y el saber andino.**

#### **3.1.Diferentes respuestas respecto a la duda sobre el individuo.**

Como una respuesta frente a la duda acerca de la omnipotencia del individuo surge en el contexto de un desarrollo de bienestar de los centros más capitalizados (económica y simbólicamente) con Lyotard, en su obra *La posmodernidad explicada a los niños*, la declaración de que no pueden haber grandes declaraciones, o en sus palabras, no pueden haber ‘metarrelatos’. Con metarrelatos se refiere a la promesa del Iluminismo del alcance de la verdad a través de la razón, a la promesa positiva del marxismo para el alcance de la plenitud de la sociedad sin clases, la promesa del capitalismo de crear tanta riqueza hasta la saciedad de todos. La búsqueda por una explicación de lo que es el humano y su cultura lleva a evidenciar una ausencia de determinaciones para tal explicación, no hay grandes órdenes que expliquen la universalidad de lo concerniente al ‘hombre’. El descarte de la posibilidad de una visión macroscópica del humano lleva al planteamiento de que más bien lo que es observable es solamente lo que estaría al nivel de las singularidades, lo micro. Esto lleva al planteamiento de perspectivas importantes, como el rescate de todo aquello diferente que encuentra hostilidad en el mundo totalizador<sup>83</sup>. Pero también es proclive a caer en una ceguera, por pasar por alto el que efectivamente existe influencia entre las distintas singularidades.

Este marco de la inconmensurabilidad cultural y la actualidad de lo que Estermann ilustra como el ‘mosaico’ de maneras de entender el mundo, es paradójicamente algo que solo podría nacer desde los frutos de los mismos procesos inspirados por esos metarrelatos que se critican desde el postmodernismo, a saber los centros metropolitanos en los que se acumula más la riqueza. Solo en el lugar en el que la justicia no es un imperativo para el

---

<sup>83</sup> FEIMANN, José Pablo, *Encuentro 13: Los posmodernos*, en *Filosofía aquí & ahora*, <https://www.youtube.com/watch?v=ABo77MhHQrl>

comportamiento y el pensamiento es posible aducir la ausencia de relatos totalizantes. Este lugar es la ciudad donde el agua, el alimento y más requerimientos vitales están resueltos.

Pensando que el único sentido que puede ser observado es la particularidad, el respeto y la contemplación de lo absolutamente diferente a mí, que impide un juicio de mi parte, se convierte de manera subrepticia en desentendimiento de las partes completamente individuales que se han encontrado en un espacio y tiempo común. Es necesario aquí apuntar que pese al rechazo de estos metarrelatos, el postmodernismo admite la misma actitud para enfrentarse al mundo que adoptan los mismos, a saber: la del individuo. De esta manera podría aparecer el postmodernismo como una reagudización de la razón y el voluntarismo ya que para el encuentro entre diferentes, que tiene lugar en un marco de globalización, solo se puede establecer una relación a través del libre mercado. Por lo que el individuo encuentra culturas como encuentra vitrinas, esta relación entre diferentes se reduce al consumo estético, pues aparentemente los valores transmitidos en esta comunicación nunca podrán ser más que un 'interesante ejemplar' incapaz de desbordar sus fronteras para estructurarse con más singularidades. Es una reagudización por el motivo que la supuesta superación de las miradas omniabarcantes a cambio de la única posibilidad de claridad en la particularidad, distrae la atención de reales interacciones entre las particularidades, que no siempre consisten solamente en la contemplación desinteresada. Esta falta de cuidado termina legitimando la invisibilidad de las reales motivaciones por un 'gran diálogo' que proponga 'grandes acuerdos'.

Bajo la mirada contemplativa del observador que nada más puede hacer aparte de observar, se levantan los muros de la incomprensión, ya que los valores de la diversidad son reducidos a una frivolidad estética. A pesar de que, como usualmente sucede con las grandes determinaciones nacidas en occidente, la única cultura encerrada es la misma que ha pensado eso (la cultura de una sociedad postmoderna), es desafortunado que esta gran determinación sea parte sustancial del espíritu del paradigma neoliberal de realización de la vida, y por lo tanto es algo que concierne a una mayoría de los habitantes del mundo. Es decir, este encierro de occidente bajo la paradójica totalización de la incomprensión termina siendo algo mundial, reafirma los patrones ya discutidos de la necesidad y la teleología de la humanidad, llegando a conclusiones arbitrarias que inventan el fin de la historia.

El postmodernismo sugiere así que su encaminamiento es inspirado nuevamente por esta clásica búsqueda por el fundamento de todos los fundamentos, terminando por auspiciar la universalización de la inconmensurabilidad entre las culturas. Se dibuja con esto un esquema de unidades encerradas en sí mismas que lo único que tienen en común con su entorno son los bordes que lo separan de éste. Una correspondencia con el entorno limitada a la definición de la identidad afirma una incompreensión e ignorancia de un orden cósmico. Ya que con las unidades vecinas no se puede guardar más que distancia, alguna pretensión de diálogo intercultural es simplemente reducida a metarrelato. Solo con la primacía del ente es posible lograr pensar en un tal mosaico, con sus partes definidas e inconfundibles. La inconmensurabilidad y el abismo entre los entes es justamente la condición para poder demarcar los rasgos de la entidad, o sea solamente a falta de contacto es que una identidad puede estar asegurada.

El avance por la acuñación de nuevas identidades es entonces inversamente proporcional a la magnitud relacional establecida entre diferentes culturas, lo que quisiera decir que el afianzamiento de la actitud identificadora se consagra en la incompreensión del mundo. El mundo atomizado de esta manera es capaz de dar espacio al ejercicio deconstructivo para la articulación de expresiones libres de ‘metarrelatos’, presentándose como formas completamente aptas para esta especie de ‘hedonismo estético’ del que acusa Estermann a esta línea de pensamiento. En ésta, cualquier cosa puede ser contemplada como ente autónomo y soberano, susceptible a ser reconocido en su otredad absoluta. En este status, cualquier cosa puede ser engendrada mediante la deconstrucción. La ausencia de todo lineamiento cósmico ‘trascendente’ (o mejor dicho, ‘completamente presente’ como se explicará más adelante) como criterio regulativo para el reconocimiento de valor en las cosas da cabida a la creación de ‘quimeras semánticas’, en las que la falta de interés por los hilos conductores entre las cosas, por la coherencia en su relación, abre la posibilidad de acoger el absurdo. Es permitido de esta manera que el ‘vacío de sentido’ o el ‘contra-sentido’ tenga su propia legitimidad, pudiendo así expresar sus declaraciones sin importar una pertinencia frente a su entorno, porque más que cualquier cosa, el ente es él mismo y su valor es inmanente, por lo que prescinde de la expectativa de correspondencia. Los efectos correspondientes a su presencia vienen de añadidura y más bien son concebidos como impurezas de segundo plano. El asombro por la objetividad debe actuar de esta manera a

modo de sedante en el momento en que su reconocimiento tiene el único propósito alimentar a una compulsión coleccionista.

Las dos perspectivas que se han tratado en este trabajo igualmente emergen como respuestas frente a la desconfianza sobre el individuo, pero comparten el que, al contrario de la filosofía postmoderna, la elaboración de sus postulados no concluyen en una recaída en el mismo pensamiento nacido desde el individuo. Defienden que un principio del sujeto consiste en que éste no es inmutable a su exterior. Merleau-Ponty habla sobre el éxtasis del cuerpo. La filosofía andina sobre el sujeto-plural de conocimiento, que es la comunidad. En los dos casos el ser surge como sentido a través de la relación, lo que plantea desde el comienzo la existencia en una coherencia entre los entes. El que haya una coherencia significa el que no puede haber indeterminación en la concreción de las cosas, no hay tal cosa como una libertad desbocada para deconstruir infinitamente los pensamientos, los objetos, ya que finalmente un producto insensato o absurdo no está emancipado del mundo, sino que está fundado en un particular '*mundo de la vida*', a saber el del neoliberalismo.

Es precisamente en este punto, en el de declarar que existe un sentido y correspondencia entre los entes, un *sentido concreto*, en el que es posible observar una coherencia entre la filosofía andina y los planteamientos de Merleau-Ponty, la primera en tanto es edificada sobre la asunción de una funcionalidad inmanente de las cosas *para* el establecimiento de un hábitat, y la segunda en tanto busca con la reducción fenomenológica el encuentro con lo que Merleau-Ponty entiende por aquella manera "ingenua" o "salvaje" que tienen las cosas para acercarse y relacionarse. La manera en como el pensamiento de Merleau-Ponty podría entrar en una relación de complementariedad con la filosofía andina podría estribar en que el primero plantea la base ontológica, a saber el concepto de *carne*, mientras que la segunda traería el enfoque intencional, o el esquema epistemológico para dar finalmente con el encuentro de aquel mundo carnal de la intersubjetividad.

Como se mencionó más arriba, Merleau-Ponty entiende al cuerpo como este 'principio de percepciones y movimientos' el cual representa un poder y capacidad natural de acceder al espacio para 'poseerlo' de alguna manera, hacerlo suyo, como parte de él para así canalizar su percepción y movimiento, que en última instancia ha de tener por principal propósito el permitir la continuación de su vida, ya que más que nada es cuerpo. Este -hacer de uno

mismo- a las cosas implica una especie de fusión entre yo y el otro, y esta fusión ocurre en el espacio. Este espacio es la *carne*, una estructura corporal, a la que los participantes de la relación atienden por el hecho de ser cuerpos y estar por ‘naturaleza’ volcados hacia el exterior, en éxtasis. Este *espacio corporal* en que se articula la *carne* es como un inter-espacio en el que la corporalidad del yo y el otro se encuentran plegadas una encima de otra.

Evidentemente hay aquí una gran atracción entre el planteamiento de la *estancia* hecho por Rodolfo Kusch y la estructura perceptiva de la *carne*. Esta estructura que llama Merleau-Ponty quiasmática en la que la interioridad y la exterioridad están entrecruzadas y que marca la condición de un ser perceptivo como el humano, es bastante coherente con la idea de que la única manera en la que alguien puede conocer el mundo es *estando* en él (y no *siendo* en él), de manera vital, y por lo tanto de manera emocional, como se lo hace en el saber andino. El conocimiento construido sobre esta base vital, viene a ser un conocimiento vital, es un saber del sentir, un saber del hacer, en fin, un saber para habitar, entendiendo el acto de habitar como aquel en el que uno puede moverse en el espacio de manera intuitiva a la vez que efectiva, anticipando el espacio y su comportamiento (movimiento, tiempo), puesto que éste literalmente forma parte de mi cuerpo. Cuerpo y mundo así se estructuran como *carne* formando una sola cosa, como una moneda con sus dos lados, una estructura reversible, quiasmática. Merleau-Ponty ilustra esto con la imagen de un guante, con el que sintiendo su interior es posible al mismo tiempo notar las texturas fuera de él.<sup>84</sup>

### **3.2.Sobre el sentido inherente de las cosas.**

Ahora bien, explicitando las convergencias de los dos pensamientos se puede decir que: siendo que desde Merleau-Ponty el *espacio corporal* o *carne* es el espacio de sentido, siendo que la *estancia* para Kusch gira en torno al habitar, y considerando que tanto el *estar* como la *carne* se refieren a lo mismo en tanto hablan del traslape del sujeto con el mundo, entonces es posible afirmar que el espacio de sentido es el hábitat.

---

<sup>84</sup>MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, pág. 232

Llegado el tema del hábitat, la pregunta por el conocimiento adquiere una dimensión ética fundada en sí misma, ya que si la intensión significativa generadora de sentido es dirigida hacia el habitar (*ethos*), y si el habitar implica la generación de espacios de sentido, significa que el conocimiento, o sentido generado en esta ‘actividad cognitiva’ está motivado por sí mismo. O sea, el sentido de una acción direccionada hacia la *estancia*, tiene sentido en sí misma. Ahora este desglose de implicaciones no termina en la declaración de una ética trascendental, sino lo que sería todo lo contrario, *completamente presente*, ya que cabe recordar que el sentido por definición debe darse en un espacio, un espacio de sentido, lo que querría decir que no hay tal cosa como una ‘actividad cognitiva’ sino una actividad vital.

De esta manera, lo que llama Merleau-Ponty “el sentido salvaje” puede encontrar su generación a partir de un acercamiento vital hacia el mundo. En este punto hay que profundizar acerca del *cómo* se encaminan las acciones para realmente apuntar hacia el *hábitat*, hacia un “sentido sensato”. La respuesta a esto podría estar en lo que enseña el saber andino acerca del encuentro de las partes, fundamentándonos con el principio de complementariedad, a partir del cual podría entenderse lo que desde occidente se comprende por *contradicción* como la “parte menos importante” del proceso generador de existencia, pues su idea remite a lo que más arriba se ha mencionado como una primacía de la entidad: la contradicción opuesta de manera irreconciliable al sujeto generador y constituyente termina siendo devorada por él en el momento en que de esto depende la afirmación de su voluntad y su identidad e individualidad.

Bajo la mirada de la relacionalidad complementaria, las singularidades que se aproximan caen mutuamente al ‘centro’ de la otra. Solo mediante este movimiento puede darse la generación de sentido, y por lo tanto, convergiendo en este punto con el planteamiento de la fenomenología, solo de esta manera se da el ser. La duda sobre la primacía del sujeto implica descentrar la posibilidad de control de la razón, pero para que esto no implique el caos hay que entender que la caída entre las partes complementarias, al ser mutua, plantea la ausencia de una jerarquía entre las entidades. Sin importar que la “magnitud” de un ente, como una conciencia por ejemplo, parezca obnubilar por su grandeza a una “magnitud menor”, no se puede establecer omnipotencia de uno sobre otro, porque esto significaría

negar el jalón desde aquel ‘centro’ ajeno sin el cual no se encuentra una motivación que genere complementariedad, sin el cual no habría generación de sentido. Es decir, sin aquel grano irreductible que escapa a la aprehensión, no habría ese jalón que atraiga el alcance de una intensión significativa, sin aquel grano de desconocimiento no habría conocimiento en absoluto, y más bien la aprehensión absoluta en vez de evitar el caos, lo propicia, en tanto elimina la posibilidad de direccionalidad, de sentido.

Entendiendo así a la contradicción como una de las partes que atienden a la generación de sentido en el contexto de una relación de complementariedad, ésta en vez de aparecer como contrariedad a ser *solucionada* (como se diría desde Kusch en referencia a la racionalidad occidental) aparece por el contrario como la misma posibilidad de generación de sentido. Desde el pensamiento andino entonces el dar acogida a la contradicción en el interior de uno mismo representa la misma posibilidad de encontrar una apertura al mundo al tiempo de provocar en el mundo una apertura en la que se me acoja a mí. Entonces, una acción encaminada hacia el habitar debe ser una actitud que acoja desde el principio a la contradicción como parte constituyente del ser.

### **3.3.Diferencia en la apelación del sentido primigenio entre Merleau-Ponty y el saber andino.**

Como es recogido por Anna María Brigante, Merleau-Ponty en la etapa media y tardía de su pensamiento abandona la posibilidad de un acceso directo a lo que desde la filosofía andina se puede advertir como esta especie de ‘predicados’ que parecen pulsar en el mundo completamente presente, que plantean unos lineamientos, como se ha dicho, que sugieren una manera específica para desenvolver la acción en función de un sentido que perfila una ética de lo concreto. Abandona la posibilidad de encontrar aquel sentido “salvaje” puesto que “de ser viable una expresión directa con el sentido de la experiencia primigenia, de lo

precategorial, la consecuencia sería una suerte de lenguaje original, puro [...] capaz de eliminar todo rastro de silencio”<sup>85</sup>.

Se ha mencionado que, abordando desde el pensamiento de Saussure, en sus estudios sobre el lenguaje, Merleau-Ponty llega a entender dos instancias que conforman a éste, la lengua como estructura sedimentada y el habla como la actualidad en la que se da la expresión. Esta sedimentación es lo que el autor entiende como aquel trasfondo de silencio o la realidad pre-categorial sobre el cual pueden darse expresiones nuevas en tanto cada una de éstas no trae la aprehensión total de aquellas constituciones silenciosas, sino su *alusión*, es decir una modificación o diferenciación de éstas. Esto más aun implica que el sentido solo puede ser generado en tanto exista tal diferenciación entre la expresión y el silencio precategorial. Para Merleau-Ponty la única alternativa que tienen las constituciones sedimentadas en el silencio para insinuar su resiliencia y plantear un hilo conductor en la historia es a través de la renovación del sentido, lo cual se da en la alusión a éste, en la diferenciación, y no en su aprehensión total. Esto último significaría la petrificación y muerte del sentido, lo que lleva a decir que desde esta manera de ver las cosas, la vida se reafirma en tanto expresa una diferencia frente a lo ya dicho, usando estas palabras sedimentadas como apoyo para la renovación.

Merleau-Ponty entonces busca más que todo a la continuación del ser a modo de renovación, por medio de la asunción del hecho de que el ser primigenio no puede ser alcanzado, lo que vuelca su atención en la importancia de lo que él llama “expresiones híbridas”, las cuales, en la inmediatez de la experiencia son capaces al mismo tiempo de recoger todas esas determinaciones silenciosas, dar finalmente una renovación del sentido. Le interesan estas expresiones que son capaces de recordar con la expresión de su sentido al amplio trasfondo de significaciones del plano silencioso, es decir, trayendo a un mundo completo que a su vez de manera tácita orquesta la aparición de tal expresión en el plano de lo perceptivo. Es entonces una expresión “no filosófica” por el lugar en el que se da (el campo de percepción) y por lo tanto es no filosófica en tanto aparece en el plano de

---

<sup>85</sup>BRIGANTE, Anna María, *El tema del ut picturapoesis en el lenguaje indirecto y las voces del silencio: los antecedentes de la nueva ontología de Merleau-Ponty*, en *Universitas Philosophica* 53, año 26, 2009, Bogotá-Colombia, pág. 97

lo pre-categorial, siendo que la filosofía puede ser entendida como una edificación de categorías. Se sugiere que esta clase de expresiones podrían ser expresiones justificadas, ya que traen coherencia (aunque oblicua o indirecta) con este mundo silencioso de la preobjetividad.

Si por un lado Merleau-Ponty encuentra la consagración de su filosofía en la manifestación no filosófica de la expresión plástica del impresionismo de Cezanne o en la escritura en prosa, por otro lado la consagración de la filosofía andina, su fuente no filosófica, es todo el mundo andino, o sea la idiosincrasia, en el sentido de la manera personal (*idios*) de su temperamento (*synkresis*). Cabe recordar que ciertas raíces del impresionismo europeo, en el que se han creado unas de las pinturas más magníficas en la historia del humano, como también las raíces de la poesía, se encuentran justamente en el romanticismo, esta época de liberación a voluntad del momento espiritual y sensible, por fuera de la institución del ritual.

El inicio de la Revolución Industrial supone un siglo de profundos cambios en la sociedad, donde se marcaron grandes diferencias entre lo que se entiende como una sociedad tradicional y otra moderna, sobre todo respecto al recorte de los lazos de comunidad, y más específicamente, el tiempo del ritual. Ya en la cuarta década del siglo XVIII en Inglaterra los días feriados de los bancos se reducen de 36 a 4 por año, así también muchos negocios ingleses progresivamente van optimizando su capacidad productiva en detrimento del tiempo ritual. Durante la revolución industrial el tiempo del individuo va ganando terreno al de la comunidad y el procesamiento colectivo de la vida emocional no tiene nada de conveniente para los empleadores para quienes es más interesante que tales actividades se realicen durante el tiempo propio de cada persona, por el cual el empleador no paga salarios<sup>86</sup>. En este escenario la expresión artística viene a suplir la vida sensible del naciente ciudadano. Puede verse ilustrada la calidad efímera del goce de la vida perceptiva de occidente, la cual parece estar en un constante marchitar por lo que se le hace necesaria tal “renovación de sentido” para dar continuidad al ser.

---

<sup>86</sup>THE SCHOOL OF LIFE, *History of ideas – Rituals*, [https://www.youtube.com/watch?v=q\\_xJpVlry14](https://www.youtube.com/watch?v=q_xJpVlry14)

Efectivamente las expresiones híbridas por medio de las cuales occidente ha podido realizar la renovación de su sentido traen al mundo completo al que pertenecen si es que se pone atención en su peculiar característica de píldoras, las cuales pueden ser fácilmente dosificadas entre las actividades productivas de la ciudad, como la cantidad de ocio necesario para que el malestar emocional no llegue al punto del colapso del individuo.

Si la constitución de sentido es aquel paso sintáctico en el que se genera el mundo, con todos sus sentidos y flujos generadores de vida, tal vez sea que la diferencia fundamental entre la filosofía andina y la de Merleau-Ponty junto con, como diría Isaac Newton, la de los gigantes en cuyos hombros el autor francés *está* de pie, es acerca del ‘sabor’ de esta constitución. Por un lado, desde la *fenomenología de la percepción* se ve al sentido naciente como una renovación de las previas constituciones. Estas últimas para el autor terminan, si se recuerda una previa citación, acomodándose en la profundidad de un mar en el que se estremecen misteriosamente (como paralelamente se concibe al pasado desde la filosofía andina a modo de *Uju Pacha*). Si, como se ha dicho, la accesibilidad a esta dimensión del ‘silencio’ es algo que solo se puede acceder de manera indirecta y lateral, es posible entonces decir que estas presencias profundas solo se llegan a manifestar de forma indirecta y lateral en el presente, en el ‘sintagma’ al que Silvia Rivera se refiere.<sup>87</sup>

Por otro lado desde el saber andino el sentido nace como aquello que es lo mismo que su pasado. En el ritual en el que se busca activamente el *recuerdo* de la realidad se encuentra la memoria de la contradicción, o más bien la *complementariedad*, y asumiendo aquel recuerdo arriban por *correspondencia* al presente en el que se observa que ese movimiento relacional sigue dándose. Es decir, y aquí la gran diferencia, el sentido es generado a partir del recuerdo, en comparación con el *olvido* del que habla Merleau-Ponty. Entonces a través del recuerdo, aquel grano irreductible que guarda el silencio es abierto y germina, dejándose ver presente, directo, en comparación con la lateralidad de la que habla el autor francés.

---

<sup>87</sup> ALICE CES, *Conversa del Mundo – Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos*, <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>

En la búsqueda por el *hábitat* se halla al “sentido del sentido” como la manera que tiene la vida de medrar, en torno a la cual se apuntalan estos predicados que surgen paradójicamente desde lo que en la fenomenología se entiende por el plano antepredicativo. La parte invisible (*Uju pacha*) o “silenciosa” se afianza como real y presente al momento de considerarla como la otra cara de las condiciones físicas que finalmente son percibidas como hábitat. Con lo que desde Kusch se entiende como esta actitud de estancia, se actualiza el trasfondo irreflexivo del que habla Merleau-Ponty, y a través del ritual se da la práctica de la “actitud trascendental” buscada desde la mirada de la reducción fenomenológica, como una expresión híbrida. Pero ésta en vez de descubrir una singularidad inaccesible, borrosa, a la cual solo apela a alcanzar de manera lateral, parece descubrir una especie de predicados que parecen ser los cursos de acción del metabolismo del ser, a los que es necesario escuchar como condición para el sostenimiento del mismo ser, asumiendo que éste es ‘esencialmente’ vivo, y no una objetividad lógica.

Desde la perspectiva de Merleau-Ponty es posible observar al ritual como una “expresión híbrida” en tanto que al mismo tiempo de ser una actividad generadora de sentido en el plano de lo presente, el plano de la percepción, evoca un mundo de existencia completo. Lo diferente es que más allá de ser una expresión perteneciente al plano del arte y la expresión plástica, el ritual para la cultura andina es algo vital. Es posible imaginar así que en el ordenamiento de grandes congregaciones humanas la actividad productiva vista desde esta perspectiva se perfila como una actividad integral. En el mundo andino los ciclos cósmicos plantean la correspondencia de un estilo de vida en el que el ámbito público y el privado, al igual como ha sucedido con las anteriores dicotomías discutidas, se traslapan, como se traslaparía la dicotomía de razón y emoción en el momento en el que la celebración, y por tanto la canalización emocional del sujeto, es parte constitutiva de la institución del orden público. El trabajo significa así algo como una actividad auto-generadora, como algo nacido desde la voluntad y predisposición, por una simple ‘gana’ de hacer. Esto significaría que, contrario al interés del empleador de la revolución industrial, estaría incorporado en el interés de la entidad social encargada de la reproducción del mundo (*ayllu*) la inclusión de la dimensión emocional y perceptiva del trabajador en el trabajo, por motivos de sapiencia de que de no ser así, no se estaría apuntando al cuidado del medrar de la vida, y por lo tanto

se encontrarían actuando bajo un sentido insensato, como claramente ilustra Chaplin en *Les Temps Modernes*, o Auschwitz, o los campos mineros en el corazón de la biomasa.

## **Conclusión:**

A lo largo de este trabajo ha sido posible observar la convergencia de las dos ramas de pensamiento tratadas, el saber andino y la fenomenología de Merleau-Ponty, lo que demuestra la posibilidad de éstas de poder entrar en un diálogo y converger con respecto a temas profundos que plantean formas pertinentes de ver el mundo. Abren un frente de discusión sobre los problemas de la modernidad de los que padece la humanidad al interior del contexto de la modernidad capitalista en la que rigen las relativas formas de sentir, pensar y actuar, a saber: las formas en las que el individuo ha sabido desenvolverse. Son maneras de comportamiento que el sujeto adopta para actuar apuntando hacia el arreglo funcional de su entorno de tal manera que todas las estructuras de su mundo consagren el propósito del principio en torno al cual mueve su exploración: la satisfacción de la razón.

Como se ha mencionado, un punto crucial en el que convergen los pensamientos tematizados en este trabajo está en la manera de entender al sujeto. Merleau-Ponty, en el marco de la fenomenología llega a entender que la pregunta por el ser se resuelve en torno a la pregunta por su sentido, el cual es trazado en una situación en la que el sujeto y el objeto se encuentran en una correlación, lo cual rompe con la tradición occidental del pensamiento predicativo, en el que se plantea el encuentro con la verdad a partir del movimiento de la conciencia del sujeto que se cierne sobre el objeto. Dado que para la comprensión de la realidad lo que debe indagarse es el sentido, Merleau-Ponty dirige su pensamiento hacia el acto generador de sentido, que tiene eje en el cuerpo, entendiendo a éste como principio extático de sentidos. Por ser así, el cuerpo logra articularse con su exterior, en palabras del autor, *encarnándose* con él y haciendo del espacio parte de su propio cuerpo, haciendo del espacio un *espacio de sentido*.

Por otro lado desde el saber andino el sujeto es entendido al interior de la comunidad. Es a través de las prácticas comunitarias la manera en como la vida es resuelta porque en las estructuras comunitarias el sujeto puede encontrar aquello que es familiar. Lo familiar desde esta concepción es sinónimo de conocimiento, es el *guauque* del que habla Kusch, aquello que afecta a la emocionalidad como lo hace el hogar, la casa, en donde el orden es algo intuitivo, es un espacio que es posible ser caminado prescindiendo de la visión, con los ojos cerrados. El conocimiento en este sentido está descentrado del sujeto, éste no es una

producción de una conciencia lúcida capaz de penetrar al mundo, sino que aparece como la atmósfera en la que se abren las posibilidades de acción del sujeto. El conocimiento para el humano es como el agua para los peces. El individuo por el contrario desde la perspectiva andina puede ser aquella persona que ha debido ser aniquilada a causa de delitos u ofensas graves, pues sin relación en no puede hacer nada porque no hay sentido a ser trazado respecto al otro, es nada.

En los dos casos el conocimiento es entendido como algo producido en el flujo de una relación. A causa de esto, en varias partes del trabajo ha sido notable la inclinación hacia una discusión acerca de la libertad. Es considerado por esta razón que la duda acerca de la autonomía del individuo plantea la posibilidad de futuras investigaciones acerca de este asunto. ¿Cómo es posible entender a la libertad por fuera de la voluntad individual? Si es que la acción voluntaria es la manifestación en la que se puede observar un parpadeo de libertad, y si es que la acción se realiza por motivo de la existencia de un campo de sentido (dado que existe la incitación de un movimiento) ¿sería posible que el conocimiento y la libertad sean dos caras distintas de esta atmósfera de sentido? Ciertamente el ceder la autoría de la acción a una instancia de anonimato, como el campo perceptivo, o la costumbre de una comunidad sugiere un cuestionamiento del concepto de libertad y parece problemático el concebirlo por fuera del entendimiento de la tradición occidental, pero más problemático suena el sugerir que en la cultura andina no se conoce la capacidad de decidir.

Se observa que un punto de apertura para esta discusión está en la fe sobre la *tesis de mundo* o *Urdoxa* que desde la perspectiva de Merleau-Ponty está dada como una asunción no tematizada, justamente como una fe tácita que soporta la construcción de posteriores tesis y acciones renovadoras del sentido, llevando una relación de alusión respecto a la atmósfera de sentido que acoge la posibilidad de la acción, sin poder contactarla directamente. El rasgo de lo tácito en la perspectiva de Merleau-Ponty expresa la naturaleza de olvido que carga la constitución. En contraste aparece el saber andino a través del cual, en el planteamiento de actividades rituales, aquella tesis de mundo es invocada a través del recuerdo de las determinaciones (mágicas o no) que forjan el presente. Es decir, como se mencionó más arriba en la sección que explora el pensamiento de Kusch, la conciencia

desde la perspectiva andina gira en torno a este plano inconsciente, acercándose a través del ritual al nombramiento de la parte innombrable de la realidad.

La certidumbre acerca de los conocimientos surgidos de esta manera podría ilustrarse si imaginamos que, para trazar una línea (que represente al sentido) que nazca de mí como algo coherente con el sentido primigenio, desde mi punto puedo hacer referencia con un proceso ritual al punto de lo inalcanzable como cuando con una regla alineo dos puntos, para que la línea que se dibuje desde el segundo punto (en donde me encontraría yo) siga teniendo la direccionalidad planteada desde el primero punto, el que representaría a la realidad antepredicativa. Estermann encuentra que “en este sentido, el *runa/jaqies* es *Hörer des Seins* (Heidegger), ‘escuchador/ obedeciente del ser’, pero no de un: ‘ser’ anónimo y abstracto, sino de la *pacha*, la estructura relacional cósmica subyacente.”<sup>88</sup> La respuesta acerca de la libertad podría en la filosofía andina hallarse en la profundización sobre el concepto de *pacha*.

---

<sup>88</sup>ESTERMANN, Josef, Op. Cit. Pág. 194

## Bibliografía:

- ALICE CES, *Conversa del Mundo – Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos*, <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>
- BOTELHO JOSGRILBERG, Fabio, *La fenomenología de Maurice Merleau-Ponty y la investigación en comunicación*, en *Signo y Pensamiento* 52 – Vol. XXVII, 2008
- BRIGANTE, Anna María, *El tema del ut picturapoesis en el lenguaje indirecto y las voces del silencio: los antecedentes de la nueva ontología de Merleau-Ponty*, en *Universitas Philosophica* No. 53, año 26, 2009, Bogotá-Colombia, págs. 89-105
- Diccionario etimológico, <http://etimologias.dechile.net>
- ESCRIBANO, Xavier, *Maurice Merleau-Ponty: El anclaje corpóreo en el mundo*, en *Concepciones y narrativas del yo*, *Thémata*, No. 22, Universitat Internacional de Catalunya, 1999, pág. 67-79
- ESTERMANN, Josef, *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Ed. ISEAT, La Paz-Bolivia, 2006
- ESTERMANN, Josef, *¿Progreso o Pachakuti? Concepciones occidentales y andinas del tiempo*, en *Fe y Pueblo*. Segunda época, No. 5, 2004, págs. 15-39
- FEIMANN, José Pablo, *Encuentro 13: Los posmodernos*, en *Filosofía aquí & ahora*, <https://www.youtube.com/watch?v=ABo77MhHQrI>
- GAECÉS, Mariana, *Anonimato y subjetividad. Una lectura de Merleau-Ponty*, en *Διαμων*. Revista de Filosofía, No. 44, Universidad de Zaragoza, 2008, pág. 133-142
- GARCÉS, Mariana, *Merleau-Ponty: La filosofía del nosotros*, 2005
- GOLDENBAUM, Ursula, *The Geometrical Method*, en *Internet Encyclopedia of Philosophy*, [www.iep.utm.edu/geo.meth/](http://www.iep.utm.edu/geo.meth/)
- HERNÁNDEZ BORQUE, Francisca, *El sentido ontológico del lenguaje en M. Merleau-Ponty*, en *Anales del seminario de metafísica* No. 16, 1981, pág. 173-179
- HUSSERL, Edmund, 1859-1938 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, ed. Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2005
- KURZGESAGT – IN A NUTSHELL, *What happened before history? Human origin*, [https://www.youtube.com/watch?v=dGiQaabX3\\_o](https://www.youtube.com/watch?v=dGiQaabX3_o)
- KUSCH, Rodolfo, *De la mala vida porteña*, en *Obras completas Tomo II*, Ed. Fundación Ross, Rosario-Argentina, 2000
- KUSCH, Rodolfo, *Pensamiento indígena y popular en América*, en *Obras completas Tomo II*, Ed. Fundación Ross, Rosario-Argentina, 2000
- LARIOS, Vanessa, *Carne: Quiasmo cuerpo-mundo*, en *Rev. Filos. A Parte Rei*. Vol. 42, 2005

- LÓPEZ SÁENZ, Carmen, *La dimensión existencial de la semiología de Merleau-Ponty*, en Cuadernos de investigación filosófica No. 16, 1990, págs. 137-152
- MANGA, Eusebio, *Pacha: un concepto andino de espacio tiempo*, en Revista Española de Antropología Americana No. 24, Ed. Complutense, Madrid-España, 1994, págs. 155-189
- MANGA, Eusebio, *Ñawpa y ñawpa-n: delimitaciones de pacha (espacio-tiempo andino). Ñawpa un término situado, a la vez, “atrás” y “delante”*, Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, 2014.
- MANGA, Eusebio, *Urin y janan: dos conceptos espacio-temporales andinos intercambiables y dinámicos*, 2007
- MC. NABB, Darin, *Heidegger: El ser y el tiempo*,  
pt.2 <https://www.youtube.com/watch?v=kwTljcRw9Mk>
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *El filósofo y su sombra*, en Signos, Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona-España, 1964
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La prosa del mundo*, ed. Taurus, 1971, España
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La fenomenología de la percepción*, Ed. Planeta-De Agostini, S.A., 1993
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, ed. Buenos Aires: Nueva Visión, Buenos Aires-Argentina, 2010
- PBS DIGITAL STUDIOS, Canal: PBS Space Time, *Is Quantum Tunneling Faster than Light?* <https://www.youtube.com/watch?v=-IfmgyXs7z8>
- RODRÍGUEZ GARCÍA, J. L., *La Visión como fundamento último de la Intersubjetividad*, en *Δαιμόν*. Revista de Filosofía, No. 44, Universidad de Zaragoza, 2008, pág. 157-172
- ROTA, Gian-Carlo, *Fundierung as a logical concept*, en *The Monist* Vol. 72 No. 1, Logic as a Field of Knowledge, Oxford University Press, 1989, págs. 70-77
- THE SCHOOL OF LIFE, *History of ideas – Rituals*,  
[https://www.youtube.com/watch?v=q\\_xJpVlry14](https://www.youtube.com/watch?v=q_xJpVlry14)
- VERANO GAMBOA, Leonardo, *Ontología de lo sensible y espacio corporal en Merleau-Ponty*, en *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, Vol. 26, No. 38, 2014, págs. 243-265.
- VERANO GAMBOA, Leonardo, *Sentido encarnado y expresión en Merleau-Ponty*, en *Acta fenomenológica latinoamericana*. Vol III (Actas del VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009 – pp. 601-615