

## DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura  
Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”  
e Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
Morelia, Mich., México. Año XIV, Núm. 27, Enero 2013,  
ISSN 1665-3319. Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex  
Revista Devenires On-line <http://ramos.filos.umich.mx>

### *Consejo Editorial*

Eduardo González Di Pierro  
Víctor Manuel Pineda  
Ana Cristina Ramírez  
Federico Marulanda  
Alfonso Villa Sánchez  
Mario Teodoro Ramírez Cobián

## DEVENIRES

Director fundador: Mario Teodoro Ramírez  
Directores: Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo y Oliver Kozlarek  
Coordinadora editorial: Lic. Esperanza Fernández Ramírez  
Asistente editorial: Cristina Barragán Hernández  
Formación: Olga Libia Santana

---

Correspondencia dirigida a Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Edificio C4, Cd. Universitaria, Francisco J. Mújica s/n, Morelia, Mich., 58030, México. Tel. y fax (443) 3 27 17 99. En Internet: <http://filos.ramos.umich.mx>, [publicaciones.filos.umich@gmail.com](mailto:publicaciones.filos.umich@gmail.com)



### *Comité Asesor Nacional*

LUIS VILLORO  
UNAM y El Colegio Nacional.

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ  
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

CARLOS PEREDA  
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MAURICIO BEUCHOT  
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

NÉSTOR BRAUNSTEIN  
Facultad de Psicología, UNAM.

ENRIQUE DUSSEL  
UAM-Iztapalapa.

LEÓN OLIVÉ  
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MARÍA ROSA PALAZÓN  
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

---

### *Comité Asesor Internacional*

EUGENIO TRÍAS  
Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

MAURO CARBONE  
Università degli Studi di Milano.

JORGE J. C. GRACIA  
Universidad de Nueva York en Buffalo.

CARLOS B. GUTIÉRREZ  
Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia.

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ  
UNED, Madrid.

JAVIER SAN MARTÍN  
UNED, Madrid.



---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XIV, NÚM. 27,  
ENERO-JUNIO 2013

---

## Índice

### Artículos

- Nietzsche y el MacGuffin. Ensayo de Historiografía Cultural* 9  
LUIS ARTURO TORRES ROJO
- Hacia una estesiología del espacio mental: rudimentos de una teoría  
merleau-pontyana de la mente* 41  
ESTEBAN A. GARCÍA
- La filosofía latinoamericana como un discurso crítico de su propio  
filosofar. Un acercamiento al diálogo de Leopoldo Zea  
con Augusto Salazar Bondy y Luis Villoro* 67  
GLAFIRA ESPINO GARCILAZO
- El sonido como peculiar reino de la vida* 96  
NIKOLAJ LOSSKIJ



## Entrevista

- El nuevo Husserl. Entrevista a Javier San Martín Sala* 117  
RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ  
CINTIA C. ROBLES LUJÁN

## Dossier: Filosofía intercultural

- El reto intercultural de la filosofía. Aprender a dialogar en clave plural* 129  
BERTOLD BERNREUTER
- El surgimiento de la filosofía en el Islam y al-Kindī, el Filósofo de los Árabes* 146  
ARTURO PONCE GUADIAN
- China y la filosofía de las mutaciones* 177  
JOSÉ ANTONIO CERVERA
- Ubuntu como vivencia del humanismo africano bantú* 210  
JEAN-BOSCO KAKOZI KASHINDI

## Reseñas

- José Ezcurdia Corona y José Hernández Prado, *El centinela insobornable. Algunas fuentes y consecuencias del pensamiento de Antonio Caso*, México, Almaqui Editores/UAM-Azcapotzalco, 2012. 229  
POR ANNA POPOVITCH  
POR JAIME VIEYRA GARCÍA

Emmanuel Alloa, <i>La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty: Crítica de la transparencia</i> , Buenos Aires, Nueva Visión, 2009. POR CRUZ ELENA ESPINAL PÉREZ	235
Guillermo Hurtado, <i>México sin sentido</i> , México, UNAM/ Siglo XXI, 2011. POR RAÚL TREJO VILLALOBOS	240
<b>Resúmenes - Abstracts</b>	245
<b>Colaboradores</b>	255



---

# *Artículos*

---



# NIETZSCHE Y EL *MACGUFFIN*. ENSAYO DE HISTORIOGRAFÍA CULTURAL

Luis Arturo Torres Rojo  
Universidad Autónoma de Baja California Sur

*Es propio de la aguda capacidad de percepción de Nietzsche no encontrar aburrido al que se aburre. En éste se muestra la decadencia. Y es quien encuentra los remedios para hacer surgir de las ruinas nuevas épocas de la historia. Cuando el fuego de todos los fuegos ha dejado de ser el castigo de todos los castigos, lo que queda es el aburrimiento como optimización del bastío de la existencia. Para él no hay deseo más urgente que el de ser turbado. La curiosidad es la perturbación del aburrimiento. El MacGuffin es su epifanía.*

Hans Blumenberg<sup>1</sup>

## Resumen

Desde la modulación de la historiografía como práctica investigativa y subsecuentemente teórica, se ensaya su vinculación con la nueva historia cultural por vía de la instrumentalización de las categorías con las que Nietzsche delimita el modo y contenido del conocimiento de la historia y los haberes de la historiografía como valores arquetipo de la creación cultural. El pre-texto lo configura el estado de la cuestión relativo a la relación que puede establecerse entre el pensamiento de Nietzsche y la reflexión historiográfica mexicana, así como la posibilidad heurística que esta circunstancia representa para la disciplina, tanto en el contexto de su auto-referencialidad teórica, como en

el de su vinculación crítica a los procesos de creación cultural. Se subraya, en todo caso, la importancia que para el presente de la investigación histórica observan la operación y la función historiográfica planteadas por la transfiguración nietzscheana.

## Introducción

Pese a posibilidades abiertas en algún momento para que así no ocurriese, lo cierto es que la presencia de Nietzsche en el contexto de la historiografía mexicana ha sido precaria y prácticamente nula en su incidencia. A lo sumo se le puede encontrar como invitado de piedra en obras dedicadas a la historia de la filosofía, como elemento crítico en las de filosofía de la historia o como foco de contraste en las de teoría de la historia abocadas al fundamento científico del conocimiento del pasado. Poco o nada, reitero, de la relación de su pensamiento y el contenido de lo que el concepto de historiografía ha podido aducir hasta el día de hoy y que, en términos estrictos y dicho con afán de brevedad para subrayar el lugar del que se parte, remitiría básicamente a su consistencia como práctica de investigación consustancial a la de las disciplinas históricas.

Ante ello, como texto historiográfico, el presente trabajo no busca responder a los porqués de esta situación de vacío ni iniciar la discusión respecto a sus probables causas –y que, en todo caso, serían la materia correspondiente a una historia de la institucionalización y profesionalización de las ciencias históricas en el país–, sino de asumir el reto de entresacar del discurso de lo histórico atribuible a Nietzsche los presupuestos de una historiografía consistente en ligar la práctica de la historia como producción de conocimientos y su condensación como creación y concreción cultural.

El primer apartado, “Pertinencia del tratamiento historiográfico de Nietzsche”, hace patente el esquema conceptual desde el cual se realiza la observación historiográfica y se suscribe a dos planteamientos de índole general: por un lado, el significado del *vacío historiográfico* como recurso heurístico y cuyo sustento se localiza en la actualización nietzscheana que Blumenberg realiza sobre la estructura temporal del *Dasein* –el ser como *MacGuffin*–, y a partir de la que se realiza la justificación de lo no dicho y lo que permanece oculto

como parte no in-esencial del sentido histórico; por el otro, la verificación de la *ausencia* en los ámbitos de la “historiografía crítica” y la “historiografía filosófica”, consideradas como expresiones categoriales con intención paradigmática al interior del campo historiográfico mexicano.

En el siguiente apartado, “Nietzsche y la expansión cultural de la historiografía”, se ensaya, obviamente bajo el amparo de los presupuestos nietzscheanos del *MacGuffin*, una *anticipación de sentido* a partir de la cual se establecen inicialmente los puntos de unión que demarcan la relación historia-historiografía en la reflexión contemporánea; se continúa con los criterios de definición de esta última en cuanto práctica investigativa delimitada por un lugar de producción, una racionalidad operativa de orden autorreferencial y una expresión escritural de ascendencia teórica, así como con los ejes que articulan todo ello con una modulación del espacio de lo cultural en tanto figura central en el proceso de facturación del sentido histórico.

La última parte, titulada “La dislocación teórica”, se ocupa de la dilucidación del estatuto científico del conocimiento histórico según Nietzsche; del papel asignado por él a la investigación historiográfica como enclave espacio-temporal de la realización cultural y de los aspectos medulares de la constitución de los métodos genealógico y retórico como formas procedimentales de la producción de la realidad histórica.

Aquí, la asignación primordial tiene que ver con la postulación literaria que de la historia hace el filósofo alemán y con los rasgos que adquiere su desdoblamiento en el contexto de la investigación historiográfica, ámbito en el cual se generan las dinámicas de interrelación entre el conocer-representar y el hacer-imaginar la Historia y las historias.

Frente a la pérdida del “sentido histórico” expresado durante más de un milenio por el tropos ciceroneano *Historia Magistra Vitae* –relativo a la escritura o representación de los acontecimientos–, provocado ante todo por la imposición conceptual moderna de vocablos como el alemán *Geschichte* –relativo a la sucesión misma de los acontecimientos–, Nietzsche propone un retorno a estadios pre-conceptuales de comprensión de lo histórico, en el que si bien prevalece el fondo retórico de la acuñación atribuida a Cicerón, el desplazamiento genealógico alcanza los confines mismos del origen de la sabiduría occidental en el mundo griego.

Lo importante radica en el señalamiento de que es la investigación historiográfica la que permite a Nietzsche la conjunción de genealogía y retórica como los modos operativos de la generación del conocimiento histórico y de su relación con la creación cultural.

Mientras que por vía del método genealógico el sabio de Röcken devela la condición de simultaneidad originaria de Apolo y Dionisios como réplica estructural y simbólica de la temporalidad de la historia –en el contexto, como se sabe, del arte adivinatorio y la pregnancia sobre el periodo de la celebración de los misterios de Eleusis–, el procedimiento de la retórica condiciona el carácter escritural y de ideación –esto es, atribuible a los procesos de una “lógica de la fantasía” como imaginación– de toda representación del pasado y de su implícita concreción política y vital como cultura y proceso de civilización.

Finalmente, a manera de conclusión, se apuntan los aspectos del pensamiento nietzscheano que a la luz del estudio adquieren importancia para la reflexión historiográfica de tiempo presente y que, más que tener una implicación propiamente teórica y metodológica, impactan los modos de su inserción en el complejo de la cultura y su elevado coeficiente de improbabilidad e imprevisibilidad en tanto realización siempre provisional y contingente del acontecer y el hacer humano.

### **Pertinencia del tratamiento historiográfico de Nietzsche**

En la tercera sesión del Seminario Institucional de Historiografía de El Colegio de México, celebrada el 31 de agosto del 2010, el coordinador del mismo, Guillermo Zermeño, aducía que desde su perspectiva uno de los enclaves fundamentales en la redefinición de la Historia Cultural y la Historiografía del tiempo presente podía ser configurado, por lo que a su arista epistemológica se refiere, mediante el acercamiento específicamente historiográfico al pensamiento de Friedrich Nietzsche.

De Nietzsche, sostuvo Zermeño, ambas disciplinas obtendrían la posibilidad conceptual de reinstalarse, provenientes de un estado implícito de marginalidad, nuevamente en el centro de la delimitación sistémica de lo histórico.

A mi ver, esta aguda reflexión puede ser interpretada en un doble sentido, si bien en términos no excluyentes en aras de la constatación. Por un lado, el que implicaría que en tanto pensamiento filosófico, el discurso de Nietzsche permitiría su derivación como una teoría general de conocimiento que, como tal, sería inclusiva de los problemas atinentes a la historia y la historiografía. Por el otro, el que abriría la posibilidad de encontrar en su reflexión un ámbito de lo histórico proclive internamente al desarrollo de sus pautas y operaciones cognitivas y cuya incidencia alcanzaría el orden estructural de la propia filosofía. La historia no sería ya mero escenario de la ocurrencia del *dictum* filosófico, sino instancia operante en la constitución de la experiencia de lo real y las formas adyacentes de su conocimiento y representación.

Y aunque a esta segunda tesis están dedicadas las siguientes páginas, es necesario realizar previamente y con cierto detenimiento un ejercicio de fundamentación disciplinar, por lo que a continuación aporto un par de cuestiones tendientes a asegurar la pertinencia académica de la temática.

La primera, de carácter positivo, la he tomado del influyente libro de Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, en el que el autor señala que la mayoría de las obras filosóficas de Nietzsche

[...] se basan en la consideración de problemas históricos, y la mayoría de ellas podrían ser incluso consideradas como históricas en sus métodos. Por ejemplo, *El origen de la tragedia* no sólo es un ensayo sobre la estética de la tragedia sino –quizá más importante– también una historia del surgimiento y la caída del espíritu trágico en la Grecia clásica; y la *Genealogía de la moral* es no sólo un prolegómeno a una ética nihilista, sino también –y nuevamente, más importante– un ensayo atrevido y original sobre la historia de las ideas del bien y del mal en la civilización occidental. Además, la mayoría de las obras de Nietzsche contienen un discurso acerca de la conciencia histórica o extensas referencias a ella, críticas al pensamiento histórico convencional y sugerencias para reorientar ideas históricas hacia propósitos creadores. Así, había más que algo de verdad en la observación que Burckhardt hizo a Nietzsche en 1882: “Fundamentalmente, desde luego, usted está siempre enseñando historia”.<sup>2</sup>

La segunda, que expresa un contenido negativo, tiene que ver con la poca incidencia que de la anterior acepción del pensamiento de Nietzsche es plausible registrar en los estudios avocados a la teoría de la historia y la historiografía,

máxime si la observación se concentra en la producción literaria de lengua española y, en específico, en la proveniente de la tradición historiográfica mexicana. El estado de la cuestión refleja una situación claramente bipolar demarcada por las percepciones en que teoría de la historia e historiografía se confunden en la confluencia de su dependencia filosófica y aquellas en las que, quizá debido a ello, los asertos nietzscheanos se consideran, si acaso, de manera apenas tangencial.

El primer señalamiento se corresponde por entero con el sentido ya excluido de la interpretación de la tesis de Zermeño, por lo que aquí me conformo con hacer mera mención de ello. En cuanto al segundo, parece oportuno mostrar algunos ejemplos que al menos ilustren modélicamente sectores clave de los campos semánticos obviados por el *vacío* ya que, en última instancia, configuran en parte las pautas a partir de las cuales en este texto se entreteje la urdimbre de sentido entre Nietzsche, su recepción mediada por los códigos restringidos de la historiografía y el lugar cultural en el que se lleva a cabo el acto de creación de la realidad histórica.

Es decir, leer a Nietzsche desde Nietzsche significa hacer valer la *perspectiva* como condición de conocimiento; y la historiografía, como observación de segundo orden, redundante en la necesidad de hacer explícitos los límites y parámetros sobre los que se sustenta la comprensión y despliegue de su práctica investigativa.<sup>3</sup>

De ahí que, en tanto parcial representación del lugar historiográfico del que se parte, el subsiguiente baremo de textos no tiene más propósito que el de otorgarle a este ensayo pertinencia y ello a la luz de una circunstancia histórica no menor y que ha sido advertida ya en su magnitud y urgencias por Agapito Maestre. Según el filósofo ibérico, la lectura y asimilación constructiva de la filosofía nietzscheana tiene en el pensamiento español de las primeras décadas del siglo XX una incidencia que no puede ser disputada ni siquiera por el entorno académico de las universidades alemanas y que, vislumbrada tras el crisol de Ortega, configura en su despliegue americano-mexicano “[...] uno de los encuentros más interesantes, y tan sugerente como poco estudiado, que pueden hallarse en el diálogo universal entre culturas”.<sup>4</sup>

Así, ventilados conforme a un diapasón temporal de contraste que iría de José Gaos a Guillermo Zermeño, Alfonso Mendiola y Fernando Betancourt,

por señalar sólo los puntos nodales de la concepción de la historiografía como una disciplina de carácter epistemológico y con resonancia explícita en formulaciones de Nietzsche, puede decirse que los presupuestos genealógicos del acceso con que éste acomete el esclarecimiento de la relación presente-pasado –y que pueden ahora ser esgrimidos bajo el sustantivo de lo historiográfico–, han sido prácticamente ignorados o se encuentran diluidos tras los esquemas interpretativos de autores de mayor “contemporaneidad”.

Este vacío, que a percepciones lineales y homeostáticas de la temporalidad aparece como corolario inevitable de la selección autorregulativa y garante de la permanencia y la sustancialidad históricas como reiteración tiene, sin embargo, y observado ya a la luz de la aprehensión nietzscheana, una posibilidad distinta de lectura radicada en la dislocación espacial de la concepción del tiempo –en la que las cosas del mundo de la vida se conciben como existiendo *en* el tiempo– y en donde, al establecerse un orden contrario en el que el tiempo *es* con las cosas, se apertura un horizonte múltiple de la experiencia temporal en la que el abismo y el misterio esgrimidos tras la lejanía se reconvierten al amparo del eterno retorno de lo mismo: “Lo que estuvo a la luz, actúa en las tinieblas; es cierto, claro, pero también lo es lo contrario”.<sup>5</sup>

En el entorno de la interpretación que de Nietzsche hace Hans Blumenberg, y de una traducción radical que aquí he asumido como matriz de la anticipación de sentido que sostiene el nexa epistemológico de Historiografía e Historia Cultural, el anterior aforismo adquiere la contextura de una *analítica de los existenciarios* inusitadamente adscrita al sentido (histórico) como *MacGuffin*; es decir, como una “magnitud indeterminada de la realidad” mediante la que “[...] a lo que es trivial para el sentido de una historia se le concede la distinción de la relevancia óptica”, en evidente oposición al despliegue de sus dinámicas de identidad lógicamente conducentes a la in-significancia y la desaparición:

¿Está prohibido este juego? Difícilmente. Si el *MacGuffin* desapareciera se detendría el movimiento del mundo. Los medios justifican el fin, *los misterios descubiertos por el camino justifican lo que permanece encubierto*. La respuesta pendiente a la pregunta por el sentido del ser ha suscitado el empeño de sonsacar al *Dasein* la unidad de sus expresiones y modos de comportamiento. En el camino había demoras; y el demorarse se ha acreditado como el sentido del camino.<sup>6</sup>

Al interior de esta codificación, me parece suficiente ilustrar la *apreciación de este vacío historiográfico* con dos ejemplos elegidos únicamente dada su pretensión sistemática. El primero lo configuran los postulados de los que se sirve la llamada Historiografía Crítica, básicamente modelada conforme a categorizaciones hermenéuticas en gran medida deudoras de las nociones de *Historik* –Droysen– e *historicidad* –York–, puestas al día por Jörn Rösen.<sup>7</sup> En ella, y una vez que se han repasado críticamente sus estilos convencionales, la historiografía asume una fisonomía teórica lograda de su relación con la filosofía presupuesta como teoría general de conocimiento y de la que entonces adviene correlativamente su formulación como teoría de la historia:

[...] la historiografía crítica propone pensar, reflexionar, problematizar y escribir la historia a partir de un eje teórico [...] Nuestra propuesta consiste en ubicar, investigar y cuestionar como problemas abiertos al debate aquellos aspectos que conciernen o afectan hoy en día la viabilidad del pensamiento histórico, así como las transformaciones que vive continuamente.<sup>8</sup>

La contextura filosófica de la definición, determinante en su implícita generalidad y problematicidad, corrobora la prevalencia de una heurística negativa básicamente significada por la relación de corte dialéctico prevista entre marcos categoriales y metodología –si bien históricamente condicionada–, y cuya función es orientar y garantizar las operaciones de la aprehensión de lo histórico en conformidad con el estatuto de la comprensión hermenéutica y su régimen de verdad.

El *olvido* de Nietzsche se evidencia aquí tras el recuerdo de que su disputa filosófica está dirigida en contra del pensamiento metafísico en el que la historia pasa como “sirvienta de la filosofía”,<sup>9</sup> sujeta a las depredaciones de sus conjeturas de dialéctica sistemática y cuyo corolario es la justificación epistemológica de la disgregación de conocimiento e historia para con el mundo de la vida como artificio de la *afirmación* cultural. Sin presencia más que tangencial, los modos historiográficos del hacer nietzscheano se encuentran diluidos por la prevalencia de la categorización trascendental y la sobreestimación metódica.

Un trasunto similar puede aducirse acerca de los planteamientos de la Historiografía Filosófica, materia encaminada analíticamente a describir y normar las operaciones epistémicas requeridas en la articulación de historia

y filosofía. Y aunque distinta de la Historiografía Crítica en cuanto hace mención explícita de la práctica historiográfica como fundamento cognitivo de índole general, conserva de ella la ascendencia teórica de la filosofía emplazándola como matriz reguladora de los procesos de autorreflexión e investigación historiográficos.

Dicho en términos muy concisos, la concomitancia entre historia y filosofía se delimita a partir del nivel de la práctica investigativa: dado que toda investigación filosófica –en un sentido amplio, que facultaría a decir científica– procede historiográficamente, toda investigación historiográfica ha de proceder filosóficamente. Esto es, no es la práctica historiográfica misma el lugar en el que se produce la dación del sentido histórico –incluyendo sus matices de delimitación de lo teórico–, sino sólo en donde ocurre la aplicación de elaboraciones previas dependientes del fundamento gnoseológico de la filosofía como teoría del conocimiento. Así, la historiografía se instala sobre una doble atribución:

[...] la historiografía misma es, a la vez un conjunto de reglas concernientes al procedimiento que ha de ser seguido por los historiadores en la producción de una relación de acontecimientos pasados y, también, la actividad, es decir, el procedimiento seguido en una investigación historiográfica.<sup>10</sup>

La vinculación entre teoría y práctica historiográfica –y que *grosso modo* es demandada por el propio Nietzsche–, se traba aquí por medio de una circunstancia epistémica en la que la historia –como serie de acontecimientos pasados– y la Historia –como relación de series de acontecimientos pasados– se estructura conforme a los criterios de verdad de una racionalidad implicada por la segmentación originaria de sujeto y objeto, y aun cuando su argumento no se encuentre ya establecido bajo los parámetros unívocos de la evidencia y la correspondencia entre palabra y cosa, sino por los de una hermenéutica concebida como teoría funcionalista, de plena adecuación entre los términos.

De cualquier modo, es sintomático para lo que sigue que dentro de la trama del discurso de la historiografía filosófica, la *trivialidad* que se asigna a Nietzsche emerja de la cualificación de los “usos y abusos de la historia de la filosofía” –exclusivamente distinguibles conforme a una “historia filosófica de la filosofía”–, y en el contexto de la constitución literaria del

*ethos* romántico: “Detrás de los enfoques más románticos se esconde la figura de Friedrich Nietzsche, que estaba convencido, tanto de la imposibilidad de lograr la objetividad histórica, como del carácter artístico de la misma”.<sup>11</sup>

## Nietzsche y la expansión cultural de la historiografía

Antes de adentrarme en materia, es necesario precisar algunas cuestiones relativas a la manera en la que a continuación emplearé el concepto de historiografía y acerca de las formas de su significación restringida bajo la observación de Nietzsche y la historia cultural.

Como se ha conjeturado, la idea consiste en entablar puntos epistemológicos de conexión entre historiografía e historia cultural, a partir de la consistencia historiográfica posible de atribuir al pensamiento del filósofo de Röcken.

Lo primero es conceder a la historiografía un estatuto diferente al asignado para ella desde el horizonte de la filosofía de la ciencia y la teoría de la historia, reconduciéndola a un ámbito de pertenencia de máxima originalidad: la práctica investigativa propia de las disciplinas históricas.

Según Zermeño, la historiografía “[...] no es un campo meramente subsidiario sino consustancial a la actividad historiadora”, y más que hacer referencia a cualquier “subespacialidad temática”, su práctica se orienta

[...] sobre todo a la formación de un espacio transdisciplinario, contrario a toda hiperespecialización disciplinaria. Por eso se concibe como un espacio abierto para someter a la prueba del tiempo a los modelos, las representaciones, los sistemas de creencias, las ideologías dominantes en el presente. Se constituye asimismo como un espacio de reflexión crítica y de trabajo sobre el pasado y el futuro de la disciplina. La historiografía se convierte por ello en un laboratorio de experimentación –utilizando la noción de la ciencia estándar– en el que se ponen a prueba los modelos de interpretación vigentes en el presente.<sup>12</sup>

Desde esta perspectiva, acotada inevitablemente por el sino de mi interés, dos son las temáticas a destacar: la parcial distinción plausible de sostener entre teoría de la historia e historiografía y la apertura que de ahí se dispensa hacia la cultura como orden intrínseco de constitución de lo real-social.

Concebida como discurso de verificación de la racionalidad operativa de afirmaciones hechas sobre el pasado desde el presente, la historiografía “[...] se ubica en el mismo plano que la investigación histórica; al mismo nivel operativo que produce conocimientos sobre un pasado nivelado en términos empíricos”, es decir, escriturísticos, y como tal marca distancia de las asignaciones adjudicadas a la teoría de la historia como reflexión encaminada a “fundamentar” el conocimiento histórico.<sup>13</sup>

Pero, como práctica investigativa, la historiografía procede en su verificación mediante la contrastación dinámica entre las operaciones y la racionalidad con las que se han sustentado las investigaciones acerca del pasado y el conjunto de procedimientos en que sostiene su propia observación. Se trata, como señala Zermeño, de una “observación de segundo orden” a la que es consustancial la consideración del complejo espacio de su realización discursiva o estrictamente simbólica. Y es justo ahí donde emerge la circunscripción de la relación entre la historiografía y la cultura, puesto que, junto a la condición que demanda de la historiografía un carácter transdisciplinario y que ubica el *ethos* de su práctica bajo el estatuto metafórico de un “laboratorio de investigación”, el complejo epistemológico correspondiente a este “giro historiográfico” o a la “expansión epistemológica de la historiografía”, se compone correlativamente de una noción de cultura que ha rebasado los estrechos márgenes de su definición topológica como uno más de los factores configurantes de lo social y que, situada desde una perspectiva más amplia, se concibe como el lugar en el que ocurre *realmente* la generación del “sentido de lo temporal”.<sup>14</sup>

De esta manera, la cuestión central se afina tras las ideas de Nietzsche que permitan asumir el sesgo historiográfico de su pensamiento, aunque no en cuanto a una intención verificativa de su parte hacia las elaboraciones previas del conocimiento histórico –ya que ello sería tan sólo un momento obvio de su transvaloración radical de la metafísica occidental–, sino por lo que respecta a los contenidos fundantes –teóricos y metodológicos– del conocimiento histórico como un proceso de observación de observaciones sustanciado como voluntad de poder. Esto es, de la historiografía como ámbito paradigmático de la creación y la afirmación cultural.

## La dislocación teórica

En uno de sus diálogos con Nietzsche, respecto a la verdad y el conocimiento históricos, Vattimo conduce la conversación reiteradamente sobre la siguiente cita del filósofo alemán, y que aquí traigo a cuenta con el propósito de ofrecer de inicio un correlato al establecido por la distinción entre teoría de la historia e historiografía: “La comprensión histórica no es sino el concebir determinados hechos en virtud de presupuestos filosóficos. La altura (*Höbel*) o nivel de los presupuestos determinan el valor de la comprensión histórica”.<sup>15</sup>

Desde la óptica permisible que hace de la crítica a los “presupuestos” de la metafísica como fondo del nihilismo occidental una crítica histórica y cultural, es claro que los “presupuestos” de Nietzsche sean en sí mismos históricos y culturales y que, por ello, estén fundamentalmente dirigidos a los “presupuestos” que restringen el pensar filosófico a su circunstancia como teoría del conocimiento y que a su vez sostienen la implicación científica del conocimiento de la historia como prerrogativa de objetividad y verdad.

En este modelo alterno, al que no he de acercarme –será comprensible– sino por lo que respecta al contenido del último de los enunciados, la tesis más general que puede ser atribuida a Nietzsche es la de que la historia, simplemente, no debe ser considerada dentro del estatuto del conocimiento que es científico. A la argumentación de ello está dedicada prácticamente la segunda de las intempestivas *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (*Sobre el beneficio y el perjuicio de la historia para la vida*), que desde el título demarca el punto de interés de la transvaloración presupuesta. Según han mostrado los trabajos de Koselleck, hacia la época en que la obra fue publicada, 1874, en los discursos pertenecientes a la “filosofía de la historia” y la “historiografía” –y no exclusivamente en Alemania– se ha efectuado a cabalidad un vuelco semántico en el que el significado de la antigua noción de *Historie* –relativa al relato de los acontecimientos del pasado como *Historia Magistra Vitae*– ha quedado por completo subsumida al concepto de *Geschichte* –como ciencia histórica fusionada a los acontecimientos mismos.<sup>16</sup>

De esta forma, la decisión conceptual de Nietzsche por la *Historie* dispone de inicio el carácter de una observación que es eminentemente historiográfica

y que si bien de principio parecería poder suscribirse por entero al régimen estético y retórico de la fórmula de Cicerón, tiene en realidad fundamento en las elaboraciones correspondientes del mundo griego y, en específico, en las pertenecientes al culto apolíneo-dionisiaco en tanto matriz trágica y misteriosa, es decir, y por cuanto respecta a la historiografía, epistemológica.

Lo primero para Nietzsche, como es natural, consiste en desmarcar a la historia de las exigencias del conocimiento científico, en particular de su régimen de pureza objetiva delineada tras la segmentación radical del objeto y el sujeto como condición del acto cognitivo. Amén de la profundidad fenomenológica y anti-metafísica que la crítica nietzscheana alcanza en tal sentido, lo que me interesa destacar es un punto de distinción que esclarezca las formas que en su interior asume el contenido de conocimiento de lo que es histórico.

Según ha establecido:

La ley general original del sujeto cognoscente consiste en la necesidad interior de reconocer todo objeto en sí, en su esencia propia, como idéntico a él, existente por él mismo y que permanece en el fondo siempre semejante e inmóvil; en resumen, como una substancia.<sup>17</sup>

Frente a las maneras que bajo dicha disposición adquiere la relación entre el presente y el pasado –y en las que encuentra la manifestación de una temporalidad inauténtica,<sup>18</sup> tanto por lo que se refiere a la coherencia de la acción del sujeto y dado que justo lo que determina la experiencia de lo histórico es el carácter de la existencia como “[...] un *imperfectum* que nunca llega a realizarse de modo completo”, como a la consecuente dislocación del pasado como “puro objeto” que ello provoca–,<sup>19</sup> Nietzsche condensa *vivencialmente* la igualación de lo acontecido con la dimensión del presente, que es así a un tiempo *permanencia* –“el pasado y el presente son uno y el mismo, esto es, típicamente semejantes en toda su diversidad y, como omnipresencia de tipos eternos, una estructura estática de valores inmutables y de eterno significado”–<sup>20</sup> y *devenir*, aunque no en el sentido procesual del encadenamiento y acumulación de causas y efectos –sin menoscabo de la progresión–, sino como una operación en la “[...] que lo objetivo fuese sólo un falso concepto específico y una oposición dentro de lo subjetivo”. Esto es, para Nietzsche, “[...] el sujeto es lo único demostrable: se puede aventurar

la hipótesis de que no hay más que sujetos, pues el ‘objeto’ no es sino una especie de efecto del sujeto sobre el sujeto, un ‘modus’ del sujeto”.<sup>21</sup>

Sobre esta doble circunstancia vinculante de la relación cognitiva entre presente y pasado, en la que coexisten “la suma de verdades intangibles” que “sobreviven a todas las tempestades del escepticismo” y el acento irracional –por finito– y siempre inconcluso del devenir humano,<sup>22</sup> el filósofo alemán adelanta la formulación de un ideal de objetividad en el que la multiplicidad de lo real –del mundo de la vida– acontece en el orden de intersubjetividades que son perspectivistas y dialógicas:

Existe *únicamente* un ver perspectivista, únicamente un conocer perspectivista, y *cuanto mayor sea el número de afectos* a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que podamos emplear para ver una misma cosa, tanto más complejo será nuestro ‘concepto’ de ella, tanto más compleja será nuestra ‘objetividad’.<sup>23</sup>

Dentro de esta tesitura, e implicada por el conocimiento de lo histórico, la verdad como producto de dicha objetividad no puede allegarse más mediante la exacta correspondencia entre palabra y cosa, y no sólo porque el conocimiento “conceptual” sea en sí mismo, como producto del sujeto y su palabra, histórico, sino sobre todo porque adscrito al impulso *esencial* del devenir<sup>24</sup> se muestra plenamente en su falta de completitud e inautenticidad funcional: “[...] todos los conceptos en que se condensa semióticamente un proceso entero escapan a la definición, *sólo es definible aquello que no tiene historia*”.<sup>25</sup>

La clara contradicción habida entre el *término* conceptual de la objetividad científica y el estado de inmanente inaprehensibilidad de la “naturaleza humana”,<sup>26</sup> colocan la posición de Nietzsche al amparo de un régimen de *historicidad* radical del que emergen dos determinaciones básicas a su reflexión: la de que el “[...] carácter del mundo que esté en su devenir no es ‘formulable’, es falso, se contradice. El conocimiento y el devenir se excluyen”, y la que de ahí se deriva como heurística positiva de la verdad: “La verdad no es en consecuencia algo que esté ahí y que haya que sorprender y encontrar, sino algo que hay que inventar, que dé nombre a una operación, [...] una determinada acción activa y no la llegada a la conciencia de alguna cosa fija y determinada”.<sup>27</sup>

Como se ha sugerido ya, la opción de Nietzsche ante la imposición racionalista del conocimiento de la historia transita hacia un espacio epistemológico distinto y de mayor *autenticidad* en cuanto al orden real-verídico de la experiencia temporal, de la relación entre el presente y los *pasados futuros*. La *Historie*, como “maestra extraordinaria”,<sup>28</sup> y la historiografía, como conciencia crítica de la historia, acontecen como constructo *teórico* por fuera de las exigencias lógicas, causales y objetivas del conocimiento —y que en el fondo no son sino meros artificios conducentes a inhibir la dureza con la que el “absolutismo de lo real” se presenta—, y al interior de regulaciones estéticas y retóricas en las que la prioridad de lo verosímil sobre lo verdadero implica la trascendencia de la dislocación final: la de que el conocimiento histórico no es un conocimiento de lo verídico, sino de todo aquello posible que faculte al hombre para la creación cultural:

En el mejor de los casos, llegamos a una lucha entre naturaleza heredada y precedente y nuestro conocimiento, tal vez también una lucha entre *una nueva y rigurosa disciplina* y lo heredado y aprendido del pasado; planteamos entonces una nueva costumbre, un nuevo instinto, una segunda naturaleza, y de este modo la primera terminará por atrofiarse. Se trata del intento de darse a *posteriori* un pasado del que se quiera proceder frente al pasado del que efectivamente se procede [...].<sup>29</sup>

Ahora bien, lo distintivo de esta nueva disciplina es el método genealógico, cuya dinámica se constituye por el intercambio libre y siempre circunstanciado de las operaciones y funciones de la historia y la historiografía.

De acuerdo con el complejo nietzscheano, transido de la evocación “fundamentante” de las dinámicas entre el recuerdo y el olvido, tres son los modos de ser de la experiencia en el tiempo a partir de los cuales puede trabarse el orden de la significación histórica como trasunto de lo vital: el “sentir ahistórico”, como “instinto natural” y condición antropológica —de antropología simbólica— constitutivo de una “atmósfera” primigenia y “envolvente en la que se desarrolla únicamente vida”; el “sentido histórico”, ambivalente entre lo auténtico y lo inauténtico como formas de la relación de la conciencia y las dimensiones del tiempo: por un lado el del nihilismo de la ciencia moderna, inhibitorio a instancia de lo absoluto de la razón de los segmentos y procesos capaces de restituir realmente la

vida de los pasados y los futuros en el presente y, por el otro, el “sentido histórico” que esclarecido por la comprensión de su ahistoricidad y “[...] mediante esa fuerza de utilizar el pasado como instrumento para la vida, transforma lo acontecido en Historia nueva”. Finalmente, el “punto de vista suprahistórico”, resultado posible de la “observación histórica” y gozne definitivo hacia la consideración historiográfica de la creación del sentido como afirmación cultural.<sup>30</sup>

La *Historie*, al interior de este emplazamiento “teórico”, queda circunscrita a su vez por tres modos interactuantes de su ser escritural: el “monumental”, el “anticuario” y el “crítico”. Los dos primeros, en paralelo a las modulaciones de la temporalidad histórica en las que se hace remisión a la experiencia de los sentidos como mediación originaria, sirven como modelo a Nietzsche para dibujar los caracteres esenciales de la historia como disciplina literaria o propiamente estética. Tanto la historia monumental, orientada al encuentro con lo que en el pasado ha sido indudable florecimiento de la voluntad humana como trascendencia y poder de realización, y que por ello es proclive al eterno retorno de lo mismo, como la historia anticuaria, suscrita bajo los parámetros de la “conservación” y la “proveniencia” como condiciones de un mínimo de pasado que hace posible el surgimiento de lo nuevo como renovación, se hallan delimitadas como relatos por la exigencia del estilo literario y la capacidad artística de la imaginación.

Según estos planteamientos, el quehacer del “auténtico historiador” se asemeja al “trabajo silencioso del escritor dramático”, reside en “[...] parafrasear con ingenio un tema conocido, incluso habitual, una melodía cotidiana, en elevarlo y exaltarlo como símbolo universal y así dejar entrever en el tema original todo un mundo de profundo sentido, poder y belleza”.<sup>31</sup>

Como puede apreciarse, a estos sendos cartabones de la analítica histórica nietzscheana subsiste a un doble nivel el pensamiento historiográfico como un movimiento que al desplazarse sobre la historia retorna sobre sí mismo alumbrando lo nuevo. El resumen estructural de la experiencia del tiempo no es sino producto de la observación controlada acerca del invaluable tesoro acumulado por el tiempo de la *Historie* y, esta misma, se ha visto ya, encuentra sus puntos directrices en los ámbitos conniventes de lo ahistórico y lo histórico como fondo vivencial.

Ambas consideraciones configuran en su auto-observación la contextura de la “historia crítica” y del método genealógico como operación historiográfica encaminada a la restitución del conocimiento histórico a los ámbitos de su concreción vital.

El enclave que faculta la articulación de la *Historie* como maestra de la vida y de la historiografía como sedimento y cresta epistémica de esta atribución, se establece al unísono del empleo del concepto de cultura con el que Nietzsche compone las asignaciones del sentido de la historia desde el punto de vista “suprahistórico”.

Como espacio metonímico entre naturaleza e historia; como metáfora multicromática de la vida, la cultura aparece en la ideación nietzscheana como la sublimación más alta a la que puede aspirar una conciencia histórica verídica en su realización. Predicable de hombres y de pueblos, de la humanidad en su conjunto, como concepto encabalgado a la reflexión histórica, la cultura recibe por parte de Nietzsche la mención de lo trascendente como “transfiguración”.

En una primera instancia, a la luz de la opacidad implicada por el nihilismo moderno, la cultura emerge modelada bajo la certeza máxima de lo uno que es diverso y simultáneo, anacrónico y ahistórico: “la cultura es *el objeto*”.<sup>32</sup> Como tal, en una segunda instancia, la cultura admite su codificación dentro de un sentido histórico que es el régimen propio de su dinámica de deconstrucción:

Derrumbamiento de los filósofos por la destrucción del mundo del ser; periodo intermedio del nihilismo, antes que *la fuerza sea suficiente para volver los valores*, para divinizar y aprobar el mundo del devenir y de la apariencia como el único mundo.<sup>33</sup>

A un tercer momento —y dado que “el pasado siempre es un oráculo”—,<sup>34</sup> responde la previsión de las “innovaciones fundamentales”:

En lugar de “sociología”, el progreso de la cultura como mi interés preferido (primero en su conjunto, pero luego preferentemente en sus partes).

En lugar de la “teoría del conocimiento”, una doctrina de perspectiva de los afectos (a la cual corresponde una jerarquía de los afectos: los afectos transfigurados; su superior ordenación, su “espiritualidad”).<sup>35</sup>

Finalmente, la condensación de todo lo anterior en un núcleo significativo en el que la afirmación cultural se constituye como el sedimento productivo del sentido de la temporalidad:

Se empezará, por fin, a comprender que la cultura aún puede ser algo muy diferente a la *decoración de la vida*, es decir, en el fondo, siempre ese continuo fingimiento e hipocresía. Porque todo adorno oculta lo que adorna. De este modo, se revelará el concepto griego de cultura –en contraposición al romano–, el concepto de cultura como una nueva y mejorada *physis*, sin interior ni exterior, sin fingimiento ni convencionalismo; la cultura como homogeneidad entre vida, pensamiento, apariencia y voluntad.<sup>36</sup>

Desde esta dilución de la marginalidad cultural como efecto dinámico de la historia, la exigencia de la verdad sucumbe ante la prevalencia del *valor* como ámbito constitutivo de la objetivación de lo real –aquí como sinónimo de *physis*– y por lo tanto de la *interpretación* como la operación medular en la artificiosa facturación del mundo de la vida y su implícita jerarquía: “Nuestros valores son interpretaciones nuestras, introducidas en las cosas”.<sup>37</sup>

Más allá de la máxima que aglutina la valía de los objetos según sea su posición ante la conservación y la creación o la degeneración y la destrucción de la vida,<sup>38</sup> el aserto nietzscheano radica en la consagración del método genealógico como el procedimiento mediante el cual se ligan los haberes de la historiografía y la *historia cultural* como disciplinas del conocimiento y la valoración de los trasuntos de lo humano.

Así, en un ejemplo meridiano del nexo de esta doble observación, Nietzsche sentencia:

(...) cuando pidáis biografías, que no sean ésas que dicen: el señor tal y cual y su tiempo, sino aquellas que lleven títulos como “alguien que luchó contra su tiempo”. Saciad vuestras almas con Plutarco y, creyendo a sus héroes, atreveos a creer en vosotros mismos. Con un centenar de hombres educados de manera no moderna, es decir, maduros y habituados a lo heroico, toda la ruidosa seudoformación de este tiempo podría quedar reducida en la actualidad a un eterno silencio.<sup>39</sup>

Es claro que la demanda hecha a la *Historie*, nada menos que su traslape hacia una “educación histórica” fundante de una “nueva cultura” consciente

de su necesidad deconstructiva-constructiva –“‘Salvar el pasado’ y transformar en ‘lo que debe ser’ todo lo que era’. Esto es lo único que se puede llamar salvación”–,<sup>40</sup> no puede ni siquiera iniciarse en su resolución sin un ejercicio previo de valoración de aquello que se considera digno de decirse y de pensarse y que a su vez no puede llevarse a cabo sino mediante una flexión –interpretación– que es esencialmente historiográfica.

Para Nietzsche, “[...] el espíritu de la historiografía reside en las grandes *iniciativas* que un hombre poderosamente artístico pueda extraer de ella”,<sup>41</sup> lo que si bien por un lado confirma la trayectoria hacia un “[...] pensar en un tipo de historiografía que no contuviera en sí misma ni un ápice de la verdad empírica común y que, sin embargo, pese a todo, reclamara con toda legitimidad el título de ‘objetividad’”,<sup>42</sup> por el otro, en lo que aquí atañe como importante y conclusivo, significa la cualidad de la operación historiográfica como una práctica situada entre los confines *culturales* de genealogía y retórica.

Por principio, el método genealógico es un pensar perspectivista que, circunscrito a la óptica de la crítica nihilista y orientado a contrarrestar el sentido histórico de la objetividad moderna, concentra su mirada en todo aquel valor que ha devenido trivial o que en su ocultamiento sugiera la presencia de la *sedición* (sublevación de las pasiones), al tiempo que postula la idea del “origen” como punto estructural de la fusión de historia y cultura como historiografía (contracultural).

Pero no se trata de un origen que atañe al pasado como objeto absoluto, como un lugar de encuentro con la esencia de las cosas y su verdad como cancelación de toda posibilidad de futuro, sino de un “origen” nacido de la deconstrucción filológica de los valores<sup>43</sup> y cuya marca es entonces la proveniencia de las palabras y su conversión conceptual:

En verdad, el pensamiento de los filósofos no es tanto un descubrir como un reconocer, un volver a recordar, un retrotraerse y un regresar a esa economía lejana y antiquísima global del alma de la que antaño surgieron los conceptos.<sup>44</sup>

La postura crítica, que ante todo requiere la prevalencia de un conocimiento formativo –de las “condiciones” y “circunstancias” en las que los valores han “surgido” y se han “desarrollado” y “modificado”–,<sup>45</sup> como *práctica*

*investigativa* de la historiografía<sup>46</sup> no se limita a la mera ilustración “erudita” y de “epígono” de conceptos y significados, sino que impelida por la “fuerza plástica” de su interpretación, hace de la fusión del horizonte temporal motivo de *iniciativa* –que es apoderamiento del futuro por el presente y condición del “estilo artístico” como ámbito mensurable de la imaginación. Voz de oráculo: “Sólo el que construye el futuro tiene derecho a juzgar el pasado”.<sup>47</sup>

Finalmente, estos dos matices que hacen de la historiografía conocimiento que se convierte en creación –y que en el fondo reproducen la estructura que como método de análisis del discurso y como arte en la generación de relatos verosímiles y persuasivos caracteriza la transfiguración retórica de la filosofía como atribución nietzscheana<sup>48</sup> alcanzan un nivel epistémico de completitud al circunscribirse al mundo griego y, mediante su entendimiento y *contrastación*, al logro de lo que es eterno y universal.<sup>49</sup>

Es decir, no se trata sólo de destacar el señalamiento de que la observación historiográfica que Nietzsche realiza sobre el periodo de la “sabiduría griega”<sup>50</sup> le permite la constatación empírica –por llamarla así– de una serie de datos de la experiencia que facultan la interpretación y el contenido formativo de las historias (*Historie*) sino, sobre todo, de entrever en lo que en su apariencia es únicamente singular, el cúmulo de aristas que configuran esa “estofa primordial” constitutiva del “estilo artístico” que como floración cultural da fisonomía al sentido histórico de un hombre, un pueblo o una época de la humanidad.

Aquí, como quizá en ningún otro lugar, Nietzsche se desliza –al fin discípulo confeso de la antigüedad– ligero y frágil hacia los abismos de lo trascendente y la historia asume entonces los caracteres del sueño como psicología social:

Una ‘idea’ –la oposición entre dionisíaco y apolíneo– está expresada metafísicamente; *la misma historia es el desenvolvimiento de esta idea.*

Más aún:

Con sólo mi experiencia personal, yo había ‘descubierto’ *el único símbolo, la única réplica que posee la historia*, y yo fui también el primero en comprender el maravilloso fenómeno dionisíaco.<sup>51</sup>

Como matriz cultural, y conducida hacia su expresión significativa bajo las restricciones historiográficas que se han venido aduciendo, la contradicción que como simultaneidad originaria se presenta como constitutiva del nexo entre Dionisios y Apolo,<sup>52</sup> asume en Nietzsche, antes que nada, la consistencia de un núcleo epistémico que traduce *metafóricamente* los presupuestos de la historia como trasunto de lo vital. O, comprimiendo al máximo la cuestión, puede aducirse que para él ambas “experiencias del mundo” componen en su unidad un estado “bicameral” del conocimiento y su impulso cultural.<sup>53</sup>

Lo importante es ventilar las maneras como Nietzsche empalma la pregnancia que sobre el cosmos de la sabiduría griega ejerce la idea del conocimiento como “arte adivinatorio” –y que tiene en Delfos y Eleusis su más cabal institucionalización–, con la doble unidad de la historiografía, es decir, como operación genealógica relativa al origen de los valores y como función orientadora de las perspectivas de la *historia cultural*.

Según ha establecido Colli, en el contexto de la sabiduría griega el conocimiento se encuentra estrechamente vinculado con el estatuto temporal de la adivinación: “Sabio es quien arroja la luz en la oscuridad, suelta un nudo, manifiesta lo incógnito, precisa lo incierto. Para esta civilización arcaica, el conocimiento del futuro del hombre y del mundo pertenece a la sabiduría”.<sup>54</sup>

Como enlace primigenio, Dionisios y Apolo responden por entero a esta formulación y sus “cultos” no son sino expresiones abreviadas de un régimen de sociabilidad que les ha dado identidad y origen y que a partir de ello les rinde plena consagración.

Lo apolíneo, descrito ya en la tesis de la historiografía nietzscheana, enuncia un tipo de conocimiento ligado a lo visible y lo sensible y cuya palabra viene de lejos. Dios “explícito” de la “presunción de conocer” como actividad perteneciente al “arte adivinatorio”,<sup>55</sup> Apolo se manifiesta siempre a partir de mediaciones como en Delfos, en donde su mensaje ha de ser traducido a la palabra humana por la *pitia* –figura jerárquica que detenta el conocimiento de quien ha sido iniciado en el secreto de los Grandes Misterios–, y que aun después de ello ha de ser interpretado bajo el cobijo de la experiencia y el orden de las circunstancias.

Lo que caracteriza al mecanismo se localiza primero tras la comprensión de la palabra divina por la vía *exclusiva* del “trance”, y después en la

necesidad del desvelamiento del sentido de futuro a partir de su anticipación circunstanciada, *interpretada*, dependiente en su ejecución de la valía de las experiencias y las expectativas de un hombre, un pueblo o una cultura.

El contacto con lo sagrado apolíneo dispone así un *tipo* en el enclave experiencia histórica-adquisición de conocimiento (para la vida), que ha sido postulado por Nietzsche en los términos concretos de un “filósofo capaz de crear valores” –por lo que también legisla y manda– y que funda el tenor de sus competencias mediante la suma a su “emoción histórica” de una práctica investigativa que le permite “[...] captar, manejar, dominar con la mirada y con el pensamiento todo lo que ha ocurrido [...] y a lo que se le ha dado alguna valoración; acortar lo largo, más aún, manejar el ‘tiempo’ y dominar el pasado entero”.<sup>56</sup>

Por su parte, la atribución dionisiaca del conocimiento aporta un modo distinto de la adivinación, esta vez como “éxtasis” o “manía” provocada *directamente* por el dios y que por lo tanto se establece como una experiencia de lo impronunciable y sólo remisible a la memoria personal y la decantación hermética de la poesía órfica.<sup>57</sup> En la celebración de Eleusis, si bien rodeada como en Delfos por las manifestaciones públicas del culto, la ceremonia de acceso a Dionisios se halla estrictamente restringida a los individuos que en ella han de ser “iniciados”, ciudadanos valiosos para la comunidad y cuidadosamente formados en el léxico y los códigos requeridos por la ocasión –única en la vida– de la posesión divina. Como “salir de sí” hacia lo nuevo, el éxtasis no es en sí mismo el fin de la experiencia dionisiaca, sino “[...] sólo el instrumento de una liberación cognoscitiva: una vez rota su individualidad, el poseído por Dionisios ‘ve’ aquello que los no iniciados son incapaces de percibir”:

Triplemente dichosos  
aquellos de entre los mortales que, habiendo visto estos misterios,  
entran en el Hades; sólo a ellos, allí,  
se les concede la vida, mientras que para los otros,  
allí, todos son males.<sup>58</sup>

La contrastación entre los haberes de conocimiento asequibles a lo apolíneo y lo dionisiaco –básicamente expuesta por la fórmula que distingue

el tenor de los contactos: “Apolo suscita la locura en el adivino, pero él se queda ‘lejos’”, al tiempo que “Dionisios ‘incita a los hombres a la demencia’ y él mismo es un verdadero ‘demente’”—,<sup>59</sup> permite elevar a Nietzsche la percepción meramente estética de las cualidades “degenerativas” y de “alteridad” que como “principio de vida” comportan la *naturaleza* dionisiaca, hacia los terrenos epistémicos que dan cuerpo a su reflexión historiográfica justamente como trasunto de lo vital-cultural:

Mi primera solución: la sabiduría dionisiaca. Placer en la destrucción de lo más noble y en ver cómo paso a paso se va corrompiendo; como placer por lo que viene, por lo futuro, que triunfa sobre lo existente. Dionisiaco: identificación temporal con el principio de vida.<sup>60</sup>

Como unidad en la contradicción, sin embargo, el influjo de lo dionisiaco afina su identidad creativa; por un lado como estado operativo (cultural) de la función historiográfica sobre el pasado:

El sentido histórico es [...] la facultad de *adivinar* rápidamente la jerarquía de valores de acuerdo con la cual ha vivido un pueblo, una comunidad, un ser humano, el ‘instinto’ que permite ‘adivinar’ los lazos entre esos valores y entre la autoridad de los mismos y la autoridad de las fuerzas que los motivan.<sup>61</sup>

Y, por el otro, en una aparente reiteración que no es sino apertura, como estado operativo (historiográfico) de la función cultural sobre el sentido de la historia:

*Sólo desde la fuerza más poderosa del presente tenéis derecho de interpretar el pasado, sólo a través del máximo esfuerzo de vuestras propiedades más nobles adivinaréis lo que es digno de saberse del pasado, lo que es digno de conservarse y lo que es grande. ¡Lo semejante se descubre por medio de lo semejante!*<sup>62</sup>

De esta manera, la articulación posible entre las notas de historiografía y cultura termina por constituirse en el planteamiento nietzscheano por vía de la remisión de todo conocimiento a la condición original de su producción: la del lenguaje humano, radicalmente fundado en relaciones de semejanza, esto es, de juegos entre metáforas.<sup>63</sup>

Dentro del marco temporal aquí suscrito, lo importante no es ya constatar la operación metafórica de la aprehensión de lo histórico en F. Nietzsche –como ha hecho White–,<sup>64</sup> sino simplemente mostrar cómo en uno de los breves rastros conclusivos dejados por su pensamiento historiográfico el rasgo sobresaliente apunta hacia una lógica de la fantasía y lo irracional, y bajo la cual *Historie* e historiografía quedan determinadas, en su múltiple concomitancia de tiempos, por las relaciones que delimitan lo *insólito*<sup>65</sup> como el bastión de la pregunta por el ser y el sentido: la historia.

Es por ello comprensible que la adenda contra nihilista deslice al final, como síntoma de la cultura, un arbitrio de carácter procedimental:

¿Y si el yo fuera el único ser a semejanza del cual creásemos o comprendiésemos todos los seres perfectamente? Surge entonces la duda de si no se producirá en esta ocasión un desenfoque de perspectiva –la aparente unidad en que nosotros resumimos todo como en la línea de un horizonte. Esta guía que tenemos nos demuestra una infinita multiplicidad: *metódicamente es lícito utilizar como guía los fenómenos más extraños para el estudio de los más triviales*. Por último, si admitimos que todo es devenir, el conocimiento sólo es posible en virtud de la creencia en el ser.<sup>66</sup>

O, dicho en última instancia, la única certeza ante el vacío es su *vaciamiento* o dilución hacia las fuentes del *misterio*.

Un tema del “estilo artístico”.

Y del *MacGuffin*.

## Conclusión

La opción por lo trivial, por lo que ha sido dejado de lado por las decisiones humanas y que comporta por tanto un residuo significativo de su devenir, adquiere a la percepción histórica de Nietzsche un valor determinado no sólo por la calidad cognoscente de las elaboraciones discursivas que posibilita –ya por el simple hecho de su elección– o por la rigurosidad analítica a la que su distinción objetual obliga y que, como se ha visto, a la par, constituyen el sedimento de la original amalgama de genealogía y retórica como métodos de la investigación historiográfica nietzscheana.

Junto a ello, la sublimación de los afectos como postulado crítico de los procesos de aprehensión de las experiencias del pasado agrega a la disposición teórica de la historiografía los signos distintivos que hacen de su práctica una práctica cultural y esto a un doble nivel, aunque en íntima concomitancia: el que como decantación crítica de la tradición sitúa la jerarquía de los valores pertinentes a la auto-observación disciplinar como contrastación de diferencias y semejanzas y el que, a partir de ello como régimen de traducción, especifica los contenidos políticos de la imaginación en tanto proceso constitutivo de lo real y conforme al estatuto de sentido de lo que es radicalmente insólito y provisional.

El acento marcadamente contracultural que puede darse desde esta perspectiva a la idea de “transfiguración” nietzscheana de la historiografía conlleva así la necesidad de una revisión permanente de las disposiciones teóricas y metodológicas de acercamiento a las experiencias del pasado y, estas disposiciones, a su vez, para rebasar los límites del simple revisionismo, demandan más que sofisticaciones instrumentales o estilísticas, la apertura de la mirada a un mundo de relaciones sin más verdad que su frágil verosimilitud.

Como “observación de observaciones”, el discurso historiográfico delimita su función cultural conforme a la identidad de su operación cognitiva y si ésta, sobre el horizonte temporal ha ubicado la circunstancia de la hondura y la demora como núcleo regulativo de lo trivial, la predisposición de aquella asumirá entonces la contextura de una “fuerza plástica” sin más dominio que el de su propia realización.

O, reiterando el *MacGuffin* interno: *Lo que estuvo a la luz, actúa en las tinieblas; es cierto, claro, pero también lo es lo contrario.*

## Notas

<sup>1</sup> Hans Blumenberg, *Conceptos en historias*, Madrid, Editorial Síntesis, 2003, p. 31 y *La posibilidad de comprenderse*, Madrid, Editorial Síntesis, 1997, pp. 125-127.

<sup>2</sup> Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 316.

<sup>3</sup> Al respecto véase Fernando Betancourt, “La fundamentación del saber histórico en el siglo xx: investigación social, metodología y racionalidad operativa”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* (México), núm. 40 (Julio-Diciembre 2010), pp. 91-120.

<sup>4</sup> Agapito Maestre, “El discípulo olvidado. José Gaos, entre Nietzsche y Ortega”, en *Revista de Occidente* (España), núm. 244 (Septiembre 2001), pp. 110-134.

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 305.

<sup>6</sup> Hans Blumenberg, *La posibilidad de comprenderse*, Madrid, Editorial Síntesis, 1997, pp. 125-127. En este apartado, “El Ser como *MacGuffin*”, la argumentación del autor toma cuerpo a partir del conocido fragmento de la entrevista que Truffaut realiza a Hitchcock: “**Hitchcock:** Y ahora, conviene preguntarse de dónde viene el ‘*MacGuffin*’. Evoca un nombre escocés y es posible imaginarse una conversación entre dos hombres que viajan en un tren. Uno le dice al otro: ‘¿qué es ese paquete que ha colocado en la red?’. Y el otro responde: ‘Oh, es un *MacGuffin*’. Entonces el primero vuelve a preguntar: ‘¿Qué es un *MacGuffin*?’. Y el otro responde: ‘¡pues un aparato para atrapar leones en las montañas de Aridondaks!’ El primero exclama entonces ‘¡Pero si no hay leones en las Aridondaks!’ . A lo que responde el segundo: ‘en ese caso, no es un *MacGuffin*’. Esta anécdota muestra el vacío del ‘*MacGuffin*’, ...la nada del ‘*MacGuffin*’. **Truffaut:** Nada concreto, si lo que demuestra evidentemente que es usted consciente de lo que hace y que *domina a la perfección los secretos de su profesión*. Este tipo de películas construidas en torno al ‘*MacGuffin*’ hace que ciertos críticos digan: Hitchcock no tiene nada que decir, y en ese momento, creo que la única contestación posible sería: ‘*Un cineasta no tiene nada que decir, tiene que mostrar*’”. En [http://www.truffaut.eternius.com/Hitchcock\\_Truffaut\\_2.htm](http://www.truffaut.eternius.com/Hitchcock_Truffaut_2.htm), [Consultado 29 de noviembre del 2010] Las cursivas son mías.

<sup>7</sup> Puede verse en relación con ello Jörn Rösen, “La escritura de la historia como problema teórico de las ciencias históricas”, en Silvia Pappe (coord.), *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2000, pp. 235-263.

<sup>8</sup> Silvia Pappe, *Historiografía Crítica. Una reflexión teórica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2001, p. 14.

<sup>9</sup> Así en el capítulo “Nietzsche: la genealogía de la historia”, en Michel Foucault, *Microfísica del Poder*, Argentina, La Piqueta, 2004, p. 22.

<sup>10</sup> Jorge García, *La filosofía y su historia. Cuestiones de historiografía filosófica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 77-78.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 335, nota 15. Con el simple propósito de concretar el círculo abierto, junto a estas generalizaciones teóricas presupuestas a manera de ejemplo –y polo de contraste– del lugar historiográfico del que parto, me gustaría mencionar brevemente dos especificaciones más, ahora de carácter particular y ya no de índole conceptual. La primera es un texto en que

se conjuntan los trabajos de un ciclo de conferencias orientado expresamente por el “interés de medios académicos mexicanos” en la historiografía alemana del siglo XIX, así como por la constatación de los pocos acercamientos a la materia que en realidad existen. (Me refiero a Karl Kohut (comp.), *El oficio del historiador. Teorías y tendencias de la historiografía alemana del siglo XIX*, México, Herder, 2009, p. 9. La referencia inevitable, y casi única, es la del libro de Juan Ortega y Medina, *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana*, México, Universidad Autónoma de México, 1980). Aquí, por su carácter colectivo, del “MacGuffin nietzscheano” no pueden derivarse descriptores de cualidad, sino únicamente cuantitativos. Lo destacable estriba entonces no en la mera ausencia de Nietzsche de los ámbitos de la expresión historiográfica de la publicación, que sería explicable incluso únicamente por el peso de su filiación filosófica, sino en que de los ensayos reunidos, cada uno versante sobre un autor alemán en concreto –situación formal que por lo menos permitiría abrir como hipótesis el diapasón a la consideración de los ámbitos inmediatos de influjo de cada uno de ellos–, el de Guillermo Palacios (“Jacob Burckhardt y la historia cultural”) coloca a Nietzsche en los puntos nodales de lo histórico que acreditan el presente trabajo, si bien lo hace a través de la mediación de Burckhardt y el contexto de apertura intelectual brindado por la universidad de Basilea. Para Palacios, hay una relación de concomitancia en las maneras en que aspectos centrales de la historia y la cultura entran en juego en el pensamiento de ambos mentores, hasta conformar, en términos literales, un espacio contracultural tensionado historiográficamente con su tiempo por vía de la crítica y transvaloración de nociones historicistas como las de objetividad, racionalidad y progreso. Las ideas de Nietzsche son aquí, referencias mínimas que sin embargo ocupan la amplitud de lo trascendental. Por último, quisiera hacer llana mención de otra obra individual –aun cuando se tenga clara su pertenencia institucional– y ello sólo por el simple hecho de que en tanto constructo *sistemático* de la historia, esto es, eminentemente sociológico, la ausencia absoluta de toda implicación nietzscheana se corresponde con una similar a toda aplicación –incluso conceptual– historiográfica. Es decir, no se trata ya de la confusión de teoría de la historia e historiografía, sino de la dilución de ésta en los términos del vacío: del MacGuffin como destino. Véase Rodolfo Suárez, *Explicación histórica y tiempo social*, México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, 2007, 206 pp.

<sup>12</sup> Guillermo Zermeño, *Lo marginal en el centro: la historiografía hoy (agenda para un Seminario)*, México, El Colegio de México, 2007, pp. 3-4 (Documento Electrónico facilitado por el autor).

<sup>13</sup> Fernando Betancourt, *El retorno de la metáfora en la ciencia histórica contemporánea. Interacción, discurso historiográfico y matriz disciplinaria*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 32.

<sup>14</sup> Guillermo Zermeño, *Lo marginal en el centro: la historiografía hoy (agenda para un Seminario)*, México, El Colegio de México, 2007, pp. 3-4 (Documento Electrónico facilitado por el autor).

<sup>15</sup> Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 93.

<sup>16</sup> Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, España, Paidós, 1993, pp. 41-66.

<sup>17</sup> Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2000, p. 30.

<sup>18</sup> “La crítica de la nueva filosofía, descubre la existencia de un punto de vista deficiente, como si hubiera ‘hechos de conciencia’ y ningún fenomenalismo en la auto-observación”. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, p. 273.

<sup>19</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 41. Vattimo traza la correlación entre este estado de “*imperfectum* que nunca se completa” y la “mala infinitud” del hecho histórico de la ciencia, cuya “perfecta reproducibilidad” nunca se realiza. Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 91.

<sup>20</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 50.

<sup>21</sup> Ambos entrecorridos en Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, pp. 312 y 317. Quizá sea conveniente añadir que en concordancia con el “fenomenalismo de la auto-observación” y la doble observación de la historiografía como matriz disciplinar, en Nietzsche el propio sujeto es apariencia y artificio: “Nacen las cosas, como consecuencia exclusiva de que se las represente, se las piense, se las quiera o se las sienta. El concepto ‘cosa’ implica un conjunto de cualidades. El mismo ‘sujeto’ es una creación de este género, una ‘cosa’ como todas las demás: una simplificación para nombrar a la fuerza que pone, que inventa, que piensa como tal, a diferencia de las demás posiciones, invenciones [y] pensamientos. Por consiguiente, la facultad, a diferencia de todos los particulares, concreta: en el fondo, la acción con respecto a todas las acciones que se esperan (acción y la probabilidad de semejantes acciones”. Mismo sitio pp. 311-312.

<sup>22</sup> Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2000, p. 35.

<sup>23</sup> Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la Moral*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 485.

<sup>24</sup> Para Nietzsche: “Es absurdo reclamar una forma adecuada de expresión [...] La idea de ‘verdad es absurda’. Todo el reino de la verdad y de la ‘falsedad’ se refiere solamente a relaciones entre creaturas, no al ‘en sí’... No hay ‘esencias en sí’ (las relaciones constituyen precisamente la esencia), como no puede admitirse un ‘conocimiento en sí’”. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, p. 344.

<sup>25</sup> Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la Moral*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 453. Las cursivas son mías.

<sup>26</sup> Empleo aquí la categorización con la que Gaos enmienda nietzscheanamente las percepciones historicistas de su maestro Ortega. Para éste, como se sabe por su conocido

aforismo, “el hombre no tiene naturaleza, sino historia”, mientras que para Gaos “la naturaleza del hombre es la historia”. Véase José Gaos, “Edmundo O’Gorman. Nota preliminar a ‘Historia y Ontología’”, en José Gaos, *Obras Completas VIII*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 504.

<sup>27</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, pp. 291 y 308. Entiendo la noción de historicidad en Nietzsche de acuerdo con cómo Gadamer la ha atribuido en su elaboración a York y Dilthey, es decir, no en el sentido de enunciar “[...] algo sobre el modo de ser de una estructura procesual, sino sobre el modo de ser del hombre que está en la historia, que sólo puede ser comprendido a fondo en su ser mismo mediante el concepto de historicidad”. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, pp. 134-135.

<sup>28</sup> Expresión empleada por Nietzsche en atención a la historia de Polibio. Véase Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 53.

<sup>29</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 66. Las cursivas son mías. De forma extrema, Vattimo aduce que para Nietzsche “[...] el objeto de conocimiento histórico es la ‘vida’”. Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 103.

<sup>30</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 45-49.

<sup>31</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 89, 92 y 93. En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche ha dejado una traducción plástica de esta nueva objetividad: “Un asunto tendrá su mejor representación cuando sus colores se arranquen, como un químico los colores de un cuadro, del asunto mismo, y se les aplique después como un artista: de manera que se haga nacer el dibujo de las limitaciones y transiciones de estos colores. Así el cuadro adquirirá algo del atrayente elemento natural que da al objeto su propia significación”. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2000, p. 155.

<sup>32</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1994, p. 86.

<sup>33</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, p. 329. Las cursivas son mías. En la *Segunda Intempestiva*, Nietzsche emplea el concepto de *fuerza plástica* para valorar el comportamiento de un hombre, un pueblo o una cultura: “[...] quiero decir: esa fuerza para crecer por sí misma, ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas...” Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 43.

<sup>34</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 94.

<sup>35</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, p. 268.

<sup>36</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 139.

<sup>37</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, p. 333.

<sup>38</sup> Véase al respecto, Diego Sánchez, “Adenda”, en Friedrich Nietzsche, *Fragments Póstumos IV*, España, Tecnos, 2006, p. 9.

<sup>39</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 95.

<sup>40</sup> Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2000, pp. 36-37 y Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1994, p. 126.

<sup>41</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 57. En este contexto, resulta primordial señalar que en el léxico de Nietzsche, la cultura adquiere concreción como “[...] unidad del estilo artístico en todas las expresiones vitales de un pueblo”. Mismo sitio p. 70.

<sup>42</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 89.

<sup>43</sup> Para Sánchez Meca, “[...] el método genealógico no pretende otra cosa que determinar, en el origen de todo valor y de toda verdad que se presenten como tales, cuál es la actitud que representan ante la vida. Y ello con el propósito de poner de manifiesto adónde conducen, cuáles son sus repercusiones y sus consecuencias en relación a la salud o empobrecimiento de la vida”. Véase Diego Sánchez, “Adenda”, en Friedrich Nietzsche, *Fragments Póstumos IV*, España, Tecnos, 2006, p. 9.

<sup>44</sup> Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 247. Desde esta perspectiva, el método genealógico de la filosofía sería, propiamente, un método historiográfico.

<sup>45</sup> Véase Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la Moral*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 407.

<sup>46</sup> Encuentro en las siguientes líneas de Nietzsche, un buen ejemplo del contenido concreto de este quehacer: “Dentro de mí encontré y osé dar múltiples respuestas a tales preguntas; distinguí tiempos, pueblos y grados jerárquicos de los individuos; especialicé mi problema, las respuestas se convirtieron en nuevas preguntas, investigaciones, suposiciones y verosimilitudes; hasta que acabé por poseer un país propio, un terreno propio, todo un mundo reservado que crecía y florecía, unos jardines secretos, si cabe la expresión, de los que a nadie le era lícito sospechar nada... ¡Oh, qué felices somos nosotros los que conocemos, presuponiendo que sepamos callar durante suficiente tiempo!”. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la Moral*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 405.

<sup>47</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 95.

<sup>48</sup> Al respecto, aunque el acceso sea tangencial, véase sin duda el capítulo “Nietzsche: La defensa poética de la historia en el modo metafórico”, en Hayden White, *Metahistoria*.

*La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 316-356. Para una visión más general y conclusiva y en la que el autor hace eco de ideas de Blumenberg en las que se sostiene que “[...] la retórica es la esencia de la filosofía de Nietzsche”, véase Luis Guervós, “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”, en Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, España, Trotta, 2000, p. 10.

<sup>49</sup> Respecto a la “contrastación” como aspecto medular del método genealógico de Nietzsche véase Michel Foucault, *Microfísica del Poder*, Argentina, La Piqueta, 2004, p. 12 y ss.

<sup>50</sup> Desde un emplazamiento cultural, Colli denomina “sabiduría griega” al periodo que en historia de la filosofía es comúnmente llamado “filosofía presocrática”. Véase Giorgio Colli, *La sabiduría griega I*, España, Trotta, 2008, p. 9.

<sup>51</sup> Ambas citas en Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1994, pp. 78 y 79. Las cursivas son mías.

<sup>52</sup> “Dionisios, portador en sí mismo de todas las contradicciones, es una sola cosa con Apolo, que, a su vez, es la contradicción de Dionisios”. Giorgio Colli, *La sabiduría griega I*, España, Trotta, 2008, p. 27.

<sup>53</sup> La idea de un “sistema bicameral de la cultura” imputable a Nietzsche puede verse en Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, México, Tusquets, 2001, pp. 212-213. Sobre la prestancia de Apolo y Dionisios bajo la noción de “experiencia del mundo”, Diego Sánchez, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2008, en particular pp. 49-59.

<sup>54</sup> Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, México, Tusquets, 2010, p. 6.

<sup>55</sup> Giorgio Colli, *La sabiduría griega I*, España, Trotta, 2008, p. 25.

<sup>56</sup> Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 328. Nietzsche se refiere a este filósofo, preclaramente, como un “investigador”.

<sup>57</sup> “En fuentes antiguas se atribuye a Dionisios un poder ‘mántico’, es decir, una capacidad de adivinación que nace del estado orgiástico. Pues bien, esa visión del futuro es precisamente el aspecto primigenio que asume el conocimiento de la verdad”. Giorgio Colli, *La sabiduría griega I*, España, Trotta, 2008, pp. 20 y 42 y ss.

<sup>58</sup> Giorgio Colli, *La sabiduría griega I*, España, Trotta, 2008, pp. 19 y 101 (Cita de Sófocles).

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>60</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, 1981, Madrid, EDAF, p. 238. Acerca de la “destrucción” y la “muerte” del pasado como momento de la interpretación, mismo sitio pp. 340 y ss., así como Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la Moral*, México, Editorial Tomo, 2003, p. 451. “He querido decir que también la parcial inutilización, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y de la conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressu*, el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un poder *más grande*, y se impone siempre a costa de innumerables poderes *más pequeños*. La grandeza de un ‘progreso’ se mide por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle”.

<sup>61</sup> Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, México, Grupo Editorial Tomo, 2003, p. 336.

<sup>62</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 93-94.

<sup>63</sup> Acerca de los modos en que en Nietzsche cobran presencia las “raíces metafóricas” del lenguaje y la estructura del conocimiento conforme a un poder de la fantasía consistente en la producción de “inversiones sustitutivas” o el “[...] salto sucesivo de una posibilidad a otra, que como un ‘poder no lógico’, implica la capacidad estética de ver formas, figuras, etc., en la ‘visión rápida de semejanzas’, véase Luis Guervós, “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”, en Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, España, Trotta, 2000, pp. 32 y 41.

<sup>64</sup> Véase el ya citado texto de Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 316-356.

<sup>65</sup> Según Guervós, “Nietzsche define la fantasía como un ‘impulso extraño e ilógico’ de captar semejanzas; es una facultad estética y como tal actúa, aunque parezca paradójico, lógicamente”. Luis Guervós, “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”, en Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, España, Trotta, 2000, p. 32.

<sup>66</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, p. 291. Las cursivas son mías.

Recepción del artículo: 15 de octubre de 2012

Aceptación del artículo: 8 de noviembre de 2012

# HACIA UNA ESTESIOLOGÍA DEL ESPACIO MENTAL: RUDIMENTOS DE UNA TEORÍA MERLEAUPONTYANA DE LA MENTE

Esteban A. García  
Universidad de Buenos Aires

La filosofía de Merleau-Ponty se propuso dar cuenta de la integridad de la experiencia humana desde el dato central de la corporalidad, entendiendo a esta última no en términos privativamente anatómico-fisiológicos sino como “corporalidad vivida”. Desarrollar este proyecto significó concretamente para Merleau-Ponty abordar las múltiples dimensiones de la experiencia —la percepción, el lenguaje, la afectividad, la intersubjetividad, la imaginación, la inteligencia o el pensamiento, etc.— como modalidades del comportamiento corporal. Existe un sinnúmero de estudios exegéticos referidos a varios de los primeros términos de la anterior enumeración que dejan sin embargo significativamente en suspenso la cuestión de lo mental, un déficit que podría explicarse por el mismo estado inconcluso de los análisis merleau-pontyanos. En la *Fenomenología de la percepción* (1945) es patente el propósito del filósofo de dar cuenta de la percepción y del lenguaje sin recurrir al concepto. Por un lado, Merleau-Ponty afirma que percibimos sin la mediación de categorías, conceptos, juicios ni representaciones de ningún tipo, sino sólo a partir de la “practognosia” inmanente a nuestro “esquema motriz”, un repertorio latente de posibilidades y disposiciones comportamentales sedimentado por medio de hábitos.<sup>1</sup>

Por otro lado, sostiene que el lenguaje no es esencialmente la expresión de un sentido conceptual que lo preceda, sino una extensión del comportamiento corporal e intercorporal ya por sí mismo expresivo.<sup>2</sup> Ahora bien, ¿cómo dar cuenta del pensamiento como un modo del comportamiento corporal? Para responder a esta pregunta sólo obtenemos algunas vagas indicaciones en la *Fenomenología*, y la cuestión parece quedar como una deuda pendiente en la visión del mismo filósofo. En una conferencia de 1946 en la que resume las tesis principales de la obra tras su publicación, se muestra consciente de este déficit: “Ciertamente hay mucho que agregar a lo que he dicho. Sobre la base de lo dicho, podría pensarse que sostengo que el hombre vive solamente en el reino de lo real. Pero también vivimos en lo imaginario, también en el mundo de la idealidad. Así, es necesario desarrollar una teoría de la existencia imaginaria y de la existencia ideal”.<sup>3</sup>

El proyecto señala en dirección a mostrar la existencia ideal como un modo de la existencia encarnada, lo “invisible” como una dimensión anclada en lo “visible”, tal como continúa sosteniendo en sus últimas notas: “La percepción como encuentro con las cosas está en el primer plano de nuestra indagación [...] como un arquetipo del encuentro originario, imitado y renovado en el encuentro con el pasado, con lo imaginario y con la idea”.<sup>4</sup> Este último paso de la filosofía merleau-pontyana, sólo esbozado como proyecto, es esencial a su integridad puesto que de él depende en última instancia la posibilidad de superar el dualismo de lo corporal y lo mental, encontrando en el cuerpo vivido ese “tercer tipo de ser” al que ya se refería la *Fenomenología* y que incluiría como una de sus dimensiones al pensamiento. Se trata de un proyecto acorde con la sentencia de Nietzsche que afirmaba: “cuerpo soy íntegramente y alma es sólo una palabra para designar algo del cuerpo”,<sup>5</sup> por lo que Merleau-Ponty no elude la connotación inherentemente “antimetafísica” de su propuesta: “Mi punto de vista difiere del punto de vista cristiano en la medida en que el cristiano cree en otro lado de las cosas donde la inversión del pro al contra (*le renversement du pour au contre*) tiene lugar. En mi visión esta inversión tiene lugar delante de nuestros ojos. Y quizá algunos cristianos acordarían en que *el otro lado de las cosas debe ya ser visible en el entorno que habitamos*”.<sup>6</sup> Comparando el párrafo anterior, apenas posterior a la publicación de su *Fenomenología*, con otro extraído de sus últimas notas de trabajo (separadas por más de una década),

podemos confirmar la persistencia del mismo proyecto y la coherencia de las líneas a seguir, así como el carácter aún abstracto de las formulaciones. Se trata, afirma Merleau-Ponty, de “definir el espíritu como el otro lado del cuerpo –no tenemos idea de un espíritu que pueda no estar revestido de un cuerpo, que pueda no establecerse en este suelo. [...] Ese otro lado es realmente el otro lado del cuerpo, se desborda en él, está escondido en él –y al mismo tiempo lo necesita, está anclado en él”. Las notas agregan: “Hay un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasmo entre ambos. Entender el otro lado no como [...] proyección distinta del mismo plano, sino como *Überstieg* (sobrepasamiento) del cuerpo hacia una profundidad, una dimensionalidad que no es la extensión”.<sup>7</sup>

Fundar el concepto en el percepto y la mente en el cuerpo percipiente-motriz implica cuanto menos determinar los “materiales” de que consta nuestro pensar así como también desarrollar una concepción de la “espacialidad” particular de lo mental. Ambas cuestiones son claves para la posibilidad de desarrollar el proyecto merleau-pontyano de una teoría de la mente en términos de comportamiento corporal, puesto que se necesitaría mostrar no sólo que los “materiales” del pensamiento son homogéneos con los del mundo sensible y percibido, sino que el “espacio mental” es una dimensión del mismo mundo percibido y habitado corporalmente. Una línea fuerte y persistente de la reflexión merleau-pontyana apunta a sostener la tesis del carácter lingüístico del pensamiento. Aun en 1960 el filósofo señalaba una especie de “génesis” y de fundación ontológica del sentido lingüístico en el sentido percibido, así como del concepto en el primero (percepción - lenguaje - pensamiento): “Hay un logos del mundo sensible, [...] una arquitectónica que *surge* (*fuse*) en el cuerpo como espíritu salvaje *antes* de sedimentarse en objetos de cultura positivos; [arquitectónica del cuerpo que] anima el lenguaje (*e indirectamente* el algoritmo, la lógica)”.<sup>8</sup> En la *Fenomenología* ya definía al pensamiento como no existiendo “fuera de los vocablos”, como un “murmullo de discurso” y un “lenguaje interior”.<sup>9</sup> En sus cursos de psicología en La Sorbonne (1949-1952) seguía afirmando que el lenguaje “es el cuerpo” del pensamiento.<sup>10</sup> Por la intermediación del lenguaje, comprendido como un modo o dimensión de la experiencia corporal por sí misma ya expresiva, Merleau-Ponty cree salvar la distancia que separa el concepto de lo percibido. Según el filósofo, antes que

“representar” lo sensible el concepto está *enraizado* en el mundo sensible por la intermediación de la palabra: las “cosas espirituales” están “implantadas” en lo visible o “son su revés” por ser particularmente “el revés del lenguaje”.<sup>11</sup>

Ahora bien, si nos preguntamos cómo concebía Merleau-Ponty concretamente la relación de fundación y derivación del concepto en y desde el lenguaje, posiblemente habría que responder que el filósofo tenía en mente el argumento resumido a continuación, a pesar de que no parece exento de equívocos y dificultades. El camino hacia el concepto haría escala en una variación eidética que despejaría las notas esenciales o invariantes de los fenómenos. Esta variación es imaginaria, y *si se concibe a la imaginación como una función esencialmente lingüística*, entonces el concepto parece estar indisociablemente ligado al lenguaje. En términos de Merleau-Ponty, se trata de “mostrar que no hay variación eidética sin palabra; mostrarlo a partir de lo *imaginario* como sostén de la variación eidética, y a partir de la palabra como sostén de lo imaginario”.<sup>12</sup> Por este camino, el filósofo puede llegar a afirmar por ejemplo que “las Esencias son *Etwas* del nivel de la palabra”,<sup>13</sup> o que “el intercambio de palabras es exactamente la diferenciación de la cual el pensamiento es la integral”.<sup>14</sup>

La *Fenomenología* esbozaba un breve argumento para mostrar por qué el lenguaje sería el medio indispensable para arribar a la idealidad o la abstracción del concepto. El lenguaje, según afirma aquella obra, es la única de las operaciones expresivas que puede sedimentarse y constituirse en una adquisición intersubjetiva, no porque se escriba (la música también se escribe) sino porque “la operación expresiva, en el caso de la palabra, puede ser reiterada indefinidamente”.<sup>15</sup> Esto último parece referirse específicamente a dos características que aquí se consideran privativas del lenguaje: por un lado, la dinámica de la institución, sedimentación y reactivación de sentido y, por otro, la posibilidad del lenguaje de referirse a sí mismo. Por una parte, mientras que “cada artista (un músico o un pintor, en los ejemplos) emprende su tarea desde el principio” (como si “empezara de nuevo”) el escritor (el novelista, pero más particularmente el filósofo, según el texto) continúa en cambio lo que otros dijeron, de tal modo que “la palabra instala en nosotros la idea de verdad como presunto límite de su esfuerzo”.<sup>16</sup> Mientras que ningún músico sueña con agotar toda la música, el filósofo “sueña con una palabra que

las terminaría a todas”. Cada una de estas afirmaciones es fácilmente rebatible, y el mismo Merleau-Ponty se encargará de rebatirlas pocos años después en sus cursos sobre la “institución” y en escritos como “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, donde reconocerá en la historia de la pintura la misma dinámica que aquí considera privativa del lenguaje.<sup>17</sup> Pero las afirmaciones pueden resultar incongruentes incluso en el marco de una obra como la *Fenomenología*. También los músicos sueñan a veces con la canción perfecta o los artistas con la obra de arte absoluta o el “arte total”, mientras que la mayoría de los filósofos ya no sueñan desde hace tiempo con “la palabra que las terminaría a todas”, y difícilmente lo haría el mismo Merleau-Ponty quien ya en su *Fenomenología* consideraba al mundo como “un misterio absoluto” que no deja de interrogarnos.<sup>18</sup> Una década más tarde el filósofo definirá justamente a la filosofía como un modo de pensar que se encarga de sostener el pensamiento en la interrogación.<sup>19</sup> Por último, si nunca es cierto que los artistas “empiezan desde el principio”, como el mismo filósofo admitirá unos años después,<sup>20</sup> sí en cambio filósofos como Descartes y Husserl pretendieron empezar a pensar desde el principio, definiéndose como “principiantes” e intentando abstraerse de los prejuicios teóricos sedimentados por la tradición (Merleau-Ponty, por su parte, reconoció lo ilusorio de tal empresa desde el “Prólogo” a su *Fenomenología*, donde afirma “la imposibilidad de una reducción completa”).<sup>21</sup> La segunda parte del “argumento” merleau-pontyano acerca de la excepcionalidad del lenguaje es rebatible por los mismos motivos: porque otras expresiones también tienen una historia y una tradición que es reactivada en cada creación, ellas también pueden tomarse a sí mismas como objeto y referirse a sí mismas, recurso que la pintura y la música del siglo xx explotaron hasta el punto de convertir esta autorreferencia en una de las características distintivas del arte contemporáneo.

Dejando estos argumentos de lado, no encontramos otros en Merleau-Ponty para comprender por qué el filósofo sigue otorgando al lenguaje, hasta el final de su reflexión, la excepcionalidad de ser “*el* cuerpo del pensamiento”. Es posible además hallar en sus propias obras indicaciones para seguir una línea genética y fundacional alternativa o complementaria respecto de la que hemos seguido hasta este punto. A la luz de esta línea divergente que puede ser reconstruida a partir de las indicaciones del filósofo resulta posible afirmar

que la serie hasta ahora esbozada (percepción lenguaje ( imaginación concebida lingüísticamente) concepto), conserva siempre para Merleau-Ponty un sentido sólo hipotético. Tanto la investigación filogenética (biológica y etológica) como ontogenética (en el sentido de la psicología evolutiva) permiten también pensar en un desarrollo relativamente autónomo de la inteligencia y el lenguaje articulado que se integrarían en una fase determinada del desarrollo del animal humano, sufriendo cada uno de ellos una reestructuración en función de la nueva estructura de conjunto. Algunas expresiones de Merleau-Ponty referidas al surgir del *Logos* “espiritual” directamente a partir del *Logos* tácito de la percepción –sin la intermediación del lenguaje– permiten también reformular la serie en este sentido, como “árbol” de ramas paralelas y en relación. Sólo una opción de este tipo podría dar cabida a la posibilidad de un pensamiento o inteligencia no lingüísticos como aquellos que parecen confirmar los estudios etológicos y psicoevolutivos, una posibilidad que el mismo Merleau-Ponty avalaba hacia fines de los años cuarenta. En efecto, el filósofo consideraba entonces que los estudios del comportamiento infantil mostraban que “la diferencia entre el adulto y el niño no es la de una mentalidad lógica respecto de una mentalidad prelógica”,<sup>22</sup> es decir que habría lugar para una lógica o una inteligencia no representacional ni proposicional: “¿Es posible hablar de una verdadera representación del mundo en el niño? Esto supone una organización conceptual de la experiencia infantil que podría ser formulada en proposiciones expresas. Suponer en el niño algo de ese género es quizás desconocer lo esencial del pensamiento infantil”.<sup>23</sup>

Esta opción significaría a su vez considerar la posibilidad de una imaginación no necesaria ni esencialmente lingüística, como el mismo Merleau-Ponty en otras ocasiones distintas de las antes citadas parece entender, al concebir por ejemplo en sus últimas notas a la imagen como “una especie de telepercepción”,<sup>24</sup> o al proponer “entender lo imaginario por lo imaginario del cuerpo”<sup>25</sup> sin incluir en estos casos ninguna referencia a la mediación lingüística. Posiblemente el sentido de estas referencias aisladas a una definición corporal de la imaginación se ilumine en alguna medida al recordar que diez años antes, en sus lecciones de psicología, Merleau-Ponty concebía la imagen como “un fenómeno esencialmente afectivo y motor”. Así, para imaginar a alguien “yo tomo la actitud que tengo

habitualmente hacia él [o ella]”, o para imaginar “el espacio detrás de sí, se trata de una suerte de referencia del cuerpo unida a una impresión global”. Mediante la imagen “se apunta al objeto por medio de movimientos, de intencionalidades motrices”.<sup>26</sup>

Una fenomenología corporal del pensamiento puede partir de las simples evidencias introspectivas que nos muestran que “pensar” consiste en alguna medida en oír voces y palabras que no provienen del entorno actual (“el monólogo interior”), y ver imágenes de objetos y espacios no actualmente percibidos: el pensamiento comparte algunos rasgos con las alucinaciones sensoriales, básicamente auditivas y visuales. Ahora bien, si limitamos nuestra fenomenología del “espacio mental” a los términos presuntamente compartidos con la experiencia sensorial es claro que traicionaremos la originalidad que lo mental muestra en la más simple experiencia introspectiva.<sup>27</sup> Podemos preguntarnos, por ejemplo, cómo mantenemos “en mente” un “concepto” o “idea” vaga al cual se refiere el desarrollo de ese fragmentario “monólogo interior” que se imbrica con algunas imágenes más o menos definidas. Y aún más, ¿qué es lo que guía el desarrollo o el curso del pensar cuando razonamos, qué nos hace pasar de un enunciado o imagen a otro? ¿No será necesario contar como elementos de lo mental a ciertas entidades más abstractas que palabras e imágenes, tales como conceptos, ideas, reglas de cálculo o de inferencia? En lo que sigue consideraremos la posibilidad de dar cuenta de estos elementos entendiéndolos como modos de la imagen, con el recaudo de comprender a esta última del modo sinestésico-kinestésico sugerido por el mismo Merleau-Ponty. El camino que seguiremos sirviéndonos de algunos desarrollos de Rudolf Arnheim (*El pensamiento visual*, 1969) está indicado en la reflexión merleau-pontyana, pero su desarrollo siempre se ve impedido por el recurso último a la tesis del carácter lingüístico del pensamiento. Esto es notable por ejemplo en las últimas páginas del ensayo “El entrelazo-el quiasmo” (1960), donde Merleau-Ponty sigue una serie que comienza en la percepción, encuentra en ella una tipicidad y señala que en este carácter estructural inherente a lo visto o “idealidad de horizonte” se funda la “idealidad pura” o de segundo grado, el pensamiento. Se trata en este caso, como dice el mismo filósofo, de “hacer aparecer el pensamiento sobre una infraestructura de visión. [...] Si hacemos aparecer el pensamiento sobre una infraestructura

de visión, es únicamente en virtud de la evidencia indiscutida de que, para pensar, hay que ver o sentir de algún modo y todo pensamiento conocido por nosotros le acontece a una carne”.<sup>28</sup> No resultan evidentes las razones por las que, una vez afirmado lo anterior, las últimas páginas del ensayo se deslizan sin solución de continuidad hacia el análisis del lenguaje, volviendo a sostener la tesis de que la “idealidad de segundo grado” (el “pensamiento abstracto”) tiene en última instancia un carácter lingüístico. Las últimas notas de trabajo de Merleau-Ponty siguen mostrando la misma oscilación entre la afirmación del lenguaje como “cuerpo” del pensamiento y la alternativa de una concepción imaginaria y visual del pensamiento que lo conecta con la experiencia perceptiva sin mediación lingüística. En esta última dirección afirma el filósofo por ejemplo que “lo visible tiene una contextura invisible, y lo in-visible es la contrapartida secreta de lo visible, sólo aparece en lo visible [...] –está en la línea de lo visible, es su foco virtual, se inscribe allí (en filigrana)”.<sup>29</sup> En estas últimas notas se halla aun la sugerencia más interesante y explícita de que las analogías de estructura y reestructuración que pueden hallarse entre la experiencia perceptiva y el pensamiento abstracto (en las que el filósofo había insistido, siguiendo a Wertheimer, en *La prose du monde* y otros textos) no son meras “comparaciones” ni “metáforas”, sino que señalan una relación interna entre la percepción y el pensamiento: “Las comparaciones entre lo visible y lo invisible (el campo, la dirección del pensamiento...) no son comparaciones, significan que lo invisible está pregnante en lo visible”.<sup>30</sup> Asimismo: “Una “dirección” del pensamiento –No es una metáfora– No hay metáforas entre lo visible y lo invisible. [...] No hay metáforas [...] porque la localidad originaria, incluso en lo referente a las ‘cosas’, o a la ‘dirección’ de un movimiento de las cosas, no es más identificable en el espacio objetivo [...] –Una *dirección* no está *en* el espacio: aparece en filigrana a su través– por eso es transponible al pensamiento”.<sup>31</sup>

Esta línea alternativa que se dirige desde “lo visible” (en el sentido del mundo percibido) hacia “lo invisible” (en el sentido del pensamiento abstracto) sin la intermediación del lenguaje es señalada explícitamente por el mismo Merleau-Ponty, a despecho de otros pasajes citados que indicaban la necesidad de entender el pensamiento desde el lenguaje (o desde una variación eidética imaginaria que recurre al lenguaje). De hecho la tesis del carácter

visual del pensamiento puede hallarse ya en la *Fenomenología de la percepción*, no en los últimos capítulos referidos al *Cogito* ni en el capítulo dedicado al lenguaje donde se insiste en el carácter lingüístico del pensamiento, sino en el contexto del intrincado análisis del caso Schneider (Parte I, cap. 3). No nos detendremos en los pormenores de la interpretación merleau-pontyana, la cual puede resultar en última instancia confusa porque a pesar de reinterpretar los resultados de Goldstein y Gelb se sirve de sus mismos términos, los cuales agrupan comportamientos de un modo por sí mismo discutible tal como lo ha puesto en evidencia R. Arnheim.<sup>32</sup> Para Merleau-Ponty, gran parte del “síndrome Schneider” (es decir, de su particular constelación de síntomas) se elucidaría mediante la figura de la “distensión del arco intencional”, el debilitamiento de una función operante en la percepción que nos permite proyectar los horizontes anticipados de un modo relativamente determinado a partir del suelo de lo ya sedimentado, otorgando a lo percibido el carácter de una estructura en constante reestructuración. Ahora bien, Merleau-Ponty no extrae todas las implicancias del hecho de que tales perturbaciones estructurales parecen no afectar de igual modo a la percepción y al pensamiento abstracto que al ejercicio del lenguaje. La “ceguera psíquica” de Schneider hace que no pueda percibir objetos directamente sino sólo por la intermediación del lenguaje, a pesar de que su visión no ha sido afectada: “La lengua interviene en cada fase del reconocimiento proporcionando significaciones posibles para aquello que efectivamente se ve, y [...] el reconocimiento progresa siguiendo las conexiones del lenguaje, de ‘alargado’ a ‘en forma de bastón’, de ‘bastón’ a ‘instrumento’, de ahí a ‘instrumento para anotar algo’, y por fin a ‘estilográfica’”.<sup>33</sup>

La remisión entre los horizontes perceptivos que pone en relación a cada escorzo con otros y a cada objeto con un campo constituyendo una estructura configurante de sentido no opera en la percepción de Schneider como en la experiencia usual, por lo que el paciente recurre al lenguaje cuya estructura no se ha desagregado de la misma forma, como lo muestran las “asociaciones paradigmáticas” que cita Merleau-Ponty. Las estructuras que en cambio sí se han distendido son, junto con las perceptivas, las del pensamiento abstracto, por eso Merleau-Ponty necesita encontrar una relación entre la “ceguera psíquica” (una alteración de la percepción) y la “ceguera para los números”

(una alteración del pensamiento abstracto). De esta situación podría concluirse que hay tipos de estructuras que la visión y el pensamiento comparten entre sí de modo más estrecho que con el lenguaje. Merleau-Ponty no extrae esta conclusión, pero sí reconoce aquí que el pensamiento debe fundarse “sobre la base de la visión”, una observación que descuidará en el resto de la obra: “La perturbación visual no es la causa de las demás perturbaciones y en particular de la del pensamiento. Pero tampoco es una simple consecuencia de ellas. [...] Los contenidos visuales son reanudados, utilizados, sublimados a nivel del pensamiento, por una potencia simbólica que los supera, *pero es sobre la base de la visión que esta potencia puede constituirse*”.<sup>34</sup> Es por esta relación de fundación del pensamiento en la percepción que pueden reconocerse analogías entre ambas dimensiones. Ambos comparten estructuras y modos de reestructuración análogos, lo que hace que el “espacio mental” sea semejante a un “panorama” o “paisaje” con sus horizontes sedimentados y anticipados, desplegándose ante la “visión de mi mente”: “Nuestro fondo disponible expresa a cada momento la energía de nuestra conciencia presente. Ora se debilita, como en la fatiga, y entonces mi ‘mundo’ de pensamiento se empobrece y se reduce incluso a una o dos ideas obsesivas; ora, por el contrario, me entrego a todos mis pensamientos, y cada palabra que se dice delante de mí hace germinar problemas, ideas, reagrupa y reorganiza el panorama mental y se ofrece con una fisionomía precisa”. Así, concluye Merleau-Ponty que “la esencia de la conciencia consiste en darse un mundo o unos mundos, eso es, en hacer ser delante de ella misma sus propios pensamientos como cosas, y demuestra su vigor indivisiblemente dibujándose estos paisajes y abandonándolos”.<sup>35</sup>

En gran medida, la dificultad que se interpone para concebir el objeto del pensamiento como una imagen o incluso una “cosa”, *i. e.* un tipo de percepto, es la generalidad o el grado de abstracción que se supone propia de un concepto y no de un percepto, una imagen percibida o incluso una imagen mental. Y esta dificultad se funda en última instancia en una concepción errónea acerca de lo que significa percibir y lo que significa pensar. La teoría gestáltica de la percepción que desarrolla Merleau-Ponty, así como la tesis del carácter estructural del pensamiento que acompaña su entera reflexión, implican, por un lado, que en ningún caso percibimos objetos “concretos” en el sentido de estar

íntegra y actualmente frente a nosotros sino estructuras abiertas de escorzos en relación y, por otro, nunca pensamos conceptos puramente “abstractos” como entidades heterogéneas a los casos que definen o a los elementos que ponen en relación. Por un lado, como decía Merleau-Ponty, la “localidad” de las “cosas” percibidas o la “dirección” del movimiento de una cosa percibida “no está *en* el espacio: aparece en filigrana a su través”.<sup>36</sup> el percepto *ya* es “abstracto” y general, señala una tipicidad más que una suma de elementos concretos. Por otro lado, como afirma Merleau-Ponty en su *Fenomenología*, el pensamiento tal como se desarrolla usualmente o “el pensamiento viviente no consiste en subsumir bajo una categoría”<sup>37</sup>, sino en captar las estructuras que integran o ponen en relación a lo singular y concreto *en* lo singular y concreto, tal como sucede en la percepción: a diferencia de Schneider, usualmente no necesitamos explicitar las categorías o conceptos que nos permiten comprender analogías tales como “el pelaje es para el gato lo que el plumaje es para el ave” o “el ojo es para la luz y el color lo que el oído es para los sonidos”.<sup>38</sup>

Volviendo al caso de la percepción: todo lo percibido es percibido de modo “incompleto” y “emblemático”. Ni siquiera las caras o escorzos actualmente presentados son percibidos en su integridad y en sus detalles sino *esquemáticamente*, y son completados por retenciones y protensiones simultáneas que se desarrollan de acuerdo a “tipos” estructurales de objetos percibidos previamente. No percibimos como una mancha el “punto ciego” de la retina, donde el nervio óptico conecta con el globo ocular y no hay impresiones visuales, sino que “completamos” el campo visual de acuerdo al contexto y nuestras habitualidades perceptivas. Algo similar sucede en ciertas lesiones cerebrales (hemianopsias) en las que se engeuecen áreas del campo visual: un círculo parcialmente oculto por el área ciega es percibido como completo. También son “completados” los círculos incompletos percibidos durante una fracción de segundo o con luz deficiente.<sup>39</sup> El caso de la percepción del movimiento al que Merleau-Ponty se refería diciendo que “no está en el espacio” se hace especialmente evidente en lo que Michotte llamó el “efecto de túnel”, donde se ve desaparecer algo detrás de un obstáculo para emerger enseguida en el otro extremo. La percepción del movimiento continuo es de tal intensidad que no es perturbada por el conocimiento del sujeto de que tal continuidad no existe cuando efectivamente no tiene lugar, por lo que los

neurocientíficos se ven llevados a afirmar desde su perspectiva que el proceso perceptivo a nivel cerebral continúa sin interrupción a pesar de que el estímulo visual se interrumpe.<sup>40</sup> Entre los efectos que también hacen muy evidente esta función de compleción pueden contarse los siguientes: el hecho de que cuando un cubo de alambre rota, como observó Michotte, su vacío interior se ve rotar junto a él; el éxito del dibujo de un contorno o un boceto, en el que el efecto de consumación llena el interior y los contornos faltantes; las partes interiores ya percibidas y ahora ocultas de las cosas, que se presentan como un aspecto percibido simultáneamente a su apariencia exterior: “veo la cobertura de mi máquina de escribir como si la contuviera; veo vacía la vasija peruana sobre el estante”.<sup>41</sup> Como advierte Arnheim, muchos objetos de uso cotidiano están diseñados de modo tal de que su apariencia no sugiera ninguna tecnología interna: “La superficie de las cosas no detiene [la mirada]. Se las ve como continentes o su interior aparece simplemente como una continuación homogénea del exterior. Sólo en condiciones especiales se experimenta el exterior como un obstáculo que impide la libertad de penetración”.<sup>42</sup>

La compleción a partir de la captación de un número reducido de rasgos estructurales se realiza a partir de la sedimentación de la experiencia habitual pasada, como lo ilustra elocuentemente el siguiente ejemplo: “Un japonés lee sin dificultad ideogramas de impresión tan pequeña que un occidental necesita un vidrio de aumento para poder descifrarlos, no porque los japoneses tengan vista más aguda, sino porque conservan una existencia visual de los caracteres *kanji*”.<sup>43</sup> Si percibir no es registrar mecánicamente los estímulos que están frente nuestro sino más bien captar estructuras que interrelacionan rasgos o escorzos a partir de algunos de estos rasgos o escorzos especialmente significativos, el mismo carácter esquemático o “genérico” será propio de las imágenes mentales y aun de las más simples “huellas” o imágenes mnemónicas. Como observa Arnheim, la imagen de algo visto y conservado en la memoria sufre la acción de dos fuerzas de dirección opuesta que luchan por transformarla, provenientes tanto de la forma percibida misma como de las sedimentaciones de otras percepciones: por un lado, se observa una tendencia hacia la estructura más simple y la reducción de la tensión; se eliminan detalles y refinamientos, y aumentan la simetría y la regularidad. Además, las huellas ya sedimentadas que se asemejan se fortalecerán, se debilitarán o reemplazarán

entre sí. En dirección opuesta actúa una tendencia a preservar y agudizar los rasgos distintivos de la configuración. La interacción de ambas tendencias puede observarse, por ejemplo, en el modo en que dibujamos de memoria el continente americano: la tendencia a la simplificación y la omisión de detalles se equilibra con la exageración de ciertos rasgos distintivos como, en algunos casos, la ubicación de América del Sur desplazada violentamente hacia el este.<sup>44</sup>

El hecho de que en los experimentos realizados por K. Bühler, R. Woodworth y otros psicólogos a principios del siglo XX los sujetos no reportaban utilizar imágenes para pensar (lo que llevaba a los experimentadores a confirmar la tesis del carácter lingüístico del pensamiento), se debía probablemente a que “lo que experimentaban no correspondía a su concepción de lo que es una imagen”, básicamente “la clase de cosa que se conoce por ilustraciones realistas”.<sup>45</sup> Existen ciertamente casos excepcionales de sorprendente “memoria fotográfica” y vívidas “imágenes eidéticas”: E. Jaensch y A. Riekel comprobaron su existencia en un buen porcentaje de niños y algunos adultos que pueden, por ejemplo, leer en la imagen mnemónica de un mapa el nombre de ríos o ciudades que desconocían o habían olvidado. En casos de personas sin capacidades excepcionales, se obtuvo un efecto similar estimulando ciertas áreas de los lóbulos temporales del cerebro con impulsos eléctricos: los pacientes sufren *flashbacks* que les hacen revivir momentos a veces ya olvidados de su pasado y pueden explorar los detalles de las imágenes que se les presentan tal como si estuvieran frente a una escena percibida.<sup>46</sup>

Ahora bien, es improbable que este tipo de imágenes, semejantes a las *éidola* o réplicas que se desprendían de los objetos según los filósofos atomistas, sean los instrumentos del pensamiento abstracto. Son más interesantes para nuestro propósito las imágenes mentales más usuales y comunes, precisamente por su cualidad esquemática y carente de detalles. Es importante señalar que este carácter “incompleto” de las imágenes mentales no es el que clásicamente se atribuye a la imaginación o fantasía considerada como una función de fragmentación y variación a partir de una hipotética copia mecánica del mundo captada en la percepción y conservada en la memoria. No se trata de la posibilidad que tenemos de imaginar el tronco de un cuerpo humano sin sus miembros o de realizar *collages* con fragmentos de imágenes, como el famoso centauro o la “ciudad de oro” en el ejemplo

de Hume. Cuando el psicólogo gestáltico K. Koffka le pide a un sujeto que describa las imágenes que instantáneamente le sugieren un número de palabras, el sujeto informa al oír la palabra “jurista”: “Todo lo que vi fue un portafolio sostenido por un brazo”.<sup>47</sup> Entre el cuerpo humano sin miembros o el centauro de los ejemplos anteriores y el portafolio sostenido por un brazo hay una diferencia esencial: la “imagen” del jurista no es un mero fragmento anatómico sino un ensamble de algunos detalles especialmente significativos en cierta relación, conjunto estructurado que tiene el sentido de “un jurista completo”. Si el ejemplo de un “cuerpo humano sin miembros” se refiere más bien a un objeto físicamente incompleto completamente percibido, el ejemplo de Koffka señala que la imaginación, por el contrario, nos otorga símiles de percepciones incompletas de objetos completos, y para hacerlo debe operar una especie de discernimiento selectivo de ciertos caracteres relevantes tal como sucede en la misma percepción. Ver una cosa completa de modo incompleto es la regla de toda percepción, e incluso es probable que nuestra percepción de un juez pueda no consistir en ocasiones más que en la captación del rasgo destacado de un brazo que sostiene un portafolio.<sup>48</sup> Y es precisamente este particular carácter incompleto y esquemático de lo percibido que la imagen exagera lo que hace a esta última especialmente valiosa para el pensamiento abstracto, ya que la falta de detalles de la imagen no la hace por ello menos precisa o más vaga sino que por el contrario le da el “corte limpio” y el tipo de precisión que la acerca al concepto. Como señala Arnheim, “En matemáticas, un enunciado o un dibujo topológico identifican una relación espacial como *estar contenido en* o *superponerse* con un máximo de precisión, aunque deja del todo indeterminada su verdadera forma. En lógica nadie afirma que la generalidad de un concepto contribuya a su vaguedad por estar vacío de detalles particularizados; por el contrario, la concentración sobre algunos pocos rasgos esenciales se reconoce como un medio para clarificar el concepto. ¿Por qué no hemos de admitir que lo mismo puede aplicarse a la imagen mental?”.<sup>49</sup>

Es probable que sean precisamente imágenes no miméticas sino abstractas –figuras topológicas y geométricas en el espacio mental– las que ayuden a la resolución de problemas teóricos, y que “toda mente que tenga pensamientos genéricos [...] necesite la generalidad de [estas] formas puras

para concebirlas”.<sup>50</sup> Es fácil reconocer estas formas no miméticas operantes en el pensamiento abstracto en los esquemas y gráficos improvisados con que muchas veces se intenta echar luz sobre algún punto de una exposición teórica, o aun más inmediatamente en los ademanes que acompañan tales exposiciones. Incluso los ademanes que acompañan la narración o descripción de un hecho u objeto muy concreto tienen en sí mismos un alto grado de abstracción: estos gestos sólo retratan de modo muy económico rasgos estructurales pertinentes del objeto, tales como cierta cualidad, su dimensión, la forma de reloj de arena de una mujer, la nitidez o indefinición de un contorno. En la descripción de un suceso o acción el carácter abstracto de los ademanes se hace aún más evidente: se describe el choque entre automóviles presentando sólo el choque descorporeizado, sin representación de lo que choca: “Se muestra el sendero tortuoso o recto de un movimiento, su fácil rapidez o su pesada dificultad. Los ademanes actúan la acción de empujar y la de tirar, la penetración y el obstáculo, la pegajosidad y la dureza, pero no señalan cuáles son los objetos así tratados y descriptos. [...] Un choque de opiniones se pinta como un choque de automóviles”.<sup>51</sup> Esta última observación de Arnheim, afín a aquella otra de Merleau-Ponty que decía que “una dirección de pensamiento no es una metáfora”, nos recuerda la gran cantidad de “metáforas” físicas que utilizamos para referirnos al pensamiento, a entidades intelectuales o, por ejemplo, a las alternativas de una discusión teórica (el “impacto” de una réplica, el “peso” de una teoría, etc.). Para Arnheim así como para Merleau-Ponty estas metáforas son más que metáforas: no sólo muestran que los seres humanos percibimos semejanzas estructurales entre los acontecimientos “físicos” (corporales, perceptivos) e intelectuales, sino que “las cualidades de la forma y el movimiento están presentes en los actos mismos de pensamiento que describen los ademanes y que son de hecho el medio en que el pensamiento tiene lugar. Estas cualidades perceptuales no son necesariamente visuales o exclusivamente visuales”. Como lo muestran “los ademanes, es posible que las experiencias cinestésicas de empujar, tirar, avanzar u obstruir, desempeñen un papel importante” en el desarrollo de nuestros razonamientos.<sup>52</sup>

Fue Mark Johnson (*The Body in the Mind*)<sup>53</sup> quien mostró concretamente la importancia del rol de estas experiencias cinestésicas en el pensamiento

abstracto, pero en el contexto de este trabajo deberemos limitarnos a mostrar sólo algunas implicancias de la propuesta de Arnheim de considerar los conceptos como imágenes (no en un sentido privativamente visual sino originariamente cinestésico, tal como se apuntaba en la cita previa). Esta tesis se condice en cierto sentido con la tesis empirista de que los conceptos universales o generales no son una clase especial y separada de contenidos mentales, sino que son ítems particulares que se refieren a muchos otros casos, y pueden hacerlo, tal como se infiere de lo expresado por Arnheim, en virtud de su grado de esquematismo.<sup>54</sup> El error a evitar es considerar que “abstracto” significa abstraído de lo perceptible, perteneciente a un “mundo” esencialmente heterogéneo del sensible que denominamos “mental”. En palabras de Arnheim, “el concepto mesa es un contenido mental tan concreto e individual como el recuerdo de una mesa o el percepto de una mesa. [...] Pero cualquier objeto, acontecimiento o idea se vuelve universal cuando se lo refiere a una multitud de casos”.<sup>55</sup> Ahora bien, el reconocimiento del carácter “concreto e individual” del concepto que lo acerca a lo sensible, debe ser simultáneo del reconocimiento del carácter “abstracto” propio de la más simple percepción –carácter al que nos referimos más arriba–, lo que nos aleja de los análisis empiristas. La abstracción del concepto no puede lograrse a partir de la generalización de casos particulares, porque toda generalización supone una pre-selección de aquellos casos que son pertinentes para la abstracción en cuestión. Presumiblemente, como observa Arnheim, no hay dos cosas en el mundo que no tengan algún rasgo en común, de modo que para llegar al concepto a partir de una generalización se necesitaría un criterio de selección previo que separe los casos relevantes. Este círculo vicioso entre abstracción y generalización deriva del prejuicio empirista de que la percepción es percepción de una multitud de individuos particulares en lugar de ser percepción de estructuras. Hay que recordar en este caso aquella afirmación de corte gestáltico que hacía Merleau-Ponty en su crítica del “dato sensible” empirista: una figura contra un fondo (*i. e.*, ya una configuración o estructura), es el “dato” más simple que puede obtener la percepción, por ejemplo en la captación de un punto.<sup>56</sup> Como resume Arnheim, la generalización presupone la abstracción, y esta última ya está presente en el carácter estructural de la más mínima percepción: “no hay modo de ignorar

el hecho de que una captación abstracta de los rasgos estructurales constituye la base misma de la percepción y el comienzo de toda cognición”.<sup>57</sup>

Lo que en muchas ocasiones se concibe equivocadamente como el “abstraerse” de un concepto respecto de las “particularidades sensibles” no es más que el carácter dinámico de las imágenes mentales en el pensamiento productivo, un carácter que es ya propio de la percepción de cualquier objeto como una estructura dinámica perpetuamente abierta a reestructuraciones. Por ejemplo, se entiende que un teorema es “abstracto” en tanto se abstrae de las particularidades de cualquier triángulo para definir las propiedades de todo triángulo. Sin embargo, como señala Arnheim, la comprensión de la trigésimo segunda proposición de Euclides (la que establece que la suma de los ángulos interiores de un triángulo siempre equivale a medio círculo) no implica ignorar el tamaño particular de los ángulos de triángulos particulares, sino por el contrario percibirlo en todo su alcance mediante una imagen dinámica (concibiendo dos de los lados como manecillas móviles).<sup>58</sup> De modo semejante, la consideración del círculo, la elipse y la parábola (figuras que por mucho tiempo fueron tratadas separadamente) como fases del *proceso* de “rebanar” un cono sirvió para “ampliar las ideas, para vincular, mediante una cadena continua, verdades que parecían remotas entre sí, y para que sea posible abarcar en un único teorema una multitud de verdades particulares”.<sup>59</sup> La mayor “abstracción” de las ideas (teoremas, en este caso) que cubren casos particulares no significa su separación respecto de los “contenidos sensibles” sino el dinamismo de las estructuras y la misma posibilidad de reestructuración y de integración en otras estructuras ya presente en la percepción. Como señala Arnheim, “estas figuras geométricas básicas habían sido entidades satisfactorias y autocontinentes desde la Antigüedad. Ahora una nueva entidad perceptual, el cono seccionado, se ofrecía como una nueva totalidad en la que las figuras anteriormente aisladas podrían adecuarse como partes. [...] La generalización, pues, fue un acto de reestructuración a través del descubrimiento de una totalidad más comprensiva”.<sup>60</sup>

También la matemática e incluso el álgebra comportarían una base perceptiva en tanto extraen de lo percibido estructuras genéricas que el filósofo llama “formas puras”. El descuido del nivel particular de estructuras perceptivas que aísla las matemáticas lleva a los educadores, según Arnheim,

al error pedagógico de intentar “poner en relación” las matemáticas con la experiencia cotidiana sumando y restando repollos y tambores, cuando las formas perceptuales propias de las cantidades son mucho más accesibles al niño, por ejemplo, por medio de varillas (como las “regletas” de Cuisenaire). Al contrario del prejuicio que supone la antes mencionada pedagogía, los niños no tienen dificultad para considerar cualidades abstractas o formas no miméticas como las propias de las cantidades, una “variedad particular de las formas perceptuales [...] más simples que los círculos y los cuadrados porque consisten en extensión [lineal] solamente, pero al mismo tiempo [...] capaces de una infinidad de combinaciones dentro de esa dimensión”.<sup>61</sup> El álgebra, por su parte, en tanto representa relaciones, posee también una base enteramente perceptual, por cuanto la percepción “se apoya en relaciones más que en valores absolutos y las generalidades preceden a las particularidades en la experiencia sensorial”.<sup>62</sup> Obsérvese a este respecto la paradoja de que al “reducir” las cantidades a una base perceptual “concreta” tal como las “regletas” o “varillas coloreadas de Cuisenaire” para hacerlas más accesibles al niño, en realidad se eleva el grado de abstracción puesto que las varillas “representan relaciones entre cantidades; su longitud absoluta carece de pertinencia y es fácilmente transportable”.<sup>63</sup> La relación del álgebra con la geometría, por otra parte, es pasada por alto según Arnheim por una pedagogía tradicional descaminada que enseña las fórmulas (tales como que el cuadrado de  $a$  más  $b$  equivale al cuadrado de  $a$  más el cuadrado de  $b$  más dos veces el producto de  $a$  por  $b$ ) sin las figuras que las hacen visibles (en este caso, el cuadrado geométrico seccionado interiormente en dos cuadrados y dos rectángulos).

Arnheim pone entonces en relación de derivación aquellas dos ramas del pensamiento matemático que otros autores proponen considerar como paralelas, la “geométrica” y la “formal”. No nos corresponde aquí dirimir la cuestión, sino sólo atender a la afirmación de la relativa independencia del pensamiento matemático y lingüístico, aun si ambos deben fundarse en la misma base de la experiencia perceptiva. Ahora bien, ¿cuál es para Arnheim el lugar que corresponde a las palabras en el pensamiento, una vez definidos los conceptos como imágenes perceptuales y las operaciones intelectuales como el manejo de tales imágenes?<sup>64</sup> En primer lugar, de las tesis anteriores de Arnheim se desprende la conclusión de que el lenguaje

no es indispensable para el pensamiento abstracto, la “inteligencia” o el “razonamiento”. Esta conclusión a la vez estaría avalada por la observación de la conducta inteligente de animales que no utilizan un lenguaje similar al humano: “Los animales pueden vincular detalles de su medio ambiente por relaciones que llevan a la solución de un problema dado; al enfrentarlos, pueden reestructurar de modo adecuado una situación; pueden transferir una solución a casos diferentes, aunque semejantes desde el punto de vista estructural. Y lo hacen sin la ayuda de palabras”.<sup>65</sup>

Es verdad que, si bien los “razonamientos” demostrados por los chimpancés no se limitan a lo que tienen delante de los ojos –pueden volver a otro lugar a recoger un objeto que les será útil como instrumento para resolver cierto problema– muy probablemente su capacidad de despegarse del contexto efectivo y las necesidades prácticas inmediatas es menor que en el humano. Pero Arnheim considera que, de cualquier modo que el hombre haya logrado superar esta limitación, la “independencia” del pensamiento humano no es necesariamente un don del lenguaje y, además, por sí sola no constituye un aspecto del razonamiento. Ahora bien, aun si el lenguaje no fuera indispensable para el pensamiento, el cual podría desarrollarse primariamente en otras dimensiones, es posible preguntarse por la contribución del lenguaje al pensamiento. La respuesta de Arnheim se ve seriamente limitada por su negación a reconocer el aspecto estructural del signo lingüístico y adoptar tácitamente una teoría llanamente referencial del significado. Sin embargo, si se adoptara siguiendo a Merleau-Ponty una concepción estructuralista del lenguaje las dificultades no serían menores. Hemos advertido que las estructuras “imaginarias” –en sentido amplio, cinestésico y dinámico– que estarían en juego en el pensamiento abstracto son isomórficas respecto de estructuras percibidas o vividas corporalmente. En cambio, si bien el lenguaje tiene como suelo y fuente a la experiencia corporal perceptiva, probablemente comparta con ella su carácter estructural pero no la forma de sus estructuras: no resulta plausible la afirmación de que la estructura de diferenciaciones fonemáticas reproduce meramente en un nivel más esquemático las diferenciaciones perceptivas (acústicas), y que las relaciones y diferenciaciones sintagmáticas y paradigmáticas propias de la estructura de una lengua son isomórficas con la estructura fonemática y con las estructuras perceptivas.

Desde esta óptica, debemos traducir las proposiciones que Arnheim formula en lenguaje “referencial” a términos estructurales: el lenguaje se relaciona con la percepción y el pensamiento como una estructura heteromórfica se relaciona con una serie de estructuras isomórficas, imbricando sus elementos con ellas y produciendo reestructuraciones. Pero una vez introducido este recaudo, nuestras conclusiones no necesariamente deben diferir de las de Arnheim. La principal virtud del espacio –visual, sinestésico, kinestésico– como medio del pensamiento abstracto (trátese de un cálculo matemático o geométrico o de un razonamiento) es, según Arnheim, su múltiple dimensionalidad, en contraste con la unidimensionalidad del sintagma lingüístico. En este sentido, la “profundidad” del pensamiento tampoco es una metáfora –Merleau-Ponty decía que la “dirección” de un pensamiento no lo era–, sino que equivale a los desplazamientos “en profundidad” que realiza el pensar en las múltiples dimensiones del espacio mental. Un sinnúmero de metáforas relacionan el espacio mental con el espacio percibido visual y multisensorialmente: “sigo” y “capto” el “hilo” de un argumento, “veo” “dónde” “apunta”; si su “nivel” me supera puedo no “llegar” a su conclusión; mantengo “amplias” diferencias con la “perspectiva” de otro; un argumento puede ser “agudo” o “impenetrable”; las teorías pueden “armonizar”, resultar “discordantes” o mantener “tensiones” entre sí. Como resume Arnheim, “El hombre puede apoyarse con confianza en los sentidos para procurarse equivalentes perceptuales de toda noción teórica porque estas nociones, por empezar, derivan de la experiencia sensorial. Para decirlo de modo más contundente: el pensamiento humano no puede ir más allá de las configuraciones que procuran los sentidos humanos”.<sup>66</sup>

El medio más propicio donde puede moverse el pensamiento abstracto es el espacio “tetradimensional” –en los términos de Arnheim– aprendido en la percepción (“tetradimensional” en el sentido de incluir las transformaciones temporales que pueden darse en las formas tridimensionales a modo de una cuarta dimensión, en simultaneidad). En este sentido puede distinguirse el pensamiento “intuitivo” o “sinóptico” del pensamiento “intelectual” o “lineal”. Para ilustrar esta distinción Arnheim se refiere al tratado de Albrecht von Haller (s. XVIII) sobre las plantas. Después de una sección en la que el naturalista describe las varias especies de lirios, explica que a partir de allí podría proseguir “hasta el trigloquín, el junquillo y el cálamo

aromático utilizando la antera como base de la relación; pero que el orden natural lo conduciría con igual adecuación desde los lirios hasta las orquídeas, que tienen raíces, hojas, flores y frutos similares pero estambres diferentes”.<sup>67</sup> Ante esta situación el naturalista realiza la siguiente observación: “La naturaleza conecta sus géneros mediante redes, no en cadena; mientras que los hombres sólo pueden seguir cadenas, pues no pueden presentar varias cosas a la vez en su lenguaje”.<sup>68</sup> Nuestro pensamiento se desarrolla generalmente “por delante” de las palabras que lo expresan en tanto podemos pensar abstractamente estructuras y reestructuraciones de modo sinóptico, lo que el lenguaje sólo puede expresar posteriormente en forma lineal, tal como para describir literariamente la visión instantánea de una habitación deberíamos enfocar la descripción verbal en una parte o aspecto por vez y ponerlos en relación sucesiva hasta obtener el cuadro total. También las demostraciones matemáticas y el encadenamiento de proposiciones lógicas en los silogismos son lineales aunque se basan en intuiciones sinópticas. La diferencia es similar a la de observar las relaciones de tamaño entre tres figuras humanas percibidas o representadas pictóricamente y conocerla mediante tres proposiciones: A es más alto que B; B es más alto que C; por tanto A es más alto que C. Siguiendo un razonamiento transitivo nuestra mente pasa por dos imágenes sucesivas que luego tiene que integrar en una estructura más amplia que las ponga en relación para dar lugar a la tercera proposición, en contraste con la percepción sinóptica visual de sus relaciones.

Ahora bien, si bien la expresión lingüística no es en la visión de Arnheim la fuente ni el material de los procesos del pensamiento abstracto, sin embargo cumple funciones claves para su ejercicio: en primer lugar, las palabras estabilizan las formas (dinámicas) del pensamiento, las identifican e inventarían de tal modo de poder traerlas a la mente como unidades con límites más o menos definidos: “Las palabras son índices que singularizan los picos significativos en el contorno ininterrumpido de una cadena montañosa a lo largo del horizonte. Los picos no son una creación de los índices. Se dan objetivamente, pero los índices fortalecen la necesidad que tiene el observador de discriminarlos”.<sup>69</sup> En segundo lugar, las palabras indican el nivel de abstracción en que una forma perceptual debe ser captada, permitiendo fijar la atención sobre relaciones formales que se dan entre estructuras de

muy diversos grados de abstracción, lo cual sería muy difícil de realizar sin el lenguaje. Por ejemplo, el enunciado “los leones son gatos” exige ver el mismo objeto a dos niveles diferentes, que lingüísticamente son indicados mediante dos términos diferentes. En “Alejandro fue un hombre más grande que Napoleón”, la relación abstracta de tamaño se aplica a las imágenes más concretas de los dos hombres, y el enunciado lingüístico “solidifica” la visión simultánea sobre ambos niveles (el más abstracto y el más concreto) que es muy difícil de sostener de otro modo.<sup>70</sup> Arnheim sugiere que los eslabones lógicos, así como las preposiciones y conjunciones lingüísticas, también aluden a especies de “acciones espaciales” representables como formas topológicas altamente abstractas. Así se refiere, por ejemplo, al carácter de barrera de “pero”, distinto del de “aunque” que no detiene el flujo de la acción sino que le añade el peso de una complicación u obstáculo. Todo lo dicho acerca del carácter predominantemente “visual” del pensamiento no le impide al filósofo observar que el lenguaje dista de ser un mero rótulo final que se coloca sobre el pensamiento acabado, puesto que mediante las operaciones antes descritas “influye en la organización del pensamiento”: transforma el contenido de las imágenes mediante las relaciones que fija entre ellas, entre sus niveles de abstracción y mediante la traducción “lineal” y “secuencial” que opera para describirlas.<sup>71</sup>

Las consideraciones de Arnheim resumidas en los últimos párrafos acerca del rol del lenguaje en el pensamiento pueden resultar un tanto ambiguas. Por un lado, el filósofo parece reconocer al lenguaje una función de estructuración y reestructuración que se opera “sobre” las imágenes mentales y *a posteriori*, operación que es por sí misma intelectual. El lenguaje ya es por sí mismo, en este sentido, un tipo de pensamiento, como el filósofo sugiere al distinguir dos tipos *de pensamiento*, sinóptico (imaginario) y lineal. Por otro lado, fiel a una implícita teoría referencial del significado lingüístico, aun después de reconocido lo anterior Arnheim afirma en sentido contrario que el medio esencialmente propio del pensamiento es la imagen y que el lenguaje sólo “rotula” y “se refiere a” imágenes mentales y a sus relaciones. En nuestra visión, hay que acordar con Arnheim en el privilegio de la multidimensionalidad de la imagen como medio del pensamiento abstracto. No nos referimos aquí a las imágenes mentales “figurativas” sino a esas configuraciones en movimiento

que nos sirven, como nota Arnheim, para manejar conceptos como formas, fuerzas y relaciones entre fuerzas en múltiples niveles de abstracción. En esos hiatos que reconocemos introspectivamente en el curso de nuestro monólogo interior son reconocibles estos modos abstractos de mantener en mente un concepto (tal como el expresado por un enunciado completo o incluso no formulado aún) al modo de un objeto o una fuerza que mantiene relaciones de inclusión, subordinación (“estar por encima”), consecuencia (“empuje”), etc., con otros. Sin embargo, si se reconoce con Merleau-Ponty el carácter estructural del lenguaje, hay que concederle también a éste un carácter intelectual: *también* pensamos mediante palabras, por medio de esos enunciados o cuasi-enunciados que componen nuestro monólogo interior, y el lenguaje es por sí mismo un tipo de pensamiento cuyo “hilo” se imbrica con el pensamiento imaginario y lo reestructura. Seguramente Arnheim está en lo correcto cuando observa que no es posible dar cuenta del tipo de pensamiento abstracto propio de un razonamiento, un postulado geométrico o un cálculo sólo mediante el lenguaje, pero es necesario reconocer en este último una función intelectual de reestructuración ejercida no sólo al engranar sus sintagmas lineales con el pensamiento imaginario sino al desplegarse en la red de relaciones sintagmáticas propias del sistema de la lengua.

El pensamiento se desarrolla, en suma, mediante esta imbricación y trasposición de imágenes y enunciados, desplegando una misma potencia de reestructuración en estas diversas dimensiones de modo zigzagueante pero simultáneo —en tanto los movimientos operados en una dimensión se imbrican y afectan a los contenidos de la otra. Merleau-Ponty parece referirse a este entrelazamiento estructural de contenidos mentales heterogéneos en la siguiente nota: “De igual modo que hay que restablecer el mundo visible vertical [de entrelazamiento], hay también una visión vertical del espíritu, según la cual éste no se compone de una multitud de recuerdos, imágenes, juicios, sino que es un solo movimiento que se puede fraccionar en juicios, en recuerdos, pero que los mantiene en un haz único como [...] la mano cerrada contiene todo un trozo de espacio”.<sup>72</sup> No pretendemos mediante este rápido sumario de los estudios de Arnheim haber saldado la cuestión del funcionamiento del pensamiento racional en sus relaciones con la imaginación y el lenguaje, sino simplemente haber señalado una vía de investigación

que es posible seguir para otorgar un sentido más concreto a aquel proyecto merleau-pontyano de concebir el pensamiento como una dimensión de la experiencia corporal motriz y perceptiva.

### Notas

<sup>1</sup> “No puedo asimilar la percepción a las síntesis que pertenecen al orden del juicio, de los actos o de la predicación” (M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1994, p. 10).

<sup>2</sup> Cfr. a este respecto *Fenomenología de la percepción*, Parte I, cap. vi: “El cuerpo como expresión y la palabra”.

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989, p. 99.

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible. Seguido de notas de trabajo*, tr. J. Escudé, Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 197.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 60.

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception...*, p. 72. Las cursivas son nuestras.

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, pp. 311, 312.

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes de courses du Collège de France*, París, Éditions du Seuil, 1995, p. 290. Las cursivas son nuestras.

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 213.

<sup>10</sup> *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon-Quetigny, Cynara, 1988, p. 87.

<sup>11</sup> M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 284.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible. Suivi de notes de travail*, París, Gallimard, 1964, p. 273.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>15</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 207.

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> M. Merleau-Ponty, *L' institution. Le problème de la passivité*, París, Belin, 2003 (*La institución. La pasividad. I: La institución en la historia personal y pública*, tr. Mariana Larison, Madrid, Anthropos, 2012); *Elogio de la filosofía. El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970.

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, pp. 345, 346.

<sup>19</sup> Cfr. a este respecto la Parte I de *Lo visible y lo invisible*: “La interrogación filosófica”.

<sup>20</sup> Cfr. por ejemplo M. Merleau-Ponty, *L' oeil et l' esprit*, París, Gallimard, 1964.

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 14.

<sup>22</sup> Merleau-Ponty *à la Sorbonne*, p. 243.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 235. A diferencia de la línea alternativa que intentamos esbozar, en la *Fenomenología de la percepción* la concepción de un pensamiento no lingüístico (“*une pensée sans parole*”) aparece mentada como “*une idée limite*”, “*un contre-sens*”, y en última instancia una idea que, paradójicamente, sólo el lenguaje hace posible: “La palabra instala en nosotros la idea de verdad como límite presunto de su esfuerzo. [Ella] es la que nos da el ideal de un pensamiento sin lenguaje” (*Phénoménologie de la perception*, pp. 221, 222).

<sup>24</sup> M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 310.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>26</sup> Merleau-Ponty *à la Sorbonne*, p. 226.

<sup>27</sup> Una vez reconocido que la experiencia en tanto corporal e intercorporal está esencialmente abierta a los otros, la indagación de lo psíquico no necesita prescindir de la introspección puesto que no hay nada válido que ésta pueda encontrar que no pueda ser compartido y contrastado con la experiencia de los otros. En este sentido observa Merleau-Ponty: “Se creyó que se volvía a la luz exorcizando la ‘introspección’. Y había que exorcizarla efectivamente: ya que ¿cuándo, dónde y cómo existió jamás una visión de lo interior? Existe –lo cual es muy distinto y conserva todo su valor– una vida junto a sí, un abrirse a sí mismo, pero no se desemboca en un mundo distinto del mundo común, y no supone necesariamente un cerrarse a los demás. La crítica de la introspección aparta muchas veces de este modo irremplazable de acceder a los otros, tal como están implicados en nosotros” (*Lo visible y lo invisible*, pp. 36-37).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>32</sup> Rudolf Arnheim, *El pensamiento visual*, Buenos Aires, Eudeba, 1973, pp. 185 ss.

<sup>33</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 148.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 143. Las cursivas son nuestras.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 268.

<sup>37</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 145.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>39</sup> Los casos son de Michotte, recogidos por R. Arnheim, *El pensamiento visual*, p. 81.

<sup>40</sup> *Idem.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 84, 85.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>44</sup> *Idem.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 98, 109.

<sup>46</sup> Experimentos de Wilder Penfield recogidos en *Ibid.* p. 99.

<sup>47</sup> Cit. en *Ibíd.*, p. 100.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 101.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 104.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 110.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 112.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 113.

<sup>53</sup> Mark Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1987.

<sup>54</sup> Cfr. R. Arnheim, *El pensamiento visual*, p. 153.

<sup>55</sup> *Idem.*

<sup>56</sup> Cfr. a este respecto la crítica a la sensación como elemento simple recibido pasiva e inmediatamente por la conciencia en M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, Introducción, cap. I: "La sensación" y Parte II, cap. 1: "El sentir".

<sup>57</sup> R. Arnheim, *El pensamiento visual*, p. 159.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 181.

<sup>59</sup> Palabras de Poncelet citadas en *Ibíd.*, p. 183.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 184.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 213.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 217.

<sup>63</sup> *Idem.*

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 224.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 225.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 229.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 231.

<sup>68</sup> *Idem.*

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 233.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 236.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 238.

<sup>72</sup> M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 284.

Recepción del artículo: 23 de julio de 2012

Aceptación del artículo: 18 de diciembre de 2012

# LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO UN DISCURSO CRÍTICO DE SU PROPIO FILOSOFAR. UN ACERCAMIENTO AL DIÁLOGO DE LEOPOLDO ZEA CON AUGUSTO SALAZAR BONDY Y LUIS VILLORO

Glafira Espino Garcilazo  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Introducción

En Latinoamérica parte importante de nuestra reflexión filosófica adquirió un carácter social, impuesto por el desarrollo socio-histórico, cultural, económico y político de nuestro continente. De ahí que el término filosofía latinoamericana –al menos en este trabajo– se refiera no al amplio conjunto de corrientes filosóficas practicadas en los distintos países de América Latina sino a un proyecto filosófico que pugna por una contextualización de la filosofía en el ámbito latinoamericano, a una filosofía surgida desde América Latina y enfocada en la reflexión sistemática sobre sus problemas y situaciones propias. Sin embargo, no se trata de un pensamiento que pueda ser calificado como regionalista, ya que busca asimilar las doctrinas prevalecientes en su época y reaccionar ante estas tendencias, pero sin desatender su propia herencia filosófica. Por ende, pretende entablar un diálogo con el pasado a partir de su realidad presente y de esta manera participar en el concierto del filosofar universal en un contexto de igualdad y libertad de pensamiento.

El proyecto de elaborar una filosofía propia anclada en la idiosincrasia y en las realidades latinoamericanas se desarrolló en varias corrientes a lo largo del siglo XX, en las que destacaron varios autores y obras que fueron generando importantes debates en todo el continente acerca de la existencia o no de una filosofía original y auténticamente latinoamericana; discusiones que —dado sus resultados— contribuyeron en demasía a su conformación y desarrollo.<sup>1</sup> Ello propició que la filosofía latinoamericana también tuviera como característica distintiva —entre otras cosas— no sólo pensar y preocuparse por su contexto o por establecer una crítica a la conciencia de universalidad que promueve la filosofía moderna occidental europea desde la diferencia colonial americana, sino también por pensarse a sí misma, por reflexionar sobre su propia producción filosófica, su viabilidad y existencia, por saber si su labor reflexiva es o no filosofía, sobre su fundamentación, originalidad, validez, legitimidad, autenticidad o genuinidad. Temas que conllevan necesariamente al problema de la universalidad y la particularidad de la filosofía, lo que ha permitido que esta corriente de la filosofía general vaya delimitando mejor su campo, enriqueciéndose y haciendo sus propios aportes al pensamiento universal.

En sus propuestas y su pensar intercultural desarrollado a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, este pensamiento se ha preocupado por el problema de su legitimidad, por lo que ha puesto atención e intentado analizar seriamente las principales críticas realizadas tanto de filósofos latinoamericanos como también de otras regiones: la carencia de originalidad, de autenticidad, de provincialismo o localismo cultural y la particularización de la razón. De ahí que la pregunta: ¿cómo es posible una filosofía latinoamericana?, sea fundamentalmente un autocuestionamiento que coloca a este pensamiento no sólo frente a la filosofía en general como práctica social humana, sino también y sobre todo frente a sí mismo. Para el filósofo de esta región es fundamental preguntarse sobre el sentido y la razón de su reflexionar con relación a su pertenencia a su aquí y ahora, con relación a su contexto sociocultural del que forma parte. En consecuencia, resulta de gran relevancia cuestionarse acerca de esta pertenencia y nombrarla de alguna manera.

La filosofía latinoamericana comienza preguntándose sobre las condiciones de su propia existencia y el carácter de autenticidad y originalidad de la misma, no por una especie de complejo de inferioridad, por un rasgo de

inmadurez o de inseguridad, que se manifestaría en una falta de confianza en su capacidad para hacer filosofía. Todo lo contrario, lo hace para comenzar –como toda filosofía– con la emergencia de un espíritu crítico, como la primera etapa en el proceso de producción de originalidad y autenticidad filosófica ejerciendo la función crítica sobre sus propios argumentos. Por ende no es la duda sobre sí misma la que propicia la pregunta, sino su propia voluntad de afirmación y de fundamentación de sí.

Este preguntar por sí misma ha sido ejercido fundamentalmente de dos maneras: una de ellas fue tomar la tradición filosófica europeo-occidental y comparar lo producido en América con las normas, los criterios y categorías que rigen dicha tradición. Esto propició que la filosofía latinoamericana fuera calificada de reflejo, eco débil, copia inmadura carente de rigor y originalidad, o simplemente como inexistente. Otra forma, en cambio, fue insertar la pregunta en su propio contexto sociocultural y asumir el riesgo de preguntarse desde adentro. Se niega a aceptar la creencia de que existe una especie de forma pura, ideal y perfecta de la filosofía “en cuanto tal”, cuya definición serviría como criterio de verdad para decidir si un pensamiento que se asume como filosofía es o no filosofía.

Esta forma de ejercer esa interrogación fundante implica un replanteo de la praxis filosófica. Se dirá –de acuerdo con el filósofo mexicano Leopoldo Zea– que quizás ponemos en peligro la esencia misma de la filosofía, o que lo que estamos haciendo no es filosofía.<sup>2</sup> Pero quien así juzgue no ha comprendido que está asistiendo a un suceso que señala el final de la época en que sólo la cultura europea determinaba la forma del pensar filosófico; quien pregunte: ¿es eso todavía filosofía?, ignora –parafraseando al filósofo Raúl Fornet Betancourt– que está frente a una filosofía que ha tocado fondo en su propia tradición cultural, al pasar por un periodo doloroso, pero pasajero, que en el fondo significa en realidad la crisis de una forma de comunicación lograda a costa de la diferencia cultural y el anuncio de una nueva forma respetuosa de la diferencia y la pluralidad en la reflexión filosófica.

Así, la filosofía latinoamericana arraiga la reflexión filosófica en su propia tradición sociocultural, y desde ahí expone también las razones por las cuales la particularidad tomada como una diferencia propia, fue considerada por algunos filósofos latinoamericanos y de otras partes

como una deficiencia, frente a la cual sólo cabía la aspiración de ingresar a una “universalidad” entendida solamente como una plenitud ajena. Sin embargo, para la filosofía latinoamericana la universalidad es un programa orientador de la praxis filosófica, que tiene que ser llevado a cabo, desde el perspectivismo circunstancionalista según Zea y desde la pluralidad del punto de vista según Fornet Betancourt.<sup>3</sup> Otra argumentación crítica es aquella que sostiene que esta consideración respecto de la filosofía implica una especie de “particularización de la razón que operaría en menoscabo de la universalidad de ambas. Frente a este problema complejo se hace necesario indagar acerca de las relaciones que se establecen entre la filosofía como praxis humana y la razón como su instrumento más propio”.<sup>4</sup>

## Dos debates teóricos de la filosofía latinoamericana

Entre los problemas que la filosofía latinoamericana ha tenido que ir dilucidando están los que se refieren a su status epistemológico, es decir, a las condiciones de su posibilidad, existencia, originalidad, autenticidad o genuinidad, que a su vez, conllevan necesariamente el problema del universalismo y particularismo o culturalismo (universal concreto) de la filosofía y al de cultura auténtica-cultura de la dominación. Según testimonios como el del filósofo israelí Tzvi Medin, en general entre los pensadores hispanoamericanos contemporáneos se encuentran respuestas radicalmente negativas al problema de la autenticidad. Pero ya casi nadie cuestiona la existencia de una filosofía hispanoamericana; sólo que para algunos, como el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, esta filosofía surgirá en un futuro cuando el subdesarrollo y la dependencia se hayan extinguido. Temas abordados en distintos encuentros y en discusiones dadas a lo largo de la historia de la propia filosofía latinoamericana que coadyuvaron para que ésta fuera perfeccionando y delimitando con mayor claridad y rigurosidad su quehacer filosófico, epistemológico, metodológico y conceptual.<sup>5</sup> De ahí la importancia y justificación de hacer referencia a la disputa iniciada en 1968 entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, toda vez que en ésta se recogen distintos planteamientos que se venían haciendo sobre los mismos temas desde principios del siglo XX hasta 1973. Debate que

continuó enriqueciendo al pensamiento latinoamericano con el encuentro que Zea sostuvo posteriormente con Luis Villoro, quien retomando algunas de las ideas básicas de Salazar Bondy y añadiendo las suyas propias –que seguiría mejorando a lo largo de todos estos años–, expresó sus diferencias con el primero.

### **a) Encuentro intelectual Zea-Bondy**

La discusión sostenida entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy se dio a fines de la década de 1960, cuando este último publicó su libro *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968), al que le siguió el de Zea bajo el título: *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). Obras importantes que, por un lado, vienen siendo los antecedentes más inmediatos de la filosofía de la liberación y, por el otro, muestran las líneas teóricas de la filosofía latinoamericana en ese momento. Con su aparición se problematizaron temáticamente dos aspectos en ese campo: el tema-problema de las condiciones de posibilidad de una filosofía latinoamericana y el de la filosofía americana como liberación. En esta querrela intelectual se ponen en juego tres cuestiones fundamentales íntimamente relacionadas: una es el problema de las condiciones de posibilidad de la existencia y permanencia de una filosofía propia de América, la cual conduce al problema de la recepción americana de la tradición filosófica occidental, y ambas a su vez, remiten a la doble relación filosofía-cultura y filosofía-política, envolviendo la problemática del sujeto.<sup>6</sup> El problema sobre las condiciones de posibilidad de la existencia y permanencia de una filosofía americana se da bajo la forma de la autenticidad (genuinidad) alrededor del alcance semántico del término “original”. Aquí lo que está en juego no es la cuestión del contenido del mismo, sino la función del marco teórico conceptual para el desarrollo de la argumentación; es decir, lo que se busca dirimir es el lugar epistémico desde el cual cada filósofo habla y quiere instalarse. Este punto de partida convierte en epistemológica a la disputa, e impregna del mismo carácter a las otras cuestiones mencionadas, deja sin sustento a la discusión de si fueron o no los latinoamericanos los primeros en interrogarse acerca de la

posibilidad de una filosofía además de su capacidad para practicarla, y ubica geoculturalmente la problemática en torno a la relación universal-particular.<sup>7</sup> En la polémica sostenida, ambos parten de la convicción de que: “la filosofía no puede concebirse sino como el efecto de una reflexión auténtica, de un pensar que sea filosofía simple y llanamente, pues lo hispanoamericano vendrá por añadidura”.<sup>8</sup> Pero, a partir de este postulado común, el proceso que ambos siguen es radicalmente distinto:

La interrogación que constituye el título del texto de Salazar Bondy *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968), abarca tres cuestiones principales que tienen a su vez algunas derivaciones: la cuestión, fundamentalmente descriptiva, de cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y de si ha habido una filosofía original, auténtica (genuina) o peculiar en esta parte del mundo; la cuestión más bien prospectiva y normativa, de cómo debe ser la filosofía hispanoamericana si quiere lograr autenticidad y asegurar su progreso futuro; y la pregunta de si lo hispanoamericano debe o puede ser tema de nuestra reflexión filosófica, y la de qué significación tiene tal tema para la constitución de una filosofía propia. Las respuestas que elabora el filósofo peruano a estos problemas pasan por afirmar la existencia de una filosofía en América, pero sólo en la forma de la mera recepción repetitiva del pensamiento europeo sin ninguna reelaboración crítica. Esta negación de originalidad lo lleva, en consecuencia, también a considerarla alienada e inauténtica, es decir una “filosofía defectiva”. Así sostiene la tesis —que después Luis Villoro hace suya dándole un nuevo matiz, y más tarde, Richard Rorty entre otros más—<sup>9</sup> de que sólo podrá florecer una filosofía auténtica en una sociedad que haya superado el subdesarrollo y la dominación, ya que la inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. “La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental”.<sup>10</sup> Y Salazar Bondy cree —al igual que Zea desde muchos años atrás— que la mejor manera de hacer filosofía auténtica en nuestro medio es utilizar el pensamiento filosófico para dar respuesta a los problemas urgentes y concretos de nuestra realidad histórica y social. Empero, a diferencia de Zea —como se verá más adelante—, piensa que la condición deprimida de la economía iberoamericana

disminuye el dinamismo y fuerza necesarios para una creación original, por lo que, deduce, acaba por negar la existencia de un pensamiento original en los países latinoamericanos. Por ende, plantea que para conseguir que en América se dé una filosofía que ostente estas características de las que carece, se vuelven necesarias ciertas condiciones culturales, económicas y políticas que se reflejarían en la cancelación del subdesarrollo como efecto de la situación de dependencia que vive Latinoamérica. Mientras tales condiciones estén ausentes, la filosofía seguirá teniendo un carácter enajenado que impedirá la posibilidad de reflexionar sobre América desde un pensar liberador. No obstante –como se explica más adelante– también deja abierta la posibilidad de que, de alguna manera, la filosofía pueda impulsar un cambio a partir de la conciencia de su necesidad.

Para argumentar su idea sobre la enajenación que padece la filosofía americana, por un lado, Salazar Bondy menciona lo que considera son las características más distintivas de la evolución del pensamiento filosófico en América, destacando –entre otras culpas y carencias– el sentido totalmente imitativo de la reflexión filosófica en Hispanoamérica; y por el otro, conceptualizando los términos básicos para formular las conclusiones de su exposición; siendo uno de los más importantes el que se refiere al concepto de originalidad “que emplearemos con respecto a filosofías, para significar el aporte de ideas y planteos nuevos, en mayor o menor grado, con respecto a las realizaciones anteriores, pero suficientemente discernibles como creaciones y no como repeticiones de contenidos doctrinarios”.<sup>11</sup> Por ende –según el pensador peruano–, una filosofía original será identificable por construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido.<sup>12</sup> Al parecer –como lo hiciera anteriormente Luis Villoro en el tiempo en que perteneció al grupo *Crítica*–, el filósofo peruano busca al ser humano “universal” que identifica con la abstracción del hombre, también concreto, europeo-estadounidense; aunque luego, por desconocer su circunstancia, sólo podrá identificar aquellos problemas ya reconocidos como tales en sus centros de origen. Surge así la importación de las interrogantes que la ciencia y la técnica imponen a los centros industriales y, al igual que en ellos, propondrá una filosofía de cepa analítica, profesional, científica, hecha con rigor y seriedad, de acuerdo a las técnicas más depuradas y seguras.<sup>13</sup> En este caso, la comprensión del

concepto de originalidad se define con relación a lo nuevo y por lo tanto, contra todo tipo de repetición. Afirmación que lo lleva a negar la existencia de originalidad de la filosofía latinoamericana: “respecto a la alternativa entre la existencia o inexistencia de una filosofía genuina y original de la América hispanoindia, nos inclinaremos por el segundo término”.<sup>14</sup>

En su texto de 1968 Salazar Bondy afirma su vocación de filósofo al interrogarse sobre las razones por las cuales “nuestra filosofía es una mala copia de la filosofía europea”,<sup>15</sup> por las que “creemos que no hay hasta hoy un pensamiento riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de su propia savia doctrinaria”.<sup>16</sup> Dentro de la insuficiencia general del estudio de la historia y de la situación latinoamericana, la elaboración de su respuesta comienza con la apelación al rescate de un elemento que considera positivo, esto es, los conflictos históricos que no pueden quedar ajenos a la filosofía, al ser considerada ésta desde la situación social global. Para el filósofo peruano la filosofía inauténtica oculta el ser que las asume pero, al mismo tiempo, deja al desnudo su carencia de plenitud y originalidad.<sup>17</sup>

En su ensayo *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), Zea se muestra en desacuerdo con respecto a las cuestiones planteadas por Salazar Bondy en su ya mencionado libro *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968), en donde éste último se refiere a la existencia de una filosofía americana, pero ella –asegura– está falta de autenticidad (genuinidad) y originalidad. En clara respuesta al filósofo peruano –en el sentido de que sólo podrá haber una filosofía auténtica en una sociedad que haya superado el subdesarrollo y la dominación debido a su dependencia, y que será original cuando haya rebasado la enajenación por su sentido imitativo, aportando ideas y planteos nuevos, es decir, cuando tal filosofía sea identificable por construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido–, Zea sostiene lo contrario al afirmar que se ha dado en el pasado y se sigue dando en el presente americano una filosofía auténtica y original; que dicha filosofía está estructuralmente presente en los cambios deseados para la situación americana, y que por lo tanto, puede y debe intervenir en el proceso de cancelación del subdesarrollo y la dependencia de herencias coloniales diversas.<sup>18</sup> Finalmente, que éste debe ser, si no el único, sí el tema privilegiado de reflexión de un pensar auténticamente americano, que tiene ya delineada una antropología como su

objeto más propio, la cual va mostrando y desplegando progresivamente en la historia las facetas del hombre americano. Para Zea tanto la originalidad como la autenticidad de la filosofía latinoamericana residen en meditar, en reflexionar sobre la realidad americana, pues por medio de esta meditación se hace patente el empeño por alcanzar la autoafirmación que caracteriza el ser del mexicano y latinoamericano y de otras partes en iguales o parecidas condiciones vivenciales, donde está presente el anhelo de todo ser humano por el reconocimiento de su ser.

Es por lo mismo que Zea desde el inicio de su filosofar, constantemente habla de la necesidad de adaptación del pensamiento a la realidad donde las ideas son congruentes con las necesidades y fines de quienes las sustentan. Dentro de esta orientación, escribe sus trabajos sobre *El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* (1943-1944), y *Dos Etapas del Pensamiento en Hispanoamérica. Del Romanticismo al Positivismo* (1949), buscando lo que pudiera haber de original y auténtico en el pensamiento mexicano y latinoamericano. Así es como va descubriendo que aun tratando de imitar, donde lo que parecían simples “malas copias” del filosofar por excelencia, van resultando ser expresiones originales de un pensamiento que ha adoptado lo supuestamente imitado a la realidad que le presenta problemas que urge resolver. Para Zea esa interpretación de la historia implica una cierta idea que sobre su propia identidad tiene el hombre actor de esta historia. Por ende, cuestiona: ¿Qué clase de hombre es éste que tiene que preguntarse sobre la posibilidad o existencia de una filosofía; sobre la posibilidad o la existencia de una literatura, una cultura, una ciencia y una filosofía, que pueda considerar como auténticamente propias? ¿Qué clase de hombre es éste que duda, que tal implican los interrogantes, que posee, como todos los hombres, un logos capaz de pensar y expresarse y una cultura que dé sentido a ese su concreto ser hombre? Recuérdese que desde los inicios de los años cincuenta toma sentido la pregunta sobre la existencia o posibilidad de una filosofía, una literatura, una ciencia y una cultura propiamente americanas.<sup>19</sup> Tal interrogante a su vez conlleva otra pregunta más en el sentido de si la reflexión sobre nuestra realidad social latinoamericana ¿puede o no ser considerada como propiamente filosófica? Al dar una respuesta positiva, Zea arguye que: “Nunca en la historia de la filosofía se había dado este tipo

de interrogante. Los filósofos griegos, como los que les siguieron en este campo, no se preguntaron nunca si podían o no hacer filosofía, si lo que hacían era o no propiamente filosofía; simplemente se pusieron a filosofar. Lo que se plantea en este preguntar sobre la posibilidad o existencia de una filosofía propiamente americana es la capacidad para reflexionar, para pensar, para hacer filosofía, que nunca puso en duda el griego sobre sí mismo, como tampoco lo hizo el francés, el inglés o el alemán en los tiempos modernos”.<sup>20</sup> “A ningún griego se le ocurrió preguntarse por la existencia de una filosofía griega, así como a ningún latino o medieval, ya fuera francés, inglés o alemán, se le ocurrió preguntarse por la existencia de la filosofía”.<sup>21</sup> Sin embargo, esas mismas filosofías occidentales, que no se cuestionaron su propia existencia, sí negaron, o cuando menos pusieron en duda, la existencia de la filosofía latinoamericana. “Fue la Europa que se inicia en la historia de la llamada modernidad... la que impuso el problema”.<sup>22</sup> Es Europa –los filósofos europeos– la que duda de la existencia de una filosofía latinoamericana, la que especula sobre su posibilidad. A diferencia de Salazar Bondy, Zea está más interesado –y así se observa desde el principio de su filosofar– por la relación que guarda la filosofía con las situaciones sociales y políticas que rodean la vida del ser humano en su historia, en su presente y en su proyección futura. De este modo, para él, una filosofía será original en la medida en que ésta sepa enfrentar, buscar y proponer soluciones a los acuciantes problemas que se plantean a los hombres y a los pueblos en sus relaciones.<sup>23</sup> En su mencionado ensayo –como acertadamente destaca María Cristina Liendo–, “la comprensión del concepto de originalidad cambia de contenido en razón de que es considerado desde otra localización epistémica, y en consecuencia, se transforma en el punto preciso donde se muestra la ruptura que lleva a revestir de un carácter epistemológico a la totalidad de la discusión”.<sup>24</sup> De acuerdo con ello, la relocalización epistémica del concepto de originalidad que Zea realiza ya desde su libro *La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía* (1953), queda de esta manera: “ser original implica, partir de sí mismo, de lo que se es, de la propia realidad. Y una filosofía original latinoamericana no puede ser aquella que imite o repita problemas y cuestiones que sean ajenos a la realidad de la que hay que partir.”<sup>25</sup> Y con relación a los planteamientos del filósofo peruano en torno al

concepto en cuestión, afirma que una filosofía es original “no porque cree, una y otra vez, nuevos y extraños sistemas, nuevas y exóticas soluciones, sino porque trata de dar respuesta a los problemas que una determinada realidad, y un determinado tiempo, ha originado”.<sup>26</sup>

Contrario a las mencionadas tesis de Salazar Bondy, el pensador mexicano va en busca del ser humano concreto, de aquél que surge de la misma circunstancia de la que él forma parte; trata de identificar sus problemas y establece una reflexión filosófica en un intento de comprender tales problemas y de iniciar la búsqueda de soluciones. Del ser humano mexicano por afinidad de contextos se eleva al iberoamericano. Arranca de lo concreto pero, al ir profundizando en la problemática particular, va desvelando y desenmascarando una comunidad de problemas basados precisamente en el referente humano (universal) de su temática. Así lo plantea en su ensayo en cuestión, donde alude al enjuiciamiento de lo americano como una constante en la historia, en que enlaza a Ginés de Sepúlveda con Salazar Bondy. Refiere que antes se le negaba alma al americano y, hoy, su humanidad o las manifestaciones propias de ésta, es decir, su filosofía. Algunos pensadores –a decir de Zea– creen que el hombre y su historia deben ser temas ajenos a la auténtica filosofía. Semejante manera de pensar convierte a la filosofía en una mera metodología que renuncia al conocimiento del hombre y su historia en su polifacética realidad. Esa filosofía empieza por negar la validez filosófica a tal preocupación por considerar que la misma es sólo propia de las ciencias sociológica, histórica y acaso antropológica, pero nunca filosófica.<sup>27</sup>

Y para adelantarse a las casi seguras objeciones que pudieran presentarse de que esta argumentación es una manera de “racionalizar” y justificar así lo que Salazar Bondy llama una “filosofía defectiva”, al negarle el carácter de originalidad y autenticidad a la filosofía americana por considerarla alienada e inauténtica debido a su carácter enajenado que impide la posibilidad de reflexionar sobre América desde un pensar liberador, destacando entre otras culpas y carencias, el sentido totalmente imitativo (mala copia) de la reflexión filosófica en Hispanoamérica respecto a la filosofía europea, Zea sostiene que la historia de las yuxtaposiciones, adopciones acríticas y diversas formas de adaptaciones críticas, selecciones o aplicaciones,

que caracterizan la historia del pensamiento filosófico americano, no son simples imitaciones, sino que ella es la historia de una respuesta cuya lógica y sentido corresponde desentrañar a una filosofía de la historia americana, a su vez construida desde una razón poscolonial/postoccidental. Ella es la que considerará la cuestión de la adecuación de la respuesta a la situación del sujeto que responde, y por ende, al problema de la originalidad y la autenticidad de la misma.

Como puede verse —y destaca con certeza María Cristina Liendo— la discusión del sentido del término original produce el mismo efecto con el del término de imitación y compromete asimismo la cuestión de la recepción del legado de la filosofía europeo-occidental en Latinoamérica. También parte de lo histórico para plantearse las relaciones aludidas entre la filosofía, la cultura y la política, de una manera en que se involucran conjuntamente los pares categoriales de originalidad-autenticidad e imitación-inautenticidad. De acuerdo con la filósofa chilena, más allá de las posiciones encontradas en algunos aspectos entre los dos filósofos en disputa, ambos autores se ubican en el mismo espacio epistémico de la filosofía, es decir, en el de un discurso interpretativo y capaz de otorgar un sentido o de articular la diversidad de ellos que pueden atravesar una determinada formación cultural, ya sea en forma sucesiva o simultánea. La disputa Salazar Bondy-Zea es una polémica sobre la preeminencia de uno de ellos para leer el pasado y, sobre todo, el presente de la filosofía en América Latina, ya que coloca en el centro mismo de la cuestión el problema de la existencia de un sujeto americano y su praxis filosófica en relación con el legado de la filosofía de tradición europeo-occidental. En esta relación es donde fundamentalmente radica la importancia de la discusión, porque es ella la que hace visible a la filosofía latinoamericana como un deslizamiento crítico de aquella tradición. Como puede apreciarse, “aunque los dos pensadores tienen algunas afinidades, los separa su visión sobre el estatuto de dominación, dependencia y subdesarrollo de la filosofía de nuestra América, pues mientras el peruano observa con desconsolado pesimismo la eventualidad de salir de ese marasmo, Zea mantiene todo el tiempo una antorcha de la esperanza en lo genuino y promisorio del ser latinoamericano”.<sup>28</sup>

## **b) Intercambio filosófico entre Leopoldo Zea y Luis Villoro**

Aparte de Salazar Bondy, de los filósofos más importantes con los que Zea debate acerca de la originalidad y especialmente sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana destaca Luis Villoro, con quien tiene una segunda polémica de gran envergadura.<sup>29</sup> Filósofos estudiosos de la filosofía de Villoro como Francisco Lizcano y en especial Mario Teodoro Ramírez —quien ha dedicado gran parte de su quehacer filosófico de los últimos años a realizar un profundo análisis de dicho pensamiento— coinciden en que Villoro ha sido uno de los pensadores más profundos del siglo xx con los que Zea ha tenido algunas discrepancias, pese a que ambos comparten indudablemente su preocupación por la realidad mexicana y latinoamericana.<sup>30</sup> En la comprensión de este encuentro intelectual, también se hace necesario recurrir —como en el caso de Salazar Bondy— a su obra *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), y a otras posteriores, en las que Zea hace alusión a la interesante discusión intelectual que sostiene con Villoro en este tiempo, la cual gira en torno a dos ideas básicas de Villoro: la idea de que el sentido de originalidad de la filosofía latinoamericana no se logrará por la peculiaridad sino por el rigor filosófico y el acceso al profesionalismo, misma que guarda cierta semejanza con los planteamientos primarios del filósofo peruano y posteriores a Villoro, con los de Richard Rorty entre otros. Y la segunda, que sostiene que incluso la filosofía puede ser original, pero no por ello auténtica, ya que para serlo debe tratar problemas universales, es decir, tener un carácter universal.

Conjuntando estas dos ideas básicas, se puede decir que para Villoro lo importante no es tanto una filosofía peculiar sino una filosofía universal que tenga como función primordial llevar a cabo la clarificación de conceptos y la reflexión racional.<sup>31</sup> A fines de los años sesenta y principios de los setenta, desde su visión filosófica, con una interesante experiencia en la corriente de pensamiento denominada filosofía del mexicano y de lo mexicano, y después en su incursión en el campo de la filosofía analítica, Villoro sostiene que la filosofía plantea problemas universales y no particulares. Así, opina que en la década de los cincuenta se justificaba la existencia de la filosofía mexicana o de lo mexicano, pero el momento de esa corriente ya pasó y no logró producir un pensamiento original. De ahí deduce que ya no interesa tanto

la filosofía como una forma de expresión histórica peculiar sino, de nueva cuenta, como tarea reflexiva sobre los problemas que carecen de carácter circunstancial. Por ende, el camino a seguir por la filosofía en México ya no debe ser la búsqueda de la originalidad. Alude al agotamiento y previsible abandono en años posteriores de la preocupación por la realización de una filosofía genuinamente latinoamericana. Asegura que el punto de partida de una tradición filosófica no radica en la especificidad o peculiaridad de un pensamiento, sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica y, por último, sostiene que el profesionalismo, la especialización, el rigor, son la base de todo pensamiento original en filosofía. Asimismo, critica la falta de rigor en las reflexiones de los pensadores que defienden la validez de tal preocupación, y destaca de manera alternativa que el ejercicio de la filosofía “como análisis conceptual” y como “crítica radical” es el camino necesario para superar ese defecto.<sup>32</sup> Por ende –coincidiendo con Salazar Bondy– piensa que sólo tendremos una escuela de filosofía genuina cuando se alcance un nivel científico en filosofía semejante al de los países avanzados: “sólo habrá una escuela filosófica propia cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de los países avanzados”.<sup>33</sup> Esta es –en su opinión– la única vía para lograr una filosofía latinoamericana aun sin proponérselo.<sup>34</sup>

En torno al primer planteamiento de Villoro en el sentido de que la originalidad de la filosofía latinoamericana no se logrará por la peculiaridad sino por el rigor filosófico y el acceso al profesionalismo, por clarificación de conceptos y la reflexión racional, Zea mismo dice estar de acuerdo al respaldar la necesidad del rigor en la elaboración filosófica, así como la exigencia de vincular la filosofía con la ciencia y la técnica, cuestión también reclamada por Villoro. Pero también advierte acerca del peligro que percibe en aquellas corrientes filosóficas como la filosofía analítica, que centran su preocupación solamente en la importancia de la precisión conceptual del discurso filosófico y se despreocupan del análisis de la realidad como tal de donde ha de derivar la creación conceptual –entendida por Zea como un instrumento o medio, no como fin– para explicarla y comprenderla. Para él, es una tarea ineludible del filósofo la de cuestionarse sobre la realidad social y política en su propia reflexión y frente a las relaciones de dependencia y dominación imperantes en el planeta que desde su perspectiva benefician a pocos y perjudican a

muchos, como es el caso de los mexicanos y latinoamericanos. De ahí que Zea piense que si el filósofo no atiende a esta cuestión, es probable que aun sin pretenderlo se convierta él mismo en instrumento de determinados intereses hegemónicos supranacionales al confundir su misión.<sup>35</sup> “Bienvenido este rigor pero entendiéndolo como un instrumento para cambiar una situación que debe ser cambiada, y para mejor entender, también, una tradición que debemos asimilar tal como la filosofía occidental ha hecho con su propia tradición”.<sup>36</sup> Se puede decir que, a fin de cuentas, Zea otorga la razón a Villoro al reconocer sus señalamientos en el sentido de que haya un mayor rigor teórico, metodológico y conceptual en el quehacer filosófico, pues ello es necesario para ir construyendo una filosofía auténtica y que es, además, una exigencia y preocupación en el filosofar latinoamericano de fines de los años sesenta. Reconoce que aunque la filosofía latinoamericana auténtica debe referirse a la propia y problemática realidad que urge ser transformada, para la consecución de este objetivo primordial se requiere la conjunción de todos los aportes teóricos, metodológicos, científicos y técnicos que a él puedan contribuir.<sup>37</sup>

Empero, para Zea sencillamente basta reflexionar sobre los temas americanos para hacer filosofía latinoamericana, no es necesario esforzarse por realizar un pensamiento original, ya que al filosofar la originalidad se dará por añadidura, como se dio y se ha dado lo alemán, lo griego o lo francés en sus respectivas filosofías.<sup>38</sup> Destaca que no se debe olvidar que ese instrumental es sólo eso, un medio que debe servir para la solución de los múltiples problemas que reclama el mundo actual, pues no debemos desentendernos del cómo se pueden hacer las cosas, de lo propio de la técnica rigurosa y profesional, pero el qué, el por qué, y el para qué de ese hacer son también propios de una dimensión ética e ideológica que es componente esencial de la filosofía. “Hay que pensar bien pero hay que pensar para algo”, escribe Zea, recordándonos que en una tradición filosófica como esta es posible ubicar también a filósofos europeos como: Carlos Marx, a William Dilthey, Karl Mannheim, Max Scheler, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Jean Paul Sartre, Albert Camus, Herbert Marcuse, etc. Todos ellos filósofos que, más allá de sus diferencias, tienen en común su preocupación humana, social y política, por el qué y el para qué frente a una realidad a superar en función

de diversos fundamentos axiológicos. Se trata de intelectuales que buscan los instrumentos más adecuados para transformar su realidad y que, frente a la filosofía como “análisis conceptual” y como “crítica radical”, en palabras de Luis Villoro, postulan el pensamiento filosófico como ideología, o sea –de acuerdo a como Zea conceptualiza este término–, como instrumento de acción para enfrentarse a una determinada realidad social, política y cultural.<sup>39</sup>

Así, desde su concepción filosófica Zea se pronuncia en contra de una filosofía que se vuelva sierva de la ciencia así como en la Edad Media lo era de la Teología. La filosofía –dice– es algo más que ciencia rigurosa, algo más que lógica capaz de deslindar con precisión lo que se supone que es de lo que no es; la filosofía es también ideología como ha sido y es ética. Alude a esto último en referencia a que la filosofía es un instrumento de conocimiento, reflexión y crítica de su realidad, pero también es un medio con base en el cual se pueden abanderar cambios en beneficio de la sociedad. La filosofía es además una filosofía comprometida con su tiempo y su realidad, una filosofía que desde la percepción zeiana debe ser asumida por el filósofo de manera responsable para impulsar el cambio hacia una sociedad más plena e igualitaria, que dé al traste con el dominio y la dependencia histórica en que se ha tenido a América Latina y a muchos otros pueblos del mundo. Con base en esta idea, Zea asume una postura afirmativa sobre el problema de la originalidad de la filosofía hispanoamericana. Aquí la filosofía entendida como un quehacer y como un medio o instrumento adquiere su originalidad por la forma como afronta sus problemas de una realidad concreta. Bajo esta concepción, la filosofía hispanoamericana se muestra como una filosofía que asimila, analiza y hace suyo todo lo valioso de la producción filosófica universal, sin asomo de imitación o autocolonización cultural; busca crearse en lo valioso desde la impronta de una realidad circunstancial e histórica. Es esta –piensa– una originalidad que nos hace diferentes pero no ajenos a la comunidad humana. “Hacer filosofía original es dar respuesta a los problemas propios de esta América. Es el comercio de las propias ideas con las ajenas, buscando incidir por el análisis crítico, en lo común de lo propio y lo ajeno, y establecer las características distintas de cada cual”.<sup>40</sup> En la conceptualización que hace sobre la originalidad, Zea recurre nuevamente a la idea de una filosofía de la historia derivada de su concepción historicista orteguiana para

dar sustento a la filosofía latinoamericana. Para él la filosofía no es una mera especulación, sino un compromiso y una responsabilidad del ser humano por cambiar su circunstancia; un instrumento de acción para enfrentarse a una determinada realidad social, política y cultural. De esta manera es como problematiza el concepto de originalidad de la filosofía, y establece un deslinde entre la “problemática” que se considera y el “instrumental” que se utiliza; ello le sirve de primer paso para asentar los parámetros de una reflexión iberoamericanista.<sup>41</sup>

En lo que toca a la segunda postura de Villoro que sostiene que incluso aunque la filosofía pudiera ser original, no por ello sería auténtica ya que, en su opinión, para serlo debe tratar problemas universales y tener por lo tanto un carácter universal, Zea piensa que para que la filosofía sea auténtica no forzosamente tiene que plantearse problemas universales. “La universalidad debe ser una de las aspiraciones de nuestra cultura, pero partiendo siempre de nuestra realidad. La universalidad debe dar a nuestras obras una seguridad creadora: la realidad, la seguridad de lo creado. En esta forma todo lo que hemos realizado, por poco que sea, tendrá siempre algo que decirnos. Será expresión de nuestra realidad, expresión de lo que nos es más inmediato y propio. La valorización de esta realidad nuestra depende, así, de nuestra propia actitud frente a ella. Si bien ‘parte’ de nuestra situación es universal, la que nos corresponde como humanos, otra es específicamente nuestra: la que nos corresponde como pueblos latinoamericanos”.<sup>42</sup> “Con esta circunstancia concreta debemos comprometernos”; “comprometernos con lo universal y eterno, sin concretizar un solo compromiso, no es comprometerse con nada”.<sup>43</sup> “Una filosofía latinoamericana tendría, por lo tanto, que plantearse como tema nuestra propia circunstancia: ¿cuál es entonces nuestra situación desde el punto de vista de lo que somos?, ¿cuál es nuestro ser? He aquí una tarea para nuestro filosofar. De la respuesta que demos habrá de surgir nuestra buscada filosofía”.<sup>44</sup> En síntesis, queda claro que según la perspectiva zeiana sólo a partir del examen del hombre en situación puede captarse lo que constituye a todo hombre en cuanto tal. En lo concreto, en un hombre especial se encierra lo universal, lo que es válido para todos los hombres:<sup>45</sup> En lo concreto, en lo que forma el mundo humano, se va captando, “sin más”, al único hombre posible”.<sup>46</sup> En fin, para Leopoldo Zea, filosofía auténtica será la que cobre

conciencia de su realidad, cree nuevas ideas y conceptos, y además –porque así ha sido a lo largo de nuestra historia filosófica– la que adapte a ella ideas que le son supuestamente ajenas. Es decir que él acepta como forma de autenticidad la adaptación crítica del pensamiento ajeno a nuestras vivencias, a nuestros efectivos problemas y necesidades; pero también a nuestro estilo o espíritu, a nuestra manera de ser. La asimilación de las ideas a la propia realidad formaría parte de su método o proyecto asuntivo mediante el cual se trata de asumir nuestra realidad histórica para superarla, asimilando a ella las expresiones de otras culturas. Todo esto, obviamente, dejando en claro que lo que no se puede hacer es imitar sin crear ni asimilar. Porque en su opinión, lamentablemente, “esto es lo que se hace al querer anular lo que le es propio, queriéndolo cambiar por lo que le es ajeno”.<sup>47</sup>

Esta postura zeiana es claramente percibida por Villoro. Años después, en su ensayo titulado: “Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoamericana”,<sup>48</sup> posterior al encuentro sostenido con Zea, Villoro alude de nueva cuenta a la cuestión de la autenticidad. Aquí explica desde su perspectiva que Zea sigue preso del dilema conceptual “propio-ajeno” y continúa presentando el pensamiento auténtico como el que presta atención a lo propio. Pero destaca que también en Zea hay otras notas que permiten interpretar el concepto de cultura auténtica en otro sentido: como la participación en la creación de la cultura occidental y como la adaptación o asimilación de la cultura a la propia realidad. Con base en esta lectura, Villoro deduce que filosofía auténtica ya no sería la que diera primacía a lo propio frente a lo ajeno, sino la que mostrara especificidad creadora y adecuación a nuestras necesidades, independientemente de si es propia o ajena, particular o universal.<sup>49</sup> Empero, observa que Zea sigue manejando esas parejas de términos (“propio-ajeno o universal”) ya que, desde el inicio de su reflexión, plantea a la filosofía americana una doble exigencia: por un lado, si ha de ser filosofía, debe tener como fin un conocimiento válido para todos los hombres y, por el otro, si ha de ser auténtica, debe atender a lo propio. Así, destaca la contraposición entre lo propio y lo universal como objetos de la filosofía americana, lo cual se observa en varias de sus obras como en: *La filosofía como compromiso* (1952); *América como conciencia* (1953) y *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). De esa apreciación, Villoro deriva

que Zea tiene dos formulaciones complementarias: la contraposición entre la circunstancia concreta y la universal, es decir, la relación entre el hombre concreto y una pretendida “naturaleza humana”.

Como se puede apreciar hasta aquí, posterior al encuentro intelectual sostenido con Zea a fines de los años sesenta y a principios de los setenta, Villoro —quien ha estado delineando y profundizando en su análisis teórico filosófico sobre temas nodales de la cultura y la interculturalidad— ha venido retomando la obra zeiana presentándonos a principios de los años ochenta y continuando con los siguientes un análisis crítico-reflexivo de la misma, con base en nuevos conceptos y a la luz del acontecer del siglo xx.<sup>50</sup> Un testimonio de Zea de mediados de los noventa alude en este sentido a la modificación de la postura primaria de Villoro sobre el tema en cuestión: “Él ha cambiado; en uno de mis libros recientes yo saqué un artículo de él donde ya ha cambiado”.<sup>51</sup> En la actualización de su análisis crítico-filosófico de la obra zeiana, Villoro da la razón a Zea en lo tocante a que la filosofía no debe olvidarse de nuestros problemas históricos y sociales en vez de conservar la labor filosófica en la pureza incontaminada de la academia, como muchos interpretan en pro del rigor y el profesionalismo. Coincidiendo con él plantea que no podemos volver a una filosofía imitativa de la que se hace en las metrópolis de poder, desligada de nuestras motivaciones propias, ya que “por filosofía rigurosa no debe entenderse filosofía académica... tampoco significa filosofía aséptica frente a las motivaciones de la realidad que vive el filósofo”.<sup>52</sup> En ese sentido, establece que toda filosofía es liberadora y puede ser ideológica.

Esta visión más ponderada de Villoro frente a este tipo de filosofía que tiene como tema principal de reflexión la realidad latinoamericana, se observa en concreto en sus trabajos publicados en 1983, aunque sigue manteniendo serias críticas acerca del rigor y el carácter filosófico de los materiales instrumentales con los que opera. Como bien recuerda el filósofo Mario Teodoro Ramírez “es en la discusión con Leopoldo Zea en donde emerge de forma explícita en el pensamiento de Villoro, el concepto de autenticidad”;<sup>53</sup> de ahí que el problema para él sea la consecución de una filosofía latinoamericana auténtica, misma que irá fundamentando con base en nuevos planteamientos que vienen a enriquecer su postura filosófica en torno al tema: en la “autonomía de la razón” y en la “congruencia entre pensamiento y vida”.<sup>54</sup> Frente a sus pronósticos

anteriores, Villoro considera que existen dos respuestas encaminadas a ese logro: “la filosofía como instrumento de liberación” y “la filosofía como pensamiento riguroso”. Desde esta perspectiva, Zea se ubicaría dentro de la “filosofía como instrumento de liberación”, como uno de los pensadores más destacados, toda vez que en opinión de Villoro él es quien “ha expresado con vigor una doble característica que debería tener nuestra filosofía para superar su inautenticidad. En primer lugar, tiene que ser una reflexión crítica, radical, de las creencias recibidas, susceptible de desenmascarar el conjunto de opiniones que nos esclavizan. En segundo lugar, la filosofía tiene que tener presente el problema mismo de la dominación y reflexionar con autonomía sobre las vías para liberarnos de ella”.<sup>55</sup>

A manera de conclusión general se puede decir que los encuentros intelectuales que Zea tuvo con otros filósofos, de entre los que destacan los sostenidos con Salazar Bondy y Villoro, fueron de gran relevancia, toda vez que –como reconocen varios filósofos latinoamericanistas como Mario Magallón y Tzvi Medin– coadyuvaron a que se concretara un discurso filosófico latinoamericano que, con el paso del tiempo y nuevos esfuerzos, se ha venido delimitando y perfeccionando: primero, como una forma teórica de filosofar; segundo, como una reflexión de un estilo propio del filosofar sobre una realidad histórica peculiar (iberoamericana); y tercero, como una contribución de Latinoamérica al pensamiento occidental, al problematizarlo y hacer posible que éste pudiera trascender su logocentrismo. Se trata, pues, de una filosofía en desarrollo que cada vez adquiere mayor conciencia de formar parte de Occidente y del proceso de occidentalización global de nuestros días, y de la necesidad de asumir la cultura occidental como experiencia y como instrumento para enfrentar a la propia realidad y problematizar el proceso mismo de la occidentalización de nuestro mundo.<sup>56</sup>

## Bibliografía

CERUTTI GULDBERG, Horacio, “Pensador ¿incómodo?”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, núm. 107, vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004.

ESPINO GARCILAZO, Glafira, “Necesitamos de una filosofía de la liberación, para liberarnos e integrarnos en la libertad, no en la dependencia”: Leopoldo Zea (Entrevista

inédita con el filósofo mexicano), Hotel La Soledad, Morelia, Michoacán, miércoles 11 de enero de 1995.

FORNET BETANCOURT, Raúl, "Pensamiento Iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural", en *Revista de Filosofía. Latinoamérica y Ciencias Sociales*, Año IX, núm. 19, 2<sup>o</sup> época. Bs. As., 1994.

GAOS, José, "Carta abierta a Leopoldo Zea", en *Cuadernos Americanos*, México, enero-febrero de 1957 (1<sup>a</sup> ed., 1950).

GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis, *Leopoldo Zea*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997, 96 pp. (Reproducida en versión digital por el autor en octubre de 1998).

LIENDO, María Cristina, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*, Santiago, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Filosofía, Escuela de Postgrado, Universidad de Chile, 2003. Tesis presentada para optar al grado de doctor en Filosofía. Mención: filosofía política. Profesor guía: Dr. Carlos Ruiz, Scheneider.

LIZCANO FERNÁNDEZ, Francisco, *Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia*, México, UNAM-UAEM, 2004 (1<sup>a</sup> ed., 1986).

MAGALLÓN ANAYA, Mario, "La filosofía de Leopoldo Zea: una filosofía en la historia", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, núm. 107, vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, pp. 162-175.

\_\_\_\_\_, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia*, México, UNAM, 1994.

MEDIN, Tzvi, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México, FCE, 1998.

PÉREZ CORREA, Fernando, "La obra de Leopoldo Zea. La historia: idea y realidad", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, núm. 107, vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, p. 195. Testimonios periodísticos.

RAMÍREZ, Mario Teodoro, *De la razón a la praxis. Vías bermenéuticas*, México, Siglo XXI-UMSNH, 2003, 213 p.

\_\_\_\_\_, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, UNAM-IIF, 2010, 178 p.

RUEDAS DE LA SERNA, Jorge, "El maestro Zea: un visionario", en *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/FCE, 2003.

VARIOS AUTORES, *América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, tomo 2, México, UNAM, 1992.

VILLORO, Luis, *México entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, FCE, El Colegio Nacional, 1995.

\_\_\_\_\_, *El perfil de México en 1980*, núm. 3, Siglo XXI Editores, México, 1972.

\_\_\_\_\_, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras-Paidós, 1998.

\_\_\_\_\_, Fernando Salmerón y Alejandro Rossi, “El sentido actual de la filosofía en México”, *Revista de la Universidad de México*, vol. xxii, núm. 5, Fascículo; México, enero de 1968, p. viii.

ZEA, Leopoldo, *América como conciencia*, México, UNAM, 1972 (1ª ed., *Cuadernos Americanos*, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953). Edición digital de Hernán Taboada.

\_\_\_\_\_, “Diálogo epistolar”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 3, México, 1987. Reproducido en: Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, 2003, edición digital.

\_\_\_\_\_, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia*, México, UNAM, 1994.

\_\_\_\_\_, *El Pensamiento Latinoamericano*, México, Ariel Seix Barral, 1976, 540 pp. (1ª ed., 1965). Edición a cargo de Liliana Jiménez, con la colaboración de Martha Patricia Reveles Arenas y Carlos Martínez López, México, diciembre 2003. La edición digital se basa en la tercera edición del libro (Barcelona: Ariel, 1976) y fue autorizada por el autor para Proyecto Ensayo Hispánico y preparada por José Luis Gómez-Martínez.

\_\_\_\_\_, “Autopercepción intelectual” (escrita en tercera persona), *Antropos*, Revista de Documentación Científica de la Cultura, 89, México, 1988 pp. 11-19 (Reproducida en Edición digital).

\_\_\_\_\_, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.

\_\_\_\_\_, “En torno a una filosofía americana”, en: *Cuadernos Americanos*, núm. 3, UNAM, México, mayo-junio de 1942, pp. 63-78 (Edición digital).

\_\_\_\_\_, “La filosofía como compromiso”, en Leopoldo Zea, *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, UNAM, 1993, 391 pp.

\_\_\_\_\_, *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, UNAM, 1993.

\_\_\_\_\_, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974.

\_\_\_\_\_, *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano. Del romanticismo al positivismo*, México, El colegio de México, 1949.

\_\_\_\_\_, *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*. México, UNAM, 1991, undécima edición, 257 pp. (1ª ed. 1952).

\_\_\_\_\_, *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI Editores, 1994 (1ª ed. 1969), 119 pp.

\_\_\_\_\_, *La filosofía latinoamericana*, México, UNAM, Edicol/ANUIES, 1976 (1ª ed.).

## Notas

<sup>1</sup> Buscando en una historia del pensamiento iberoamericano, se encuentra que desde 1842 el argentino Juan Bautista Alberdi ya se planteaba la interrogante sobre la posibilidad de una filosofía latinoamericana auténtica, poniendo de manifiesto una peculiaridad más de nuestra filosofía, pues esta es la única que se cuestiona a sí misma y con ello ya tenemos una característica distintiva del pensamiento filosófico iberoamericano. Ya avanzado el siglo XX podemos observar que dicha característica asume mayor fuerza y la vemos reflejada por ejemplo en los siguientes textos: *Filosofía argentina* (1940) de Alejandro Korn; *Sobre la filosofía en Iberoamérica* (1940) de Francisco Romero; *¿Hay una filosofía iberoamericana?* (1948) de Rizieri Frondizi; *¿Cuáles son los grandes temas de la filosofía latinoamericana?* (1958) de Victoria Caturla de Bru; *El problema de la filosofía hispánica* (1961) de Eduardo Nicol; *Filosofía española en América* (1967) de José Luis Abellán; y *La filosofía Iberoamericana* (1968) de Francisco Larroyo, entre otros más.

<sup>2</sup> Véase al respecto las siguientes obras de Leopoldo Zea: *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*. México, UNAM, 1991, undécima edición, 257 pp. (1ª ed., 1952), pp. 17-20, y “Diálogo epistolar”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 3, México, 1987. Reproducido en: Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, (2003), edición digital.

<sup>3</sup> Raúl Fornet Betancourt. “Pensamiento Iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural”, en *Revista de Filosofía. Latinoamérica y Ciencias Sociales*, Año IX, núm. 19, 2º época. Bs. As. 1994, p. 67.

<sup>4</sup> Véase en este sentido a: Mario Teodoro Ramírez, *De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas*, México, Siglo XXI-UMSNH, 2003.

<sup>5</sup> Para un recuento detallado de todos esos encuentros, consúltese a María Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*, Santiago, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Filosofía, Escuela de Postgrado, Universidad de Chile, 2003. Tesis presentada para optar al grado de doctor en Filosofía. Mención: filosofía política. Profesor guía: Dr. Carlos Ruiz, Scheneider, p. 3.

<sup>6</sup> Esta polémica aún continúa bajo diversas formas. Empero se hace necesario su replanteamiento en el cual es necesario que el iberoamericano participe con voz propia como plantea Zea. Varios autores, *América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, tomo 2, México UNAM, 1992, p. 39; Horacio Cerutti Guldberg, “Pensador ¿incómodo?”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, núm. 107, vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, p. 152.

<sup>7</sup> María Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana...*, p. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968, pp. 72, 125; Fernando Pérez Correa, “La obra de Leopoldo Zea. La historia: idea y realidad”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, núm. 107, vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, p. 195. Testimonios periodísticos.

<sup>8</sup> José Luis Gómez-Martínez. “I. El hombre y su obra. La filosofía iberoamericana como filosofía sin más”, en José Luis Gómez-Martínez, *Leopoldo Zea*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997, 96 pp. (Reproducida en versión digital por el autor en octubre de 1998). Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?...*, p. 102. Esa postura es asumida por el filósofo mexicano de manera muy temprana desde el principio de su filosofar. Véase al respecto su obra: “En torno a una filosofía americana”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 3, UNAM, México, mayo-junio de 1942, pp. 63-78, edición digital, p. 44. Idea nodal que va sosteniendo en sus libros posteriores como: *América como conciencia*, México, UNAM, 1972. (1ª ed., *Cuadernos Americanos*, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1953). Edición digital de Hernán Taboada, p. 6 y *El Pensamiento Latinoamericano*, México, Ariel Seix Barral, 1976, 540 pp. (1ª ed., 1965). Edición a cargo de Liliana Jiménez, con la colaboración de Martha Patricia Reveles Arenas y Carlos Martínez López, México, diciembre 2003. La edición digital se basa en la tercera edición del libro (Barcelona: Ariel, 1976) y fue autorizada por el autor para Proyecto Ensayo Hispánico y preparada por José Luis Gómez-Martínez), p. 14, iniciando así un interesante discurso filosófico sobre la problemática iberoamericana que llega a su auge en su obra *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI Editores, 1994 (1ª ed. 1969), p. 29; y que retoma en publicaciones posteriores como en su libro *La filosofía latinoamericana*, México, UNAM, Edicol/ANUIES, 1976 (1ª ed.) y otros más.

<sup>9</sup> Al respecto, Zea cita unos comentarios que el filósofo estadounidense Richard Rorty hizo en México, mismos que son muy semejantes a los planteados años atrás por Augusto Salazar Bondy y otros pensadores en el sentido de que: “la filosofía sólo puede florecer en ‘enclaves de libertad’, toda vez que el discurso filosófico creativo no puede prosperar bajo situaciones de crueles privaciones físicas, de hambre y pobreza o bajo la opresión política”. Leopoldo Zea, “Diálogo epistolar”, en *Cuadernos Americanos* núm. 3..., Edición digital.

<sup>10</sup> Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?...*, p. 125.

<sup>11</sup> *Ídem*.

<sup>12</sup> En este sentido, el filósofo Francisco Lizcano, estudioso de la filosofía latinoamericana y concretamente de la obra de Zea, menciona que Salazar Bondy llega a esta conclusión porque conceptualiza el término original de distinta manera a Zea, al entender por éste aquello que es “identificable por construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido”. Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia*, México, UNAM-UAEM, 2004 (1ª ed., 1986), pp. 121-122.

<sup>13</sup> Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?...*, pp. 72, 125; Fernando Pérez Correa, “La obra de Leopoldo Zea. La historia: idea y realidad”, en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, (2004)..., p. 195, testimonios periodísticos.

<sup>14</sup> Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?...*, p. 107.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>17</sup> Y esto ocurre porque "...Si en lugar de producir sus propias categorías interpretativas, una comunidad adopta ideas y valores ajenos, si resulta imposible para ellas darles vida nueva y potenciarlos como fuente de proyectos adecuados a su salvación histórica, si los remeda en su carácter extraño y hace de ellos principios de conducta pese a su no adecuación, es porque en su mismo ser prevalecen los elementos enajenantes y carenciales ...los hispanoamericanos estamos claramente en el caso de este existir inauténtico ...vivimos en el nivel consciente según modelos de cultura que no tienen asidero en nuestra condición de existencia; ...un caso muy significativo de esta inautenticidad y de este ser carencial es justamente el de la filosofía hispanoamericana ...que ofrece ese sello de negatividad que antes apuntamos". *Ibidem*, pp. 81, 82, 83, 84. María Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*, p. 76.

<sup>18</sup> Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p. 153. A decir de Mario Magallón —especialista en estudios latinoamericanos—, en realidad las conclusiones de Salazar Bondy sólo pueden explicarse partiendo de una posición de desarraigo frente a la realidad iberoamericana de su tiempo, ya que la opresión o el subdesarrollo no son impedimento para la creación en otros campos: la calidad y repercusión internacional de las artes plásticas y de la literatura iberoamericana constituyen un poderoso testimonio de ello. Lo anterior explica el por qué a pesar de que Zea y Salazar Bondy parten de una formulación común y de unos deseos compartidos de autenticidad, llegan a conclusiones contrapuestas. Véanse al respecto las siguientes obras de Mario Magallón Anaya: "La filosofía de Leopoldo Zea: una filosofía en la historia", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea*, núm. 107, vol. 5, UNAM, México, D.F., septiembre-octubre de 2004, pp. 162-175; y *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia*, México, UNAM, 1994.

<sup>19</sup> A la pregunta de si ¿existe o es posible una filosofía americana? el propio José Gaos da su respuesta al comentar el libro de Zea, *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano. Del Romanticismo al positivismo* (1949): "Usted ha podido —le dice— encuadrar el material de su investigación, porque lo ve desde la altura de una nueva filosofía de la historia de Hispanoamérica". En ella está presente la necesidad de "en vez de deshacerse del pasado, practicar con él una *aufhebung* cuyo nombre es la primera palabra del texto de la introducción; y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y el presente más propios con vistas al más propio futuro [...] El sentido unitario y la significación instructiva del proceso histórico que es tema de su libro, sería lo más valioso de éste si no lo fuera lo que lo hace posible, la nueva filosofía a que acabo de aludir. Este libro de usted quedaría prendido inestablemente de su introducción, si usted, suficientemente preparado y maduro ya para ello, no procediese a desarrollar la interpretación filosófico-histórica adelantada en ella, a llevar por su parte a plenitud la nueva filosofía iniciada". José Gaos, "Carta abierta a Leopoldo Zea", en *Cuadernos Americanos*, México, enero-febrero de 1957, (1ª ed. 1950).

<sup>20</sup> Leopoldo Zea, "Autopercepción intelectual" (escrita en tercera persona), *Anthropos*, Revista de Documentación Científica de la Cultura, 89, México, 1988, pp. 11-19 (Reproducida en Edición digital como "Autobiografía intelectual").

<sup>21</sup> Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p. 11.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>23</sup> Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia...*, p. 122.

<sup>24</sup> Para producir el mencionado desplazamiento Zea hace una opción teórica por el historicismo en la línea ya trazada por José Ortega y Gasset, Samuel Ramos y su maestro José Gaos. María Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*, p. 119.

<sup>25</sup> Véase de Leopoldo Zea sus dos obras ya citadas: *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía...*, p. 33 y *La filosofía americana como filosofía sin más...*, pp. 26-27.

<sup>26</sup> Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p. 34.

<sup>27</sup> “El que la filosofía plantee problemas como los de dependencia y su correlato de la liberación es visto como expresión de inautenticidad, como falta de rigor, como elucubración abstracta y sin justificación, la filosofía, si ha de ser tal, deberá conformarse con una tarea metodológica. Esto es, en todo caso dotar a otras ciencias, como la sociología o la antropología, de métodos rigurosos, de conocimientos que les permitan avanzar en el difícil conocimiento de la realidad”. *Ibidem*, p. 153.

<sup>28</sup> María Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*, pp. 10, 79; Fernando Pérez Correa, “La obra de Leopoldo Zea. La historia: idea y realidad”, p. 195.

<sup>29</sup> Cabe destacar aquí que el importante trabajo de Villoro en torno al pensamiento de Zea en lo que corresponde al tema de la originalidad y sobre todo a la autenticidad de la filosofía requiere de un análisis de mayor profundidad, tal vez mediante una investigación de carácter comparativo propositivo que destaque las similitudes y diferencias en sus perspectivas teórica, epistemológica, conceptual y metodológica de sus aportes a la filosofía latinoamericana y a la reflexión filosófica en general o, como diría Zea, “sin más”, en alusión a esta última. Empero, como este trabajo tiene como fin acercarse a la comprensión de la obra zeiana, se decidió por lo menos dejar breve constancia de la relevancia y contribución de los encuentros filosóficos que Zea tuvo no sólo con Salazar Bondy, sino también con Villoro, a una mejor estructuración y fundamentación de su pensamiento; hecho que el mismo Zea siempre reconoció.

<sup>30</sup> Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, UNAM-IIF, 2010, pp. 19; 70-71.

<sup>31</sup> Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p. 49.

<sup>32</sup> Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia...*, p. 29; Luis Villoro, “Perspectivas de la filosofía en México para 1980”, en Luis Villoro, *El perfil de México en 1980*, núm. 3, Siglo XXI Editores, México, 1972, p. 613. Véase también del mismo autor: *México entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, FCE, El Colegio Nacional, 1995.

<sup>33</sup> En una de sus conferencias, Villoro opinó: “Sólo habrá una escuela filosófica propia cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de los países avanzados”. Luis Villoro; Fernando Salmerón y Alejandro Rossi, “El sentido actual de la filosofía en México”, *Revista de la Universidad de México*, vol. XXII, núm. 5, Fascículo; México, enero de 1968, p. VIII.

<sup>34</sup> Luis Villoro, "Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana", en Luis Villoro, *México, entre libros. Pensadores del siglo XX...*, p. 93.

<sup>35</sup> Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1974, p. 14.

<sup>36</sup> Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, (1969), p. 81.

<sup>37</sup> Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia...*, p. 131.

<sup>38</sup> Así lo expresa este pensador latinoamericanista en varias de sus obras, tales como: *En torno a una filosofía americana* (1942), p. 44; *América como conciencia* (1953), p. 6; *El Pensamiento Latinoamericano* (1965), p. 17; y *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), p. 29.

<sup>39</sup> Tzvi Medin, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México, FCE, 1998, p. 220-221.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>41</sup> Respecto a esto último, desde el punto de vista de Villoro, en su formulación programática inicial, Zea no considera la interdependencia que existe entre el instrumental y los presupuestos epistemológicos y la problemática para la cual se ha concebido. Con ello, al comienzo, se dificulta el diálogo al orientarse la reflexión en torno a posiciones controvertibles, muchas de las cuales se formulan con el objetivo explícito de articularse a través de un discurso polémico.

<sup>42</sup> Leopoldo Zea, *América como conciencia...*, pp. 12-13.

<sup>43</sup> Luis Villoro. "Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana", p. 92; Leopoldo Zea, "La filosofía como compromiso", en *Leopoldo Zea. Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, UNAM, 1993, p. 33.

<sup>44</sup> Leopoldo Zea, "La filosofía como compromiso"..., p. 37.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>46</sup> Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más...*, p. 81. Con apoyo en la historia, Zea explica que han sido varios los grandes filósofos que han reflexionado sobre condiciones muy concretas de su época y de su región y no por ello se debe demeritar su pensamiento y obra. Así es precisamente como se ha venido conformando esta filosofía que se ha caracterizado por atender problemas concretos de una realidad concreta. Por ello es que pregunta: "¿Estamos por ello fuera de la órbita de lo que debe considerarse filosofía? Nuestra filosofía, si lo vemos desde este aspecto, resultaría una filosofía comprometida con su realidad. Y por comprometida, poco o nada preocupada por ajustarse a los cánones de la estricta filosofía; pura y simplemente se pensaba, se filosofaba. Esto es, se enfrentaba a la realidad tratando de resolver los urgentes problemas que ésta le planteaba". *Ibidem*, pp. 54-55.

<sup>47</sup> Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, pp. 17-18.

<sup>48</sup> Luis Villoro, "Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana", en Luis Villoro, *México, entre libros. Pensadores del siglo XX...*, pp. 92-93.

<sup>49</sup> Para una explicación más amplia en la distinción entre cultura propia y cultura auténtica véase: Luis Villoro, “Sobre la identidad de los pueblos”, en Luis Villoro, *Estado plural y pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998.

<sup>50</sup> De acuerdo con las investigaciones realizadas sobre la obra y el pensamiento de Luis Villoro por el filósofo Mario Teodoro Ramírez, Villoro ha buscado afrontar el problema de la diversidad cultural y de la interculturalidad, tratando de abrir una tercera vía, más allá del relativismo cultural y del universalismo abstracto. Esta vía consiste esencialmente en asumir el sentido y la especificidad del concepto y la realidad de la interculturalidad. Véanse al respecto las últimas publicaciones de Mario Teodoro Ramírez: *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, pp. 95-96, 99-100, 102, 104, 111-115 y *Humanismo para una nueva época...*, pp. 121-186.

<sup>51</sup> Glaflra Espino Garcilazo, “Necesitamos de una filosofía de la liberación, para liberarnos e integrarnos en la libertad, no en la dependencia: Leopoldo Zea” (Entrevista inédita con el filósofo mexicano), Hotel La Soledad, Morelia, Michoacán, miércoles 11 de enero de 1995. El pensador mexicano se refiere al artículo de Luis Villoro titulado: “El problema de la filosofía latinoamericana”, publicado en 1993 en el libro recién citado: *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, coordinado por el propio Zea.

<sup>52</sup> Luis Villoro, “Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana”, en *México, entre libros. Pensadores del siglo XX...*, p. 17.

<sup>53</sup> Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, p. 122.

<sup>54</sup> “Para Villoro la autenticidad no es un hecho sino un proceso que se alcanza con el ejercicio de la razón, se trata de una autenticidad reflexiva. De ahí que frente al dilema de repetir la filosofía europea o elaborar una filosofía propia, opta por esta última. Villoro defiende la idea de filosofía auténtica y cultura auténtica en contraposición tanto a las posturas universalistas, meramente legitimadoras del colonialismo cultural, como a los particularismos nacionalistas, meramente ideológicos”. Mario Teodoro Ramírez, “Autenticidad y frónesis. De Ferrara a Villoro”, en Mario Teodoro Ramírez. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, pp. 118, 122-125.

<sup>55</sup> Luis Villoro, *Ídem*; Francisco Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia...*, p. 130-131. A decir de Mario Teodoro Ramírez, hoy en día Villoro a sus más de ochenta años sigue desarrollando su pensamiento filosófico, discutiendo con conocimiento y rigor conceptual grandes temas y problemas nodales de la filosofía y haciendo valer los derechos y aportes de una perspectiva histórico-social y cultural concreta como es la mexicana-latinoamericana. Para él “no podremos desarrollar la filosofía en nuestro país ni hacer ver su valor práctico y su relevancia socialmente vinculante mientras no asumamos con seriedad el esfuerzo del trabajo conceptual y crítico del pensamiento filosófico”. Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro...*, p. 33. De ahí que plantee en palabras de Ramírez que “la doble tarea crítica que desde siempre define

al pensamiento filosófico auténtico es la reforma del entendimiento y la elección de una vida nueva. La filosofía posee un carácter disruptivo en cuanto que es crítica racional de las creencias y las convenciones establecidas en una sociedad y, de esta manera, en cuanto que abre a la posibilidad de otras formas de vida y de sociedad más libres y auténticas, fundadas en el ejercicio autónomo de la propia razón y en la capacidad de comprensión de cada cual". *Ibidem*, p. 27. Se trata "de ejercer no sólo un 'pensar sobre lo propio', sino de un 'pensar propio', esto es, un pensar autónomo, auténtico y creativo que parte sin duda de sus condiciones y circunstancias concretas, pero que no se reduce a convalidarlas o ensalzarlas sino de afrontarlas críticamente y de comprenderlas en el horizonte de un pensar universal. Esto es lo que para él debe significar filosofía auténtica". *Ibidem*, pp. 33-34. Por ende, concluye: "Accedemos a lo universal, desde y sólo desde nuestra capacidad de existir en la particularidad –vital, cultural, histórica– que nos ha correspondido: accedemos a nuestra particularidad desde nuestra irrenunciable y universal –dialógica, crítica, hermenéutica– capacidad de comprender e interrogar nuestra singularidad irremontable". *Ibidem*, p. 37.

<sup>56</sup> Véase: Fernando Pérez Correa, "La obra de Leopoldo Zea. La historia: idea y realidad", en *Cuadernos Americanos. Homenaje a Leopoldo Zea* (2004)..., p. 195, testimonios periodísticos.

Recepción del artículo: 4 de diciembre de 2012

Aceptación del artículo: 8 de enero de 2013

# EL SONIDO COMO PECULIAR REINO DE LA VIDA

Nikolaj Losskij

Introducción, traducción y notas:

Arturo García Gómez

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Introducción

“El sonido como peculiar reino de la vida” (“Збукъ, какъ особое царство бытия”), es el título del único artículo que el filósofo ruso Nikolaj Onufrievič Losskij dedicó al arte de la música, publicado en el primero de dos fascículos de la revista *Melos* (*Мелось*) en Petrogrado (St. Petersburgo).<sup>1</sup> Este artículo, que esboza las bases de una intuición intelectual en la percepción auditiva, pasó desapercibido en las memorias y la autobiografía de Nikolaj Losskij, quien fuera considerado como el representante del intuicionismo en Rusia hasta la revolución, y un precursor del personalismo en Europa.

Nikolaj O. Losskij nació el 6 de diciembre (24 de noviembre)<sup>2</sup> de 1870 en Kreslavka, provincia de Vitebsk (ahora Kraslava, Latvia). A los 17 años de edad fue expulsado del colegio en Vitebsk por repartir propaganda socialista y atea. Al igual que muchos otros socialistas rusos de su época, N. Losskij emigra a Europa desilusionándose muy pronto del movimiento revolucionario. Ingresa entonces a la facultad de Filosofía de la Universidad

de Berna, Suiza, y posteriormente viaja a Argelia, en donde es reclutado bajo engaño en la Legión Extranjera. Simulando demencia, Losskij logra escapar de la Legión para regresar finalmente a Rusia en una larga caminata desde Argelia hasta St. Petersburgo.

En 1894 N. Losskij ingresa al primer curso de filología e historia de la Universidad de St. Petersburgo. Al término de dos años de estudios, ingresa a la facultad de Filosofía de esta misma universidad, graduándose en 1898. Dos años más tarde es nombrado docente de la facultad de Filosofía.

En 1903 N. Losskij defiende su tesis *Fundamentos del estudio de la psicología desde el punto de vista del voluntarismo* (*Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма*), traducida al alemán en 1905, donde intenta unir al voluntarismo en la psicología, con el intuicionismo en la gnoseología.

En 1906 N. Losskij publica *Principios del Intuicionismo* (*Обоснование интуитивизма*) que lo convirtió en una celebridad académica. La obra fue traducida al alemán en 1908 y al inglés en 1919. En 1907 defendió su tesis doctoral en la Universidad de Moscú, titulada: *Fundamentación del empirismo místico* (*Обоснование мистического эмпиризма*).

N. Losskij fue asistente de profesor en la Universidad de St. Petersburgo de 1907 a 1916, cuando obtiene finalmente el puesto de profesor titular. Después de la revolución, al igual que muchos otros profesores, Losskij es destituido de su cargo en la universidad por motivos ideológicos. En noviembre de 1922, junto a un reconocido grupo de científicos y filósofos rusos, N. Losskij es desterrado finalmente de la Unión Soviética y emigra a Alemania. En su autobiografía, N. Losskij describe el destierro:

Dos o tres días antes de zarpar en barco, llegó a St. Petersburgo Berdjaev<sup>3</sup> con su suegra, su esposa y su hermana. En esta época todavía no hacía tanto frío en el apartamento. Por eso pudimos recibirlos a pernoctar a Nikolaj Aleksandrovič en el diván de mi gabinete y en el dormitorio contiguo, en donde dormíamos mi esposa y yo. Pero durante el periodo templado, en este dormitorio pernoctaba Mlle. Sophie. Resulta que por la noche Berdjaev dormía con horribles pesadillas y gritaba y luchaba, al parecer, con una fuerza maligna. Mlle. Sophie se espantó a tal grado que se cambió de habitación. Finalmente llegó nuestro turno de viajar al extranjero. La noche del 15 de noviembre abordamos en el muelle, tras el puente Nikolaevskij, el barco alemán<sup>4</sup> que debía llegar a las 7 horas de la mañana siguiente a Stetin. Viajó a Alemania toda nuestra familia –Marija Nikolaevna Stojunina,

mi esposa y mis tres hijos... Entre nuestros acompañantes, que tuvieron el valor de ir al muelle, estaba el profesor N. I. Kareev. La última impresión de mi amado Petersburgo fue la bella silueta de la catedral de San Isaac y los edificios del malecón con el oscuro cielo de fondo. En el barco iban con nosotros un batallón de čekisty.<sup>5</sup> Por eso teníamos cuidado de no expresar nuestras emociones ni pensamientos. Sólo después de Kronstadt<sup>6</sup> el barco se detuvo y los čekisty abordaron un bote de regreso (Лосский, 1991<sup>a</sup>: 136).

Ya en Berlín, N. Losskij recibe una invitación a Praha con el apoyo económico de la asociación civil *Acción rusa* (*Русской акции*) y del gobierno checo, que recibió hasta 1930. En 1936 fue invitado por Tomáš Masaryk al puesto de profesor de filosofía en la Universidad Rusa de Bratislava, en donde permaneció hasta 1942.

Antela invasión nazi, N. Losskij emigra a París, y de ahí a los Estados Unidos de Norteamérica. En 1947 es nombrado profesor de teología ortodoxa occidental en el Saint Vladimir's Orthodox Theological Seminary of New York. En 1952 recibe la ciudadanía americana y se muda a Los Ángeles, California. En 1961, después de la muerte de su hijo Vladimir Losskij, reconocido teólogo ortodoxo doctorado de la Universidad Sorbona de París, Nikolaj Losskij regresa a Francia en donde pasa los últimos cuatro años de su vida en el asilo ruso de Saint Geneviève de Bois. Muere el 24 de enero de 1965 en París (*Cfr.* Ковалев-Случевский, 1990).

## §

Nikolaj Losskij formó parte de un significativo grupo de filósofos rusos en el exilio, que incluían a Nikolaj Berdjaev, Sergej Bulgakov, Iosif Pokrovskij, Pavel Novgorodcev, Valerian Murav'ev, Aleksander Izgoev, Peter Struve, Semën Frank y otros. Su vasta obra filosófica incluye más de una veintena de libros e innumerables artículos.<sup>7</sup>

En la teoría del conocimiento de Nikolaj Losskij, que él llama intuicionismo, se afirma que el conocimiento del objeto incluye directamente a la conciencia cognoscente del sujeto, es decir, a la personalidad, y por eso éste no se entiende como algo independiente del acto cognoscitivo. Asimismo, la contemplación de las substancias que se nos presentan tal como son es posible gracias a que el

mundo es un todo orgánico, y el sujeto cognoscente, el Yo, es una especie de ente supra-temporal y supra-espacial relacionado íntimamente con el mundo. A esta relación del sujeto con todas las substancias del mundo, en las cuales es posible la intuición, N. Losskij la llamó *coordinación gnoseológica*. Esta relación como tal es el conocimiento.

En la elaboración de esta teoría de la *coordinación gnoseológica*, N. Losskij comparte conceptos expresados por Henri Bergson en *Matière et mémoire* (1896) sobre el papel que juegan los procesos fisiológicos en la percepción. De acuerdo con esta teoría, la excitación de un determinado órgano de los sentidos y su proceso fisiológico que sucede en la corteza cerebral no son la causa que provoca la percepción, sino el estímulo que provoca al sujeto cognoscente a dirigir su atención sobre los objetos del mundo externo. Los objetos reales externos poseen una gran riqueza de contenido, pero sólo conocemos una pequeña parte de los aspectos del objeto, ya que reconocemos únicamente aquello que representa para nosotros un interés. Todos los demás aspectos del objeto que no caen en el rango de nuestra atención se relacionan con el sujeto sólo de manera inconsciente. Debido a esto, las personas perciben uno y un mismo objeto de diferente manera, ya que la selección del contenido del objeto se produce en la consciencia de manera diferente en cada sujeto.

Retomando el concepto del *esquema motor* de Bergson, que se define como una función fotográfica “mental”, Losskij define a la memoria como la contemplación directa del objeto en su pasado como tal. Consecuentemente, las ilusiones y alucinaciones se pueden entender como la síntesis subjetiva de los datos trans-subjetivos de experiencias pasadas contenidas en la memoria.

Otro aspecto importante de su filosofía es la distinción que N. Losskij hace entre la vida real e ideal, a la cual llama *realismo idealista* en el sentido platónico. La existencia real es todo aquello que tiene carácter espacial y temporal, y surge sólo sobre la base de lo ideal. La existencia ideal abarca el contenido de las formas cuantitativas y de relación. Además, Losskij introduce su concepto de *existencia meta-lógica*, que no se subordina a los principios de identidad, contradicción y tercero excluido, que la filosofía del siglo XIX había considerado entre las leyes universales del pensamiento. Este es Dios.

La existencia ideal se conoce por medio de la intuición intelectual, la real se conoce por medio de los sentidos, y la meta-lógica por la intuición

mística. A través del actor supra-temporal y supra-espacial, es decir el sujeto, el Yo individuo, que Losskij llama *actor substancial*, se realiza el conocimiento. Este actor substancial crea no solamente el acto cognoscitivo sino todos los acontecimientos, en otras palabras, crea todo lo real. El canto de una melodía, el sufrimiento, los sentimientos y deseos, son revelaciones del Yo. Cuando estos acontecimientos psíquicos chocan con los acontecimientos que acontecen en el espacio y el tiempo, corporales, se convierten en materiales.

El Yo es un actor que produce no solamente procesos psíquicos sino también materiales que conforman su esfera corporal. Consecuentemente se supera el dualismo cartesiano. Tomando en cuenta la teoría dinámica de la materia, no como substancia sino como proceso de creación de las cualidades sensibles y actos de repulsión y atracción de la materia, se puede entender que un solo actor es fuente tanto de procesos psíquicos como de procesos materiales. Esta es la substancia meta-psicofísica.

Siendo supra-temporal, el actor substancial puede establecer correlaciones entre el pasado, el presente y el futuro, estableciendo sus acciones con base en el pasado en razón del futuro y de lo que desea. El actor substancial siempre es una personalidad real y, en algunos casos, cuando ésta es lo suficientemente desarrollada, puede comprender los valores absolutos y tratar de lograrlos en su conducta. En esto consiste el *acercamiento personal* que el mismo Losskij calificó como *personalismo*.

Los rasgos característicos de su *personalismo* son: interpretar realísticamente los procesos materiales; negar el paralelismo psicofísico (monismo de Mach), reconocer la dependencia de los procesos materiales de los psíquicos, y la consubstancialidad de los actores substanciales. Esto último significa que los actores llevan a cabo innumerables actos y crean sistemas de relaciones que existen en el tiempo y el espacio. Todas estas relaciones no conforman mundos separados sino que representan un único sistema cósmico, en el que todos los actores substanciales no están separados unos de otros sino son similares entre sí, es decir, consubstanciales (*Лосский*, 1991b: глава xvii).

§

*El sonido como particular reino de la vida* se publicó en el primer tomo de la colección de artículos titulada: *Melos. Libros de Música (Мелось. Книги о музыке)*, editada en Petrogrado (St. Petersburgo) por el musicólogo Boris Asaf'ev. Este único artículo sobre el arte musical de Nikolaj Losskij fue escrito a solicitud expresa de Boris Asaf'ev,<sup>8</sup> discípulo suyo de la Universidad de St. Petersburgo.

En 1916 Boris Asaf'ev escribía para *El contemporáneo musical (Музыкальные современник)*, revista editada por Andrej Rimskij-Korsakov. Pero su colaboración se prolongó por sólo un año debido a serias diferencias con la dirección. Asaf'ev escribe:

La revista la dirigía el hijo de Nikolaj A. Rimskij-Korsakov, Andrej Nikolaevič, y bajo sus gustos estéticos... la dirección determinó apoyar solamente aquello que fuera de un valor artístico ampliamente aceptado, para no arriesgar y no estar bajo sospecha de mal gusto. Yo sabía que con mis búsquedas, con mi curiosidad por abrirme camino hacia los nuevos fenómenos artísticos, etc. —en una palabra, como un “bárbaro”—, no tenía lugar en una revista tan bien educada (*Глебов*, 1959: 63).

Al año siguiente B. Asaf'ev renuncia a la revista y planea la edición de una nueva publicación titulada: *Pensamiento musical (Музыкальная мысль)*. La idea era fundar una revista de musicología. Se invitó a músicos, intérpretes, compositores, historiadores, críticos y escritores. Además de la revista se planeó la edición de una colección de artículos titulada: *Libros sobre música (Книги о музыке)*. La colección de artículos finalmente fue editada en dos volúmenes bajo el título: *Melos (Мелось)*. El primero de éstos se publicó en el invierno de 1917, que incluye el artículo de Nikolaj Losskij; el segundo en 1918.

El año de publicación de este artículo es muy significativo, ya que la convulsionada vida de la capital rusa (Petrogrado), con la toma del palacio de invierno en la revolución bolchevique del 7 de noviembre, marcó un hito en la historia de la humanidad afectando la vida de millones de personas. Nikolaj Losskij fue tan sólo uno más de los cientos de intelectuales rusos que emigraron a Occidente por motivos económicos e ideológicos. Desde la revolución hasta su destierro en 1922, N. Losskij publicó en Rusia

todavía dos obras más: *El mundo como un todo orgánico* (*Мир как органическое целое*, 1917) y *Cuestiones fundamentales de la gnoseología* (*Основные вопросы гносеологии*, 1919).

“El sonido como particular reino de la vida” de N. Losskij, que presentamos a continuación, plantea, en términos de la percepción de la existencia ideal de la música por medio de la intuición intelectual, la teoría gnoseológica del intuicionismo. La obra de Losskij esboza las bases de una concepción que desafortunadamente será desplazada por el racionalismo musical del siglo xx. En esta concepción “racionalista” de la creación musical, característica de las vanguardias del siglo xx, el arte musical se determina por medio de lo visual y la concepción espacial del tiempo. Un tiempo abstracto basado en la regularidad de los fenómenos físicos que, para Bergson y Losskij, es el tiempo de la ciencia y no el tiempo vivido de la conciencia, que desvía a la creación y a la estética musical hacia lo visual y la arquitectónica de sonidos.

Para N. Losskij, como para H. Bergson, el hombre “moderno” ha pretendido establecer un marco preexistente al mundo. Un finalismo que quiere atrapar el proceso vivo de la evolución. Esto es, la imposición de una forma predeterminada al contenido. En la búsqueda de las leyes físicas, la teoría musical ha seguido una concepción mecanicista que pretende dar al “contenido” una forma preexistente, como vino que se vierte en copas de formas preestablecidas. Pero no existe un molde predeterminado a la existencia humana, como no lo existe para la conciencia ni para la música. La realidad es el cambio continuo, y la forma es sólo un instante en esta transición. En la música, la forma es tan sólo la cristalización del fluir de la conciencia, en un torrente sonoro ininterrumpido.

El intuicionismo y personalismo de N. Losskij fueron determinantes en la conformación de la teoría de la entonación de su discípulo B. Asaf'ev, que indaga y analiza sobre el origen y esencia de la música desde la perspectiva de la entonación del lenguaje. Su teoría sintetiza la tradición musical y estético-filosófica rusa, que aislada por siglos evadió el racionalismo escolástico medieval y la modernidad cartesiana en un enlace directo con el neoplatonismo bizantino.

Prácticamente hasta el siglo XVIII, la cultura rusa permaneció aislada de la música y de la filosofía occidental europea. Tanto la tradición musical

del antiguo canto *paleobizantino* introducido a Rusia en el siglo x, llamado *znamennyj raspjev* (знаменный распев) y la prohibición de instrumentos en la iglesia ortodoxa, así como la herencia filosófica de la Patrística griega, contribuyeron a este aislamiento (Cfr. García, 2008: 793 ss).

Parte de esta herencia filosófica fueron los escritos del patriarca griego Dionisio Areopagita, que con su teología apofática (ἀποφατικός) replanteó en términos cristianos el neoplatonismo de Plotino. Este misticismo religioso se transmite a la filosofía teológica rusa de Vladimir Solov'ev y Pavel Florenskij en el siglo xix, creando un pensamiento original dentro de la filosofía moderna. Analizando los rasgos característicos de esta filosofía, N. Losskij afirma en su *Historia de la filosofía rusa* que “la filosofía debe responder a la pregunta sobre su razón de ser, y su lugar en este mundo como un todo. Ocupándonos de estas cuestiones, el filósofo se convence de que para su estudio es muy provechoso utilizar su talento en la contemplación estética” (Лосский, 1991b: глава xxvii).

Este enlace directo con el misticismo del final de la filosofía pagana jugó un papel muy importante en la conformación de la filosofía y la estética musical rusas del siglo xix e inicios del xx. La filosofía y las ideas estéticas de los poetas simbolistas rusos, como Andrej Belyj o Konstantin Balmont, y la estética musical de Nikolaj Losskij, Konstantin Eiges o Boris Asaf'ev, son reflejo de esta herencia que en la actualidad recobra un papel significativo en la crítica a la modernidad por las corrientes del posmodernismo.

Crisis de la razón. Crisis de sentido y de valores de la era moderna. Así es como se ha caracterizado nuestro tiempo, denominado como el periodo de la posmodernidad. Muchos filósofos y pensadores posmodernos ven con recelo a la razón aislada y desvinculada de otras dimensiones del hombre, como la pasión, el deseo, e incluso la fe, el misticismo, y el mito. El arte sin duda, y en especial la música, son parte de esas dimensiones que nos definen, además de la razón, como seres humanos.

## El sonido como peculiar reino de la vida

Traducción: Arturo García Gómez

A quién no le ha sucedido al escuchar una gran obra musical sentir que los marcos del mundo se extienden, y que éste no consiste sólo de aburridas y vacías sillas, mesas, tazas y tapices de nuestras habitaciones. Al escuchar la música, ante nosotros se abre un nuevo contenido del mundo que sorprende por su transparencia y profundidad, por su refinada constitución áurea, parecida a las flores marinas de las profundidades, que sin ocultarse mutuamente, y junto al ojo vigilante que penetra a través de sus capas, se presentan ante nosotros como una grandiosa y solemne concentración de la vida, o bien, como un tempestuoso ímpetu. Constantemente el mundo se transforma, pero sin importar en qué nuevas formas, no se nos presenta en su habitual voz al intelecto, que se atiene a las enseñanzas adoptadas por todo el mundo sobre la existencia, y que trata de llevar estas percepciones hacia elementos por demás simples y sin contenido. Fuera de la audición de la obra musical, se diría que tan sólo existe la habitación, en la cual se encuentra el piano y el violín con sus cuerdas vibrantes, y de la cuerda por toda su extensión saltan partículas de aire que se empujan mutuamente y vibran el tímpano del escucha. Pero del interior del escucha surge una corriente nerviosa centrípeta, después la sensación del sonido como un estado individual-psíquico subjetivo, y una serie de cambios fisiológicos en el interior y la periferia del cuerpo –cambios en las palpitations del corazón, la respiración, la circulación, etc.

Y así, fuera del escucha suceden cambios que, por su constitución y contenido, resultan insignificancias que no poseen ningún sentido. Todo el valioso contenido de la música que nos conmueve profundamente sucede completamente dentro del escucha, en el campo de su individualidad psíquica y corporal, pero aquí éste se desvanece, teniendo sólo un significado individual de los acontecimientos, en cambios fisiológicos y vivencias sensibles provocadas por éste. Ateniéndose a esta teoría sobre el sonido, naturalmente se llega a la idea de que la música no es más que diversión, y su percepción estética es solamente la presencia de una excitación corporal agradable, así como el recuerdo de agradables estados corporales vividos.

En realidad todos estos elementos citados del sonido y la música, sin lugar a duda, existen, pero constituyen sólo una pequeñísima parte de la esfera sonora y musical, y reducir todo a sólo estos elementos significa simplificar monstruosamente el mundo. Ciertamente, ¿será verdad que el mundo fuera de nuestra conciencia está compuesto solamente de movimiento de átomos en el espacio; que éste carece de todo color y aroma; que es sordo y casi completamente sin contenido; que su suntuosidad y variedad existen tan sólo en nuestra percepción, como nuestros estados psíquicos subjetivos?

No, es posible otro estudio del mundo que le devuelva toda su riqueza y, al mismo tiempo, no entre en irremediable conflicto con las teorías de las ciencias especiales (la física y la fisiología) y con los hechos de la experiencia. Señalo este estudio brevemente. Del objeto del mundo externo se reparte, ciertamente, el movimiento, por ejemplo, los rayos de luz que caen sobre las retinas del ojo o las ondas sonoras que vibran el tímpano del oído, etc. Sin embargo, estos influjos sobre los órganos sensoriales que provocan los procesos fisiológicos en el cerebro no son la causa esencial que produce en nuestro espíritu la imagen del objeto, éstos son únicamente un pretexto que instiga a nuestro yo a prestar atención sobre el objeto que presiente nuestro cuerpo y contemplar este mismo objeto como legítimo. Al contemplar un abedul con hojas verdes, corteza blanca y suave crujido de ramas, no es una imagen psíquica que se encuentra en mi espíritu, sino la realidad misma, legítima, que se encuentra allá a la distancia, a tres sažen<sup>a</sup> de mí.

El mundo es un todo que no se desmenuza en partes absolutamente aisladas, y nada impide que yo, el sujeto, contemple directamente los objetos externos; ciertamente esta contemplación se dirige sólo a aquello que me interesa, y sobre todo a aquello que es práctico y biológicamente importante. Por eso incluso la contemplación indirecta nos ofrece un conocimiento parcial sobre el mundo, incompleto, sólo en la medida y amplitud de mis intereses y la dirección de mi atención y, sin embargo, esto es también un conocimiento sobre la existencia legítima y no sólo sobre mis vivencias subjetivas.<sup>1</sup>

Cuando estoy en la playa de Crimea en la noche, sobre la superficie del mar los rayos de luz de luna platean como si corrieran hacia Constantinopla, y la ola indolente se aleja de la costa con un leve susurro sumergiéndose en la suave arena de la playa, mientras el aire tibio atraviesa con el tierno silbido de las cigarras

e inunda de aroma de magnolias. Y así, todo esto vive fuera de mi consciencia, y el mar, la tierra y el aire alrededor de mí están repletos de vivencias de la ardiente naturaleza del sur, y gozan plenamente de su existencia. De la constitución de esta existencia, de sus colores, aromas y sonidos, yo percibo solamente una parte insignificante, casi únicamente aquello que es necesario para las necesidades prácticas, para distinguir entre una cosa y otra y utilizarlas de acuerdo a mis objetivos personales. Y mientras tanto cada cosa, incluso en la esfera sensible, posee una inagotable riqueza existencial. Es muy posible, por ejemplo, que cada cosa, las nubes, las olas del mar, la esmeralda y las hojas de los árboles posean simultáneamente una cantidad inimaginable de colores, los cuales se iluminan mutuamente como un acorde, armonizándose unos con otros, y nosotros, a consecuencia de la estrechez en nuestra atención y consciencia, percibimos de todo esto la grandeza de tan sólo algún color, porque esto es suficiente para satisfacer nuestras pequeñas necesidades prácticas. Si nuestro espíritu se abriera más ampliamente al encuentro de este mundo, ante nosotros se revelaría la grandeza de la vida, aquella “India de la vida” (como se expresara un filósofo ruso), que sentiríamos elevarnos de la tierra hacia el cielo llevados hacia el paraíso de la vida, y cada uno encontraría incluso en sí mismo un lugar aquí en la tierra a su gusto.

Esta exuberancia de la vida transmite al sonido un gran encanto. Vertiendo en el sonido profundas vivencias íntimas, éstas dejarán de ocultarse en las profundidades del alma y convertirse en patrimonio de cualquier ser que se libere del aislamiento egoísta. El regocijo de la vida del joven alegre y saludable, junto a los sonidos de su voz, se arrojan victoriosamente a nuestras almas e inmediatamente refrescan todos sus oscuros rincones; los lamentos y llantos del hombre que por mucho tiempo contuvo su sentimiento ante la tumba de la persona amada, atraviesan toda nuestra alma y cuerpo con tal fuerza y agudo sentir que huir de ellas y ocultarse –incluso en los confines del mundo– al parecer sería imposible.

Pero esto es poco. No solamente las vivencias aisladas, sino toda inagotable y única individualidad de cualquier ser vivo en el mundo, con todos los aromas de su diversidad, puede de manera maravillosa estar presente en el sonido, y en éste convertirse una percepción accesible al resto de los seres. No es extraño el porqué muchas personas envidian al que sabe cantar; ellas sienten que tan

sólo al poseer este arte podrían revelarse a sí mismas plenamente y entrar en íntima relación con el mundo, sobre todo en aquella relación en la que se obtiene el amor al tratar de poseer completamente a otra individualidad y, al mismo tiempo, entregarse completamente. No es de extrañar que el canto, en el que participa toda la individualidad de la persona, tan frecuentemente sirva de empuje hacia el contagio del amor. Este ilimitado contenido del canto, con su subyugante fuerza, lo expresó Turgenev en “Cantantes”.<sup>b</sup>

Jakob aspiró profundamente y cantó... el primer sonido de su voz fue débil e irregular y, al parecer, no salió de su pecho, pero llegó de algún lado, y literalmente entró casualmente volando a la habitación. Este intenso sonido palpitante causó un extraño efecto sobre todos nosotros; nos miramos unos a otros, y la esposa de Nikolaj Ivanyčse enderezó. Tras este primer sonido le siguió otro aún más duro y prolongado, pero al parecer todavía tembloroso, como cuando una cuerda de repente suena bajo un fuerte dedo y oscila hasta el final apagándose rápidamente las vibraciones, y tras éste —un tercero, y poco a poco animándose y ampliándose, inició la melancólica pieza “No atravesaba sola el campo por el camino”— cantó él, y a todos nos pareció dulce y terrible. Reconozco que pocas veces he escuchado una voz así: esta era ligeramente rota y resonaba como temblorosa, incluso al principio inspiraba algo enfermizo, pero en ella había una auténtica pasión profunda, una juventud, una fuerza, una dulzura, y una especie de triste aflicción distraída y despreocupada. En ella se escuchaba y respiraba el alma rusa, tan legítima y ardiente que arrancaba el corazón y arrebatava directamente el sentimiento ruso. La pieza crecía, se desarrollaba. Al parecer como si poseyera un encantamiento; pero él ya no se intimidaba, y se entregaba completamente a su felicidad; su voz no palpitaba más —ésta temblaba, pero era un temblor interno de pasión apenas percibido que se clava como una flecha en el alma del escucha, y continuamente se recrudecía, endurecía y ampliaba. Recuerdo que una vez vi en el atardecer, cuando sube la marea sobre la orilla plana y arenisca del mar, una enorme gaviota blanca que amenazante chirreaba penosamente a lo lejos. Estaba quieta con su pecho sedoso hacia el resplandor escarlata del amanecer, y sólo de vez en cuando abría lentamente sus largas alas como recibiendo al conocido mar, y al encuentro del naciente sol carmesí. Recordé esto escuchando a Jakov. Él cantó olvidándose completamente de su adversario y de todos nosotros, pero evidentemente alentado, como un fresco nadador sobre las olas, con nuestra silenciosa y vehemente participación. Él cantaba, y de cada sonido de su voz irradiaba algo familiar e inmensamente amplio, y literalmente se abría ante nosotros la conocida estepa, alejándose hacia el infinito. Yo sentí que el corazón me estallaba y las lágrimas me encegucían, y calladamente el llanto contenido de pronto me asombró... volví la mirada y la esposa del recaudador de impuestos lloraba, apoyando el pecho contra la ventana.

Hegel en su *Naturphilosophie* afirma que el sonido es la forma total de la individualidad expresada en el tiempo. Como aspecto ideal de la existencia material, el sonido se encuentra en aquel umbral, ubicado entre lo espiritual y lo corporal. Este es una “espiritualidad mecánica”. El tono “atrapa lo vivo” y “se dirige a nuestra alma, porque él mismo es algo interno, subjetivo”.<sup>2</sup>

El estudio sobre el sonido musical, como particular esfera del mundo, no es ni físico ni fenómeno-psíquico, como bellamente lo ha expresado K. Eiges<sup>3</sup> en sus “Artículos de filosofía de la música”.<sup>c</sup> Tomando una frase musical de Beethoven, Eiges afirma que es suficiente con imaginársela, para “protestar en contra de que esta es sólo un fenómeno acústico, simplemente una combinación de sonidos. Para cualquier músico esta es un fragmento del alma de Beethoven, y no tiene ninguna relación con el mundo de los fenómenos físicos”.<sup>4</sup>

La teoría asociativa, que explica la multiplicidad de temas sonoros, afirma que comparativamente a un simple contenido sonoro se le unen otros por asociación de recuerdos sobre otras percepciones y vivencias que fueron relacionadas en el pasado con la percepción de ese mismo sonido. Se le asocian la percepción del color y forma del objeto que emitió tal sonido, su movimiento, y los deleites y penas provocados. Por supuesto que en este sentido, ciertamente toda esta compleja actividad de la memoria existe. Sin embargo, esta teoría nos habla únicamente de conglomerados compuestos de experiencias aisladas y vivencias anteriores, y por eso no es capaz de explicar el aspecto más importante e interesante del asunto, que es precisamente reconocer que en el sonido a veces está presente el núcleo interno y único de la individualidad, indivisible, sin ninguna separación, y no compuesto de partes.

La contemplación profunda del sonido que abre nuevos aspectos del mundo exige la peculiar acción de la intuición, cuyo surgimiento aligera la abundancia de recuerdos sobre vivencias y experiencias pasadas, ya que en general la sucesiva profundización en los secretos aún no vistos del mundo está condicionada no únicamente con la excitación de los órganos de los sentidos, sino también con todas las experiencias pasadas del sujeto que contempla y del grado de desarrollo al cual tuvo la oportunidad de elevarse. Para contemplar en el sonido todo lo que puede éste ofrecernos no basta con tener oídos. Además de ello es necesario un alto grado de entrenamiento y, sobre todo, la simpatía hacia el objeto, abriendo el camino hacia su mismo núcleo oculto.

Rudolf Steiner<sup>d</sup> en su obra “El camino hacia la consagración, o cómo alcanzar el conocimiento de los mundos superiores”,<sup>5</sup> nos dice que el hombre, al pretender penetrar en el mundo suprasensible

debe separarse de aquello que para él mismo representa el sonido agradable o desagradable, en el sentido de una impresión buena o mala; así su alma experimentará sólo aquello que experimenta la más viva creatura de la cual emana el sonido. Realizando un ejercicio similar dentro de un plan determinado y meditado, puede el hombre asimilar la capacidad de fusionarse con la creatura que produce aquel sonido. Para la persona musicalmente desarrollada, tal ejercicio le es más fácil que a la persona no musical. Pero esto no significa que el sentido musical puede sustituir estos ejercicios. Es necesario de esta manera aprender a responder a las vivencias de toda la naturaleza. Gracias a esto, en el mundo interno del alumno surge una capacidad completamente nueva. Toda la naturaleza comienza a transmitir al hombre todos sus secretos con sonidos. Lo que antes era para su alma un ruido incomprensible, ahora representa para él un sentido pleno, que en el lenguaje de la naturaleza le hablará a su alma. Si el alumno tiene éxito en el desarrollo de su atención interna, él pronto notará que puede escuchar allá, en donde antes para él sólo había silencio; esto significa que él comienza a escuchar con el alma.<sup>e</sup>

En la percepción visual y táctil nosotros tenemos relación con una infinidad de elementos del objeto superpuestos mutuamente en el espacio, a diferencia del oído que nos ofrece el todo, superando así la dimensión espacial. En esto se encuentra la superioridad del sonido en relación con la vista y el tacto, y de ahí el valor significativo de esta relación con el objeto que se logra mediante el oído. La individualidad total del objeto captado por el oído no es un sonido frío en algún lugar de la oreja, sino más bien éste domina totalmente el alma del escucha; además, éste subyuga completamente el cuerpo del escucha, penetrando en todos los rincones para estar presente en ellos no por partes ni separadamente, sino en todas partes a la vez y único. Esta forma tan profunda de relación de un ser con otro es parecida a aquella que determinará toda relación mutua de los seres en el reino superior de la existencia, en el Reino del Espíritu.<sup>6</sup>

En este tipo de relación se realiza la admirable propiedad de la esfera espiritual, que constituye una única y misma existencia. Y puede al mismo tiempo y plenamente entrar en relación con una infinidad de cosas dispersas en el espacio. Esto hace mucho que fue señalado por grandes filósofos, como

Plotino y Hegel, y lo más conocido por nosotros, por ejemplo, es aquella particularidad de nuestra alma de estar presente al mismo tiempo en todos los miembros de nuestro cuerpo, sin fragmentarse en pedazos repartidos entre las partes corporales. Esta propiedad espiritual parece milagrosa, incomprensible e incluso absurda para aquellas mentes que están acostumbradas a observar solamente los procesos materiales e imaginarse sólo aquello que ocupa un lugar determinado en el espacio. Es necesaria una especial e insistente atención hacia la esfera ideal del mundo para liberarse de esta costumbre, y entonces la propiedad espiritual señalada, la vida supra-espacial, resultará así de simple y evidente, como todo hecho atestiguado por la percepción sensorial. El oído, como se ha dicho anteriormente, no solamente nos brinda una percepción sensible, sino también nos sirve de guía hacia esferas especiales de la vida espiritual y, sobre todo, como medio para la realización de un especial tipo de relación entre individualidades heterogéneas. No es de sorprender que en las percepciones auditivas se fundamenta todo un gran arte, la música, y que el hombre, no conformándose con los órganos naturales de su cuerpo que producen sonidos, crea órganos artificiales como el violín o el piano para enriquecer el mundo con nuevos sonidos y nuevos medios para penetrar en la esfera espiritual.

### Notas de la introducción

<sup>1</sup> *Sankt-Peterburg*, capital del imperio Ruso hasta 1918, fue fundada en 1703 por el Zar Peter I, quien la bautizó con este nombre alemán, que significa *Ciudad de San Pedro*. Al inicio de la primera guerra mundial con Alemania en 1914, la ciudad cambia de nombre a Petrograd, que significa lo mismo en ruso. A la muerte de V. I. Lenin en 1924, la ciudad cambia nuevamente a Leningrad, ciudad de Lenin. En 1991 la ciudad retoma su nombre original.

<sup>2</sup> La fecha entre paréntesis corresponde al calendario gregoriano actual. La fecha del 6 de diciembre corresponde al calendario juliano, establecido en el año 46 antes de Cristo. En 1582 el Papa Gregorio XIII reformó el calendario juliano que tenía para ese entonces un desfase de 13 días de retraso. El Estado Ruso lo modificó hasta 1917 con la revolución socialista. No obstante, la Iglesia Ortodoxa Rusa se ha mantenido bajo el calendario juliano.

<sup>3</sup> Nikolaj Aleksandrovič Berdjajev (1874-1948) filósofo ruso. En 1901 publica su primera obra *La lucha por el idealismo*. Junto a Bulgakov, Strube, y otros filósofos, Berdjajev llega a ser una importante figura del movimiento llamado *Renovación* (*Веховство*), que se dio a conocer en una serie de publicaciones que iniciaron en 1902, con la colección de artículos

titulada *Problemas del idealismo* (Проблемы идеализма); en 1909 *Etapas* (Вехи), y finalmente en 1918 *De profundis* (Из глубины). Recientemente en 2009 se publicaron en Moscú estas tres colecciones de artículos, bajo el título *Manifiestos del idealismo ruso* (Манифесты русского идеализма). Este movimiento de *Renovación* rechazaba las revoluciones rusas de 1905 y 1917. Berdjajev participó activamente en los inicios de la vida cultural del periodo llamado el “Siglo de plata”, tanto en los círculos literarios de St. Petersburgo como en la sociedad religioso-filosófica de Moscú. Después de la revolución de 1917, Berdjajev funda la “Academia Abierta de Cultura” que sobrevivió por tres años (1919-1922), hasta ser desterrado de la Unión Soviética. En la diáspora, Berdjajev escribió decenas de artículos y varios libros. Sus obras más significativas son: *El sentido de la creación* (Смысл творчества), y *El sentido de la historia* (Смысл истории). Muere en Clamar, Francia, el 23 de marzo de 1948.

<sup>4</sup> El barco alemán llamado *Preußen*.

<sup>5</sup> *čekisty*: policía secreta soviética.

<sup>6</sup> Kronstadt: puerto naval ruso, ubicado en una pequeña isla en el centro de la bahía de Finlandia.

<sup>7</sup> *Mir* как органическое целое (1917); *Основные вопросы гносеологии* (1919); *Свобода воли* (1927); *Ценность и существование* (1931); *Диалектический Материализм в СССР* (1934); *Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция* (1938); *Интеллектуальная интуиция и идеальное бытие, творческая активность* (1941); *Мистическая интуиция* (1941); *Эволюция и идеальное бытие* (1941); *Бог и всемирное зло* (1941); *Условия абсолютно добра* (1944); *History of Russian Philosophy* (1951); *Reflections on the Origins and meaning of the Russian Revolution* (1951); *Mir* как осуществление красоты (1945); *Достоевский и его христианское мировоззрение* (1953), etc.

<sup>8</sup> Boris Asaf'ev (Борис Асафьев) (1884-1949), compositor y musicólogo soviético. Es autor de una enorme cantidad de artículos y libros sobre teoría y estética musical. Su obra principal, denominada *Teoría de la entonación*, fue expuesta a lo largo de toda su obra, e inicia precisamente con los ensayos publicados en *Melos: Superación y tentaciones* (Соблазны и преодоления, 1917); y *Camino hacia el futuro* (Пути в будущее, 1918), y desarrolla ampliamente en: *La forma musical como proceso. Primero y segundo libros* (Музыкальная форма как процесс. Книги первая и вторая, 1929/1947). Cfr. (García, 2008, *passim*).

## Notas de Nikolaj Losskij

<sup>1</sup> La teoría señalada sobre la percepción, como contemplación directa (la intuición) del mundo externo e interno provoca una serie de aporías y dudas. La respuesta a muchas de ellas está en mis obras: *Principios del Intuicionismo; Introducción a la filosofía*; “Percepción de la vida espiritual ajena” (artículo en la revista *Logos*, 1914).

<sup>2</sup> Hegel. *Obras completas*. t. VII, 2ª ed. 1874, pp. 208, 206, 207.

<sup>3</sup> Gran parte de estos artículos se publicaron en *El vellocino de oro*, 1906-1909; posteriormente se publicaron por separado en una colección, t. I, Moscú, 1912.

<sup>4</sup> Eiges, p. 72.

<sup>5</sup> Trad. V. Laletin, p. 91 n.

<sup>6</sup> Sobre este Reino véase mi obra *El mundo como un todo orgánico*, cap. VI.<sup>f</sup>

## Notas del traductor

<sup>a</sup> Sažen': medida antigua rusa, equivalente a 3.12 metros.

<sup>b</sup> Певцы. Записки охотника 1847-1874 ("Cantantes" del ciclo de relatos "Anotaciones de un cazador" de Ivan Sergeevič Turgenev) Cfr. Тургенев, 1988.

<sup>c</sup> (Эйгес, 1912) Compilación de artículos sobre la filosofía de la música, publicados originalmente entre 1906 y 1909 en *Золотое Руно* (*El vellocino de oro*), revista moscovita por suscripción distribuida en Europa y los Estados Unidos. Esta revista fue un importante foro para el simbolismo ruso. Konstantin Romanovič Eiges (1875-1950), compositor, pianista y pedagogo ruso. Discípulo de S. Taneev y M. Ippolitov-Ivanov en composición, y de A. Jarošovskij en piano en el conservatorio de Moscú. En 1905 K. Eiges publica *Основные вопросы музыкальной эстетики* (*Cuestiones fundamentales de la estética musical*). En 1912 la compilación de Artículos de filosofía de la música, citada por N. Losskij. Y finalmente en 1921 esta misma obra, bajo el título: *Очерки по философии музыки* (*Ensayos de filosofía de la música*). La estética musical de K. Eiges está ligada tanto a la filosofía místico-religiosa rusa como a la filosofía alemana de Arthur Schopenhauer. Una estética que plantea la liberación a través del arte, la ascesis y la redención. En sus escritos, K. Eiges define a la música como una *voluntad hacia el sonido*, en la que los objetos del mundo circundante quedan fuera de la percepción de la música, considerada esta misma como una vivencia mística. Cfr. García, 2011.

<sup>d</sup> Rudolf Steiner (1861-1925), filósofo austriaco. Fue el fundador de la antroposofía y la euritmia. Steiner caracterizó a la antroposofía como un sendero de conocimiento que conduce lo espiritual en el hombre a lo espiritual en el universo. Propuso una forma de individualismo ético, y derivó su epistemología de la visión del mundo de Johann W. Goethe, según la cual "El pensamiento es un órgano de percepción al igual que el ojo o el oído. Del mismo modo que el ojo percibe colores y el oído sonidos, así el pensamiento percibe ideas" (Steiner, R.: *Goethe y su visión del mundo*, GA1, 1883). En 1891 Steiner obtuvo un doctorado en Filosofía en la Universidad de Rostock, Alemania, con una tesis basada en el concepto del ego (*Ichheit*) del filósofo Johann G. Fichte, publicada posteriormente bajo el título: Verdad y ciencia. Su obra filosófica más importante: *Die Philosophie der Freiheit* (*La filosofía de la libertad*, 1894) es una exploración epistemológica y ética que propone un camino a los seres humanos a la libertad espiritual. En 1904 Steiner publica *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*, traducida al castellano ¿Cómo se adquiere el conocimiento de los mundos superiores?, donde describe su concepción de un camino de desarrollo espiritual, detallando muchos principios de vida,

ejercicios espirituales y experiencias que probablemente surjan en este camino. Del artículo de N. Losskij traducimos del ruso el título de esta obra de Steiner, en la traducción de V. Laletín: *Путь къ посвященію или какъ достигнуть познания высшихъ мировъ* (*El camino hacia la consagración, o cómo alcanzar el conocimiento de los mundos superiores*). Cfr. Lindenberg, 1997.

° Este mismo fragmento en su traducción al castellano, Steiner nos dice: “(El discípulo) aplicará toda su atención al hecho de que recibe, mediante el sonido, una información de algo que se encuentra fuera de su propia alma; se sumergirá en ese algo extraño; unirá estrechamente su propio sentimiento al dolor o al placer que ese sonido le revele y se sobrepondrá a lo que signifique para él, agradable o desagradable, simpático o antipático, para dejar que su alma se sature de lo que ocurre en el ser del cual procede el sonido. A través de estos ejercicios realizados metódica y deliberadamente, se asimilará la facultad de vibrar al unísono, por decirlo así, con el ser del que emana el sonido. Para una persona dotada de sentido musical, semejante cultivo de su vida emotiva será más fácil que para otra que no lo tenga; pero no hay que creer que el mero sentido musical pueda sustituir la actividad interna. El discípulo debe aprender a sentir en esta forma con respecto a toda la naturaleza para que se geste una nueva facultad en su vida mental y afectiva; para que la naturaleza entera, con sus resonancias, comience a susurrar al hombre sus misterios. Lo que antes era para su alma incoherente ruido, se convierte en lenguaje inteligible de la naturaleza; allí donde antes sólo había percibido un sonido de la llamada naturaleza inanimada, ahora se le revela un nuevo lenguaje del alma. Progresando en este cultivo de sus sentimientos, pronto comprobará que puede oír algo cuya existencia antes no sospechaba: comienza a oír con el alma” (Steiner, 1904, trad. cast. p. 15).

<sup>f</sup> *El mundo como un todo orgánico* (*Мир как органическое целое*), había sido publicado ese mismo año.

## Bibliografía

- Асафьев, Борис (Глебов, И.).  
- 1917 “Соблазны и преодоления” в Глебов, И. (Асафьев): *Мелось. Книги о Музыке*. Книга первая С. Петербург, 1917, стр. 3-27.  
- 1918 “Пути въ будущее” в Глебов, И. (Асафьев): *Мелось. Книги о Музыке*. Книга первая С. Петербург, 1917, стр. 50-96.  
- 1959 “Мысли и думы” *Советская музыка*, № 8, 1959.  
- 1963 *Музыкальная форма как процесс. Книги первая и вторая*. Издательство “Музыка” Ленинградское отделение, 1963/ 2е издание 1971.  
Эйгес, Константин. *Статьи по философии музыки*. Товарищество типографии А. И. Мамонтова, Москва, 1912 г.  
García Gómez, Arturo.  
- 2008 *Teoría de la Entonación. Sobre el Proceso de Formación de la Música en la Vida y Obra*

de Boris V. Asaf'ev (1884-1949). Tesis Doctorales, Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Música, Madrid, 2008, 1010 pp. <<http://digitool-uam.greendata.es/R.>>

- 2011 "La música, una vivencia mística", *Neuma, Revista de música y docencia musical*, Universidad de Talca, Chile, Año 4, vol. 2, 2011, pp. 92-106.

Ковалев-Случевский, К. "К биографии Н. О. Лосского" en: Н. О. Лосский. *Характер русского народа*. В 2-х книгах. Москва, Ключ, 1990.

Lindenberg, Christoph. *Rudolf Steiner: Eine Biographie* (2 vols.), Stuttgart, 1997. Лосский, Николай О.

- 1903 *Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма*. Спб, 1903 (Deutsche Übersetzung. *Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkt des Voluntarismus*. 1905).

- 1906 *Обоснование интуитивизма*. Спб, 1906 (Deutsche Übersetzung. *Die Grundlegung des Intuitionismus*. Halle, 1908; Engl. trans. Nathalie A. Duddington, *The Intuitive Basis of Knowledge. An Epistemological Inquiry*. Macmillan and Co. London, 1919).

- 1917 "Звукъ какъ особое царство бытия" в Глебов, И. (Асафьев): *Мелось. Книги о Музыке*. Книга первая С. Петербург, 1917, стр. 28-34.

- 1991a "Воспоминания" в *Вопросы философии*, № 11, Москва, 1991.

- 1991b *История русской философии*. Пер. с англ. Москва, Советский писатель, 1991.

Real, G.: *Il pensiero occidentale dalle origini a oggi*. 3 t. Editrice La Scuola, Brescia 1985. (trad. cast. Juan A. Iglesias. *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*. 3 t. Barcelona, Herder, 1988/1995).

Сапова, В. В. сост. *Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины*. Москва, Астрель, 2009.

Steiner, Rudolf. *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* 1904 (trad. cast. Juan Berlín y Melchor de la Garza. *¿Cómo se adquiere el conocimiento de los mundos superiores?*, Edición digital, s/d.)

Тургенев, И. С. *Сочинения*. В трех томах. Том первый. Москва "удожественная литература" 1988.

Recepción de la traducción: 12 de agosto de 2012

Aceptación de la traducción: 17 de octubre de 2012

---

# *Entrevista*

---



# EL NUEVO HUSSERL. ENTREVISTA A JAVIER SAN MARTÍN SALA

Rubén Sánchez Muñoz  
Cintia C. Robles Luján  
Universidad Veracruzana

A medida que pasan los años las obras de Edmund Husserl siguen publicándose. Este acontecimiento tiene su razón de ser en el hecho de que Husserl publicó relativamente poco en vida. La mayoría de sus investigaciones quedaron inéditas. Resultó decisivo que a su muerte el franciscano belga Hermann L. van Breda pudiera rescatar dichos textos de más de 40 mil folios, mismos que hoy conforman el Archivo Husserl en Lovaina. La publicación de *Husserliana* que a la fecha consta de XL tomos —aunque en su mayoría sigue estando sin traducir al castellano y por tanto sigue siendo desconocida por el gran público interesado en la fenomenología husserliana— ha abierto la sospecha —que por cierto no es nueva— de que el pensamiento de Husserl nos ha llegado de un modo demasiado fragmentado y que, en comparación con las obras inéditas del filósofo de Moravia, los textos que se publicaron al inicio del movimiento fenomenológico de Husserl, y que llegaron a nuestras manos gracias en un primer momento a las traducciones de Manuel García Morente y José Gaos, son bastante escuetos y dicen muy poco de lo que la fenomenología en su conjunto, como proyecto filosófico y científico, se propone o, al menos, de que lo expuesto en dichos textos es oscuro y, por tanto, no es del todo comprensible. Y esta

es una de las razones, habría que mencionar aparte las incomprensiones de los términos y su relación con el resto de la obra, que han dado vida y difusión al conjunto de herejías, como suele decir Paul Ricoeur, respecto de la fenomenología y su historia.

Para hablar de fenomenología, especialmente del nuevo Husserl y sus relaciones con otras ciencias como la antropología, nos encontramos con el profesor Javier San Martín Sala de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), quien ha estudiado por muchos años al menos tres ámbitos filosóficos importantes: la fenomenología, la antropología y la filosofía de Ortega. Es autor de *La estructura del método fenomenológico* (1986), *Teoría de la cultura* (1999) y, de reciente publicación, *La fenomenología de Ortega* (2012), entre otros libros y una gran variedad de artículos en revistas especializadas.

**Cintia Robles (CR):** ¿Cuál sería en su opinión la actualidad y el aporte de la fenomenología husserliana al quehacer filosófico actual?

**Javier San Martín (JSM):** Hay dos puntos básicos que suponen la ruptura del método cartesiano y que son los dos caminos de acceso a la filosofía desde las ciencias naturales y desde las ciencias humanas. Yo creo que la fenomenología fundamenta con rigor la normatividad de las ciencias naturales y la normatividad de las ciencias humanas, y esa fundamentación se hace desde una noción de ser humano que es imprescindible para la teoría, por supuesto, pero también para la práctica, para la política, porque esa es una tesis fundamental de Husserl: que el desplome o el fracaso en la teoría es un fracaso en la práctica; o más bien, que el fracaso en la razón teórica es un fracaso en la razón práctica. O sea, que si somos incapaces de fundar una normatividad en las ciencias, sean naturales o humanas, es porque hemos deconstruido, hemos destruido, el ser humano y un ser humano destruido es un esclavo, un ser incompetente racionalmente y, por tanto, incapaz para la política. Y eso es el totalitarismo...

**Rubén Sánchez (RS):** Cuando iniciamos la lectura de Husserl o de algún comentarista, creemos entender por dónde van las cosas más o menos en la fenomenología. Sin embargo, al paso del tiempo, al leer o releer, da la impresión de que no hemos entendido nada o que aquello que creíamos entender es incompleto, está a medias o en el peor de los casos simplemente

estamos equivocados. Esta experiencia, que por cierto usted señala en alguno de sus libros, ¿a qué se debe? Porque en muchas formas es una experiencia amarga y decepcionante...

**JSM:** Yo me refiero a eso en el prólogo a mi libro *La estructura del método fenomenológico* porque es cierto, es desesperante. Ortega también sistematizó ese método. Le llamó el método de Jericó. Los israelitas consiguieron conquistar Jericó dando vueltas y vueltas alrededor de las murallas con el sistema de las trompetas hasta que cayeron. No sabemos cómo con las trompetas se hicieron caer las murallas (risas), pero la metáfora es interesante. Es decir, los temas difíciles solamente pueden ser abordados en series dialécticas, que es otra palabra que utiliza Ortega, en series de aproximación.

En Husserl esto es absolutamente imprescindible. Primero por la propia naturaleza de la fenomenología; segundo por la propia naturaleza de las obras de Husserl; tercero por la dificultad del tema. Hay muchas razones que hacen que creamos que hemos entendido la primera lectura aunque, en una segunda lectura, nos daremos cuenta de que habíamos entendido de modo muy limitado, que no lo hemos entendido o que lo hemos entendido al revés. Eso es muy frecuente y es amargo. Pero, qué le vamos a hacer, la fenomenología es una ciencia muy novedosa del siglo XX y su fundador tuvo que luchar con cantidad de desencuentros, de malas interpretaciones, y si se hubiera pasado la vida aclarándolas no habría hecho otra cosa.

Yo creo que ante la primera decepción de los de Gotinga, de pensar que ese idealismo trascendental era una traición a las *Investigaciones Lógicas* él ni se preocupó, siguió. Luego, al final, en una carta de 1933 o 1934, dice: “me acusan de ser idealista, yo soy el menos idealista en el sentido tradicional de la palabra, palabra que por lo demás ya no uso”. Porque realmente no tiene sentido, en el sentido del idealismo trascendental, sino que es justamente un idealismo metodológico que queda superado por el cuerpo, un idealismo metodológico que nunca ignora que entre los hechos físicos descritos por la física y la vida humana está el mundo del sentido que es el mundo humano. Es decir, el mundo humano es el mundo real de la física envuelto en el sentido humano que es la cultura. Porque sentido humano es la cultura, pero también el mundo animal, que el mundo animal no es el mundo del físico: los colores, el horizonte, es mundo animal y ese

mundo animal no es físico, es animal. La vida introduce vectores en el mundo físico que no son físicos. Entonces el mundo humano es un mundo animal y un mundo cultural que re-eleva ese mundo animal al sentido humano. Esto es muy importante tenerlo en cuenta y la fenomenología nos lo enseña y no tiene nada que ver con el idealismo, con el idealismo en el sentido de que estamos encerrados en nuestra propia realidad, en un subjetivismo. Nada de eso. La fenomenología en el sentido tradicional es realista, pero no se trata de un realismo físico, sino que estamos en el mundo humano que es el único mundo real. El mundo humano pleno de sentido animal y cultural...

**RS:** Habla usted de un nuevo Husserl. Quisiera que nos hablara de ello. ¿Cómo hay que comprender esta expresión?

**JSM:** Es el título que le dio Donn Welton a su libro, *The new Husserl: a critical reader*, con el que afloraba un Husserl muy distinto al Husserl convencional que se había manejado, que se maneja en la escuela, en los textos tradicionales de la historia de la filosofía y que es un Husserl que los que hemos leído los manuscritos del propio Husserl o las obras de Fink, de Klaus Held, de Merleau-Ponty, pensamos que es el Husserl con el que hemos tenido contacto siempre; y “nuevo” es porque, ahora que están publicadas la inmensa gran mayoría de las obras inéditas de Husserl, sus escritos póstumos, sabemos que ese Husserl que explica Fink o Landgrebe, o en el que se basa Merleau-Ponty es el único Husserl que es el Husserl auténtico y que es el que hemos estudiado todos lo que hemos leído los manuscritos como Enzo Paci y otros italianos. Y es “nuevo” por esta coyuntura de que por fin nadie piensa que ese Husserl convencional es el Husserl real sino que eso es una caricatura de lo que estaba haciendo Husserl...

**RS:** Pero hasta dónde Husserl mismo hizo posible esta caricatura ya que publicó muy poco en vida...

**JSM:** Claro...

**RS:** Es decir, ¿por qué razón Husserl no publicaba sus manuscritos?

**JSM:** Eso es difícil de responder. ¿Por qué no publicó las *Ideas II*? Pues, porque nunca se sintió satisfecho con ellas. Pero este texto hubiera resuelto muchos problemas de falsa comprensión de *Ideas I*. Es difícil decirlo. Quizás la preparación de un texto para la publicación lleva mucho trabajo y Husserl no estaba dispuesto a sacrificar su trabajo por el tiempo de preparación que

es un tiempo inútil, es decir, no es un tiempo de producción profesional, sino que es un tiempo dedicado a una tarea obligatoria, pero accidental.

Luego las *Meditaciones cartesianas* no las quiso publicar en alemán, porque estaba todo preparado. ¿Por qué? Pues porque no estaba tampoco contento con ese texto en alemán. Pensó tal vez que para los alemanes este texto no vale, para los franceses sí que no entendían mucho de fenomenología, pero para los alemanes que son más exigentes no vale. Lo mismo le pasó con los *Londoner Vorträge* de 1922 que estaban también preparados para publicación. Natorp le pidió que lo publicara, y él dejó a algunas personas el texto, pero él no lo quiso publicar. Y claro, eso ha tenido consecuencias: de ahí se ha constituido ese Husserl convencional que ha supuesto un rechazo, una pérdida de la fenomenología en cantidad de sitios y que está costando trabajo superar.

Pero yo creo que ahora empieza a tener la fenomenología una vigencia muy superior a la que podíamos esperar hace treinta años. Hace treinta o cuarenta años éramos motivo de broma con lo de la *epojé*. Ahora ya se nos toma más en serio. Y eso es general. En México pasó lo mismo. Después de la muerte de Gaos la fenomenología desapareció en México. Los discípulos de Gaos, como Luis Villoro, todos se pasaron a la filosofía analítica y abandonaron la fenomenología. Hasta Antonio Zirión es cuando realmente empieza a haber un renacimiento de la fenomenología en México. En España lo que ocurrió con Ortega fue funesto, pues como dice que abandonó la fenomenología, la fenomenología también en gran medida desapareció. Y nos costó mucho volver a recuperarla. En Francia al menos entre Merleau-Ponty, Derrida, Ricoeur mantuvieron la fenomenología viva. Pero en Alemania también desapareció muchísimo. En Alemania en las cátedras, quien dominaba era Heidegger. De Husserl se hacía poquísimo. Yo creo que en gran medida esto se debió a la falta de textos, la dificultad misma de la fenomenología y es curioso que siendo una filosofía alemana tenga mayor vigencia en cualquier otro país que en la propia Alemania. Es curioso.

**RS:** Desde el inicio de la fenomenología, estamos pensando en las *Investigaciones Lógicas* publicadas en 1900-1901 la primera edición, Husserl elabora unas críticas fuertísimas al relativismo en distintas vertientes. ¿En qué sentido aquellas críticas de Husserl al relativismo tanto epistemológico

como cultural son aún vigentes? ¿Podría orientarnos sobre este asunto? Dicho más ampliamente: ¿aquellas críticas de *Investigaciones Lógicas* tienen alguna relación con “el olvido del mundo de la vida” que leemos en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*?

**JSM:** Claro. Es que precisamente la crítica al relativismo cultural, por ejemplo, procede de *La crisis de las ciencias europeas*. No específicamente del texto, ya que en el propio texto de *La crisis...* hay una ruptura que yo trato en mi libro *Fenomenología y antropología* en la tercera parte. En él identifico con toda precisión dónde está el lugar en el que falta precisamente la crítica al relativismo que es necesaria. Porque ahí Husserl, en el camino del mundo de la vida, hace una exposición de lo que serían las ciencias humanas del mundo de la vida que necesitan ellas mismas una fundamentación, y después dice que estas ciencias del mundo de la vida, que son las ciencias humanas del mundo de la vida, no son suficientes, que tenemos que pasar a una nueva tarea. Claro, no explica por qué no son suficientes. Pero eso lo explica en *El origen de la geometría*. ¿Por qué las ciencias del mundo de la vida no son suficientes? Porque ellas mismas necesitan una fundamentación que las lleve más allá del relativismo, porque las ciencias del mundo de la vida, la antropología cultural por ejemplo, se basan en un relativismo cultural. Y si las ciencias del mundo de la vida siguen el relativismo cultural, no podrán hacer ciencia del mundo de la vida. Por tanto, es necesario fundamentar esa superación del relativismo cultural.

Yo abordo ese problema también en mi libro *Para una superación del relativismo cultural*, porque me parecía que es absolutamente imprescindible la superación del relativismo cultural para hacer ciencia antropológica. Pero claro, quien realmente fundamenta la superación de este relativismo cultural es la fenomenología. Ella es una filosofía que pretende, a partir de la vivencia de la verdad, de la vivencia de la percepción, poner las bases de la verdad originaria, de la vivencia originaria, de la razón originaria, siempre más allá de cualquier cultura.

Uno de los problemas actuales de las ciencias humanas es que dan por hecho que el relativismo cultural es el horizonte irrebalsable. ¿Pero cómo vamos a hacer una ciencia humana desde el relativismo cultural? Con ello se quiere decir que una cosa vale para este pero para aquel no; para este pueblo

vale y para el otro pueblo no vale. Claro, no valdrá en la medida en que esos dos pueblos estén aislados y cada uno de ellos esté viviendo inmerso en su cultura, en una cultura en la cual no entra la ciencia. No es que no valga porque no vale para esos pueblos, sino porque la cultura de esos pueblos no tiene ningún lugar en el cual encajar la ciencia, pero si encajamos la ciencia como toda cultura desarrollada por sí misma permite desarrollar la ciencia, entonces la antropología cultural debe valer para todos. No se puede decir que la antropología cultural está en el horizonte del relativismo cultural. Eso es un disparate, pero ahora es un dogma de las ciencias humanas. De la antropología cultural es un dogma absoluto y eso es lo que dicen algunos: la única salida para la antropología cultural es el relativismo cultural. Pero entonces han dejado de hacer antropología cultural como ciencia, porque desde el relativismo cultural no se puede hacer ciencia antropológica.

**RS:** Personalmente, ¿usted qué opina del movimiento fenomenológico en general y particularmente qué opina de Husserl?

**JSM:** A mí me parece que el movimiento fenomenológico es el gran movimiento filosófico del siglo XX. Los mayores pensadores de ese siglo están en el movimiento fenomenológico. Prácticamente en toda Europa y en Estados Unidos, curiosamente, ahora el movimiento fenomenológico tiene una fuerza inmensa y desde hace mucho tiempo grandes comentaristas de la fenomenología de Husserl proceden de Estados Unidos.

La fenomenología de Husserl a mí me parece que es una filosofía muy amplia, que es difícil, compleja, pero que, en mi opinión, tiene respuesta a la mayor parte de los problemas que se plantean en la filosofía. Como es difícil es muy abierta y es difícil que nos pongamos totalmente de acuerdo sobre su verdadero sentido o sobre cómo se tratan los problemas, porque son problemas sumamente difíciles, pero es una filosofía en pleno vigor. Nos será difícil tener una visión clara de todas las obras de Husserl, porque cada vez que publican una es abrir una nueva tarea y no es fácil estar continuamente abriendo nuevas tareas. Llega el momento en que uno ya no puede seguir las publicaciones, ni siquiera las de Husserl.

**CR:** Por otro lado, ¿qué recomendaciones podría darnos a quienes iniciamos el estudio de las obras de Husserl y, por tanto, cómo podemos introducirnos en la fenomenología no sólo como método, sino como una forma de hacer filosofía?

**JSM:** A Husserl hay que tomarlo con mucha paciencia y partiendo de que todo lo que se aprende debe servir solamente como un primer peldaño para subir al siguiente peldaño, en el cual habrá que revisar prácticamente todo lo que se ha hecho en el primero. Esto pasa con muchos pensadores. También pasa con Kant. Pero con Husserl es especialmente significativo. Yo recomendaría las obras más sencillas de Husserl: *La idea de la fenomenología*, los “Prolegómenos a la lógica pura” contenidos en el primer tomo de *Investigaciones Lógicas*. Estos hay que leerlos a fondo. Son fáciles de leer. El artículo de *Logos*: “La filosofía como ciencia estricta”, que es muy importante y es sencillo también de leer; las *Meditaciones cartesianas* sin perder tampoco tanto tiempo en ellas, porque la quinta meditación ya es un poquito más complicada y si uno quiere entender a Husserl a la primera, pierde el tiempo. Es preferible hacer una lectura rápida, luego leer bibliografía secundaria, tres o cuatro introducciones a la fenomenología, y luego volver otra vez sobre esos textos. Cuando uno tenga un poquito más de humor hincarle el diente a las *Ideas 1*, leer *La crisis de las ciencias europeas* que ya es más importante pero en una segunda instancia. En un primer momento hay que leer los textos fáciles, pero sin invertir mucho tiempo, porque es preferible ir un poquito rápido y volver después en una segunda lectura, en una tercera y en una cuarta que habrá que hacer... y luego hasta que uno considere que ya es un entendido (risas), pero eso tarda en llegar.

**CR:** Me gustaría que nos hable un poco de las relaciones que hay entre la antropología y la fenomenología. ¿De qué forma la fenomenología puede ser un soporte para las investigaciones de antropología filosófica actual?

**JSM:** Bueno, ese es un poquito mi centro de formación profesional, porque cuando empecé a estudiar fenomenología, siempre me gustó la antropología y cuando leí los textos de la intersubjetividad en el año de 1973, que es cuando se publicaron, a mí me pareció muy importante hacer una antropología desde la fenomenología, como dice Husserl, hacer una antropología fenomenológica.

Lo que pasa es que en Husserl es un problema muy arduo, porque la fenomenología husserliana mantiene con la antropología una relación muy ambigua. Yo escribí un artículo que se titula “Fenomenología y antropología” en el que demuestro que si la postura explícita de la fenomenología de Husserl

es que la fenomenología no es una antropología, la postura implícita es que es una antropología porque el sujeto trascendental es lo que constituye más íntimamente al ser humano. De manera que, si la antropología filosófica no es capaz de incorporar lo que Husserl dice de ese sujeto trascendental, pierde lo más específico del ser humano y, por tanto, no es antropología, hace otra cosa. Entonces, la fenomenología husserliana, realmente, yo diría que es el marco o la matriz que tiene que servir para la antropología filosófica.

Ahora mismo el texto de Blumenberg, *Descripción del ser humano*, es muy importante. Se publicó el año pasado (2011); son unas lecciones de 1977 en las que Blumenberg se plantea muy bien esta relación ambigua de la fenomenología de Husserl con la antropología, porque empieza diciendo que la fenomenología no puede ser una antropología porque justamente la fenomenología busca un concepto de conciencia que no sea humano, que sea general y por tanto trasciende a cualquier antropología. Pero resulta que, para que la fenomenología sea una ciencia, para que el sujeto de la razón tenga vigencia, necesita de los otros y los otros se me dan mediante su cuerpo, en la intersubjetividad y, por tanto, estamos hablando de seres humanos, por ende, estamos haciendo antropología. La antropología es la condición de posibilidad de la propia fenomenología. Blumenberg sigue de modo muy agudo esa problemática, esa duplicidad y ambigüedad de la fenomenología husserliana respecto de la antropología de una forma muy interesante, por la necesidad que la fenomenología tiene de la intersubjetividad. Y cuando hablamos de intersubjetividad estamos hablando de personas humanas concretas. Yo sigo trabajando en una investigación que inicié en 1989 sobre este tema, porque me parece que es un tema de mucho vigor, de una gran vigencia.

Voy a decir algo más: el lugar profesional en el que el fenomenólogo se encuentra más cómodo es en antropología filosófica. Eso quiere decir algo. Evidentemente un lógico puede ser fenomenólogo o un fenomenólogo puede ser lógico, pero sabe que si es lógico está dejando de lado muchísimas de las preocupaciones de Husserl que yo creo que terminan siendo propias de una antropología filosófica, que se hace el lugar natural, diríamos, del fenomenólogo, pero además puede hacer filosofía de la historia, metafísica, puede hacer de todo evidentemente. Pero creo que la parte que más gusta a

los fenomenólogos es la antropología filosófica. Por ejemplo Landgrebe tiene un artículo precioso de antropología filosófica en el libro *Individualidad y facticidad* que es una recopilación de artículos, porque antes o después el fenomenólogo siempre tiene que plantearse la pregunta “¿qué es el ser humano?”. Y en realidad la fenomenología responde a eso...

### Notas

\* La entrevista se realizó el 17 de abril de 2012 en la ciudad de Guanajuato, Gto., en el marco del curso *El nuevo Husserl* dictado por el profesor Javier San Martín en la Universidad de Guanajuato.

Recepción de la entrevista: 18 de mayo de 2012

Aceptación de la entrevista: 9 de julio de 2012

---

*Dossier:*

Filosofía intercultural

---



# EL RETO INTERCULTURAL DE LA FILOSOFÍA. APRENDER A DIALOGAR EN CLAVE PLURAL

Bertold Bernreuter  
Universidad Nacional Autónoma de México

## 1. El carácter ambiguo de la diferencia

La orientación intercultural de la filosofía no es una invención de nuestro tiempo. Donde la filosofía, en su historia, florecía de manera excepcional, en muchos casos se basaba en el intercambio y la confluencia de las ideas y cosmologías provenientes de varias culturas. Este *dossier* sobre filosofía intercultural presenta, entre otros aspectos, dos ejemplos de la historia intelectual de la humanidad que se caracterizan por su excelencia en el encuentro intercultural: habla del gran impacto, tanto intelectual como vivencial, que tuvo el budismo en la sociedad china después de su llegada a partir del siglo VII; y segundo, del florecimiento de la ciencia y el pensamiento islámicos en su afán de recibir, digerir y procesar las fuentes del conocimiento de su tiempo, sobre todo helénico, persa e indio, a partir de la segunda mitad del siglo VIII, encarnado en la Casa de la Sabiduría de la pluricultural metrópolis Bagdad. Otros ejemplos serían el *Museion* de Alejandría con su famosa biblioteca, que albergó docenas de generaciones de intelectuales cosmopolitas; o la universidad budista de Nālandā en el Noreste de la India, que floreció durante siglos, también y sobre todo, por la confluencia de las diferencias de las muchas culturas y religiones del subcontinente, atrayendo estudiantes de prácticamente toda Asia.

Sin embargo, la diferencia tiene una doble cara. No sólo estimula el encuentro pacífico, intercambio fructífero y aprendizaje mutuo, a menudo es todo lo contrario, una fuerza destructiva que no busca el encuentro sino la confrontación de culturas. Así que igualmente debemos reconocer el hecho de que la misma diferencia representa la fuerza que muchas veces pone fin al despliegue fecundo de la diversidad cultural. Los centros interculturales del conocimiento fueron a menudo afectados por el choque de culturas distintas y, en ocasiones, hasta extinguidos, como lo muestra el ejemplo de Nālandā: su universidad fue completamente destruida a finales del siglo XII en el transcurso de la conquista islámica de la India; jamás fue reconstruida. Distinto fue el caso del Bayt al-Hikma, la Casa de la Sabiduría de Bagdad. Ya a mediados del siglo IX, durante el califato de al-Mutawakkil, perdió significativamente importancia, debido a la descalificación de la ciencia como “no islámica” por parte de la dinastía. Es decir, fue la propia cultura que, por motivos genuinos, abandonó el proyecto intercultural y, en consecuencia, se convirtió en intolerante respecto al otro. Finalmente fue víctima de esta misma intolerancia cuando, en 1258, durante la invasión de los mongoles, no sólo fue destruida la Casa de la Sabiduría, sino saqueada y quemada toda la capital.

De cierto modo, las historias de Nālandā y Bagdad pueden encarnar el *reto intercultural* de nuestro tiempo: por un lado, pone en juego posibilidades inmensas para un enriquecimiento mutuo. A la vez, tanto el choque entre culturas como el aislamiento cultural no sólo son malas ideologías sino que representan realidades desastrosas. La diferencia cultural, en su ambigüedad, es tan vieja como la humanidad; sin embargo, es nueva la intensidad y la calidad con las que hoy caracteriza nuestra vida diaria.

Este nuestro tiempo se caracteriza como ningún otro por la hegemonía epistémica de *una* civilización, la occidental, sobre todas las demás. Está amenazando la pluralidad de las visiones del mundo y, con eso, la composición plural del pensar humano. Es evidente el peligro existencial que significa el ejercicio de tal hegemonía para la continuidad y el libre desarrollo de muchas culturas, ante todo no occidentales. La interculturalidad nunca es simétrica, frecuentemente se vuelve en dominación cultural y evoca por lo tanto la resistencia contra la hegemonía sufrida. Las reflexiones sobre la noción de *ubuntu* en este *dossier* presentan un ejemplo prominente de la

lucha tanto epistémica como política por la recuperación de la propia forma de ser y pensar ante la hegemonía occidental, ejercida en el colonialismo, imperialismo y neoliberalismo –la llamada “globalización” que en la mayoría de los casos se reduce a una burda subyugación bajo el capital del Norte y sus partidarios.

## 2. Transformación dialógica de la filosofía

La postura intercultural en filosofía tiene conciencia de que el filosofar parte de la contextualidad y particularidad del pensar. Sin embargo, no niega la posibilidad (y tampoco la necesidad) de construir un pensamiento que tenga validez más allá de la propia experiencia. No se encierra, por un lado, en un relativismo cultural que rehúsa, en sus expresiones extremas, la posibilidad de siquiera comprender al otro, ni acepta, por otro lado, un universalismo a priori que se piensa en posesión de la unidad de la razón, igual y únicamente válida para todo y todos. Opta más bien por un pluralismo que respeta la particularidad cultural, pero busca superarla a través del diálogo. Los caminos hacia tal especie de universalidad a posteriori se distinguen de aquellos de la filosofía universal al estilo viejo: sólo en el diálogo de las perspectivas culturales hacia una temática determinada se puede constatar una eventual concordancia de las posiciones, posiblemente de alcance mundial.

No obstante, la frecuente postura de elevar el carácter universal como requisito indispensable de la filosofía como tal lleva a la exclusión de toda una serie de voces importantes de la razón. Estas se ven descalificadas como no filosóficas y, con eso, son eliminadas como posibles interlocutores en el diálogo intercultural de las filosofías. Sin embargo, no todo sistema del saber reivindica necesariamente una pretensión de validez universal de sus contenidos y aun así puede enunciar proposiciones sensatas –sensatas para el contexto al cual se dirigen. La sobrecarga universalista de la noción de razón impide, en última instancia, la abertura de la filosofía hacia las formas plurales de la razón.

Lo que se requiere es un *giro intercultural* en el pensar, un giro que postula un amplio proyecto de reconfiguración epistémica, lo que el filósofo

cubano Raúl Fornet-Betancourt, uno de los proponentes más destacados de la filosofía intercultural, llama una “transformación intercultural de la filosofía”.<sup>1</sup> Es necesario repensar y reformular toda la filosofía desde sus bases mismas como un ejercicio de liberación para lograr superar su impregnación profunda por un universalismo que no deja lugar para las muchas formas de la razón. Esta transformación delinea una descolonización tanto de los conceptos filosóficos como de las formas del filosofar. Ya no puede figurar el “lobo solitario” como modo usual de hacer filosofía. Muy al contrario, la transformación intercultural de la filosofía, incluyendo las formas de su quehacer, implica necesariamente la integración del otro en el proceso mismo del filosofar; es decir, es un filosofar profundamente dialógico que incentiva la *polifonía* de la mayor cantidad posible de voces filosóficas.

El filósofo austríaco Franz Martin Wimmer formuló un imperativo pragmático para esta forma dialógica de hacer filosofía: “No des por bien fundamentada una tesis filosófica en cuyo surgimiento sólo haya participado gente de una única tradición cultural”. O en su formulación positiva diría: “Busca siempre en lo posible ‘recubrimientos’ transculturales de conceptos filosóficos, pues es probable que tesis bien fundamentadas hayan sido desarrolladas en más de una tradición cultural”.<sup>2</sup> En consecuencia de tal práctica aboga por una pluralización de los diálogos, por un *polílogo* filosófico, entendido como camino intercultural del objetivo ilustrativo de la filosofía: “Se trata de la continuación del programa de la Ilustración con otros medios: no con el medio de una ciencia libre de tradición, definida sólo metódicamente, ni con un alejamiento de todas las tradiciones especiales, sino mediante un polílogo de tradiciones”.<sup>3</sup>

Por su parte destaca el filósofo hindú Ram Adhar Mall, junto con Fornet y Wimmer, uno de los pioneros de la orientación intercultural en la filosofía, la importancia de una abertura intercultural para el éxito del diálogo filosófico: “Antes de toda aproximación comparativa en cualquier área, hay que apropiarse entonces de la cultura de la interculturalidad, para crear así las precondiciones de la posibilidad de una conversación filosófica, conducida en respeto mutuo y tolerancia”.<sup>4</sup>

Ahora, la invitación a un diálogo pacífico en igualdad de derechos, pronunciada en la mayoría de los casos por alguna institución de Occidente,

está fácilmente en peligro de parecer, a la luz de las asimetrías extremas en el mundo, como un mero cinismo o al menos como una ceguera solícita ante la episteme dominante, una mera variante más del eurocentrismo persistente en sus muchas caras que tienen nombres como globalización, liberalismo, intervención humanitaria, desarrollo, derechos humanos...

Ante tal reto, el viejo programa de la *descolonización mental* no ha perdido nada de su actualidad y urgencia, no para el Sur y mucho menos para el Norte, tan extraño a éste se lo parezca en concreto. Debería estar fuera de duda que su éxito aumentará en la medida que exista la disposición a dejarse cuestionar fundamentalmente por el otro. Es un proyecto interminable que requiere de esfuerzos siempre nuevos, respondiendo así a las presuposiciones epistémicas cambiantes (y también como protección contra la atracción de la comodidad). Sobre todo, es un proyecto que no se puede reducir a los meros conceptos filosóficos, sino que requiere de una postura comprometida que involucra insoslayablemente a la persona concreta en toda su dimensión humana.

### **3. Una actitud intercultural en el quehacer filosófico**

Con todo esto queda claro que la filosofía intercultural no es una nueva escuela o subdisciplina de la filosofía. Más bien es una nueva orientación y praxis del filosofar; es la preocupación de hacer audibles las múltiples voces filosóficas en el contexto de sus propias culturas y fecundarlas mutuamente en una discusión común con los mismos derechos para todos. Tal praxis requiere de una *actitud* distinta, de una actitud de respeto mutuo, de escuchar y aprender.

La cotidianidad académica con sus frecuentes deformaciones profesionales no favorece tal actitud. La manía de publicar, la objetividad fingida, el furor citativo, el perfilado egocéntrico, todas ellas son formas que nos han alejado de un encuentro vivo y abierto con el pensamiento y la persona del otro. Lo que no se puede subordinar al ideal occidental de una ciencia verificable, se elimina, en lugar de hacer fecundo justamente lo resistente y no manifiesto. La aproximación propia al tema se oculta en vez de revelarla; todo lo humano se elimina. Cualquier sensación de desamparo, rabia, humildad, compasión o

humor se sacrifica en el altar de una fría racionalidad pretendida que las más veces está muy lejos de ser razonable o aun sabia. El amor a la sabiduría está expulsado, y la sabiduría se reduce a mera erudición.

La filosofía intercultural no es una especialización académica sino un camino de pensar y vivir. Requiere de una actitud filosófica que comprende todo el humano, con todas sus deficiencias. El diálogo intercultural, si quiere tener éxito, siempre originará también momentos de asombro, en sentido tanto positivo como negativo. Es contraproducente oprimirlos y encerrarse en la objetividad científica o la cortesía exangüe. Quizás tenemos que volver a aprender a admitir tanto el amor a la sabiduría como también la sabiduría del amor. Y tenemos que aprender a conducirnos de manera recta ante los conflictos. Ellos también forman parte del encuentro intercultural, y quizás son su parte más provechosa.

Tanto más requiere el intercambio intercultural de un *ethos filosófico honesto*. Quiere decir que, por ejemplo, debemos tratar de entender al otro según su intención, sea en el diálogo o en la lectura, y no contra ella. Quiere decir también que debemos preocuparnos por un estilo de argumentación que revele los puntos débiles de la propia reflexión e invite a seguir pensándolos, en vez de hacerlos inatacables. Quiere decir, para hablar con el filósofo-antropólogo mexicano-alemán Carlos Lenkersdorf, que finalmente debemos aprender a escuchar.<sup>5</sup>

#### 4. Lo intercultural: ¿objeto de investigación o modo de pensar?

Al mismo tiempo de la primera formulación de la filosofía intercultural, a menudo también antes, se estableció la orientación intercultural en otras disciplinas, dando con la añadidura del adjetivo “intercultural” el nombre a la nueva disciplina especializada. Este se entendió muchas veces en el sentido de un *genitivus explicativus*, es decir, la pedagogía intercultural como pedagogía de la interculturalidad, la gestión intercultural como gestión de la interculturalidad o la psicología intercultural como psicología de la interculturalidad. Sin embargo, la particularidad de la filosofía intercultural consiste desde el inicio en la comprensión de la denominación “intercultural”

como atributo cualitativo. Se trata de efectuar cualquier actividad filosófica de manera intercultural, de transformar la filosofía como tal interculturalmente, de inscribir la interculturalidad en su alma. Por lo tanto no se conforma con una especialización filosófica en cuestiones de interculturalidad.

Con eso evidentemente no se niega de ninguna manera una filosofía de la interculturalidad. Se sobrentiende que una orientación filosófica que parte de la contextualidad cultural del pensar y se empeña en el diálogo de las culturas se ocupará, de manera particular, del fenómeno de la cultura y las culturas. Justamente en su articulación como fenomenología de la interculturalidad, ella ha producido resultados muy significativos; igualmente en los campos de la hermenéutica, ética y política. Pero no se limita a ello. No sólo es una filosofía de la cultura extendida al campo intercultural. Sencillamente es filosofía; filosofía sin más; una filosofía que intenta practicar una polifonía dialógica y dinámica de las culturas, que abre espacio para la utopía intercultural en filosofía, para el otro como *actor* del filosofar.

Las tendencias hacia su limitación exclusiva al campo de la cultura e interculturalidad marcan una ruptura grave con los objetivos e intenciones de su origen. Se le quita su espuela intercultural. La irrupción inesperada del otro ya no estaría contemplada; al otro se le reduciría del sujeto dialógico al objeto de la investigación. Filosofía intercultural como crítica del poder ya no interesaría tanto; su *potencial emancipador* quedaría en el aire. La concentración en el fenómeno cultural ciertamente no niega la posibilidad de la vitalidad intercultural en el proceso del filosofar ni del encuentro concreto en el intercambio dialógico; logrando eso resultaría, por así decirlo, una filosofía intercultural de la interculturalidad. Sin embargo, tal desarrollo queda hasta la fecha como un desiderátum.

La filosofía intercultural se asimilaría en esta versión reducida a la filosofía y teoría del multiculturalismo como se proyecta en los países anglosajones. Aunque la política multicultural por ejemplo de Canadá ciertamente tiene sus elementos interesantes, su fundamentación teórica padece la misma constelación centrista: se enfoca en la cultura, en los problemas multiculturales, elabora quizás con las mejores intenciones posibles soluciones. Pero no integra al otro como sujeto en el proceso. Al contrario, los destinatarios de la deliberación presuntamente multicultural quedan ampliamente excluidos de

este mismo proceso. La teoría multicultural permanece en el “pensar sobre” monocultural; nunca logró el paso hacia un “dialogar con” intercultural.

## 5. El momento comparativo en el filosofar intercultural

Sin embargo, para que se pueda dialogar con el otro, no sólo se requiere de la buena voluntad de todas las partes involucradas, sino también es menester un mínimo de conocimiento y comprensión del interlocutor de enfrente. Donde sólo hay diferencia e incompreensión ya no habrá referencias y puntos de partida para el diálogo. La distancia cultural entre los participantes del diálogo no debe ser absoluta. En este dilema, la comparación representa un momento importante en una primera aproximación a la visión del otro mundo. Puede ayudar, a través del camino de una *hermenéutica analógica*, a explorar provisionalmente un terreno que se conocerá más profundamente a lo largo del diálogo.

Sin embargo, este camino es tramposo. No se puede rehusar que la mirada comparativa en muchos casos más bien obstruye una percepción de la otredad del otro en vez de fomentarla, porque, con lo propio como punto permanente de referencia, persigue una perspectiva designada, sea adecuada o no, y por lo tanto carece en gran medida de la apertura necesaria para lo inesperado y sorprendente. Efectivamente es enervante observar con qué insistencia se intenta a veces encasquetar la propia gorra al ajeno, manteniendo la actitud del tercero no involucrado sin considerar el contexto cognitivo del propio interés comprensivo y el propio fundamento lingüístico.

No obstante, este rechazo global se lo toma demasiado a la ligera. Por un lado, desconoce la calidad excelente y la madurez reflexiva de toda una serie de estudios de orientación comparativa. Mas, sobre todo, uno no podrá menos que reconocer que los procesos comprensivos siempre contienen un momento de comparación, ya por la simple necesidad de transmitir la idea ajena al propio mundo lingüístico. Lo nuevo, lo desconocido *se pone en relación* con lo viejo, lo ya conocido. ¿Cómo se podría imaginar la comprensión de otra manera? Estructuralmente, la comparación es una empresa altamente subjetiva. Es el marco del cual difícilmente podremos escapar sin referirnos precisamente al fantasma de un tercero objetivo e indiferente.

Se postula frecuentemente la exigencia para el diálogo intercultural de tomar la perspectiva del otro. Sin embargo, esto jamás puede significar que fuéramos efectivamente capaces de ver el mundo con los ojos de otra persona concreta. Nada más lo veremos con nuestra propia imaginación de cómo pudiera ser la percepción del otro. Difícilmente sobrepasamos en este proceso los límites de nuestro mundo imaginativo; más bien se trata de un diálogo con nosotros mismos que con el otro. El gran hermeneuta Hans-Georg Gadamer lo deja lo más claro: “Comprender lo que alguien dice es... ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias”.<sup>6</sup>

No obstante, el intento de un cambio de perspectivas representa un elemento valioso en la aproximación al otro, en el sentido de un *ejercicio heurístico* que nos permite ante todo hallarnos mejor a nosotros mismos, para así encararnos más conscientemente con los desafíos hermenéuticos del diálogo. El ensayo de encontrarse con el otro, de colocarse en el lugar del otro tiene como condición la necesidad de poner lo propio en relación con lo otro o, por decirlo así, de compararlo.

Este “poner-en-relación” gana importancia particular en el proceso de comprensión intercultural. En este sentido, la comparación acompaña la filosofía intercultural, como también la abertura intercultural debería caracterizar a la filosofía comparativa. Ram Adhar Mall describe la relación entre ambos así: “La filosofía comparativa es ciega sin la orientación intercultural; la filosofía intercultural cojea sin la filosofía comparativa. Las dos se pertenecen mutuamente”.<sup>7</sup>

## 6. Filosofías en plural

Con el proyecto de la deconstrucción de las tradiciones europeas de la racionalidad, la filosofía intercultural ha hecho, junto con otras orientaciones filosóficas, un importante primer paso hacia una concientización crítica de sus fundamentos. Parece haber desarrollado un oído fino para la multiplicidad de las voces de la razón. Está en camino hacia la comprensión de las *filosofías en plural*. Sin embargo, todavía quedan muchos obstáculos a remontar en el camino, sobre todo con respecto a la definición de la misma noción de filosofía.

Sigue virulento, desde la óptica occidental, el anhelo de separar la filosofía de la *religión* –una separación epistémica que en la gran mayoría de las culturas humanas no existe de tal forma. Una frecuente justificación de esta distinción arguye que la filosofía se basara únicamente en la reflexión crítica y la argumentación racional, mientras que la religión se apoyara en autoridades no cuestionables, adquiriera un carácter dogmático y aprobara la coacción en la consecución de sus doctrinas. Tal argumentación sorprende bastante porque ni siquiera se requiere de una comprobación histórica laboriosa para constatar que tal noción de religión precisamente no describe el fenómeno religioso, sino sólo su remedo fundamentalista.

Las religiones no se caracterizan necesariamente por la fe en la autoridad, el dogmatismo y la coacción, aunque en varios casos indudablemente aplica. Por ejemplo, los aspectos característicos del “budismo comprometido” se manifiestan en el respeto de la responsabilidad espiritual del individuo, la integración de elementos humanísticos de orígenes religiosos y culturales distintos así como la condenación de cualquier forma de coacción y fuerza. A la inversa, en la historia de la filosofía existen innumerables momentos de autoritarismo, dogmatismo y sanciones coercitivas.<sup>8</sup> El argumento sencillamente falla en acertar la realidad.

Sobre todo, ignora el meollo del problema. No se trata, en primer plan, de una contrastación de filosofía *versus* religión, sino de la oposición de sabiduría e ideología, de sinceridad y manipulación. Tanto la filosofía como la religión conocen momentos de sabiduría profunda, búsqueda incondicional de comprensión y esfuerzo honesto por la verdad. A la vez, las dos conocen también la retórica de doble fondo hablando de libertad mental y espiritual que encierra enseguida al buscador de libertad, en cuanto la toma en serio, en una prisión de ideas, si no peor. Una cosa son los contenidos, otra cosa su abuso. Y una tercera cosa son quizás los contenidos que quieren ser abusados. Ahora, la exclusión de la religión por la filosofía ignora y oculta justamente el cuchillo que acaba con ambas, filosofía y religión, en sus articulaciones honestas. Insiste en una forma determinada de la razón y rechaza todas las demás. En última instancia, da primacía a la palabra racional sobre la idea que se puede articular también de otro modo.

Sin la abertura hacia las voces racionales y razonables desde lo que Occidente denomina religión, la filosofía permanecerá una empresa elitista y exclusivista que no está a las alturas de las exigencias de la amplia pluralidad epistémica que caracteriza nuestros tiempos de comunicación global. Por supuesto que esto no es nada cómodo, que frecuentemente no es fácil distinguir entre las expresiones auténticas de una cultura y el oscurantismo dudoso de un grupo particular. Pero tampoco es un camino viable excluir *de antemano* cualquier manifestación ajena que no nos parece familiar y manejable. Pues, es el privilegio de la cultura ajena de –a veces– parecer extraña.

Para la pluralización de la filosofía, ésta debe superar además otra limitación: su fijación exclusiva en la palabra escrita. Debe crear espacio y formas para integrar también las filosofías oralmente articuladas. La *oralidad* es efímera, difícilmente palpable, en su mayoría expresión de procesos colectivos y respuesta a exigencias pragmáticas. Va en contra de las costumbres arraigadas de la filosofía académica. No obstante, la ausencia de las filosofías orales en las bibliotecas filosóficas no equivale a su inexistencia o insignificancia. Igualmente ignorante es la presunción de un pensamiento acrítico e indiferenciado en las culturas orales: de cierto modo, una etnofilosofía con un solo sujeto pensante, es decir, el mismo grupo cultural. El filósofo ghanés Kwame Gyekye lamenta, con mucha razón, tales prejuicios respecto a las filosofías africanas – prejuicios que igualmente cursan acerca de los pensamientos de los pueblos indígenas de América: “La ausencia de documentos escritos ha llevado a la mayoría de los académicos a creer que el pensamiento tradicional africano es estrictamente monolítico, ofreciendo ninguna posición divergente y, por lo tanto, sin metafísica alternativa”.<sup>9</sup>

La concentración en las culturas literales, tanto en la historiografía filosófica como en el discurso académico actual en filosofía, ignora por completo la enorme complejidad epistémica que caracteriza muchas culturas orales. La orientación unilateral y exclusiva por la literalidad desconoce, a la vez, la relevancia del *carácter integral* de las filosofías orales y de su manifestación por intelectuales orgánicos que no están sujetos a la hiperespecialización académica y eligen, según el contexto, formas distintas para la articulación de sus pensamientos.

Respecto a la posible validez de determinadas articulaciones particulares más allá de su propio alcance cultural, ésta se mostrará, en el caso ideal,

en el transcurso del diálogo intercultural que, como acto comunicativo, necesariamente se fundamenta en el uso de la razón humana, en concreto, de una *racionalidad comunicativa intercultural* que permite la traducción, aunque sea siempre deficiente, de lo particular a lo respectivo. Una idea bailada sólo puede ser entendida por quien conoce los códigos culturales del baile. Sin embargo, la misma idea puede ser explicada, quizás de varias formas y en varios intentos, en un diálogo vivo que abre espacio para un ir y venir de aclaraciones, preguntas, precisiones, analogías, etc., sin que los participantes compartieran los códigos culturales. La experiencia de la historia humana muestra que la comprensión intercultural no es una empresa imposible; más bien es la regla. En los casos cuando no se da, la incomprensión se debe, por lo general, a la falta de voluntad por los participantes, pero no a la naturaleza inaccesible de la cuestión.

## 7. Los horizontes culturales

Si calificamos el “entre” de las culturas como decisivo para la filosofía intercultural, igualmente interesará cómo se delinearán entonces las fronteras entre ellas. Se puede adelantar lo siguiente: siempre de manera distinta, dependiendo de la naturaleza del enfoque temático discutido. Es decir, más que de fronteras, se trata de horizontes culturales que varían según el lugar cultural desde el cual se está refiriendo a ellos.

Ahora, parece ser una constante histórica que en casi todas las culturas se pueden encontrar ideas iguales o parecidas de índole filosófica en el sentido más amplio; pero las contradicciones más agudas y contraposiciones inconmensurables se formulan dentro de la misma cultura en cuestión. Dicho de otra manera: dentro de una cultura determinada hay una coexistencia de modos fundamentalmente distintos de cómo ver y experimentar el mundo que no sólo son inconmensurables sino también casi no se refieren mutuamente. Normalmente existe un modo culturalmente determinante y los demás son marginados. A pesar de ello pertenecen igualmente a la cultura respectiva. Las diferencias *intraculturales* a menudo parecen ser las más graves en comparación con las diferencias *interculturales*. Este

fenómeno parece aplicar tanto más cuanto más concreta y prácticamente se plantee un problema.

Tanto el relativismo cultural como el universalismo niegan, en gran parte, el *pluralismo intracultural*. Aquél esencializa la cultura, éste la disuelve. Pero no sólo estas corrientes en sus posiciones extremas, sino también la filosofía intercultural está en peligro de omitir la composición plural de la propia cultura, para buscar luego la disputa intercultural con base en unidades homogéneas.

Aprovecharse de esta tendencia es un juego frecuentemente practicado por la política tanto nacional como internacional, sea de procedencia democrática o dictatorial. Las reales estructuras culturales son negadas a favor de una plantilla ideológica: homogeneidad hacia dentro, heterogeneidad hacia fuera. La diversidad cultural en el interior se oprime, las diferencias culturales con otras naciones y regiones mundiales se exageran como “choque de civilizaciones”. Las dos estrategias persiguen el mismo objetivo: apartar de las injusticias sociales y económicas existentes a nivel nacional como internacional e impedir acciones solidarias, atizando pseudo-conflictos culturales para posibilitar así a las élites propias asegurarse su existencia y lucro sin el menor estorbo. Para el encubrimiento pacífico del choque pretendido montan el diálogo como un *espectáculo intercultural* para demostrar de este modo la buena voluntad propia. La filosofía intercultural estará bien aconsejada si toma escasamente en cuenta tales esferas de intereses e influencias, de otra manera correrá el riesgo de convertirse en el auxiliar ejecutivo de los cínicos globales del poder.

Otro peligro consiste en la suposición de tradiciones culturales o culturas tradicionales que han sido marginadas y, según esta perspectiva, necesitan protección. Esta postura se da particularmente con respecto a las culturas indígenas. Es dudoso en tres sentidos: por un lado, pone de manifiesto toda una serie sospechosa de rasgos paternalistas, romanticistas, exotistas y esencialistas que no sólo imponen al otro nuestra propia imagen esquemática de él, o sea nuestros propios anhelos, sino que simplemente socavan su autodeterminación con el fervor proteccionista. Por otro lado, es ciego respecto al carácter híbrido y la dinámica siempre existente de cada formación cultural concreta; en vez de eso persigue la idea de una “puridad” cultural. En tercer

lugar, omite a sabiendas los elementos menos positivos que se podrán hallar en cada cultura. En última instancia se trata nada más de un reflejo colonial, invertido positivamente.

Por desconocimiento de las realidades generalmente complejas, esta postura dibuja a menudo la cultura en cuestión como contraproyecto utópico a las deficiencias de la tradición propia. El otro sirve como pantalla en la cual se proyectan las alternativas a la insatisfacción con lo propio, cosificándole así al fin y al cabo. Lo que se percibe ya no es *el* otro como persona, sino sólo *lo* otro como proyección. Explica el filósofo y teólogo catalán-hindú Raimundo Panikkar, eminencia del diálogo interreligioso, al respecto: “El *aliud* no es el *alius*; lo otro no es el otro. El otro, el otro sujeto de amor y de conocimiento, la otra persona no es puro otro... Haber tratado al otro como lo otro, en vez de como un *alius*, haberlo cosificado sin permitirle un lugar en mi-yo, es uno de los fallos más grandes que puede tener el ser humano”.<sup>10</sup>

Esta separación fatal va acompañada de la posibilidad de juzgar sobre *el* ajeno en oposición a *lo* ajeno. Mientras que la cultura ajena se considere “buena” y digna de protección, esto no aplicará forzosamente a sus representantes, pues puede que ellos actúen en discordancia con lo que se haya definido desde fuera, en un acto de ignorancia total, como su identidad cultural.

Sobre todo niega esta postura el potencial de la cultura a transformarse. Al contrario, conservándola en una forma tradicional, que con frecuencia nada más es una atribución ajena, se crea una reserva cultural. No son pocos los casos cuando sus integrantes se encuentran luego a sí mismos como los objetos de la curiosidad folclórica de sus pretendidos abogados o no les queda otra que vender su autenticidad conservada para la diversión de sus mirones. En cuanto una cultura haya sido privada de la capacidad de determinar su desarrollo societal comenzarán las dependencias de factores externos que cimentarán la alienación de sus miembros. Ya no es muy grande entonces el paso del zoológico cultural exotista al burdel cultural exhibicionista.

Sin embargo, al contrario, el cambio cultural es inevitable, necesario y deseable para que una cultura, bajo circunstancias nuevas, pueda cumplir de manera adecuada con su función. Por supuesto que la protección de la diversidad cultural será una noble tarea para la filosofía intercultural; pero se tratará menos de una protección como tal, sino más bien de la protección de

las posibilidades y sus condiciones para seguir propios caminos culturales. La existencia vital de una formación cultural aparentemente no garantiza de ninguna manera que todos sus elementos sean percibidos por sus integrantes o personas de fuera como positivos y por lo tanto dignos de preservación. A pesar de ello, esta cultura tiene el derecho legítimo a persistir con todas sus deficiencias, a transformarse y mezclarse.

## 8. La ineludible céntrica del pensar

Siempre será desde la particularidad de un horizonte cultural, donde se articulan las contribuciones al diálogo intercultural de las filosofías. El resultante pluralismo de las perspectivas pronunciadas implica necesariamente tres momentos epistémicos: el punto de partida, la dirección y el modo del interés cognoscitivo. Los tres momentos representan dimensiones de la condicionalidad cultural de la filosofía. Para ello es inherente una *céntrica* fundamental: el interés se articula partiendo de un centro, el yo cultural; toma una dirección que se deriva de las posibilidades cognitivas de la propia cultura familiarizada; y se mueve en formas que parecen razonables a la luz de la propia experiencia cultural.

Esta céntrica del pensar no se puede traspasar. Con eso no se quiere decir que fuéramos prisioneros de nuestra cultura, tampoco de nuestra identidad personal; muy al contrario, crítica y cambio se efectúan siempre y precisamente en la trasgresión de fronteras culturales. Sin embargo, también tal trasgresión tiene un punto de partida cultural, una dirección y un modo que son esenciales para su comprensión. Allí donde el propio centro del pensar se estiliza como el único posible y válido se convierte la ineludible céntrica en un *centrismo* presumido: usurpa la medida de todas las cosas.

Tal es el caso en muchas concepciones tradicionales de la filosofía que confunden su propio etnocentrismo con un presunto universalismo. En primer lugar, podemos pensar en gran parte de la filosofía occidental, pero también, aunque en menor grado, en corrientes de la filosofía china, india y otras. Sin embargo, a final de cuentas, un sinocentrismo o indocentrismo no será preferible al eurocentrismo de Occidente.

Raúl Fornet-Betancourt deja muy claro el lugar de la filosofía intercultural en esta tensión entre céntrica inevitable y centrismos excluyentes: “es nueva la ‘filosofía intercultural’ porque descentra la reflexión filosófica de todo posible centro predominante. No es únicamente anti-eurocéntrica, no sólo libera a la filosofía de las amarras de la tradición europea sino que, yendo más allá, critica la vinculación dependiente exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural... ese anticentrismo de la ‘filosofía intercultural’ no debe confundirse en modo alguno con una negación o descalificación del ámbito cultural propio correspondiente”.<sup>11</sup>

Una característica esencial de muchos centrismos consiste en el hecho de que no se reconocen fácilmente como tales desde adentro. Efectivamente es fluida la transición de la céntrica al centrismo. ¿Cuáles elementos y formas de nuestro pensar se basan en nuestro bagaje cultural y cuáles compartimos con otras culturas? ¿Lo que a mí me parece lógico es también lógico en la comprensión del otro? ¿Existen diferencias culturales a veces sólo aparentes? ¿Qué es cultural, qué es ideológico y qué es sencillamente humano? Todas ellas son cuestiones que no se pueden decidir fácilmente.

La conciencia para la ineludible céntrica del pensar ha caracterizado a la filosofía intercultural desde sus inicios, igualmente el esfuerzo de evitar, en la medida posible, los centrismos excluyentes. Sin embargo, esta conciencia nos dice también que el diálogo principalmente abierto en igualdad de derechos y sin prejuicios entre las culturas y filosofías más que una realidad es un *ideal*. Es el objetivo más noble de la filosofía intercultural de esmerarse en lo máximo en aproximarse a este ideal; es su destino.

## Notas

<sup>1</sup> Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

<sup>2</sup> Franz Martin Wimmer, “Tesis, condiciones y tareas de una filosofía orientada interculturalmente”, en *Polylog. Foro para filosofía intercultural*, núm. 1, 2000, párr. 22. Online: <http://them.polylog.org/1/fwf-es.htm>

<sup>3</sup> *Ibid.*, párr. 30.

<sup>4</sup> Ram Adhar Mall, "The Concept of an Intercultural Philosophy", en *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy*, núm. 1, 2000, párr. 80. Online: <http://them.polylog.org/1/fmr-en.htm> (Trad. por el autor).

<sup>5</sup> Cfr. Carlos Lenkersdorf, *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, Plaza y Valdés, México, 2008.

<sup>6</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Vol. I, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 461.

<sup>7</sup> Mall, *op. cit.*, párr. 80 (Trad. por el autor).

<sup>8</sup> Tiene cierta ironía que justamente la filosofía académica moderna muestra una tendencia innegable hacia una servidumbre autoritativa, contraria a sus premisas. La citación de una supuesta autoridad filosófica reemplaza entonces el desarrollo de una idea filosófica. Sin embargo, un argumento no se vuelve más o menos correcto sólo porque Aristóteles, Kant o Wittgenstein también lo hayan aducido.

<sup>9</sup> Kwame Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme*, Temple University, Philadelphia, 1995, p. 44 (Trad. por el autor).

<sup>10</sup> Raimundo Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca, 1990, p. 48.

<sup>11</sup> Fornet-Betancourt, *op. cit.*, p. 30.

Recepción del artículo: 19 de marzo de 2013

Aceptación del artículo: 12 de abril de 2013

# EL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA EN EL ISLAM Y AL-KINDĪ, EL FILÓSOFO DE LOS ÁRABES

Arturo Ponce Guadian  
El Colegio de México

## Introducción

La transmisión de buena parte de los conocimientos científicos del mundo helénico y, de manera especial, del pensamiento filosófico griego al mundo islámico representa un momento clave en la historia del pensamiento científico y filosófico universal.<sup>1</sup>

Entre las obras transmitidas durante la dinastía ‘*abbāsi* (749-1258) se encontraban de manera particular los textos que conforman el *Corpus Aristotélicum*, es decir, la producción propia de Aristóteles: la lógica, la poética, la retórica, la física, la metafísica, la astronomía, la ética, la psicología y la política.<sup>2</sup>

La amplia difusión del pensamiento platónico y neoplatónico<sup>3</sup> así como de la tradición aristotélica en todos los territorios de la islamidad hizo posible el surgimiento de una corriente de pensadores, conocidos como los “filósofos helenizantes” (*falāsifa*, sing. *faylasūf*), que habiendo asimilado la filosofía crearon un pensamiento propio desarrollando una terminología filosófica, en árabe y en persa, que expresaba un nuevo andamiaje conceptual.<sup>4</sup>

Entre esos pensadores destacó especialmente al-Kindī que analizó y comentó, entre otras, las obras de la tradición aristotélica, dando surgimiento

en el Islam a una corriente de pensamiento dedicada al desarrollo de la filosofía y de las disciplinas científicas.

El pensamiento filosófico y científico de al-Kindī no sólo fue difundido en el mundo islámico, sino que también llegó a ser conocido más allá de sus fronteras, al ser traducidas algunas de sus obras al latín y al hebreo<sup>5</sup> durante la Edad Media y el Renacimiento.

Nuestro objetivo principal es exponer algunos aspectos de los temas relevantes del pensamiento del primer filósofo de los árabes, al-Kindī, entre ellos: la relación entre filosofía (razón) y religión (fe); la clasificación del saber filosófico; la teoría del alma y del intelecto. El planteamiento que al-Kindī hizo de estos temas representa un momento decisivo en el desarrollo de la filosofía en el Islam, pues marca la transición entre la transmisión y recepción del pensamiento griego en el mundo islámico y el surgimiento del pensamiento filosófico arabo-islámico.

## **El movimiento de traductores en el Islam**

La amplia y rica actividad intelectual desarrollada en tierras del Oriente Medio por grupos de cristianos heterodoxos (nestorianos y monofisitas) antes de la aparición del Islam fue determinante para el surgimiento del pensamiento teológico-filosófico en el mundo islámico. Esos grupos heterodoxos desempeñaron una labor sin precedentes para la difusión del legado cultural griego e indopersa por medio de la traducción de obras escritas en griego y sánscrito al pehleví (persa medio) y al siriaco (lengua semítica).<sup>6</sup>

Un segundo periodo definitivo se produjo durante la dinastía ‘*abbāsī* (749-1258),<sup>7</sup> cuyos califas promovieron el desarrollo de las letras, las artes y las ciencias, mediante el establecimiento de centros de investigación en los que se realizó una amplia e importante labor de traducción, del griego, del siriaco y del pehleví al árabe, llevada a cabo por bizantinos así como por pueblos de lengua aramea y sasánidas.<sup>8</sup> De ahí surgió un gran circuito cultural: la herencia griega e indopersa fue asimilada por la cultura islámica, la cual a partir del siglo XII la transmitió a su vez a Europa, con el surgimiento de escuelas de traductores como la de Toledo.

En efecto, con el advenimiento de la dinastía ‘*abbāsī*’ y la influencia decisiva de las culturas helénica, persa e hindú se produjo el nacimiento de una nueva civilización. Los primeros califas ‘*abbāsīes*’, en particular, Abū Ŷa‘far al-Manṣūr (754-775), fundador de Bagdad,<sup>9</sup> Muḥammad al-Mahdī (775-785), Harūn al-Rašīd (786-809), quien estableció la biblioteca llamada *Jazānat al-Hikma* (literalmente, Alacena de la Sabiduría), y ‘Abd Allāh al-Mā’ mūn (813-833), fundador de la célebre *Bayt al-Ḥikma* (Casa de la Sabiduría),<sup>10</sup> fueron protectores y difusores de las letras y de las ciencias.<sup>11</sup>

Desde finales del siglo VIII se conjugaron los elementos necesarios que hicieron posible el surgimiento de una gran cultura en el mundo islámico: 1) la existencia de núcleos científicos herederos de las culturas griega, persa, siríaca e hindú; 2) la actividad creadora y renovadora de un grupo numeroso de sabios persas, siríacos, judíos, árabes y sabeos; 3) una libertad de discusión y de opinión que permitió a los hombres manifestar abiertamente sus ideas y desarrollar la investigación científica; 4) la actitud positiva hacia el conocimiento científico y racional que mantuvieron las diferentes cortes de la dinastía ‘*abbāsī*’.<sup>12</sup>

En el campo de la filosofía, se atribuye a ‘Abd Allāh ibn al-Muqaffa’ (m. c. 757), persa converso del zoroastrismo,<sup>13</sup> haber sido “la primera persona dedicada en el mundo islámico a la traducción de libros de lógica para Abū Ŷa‘far al-Manṣūr”.<sup>14</sup> Ibn Muqaffa’, al parecer en colaboración con su hijo Muḥammad, tradujo del pehleví parte del *Órganon* de Aristóteles, es decir, las *Categorías*, la *Hermenéutica* y los *Analíticos*, así como la *Isagoge* de Porfirio.<sup>15</sup>

Con el establecimiento de la *Bayt al-ḥikma* (Casa de la Sabiduría) en el año 832, el movimiento de traductores alcanzó su máximo esplendor. La Casa de la Sabiduría no sólo se distinguió como escuela de traductores sino también como un centro de investigaciones científicas, pues además de que estaba equipada con salas de lectura y una espléndida biblioteca, tenía también dos observatorios astronómicos y salas de investigación. En ella se hicieron importantes descubrimientos en astronomía, geografía, matemáticas, álgebra, trigonometría, mecánica, medicina y lo que hoy llamaríamos química.<sup>16</sup>

El califa al-Mā’ mūn confió la dirección de esta importante institución al médico nestoriano de Ŷundi-Šāpūr, Abū Zakariyyā’ Yaḥyà ibn Māsawayh (857),

quien fue asistido por el persa Abū Sahl ibn Nawbajt y por el judío Mā šā' Allāh (Mīšā ibn Atrā). A Ibn Māsawayh se le atribuyen varios escritos médicos, entre ellos un tratado árabe de oftalmología y los *Aforismos de medicina*.

Ibn Māsawayh fue sucedido en el cargo por su discípulo Ḥunayn ibn Ishāq (809-873),<sup>17</sup> también médico nestoriano, cuya labor como traductor y director de la Casa de la Sabiduría fue en verdad relevante. Además de escribir obras originales acerca de medicina y filosofía tradujo casi toda la obra de Galeno. Entre las obras filosóficas griegas traducidas por él se encuentran el *Timeo* y la *República*, de Platón, así como el *Órganon*, de Aristóteles.

La contribución principal de Ḥunayn a la literatura filosófica árabe se funda en sus numerosas traducciones directas del griego al árabe. Ḥunayn tuvo la virtud de dominar el trasfondo cultural de su época mediante el conocimiento de las lenguas griega, siríaca, persa y árabe. Bajo la dirección de ese eminente científico trabajó un grupo de sabios y traductores, entre los que sobresalieron su hijo Ishāq ibn Ḥunayn (m. 910) y su sobrino Ḥubayš ibn al-Ḥasan.<sup>18</sup>

Ishāq se ocupó en la traducción de obras de Aristóteles, Euclides, Arquímedes, Menelao y Tolomeo. A Ḥubayš se le debe, entre otras, la versión de la importante obra de Galeno *De anatomicis administrationibus* (título latino según la convención), cuya influencia fue notable en los médicos y filósofos musulmanes.<sup>19</sup>

Otros traductores, cuya labor no fue menos importante, fueron: al-Ḥayyāy ibn Yūsuf ibn Maṭar (c. 786-833), traductor de los *Elementos*, de Euclides, y de una versión del *Almagesto*, de Tolomeo; 'Abd al-Masīh ibn Na'īma al-Ḥimṣī, colaborador de al-Kindī y traductor de la *Física y Sofística* (o Refutaciones de los sofistas), de Aristóteles, así como de la llamada *Teología* del Pseudo Aristóteles, en realidad una versión de las *Enéadas* IV, V y VI, de Plotino; Qusṭā ibn Lūqā al-Ba'labakkī (820-912), médico y filósofo cristiano melquita, traductor de los comentarios de Alejandro de Afrodisia y de Juan Filopón a la *Física* y al *De generatione y corruptione*, de Aristóteles, y del tratado *De placitis philosophorum* del Pseudo Plutarco; Tābit ibn Qurra (827-901), miembro del grupo neopitagórico y neoplatónico de los sabeos<sup>20</sup> de Ḥarrān (Mesopotamia superior), traductor y autor de obras astronómicas y matemáticas.

Debido a la actividad emprendida por esos círculos de traductores, el mundo musulmán se apropió de los conocimientos científicos griegos. De

este modo fueron traducidas muchas de las obras matemáticas, astronómicas y geográficas de Autólico de Pitana (c. 330 a. C.), Euclides, Aristarco (c. 310-230 a. C.), Arquímedes (287-212 a. C.), Apolonio de Perga (c. 190 a. C.), Hypsicles (s. II a. C.), Teodosio (s. II-I a. C.), Menelao de Alejandría (s. I), Tolomeo y Diofanto de Alejandría (s. III). Así como los textos de medicina y botánica de Hipócrates, Dioscórides, Galeno y Oribasio de Pérgamo (c. 325-400), entre otros.

El interés de algunos traductores se centró, de manera particular, en el pensamiento filosófico griego. Algunos fragmentos de los presocráticos fueron traducidos, como Demócrito y Empédocles, parte de la obra de Platón, casi toda la de Aristóteles y sus comentaristas Amonio, Temistio, Alejandro de Afrodisia, Porfirio y Juan Filopón, la de los neoplatónicos Proclo y Plotino, así como la de algunos estoicos, neopitagóricos y gnósticos.<sup>21</sup>

Uno de los resultados de ese movimiento de traductores fue la asimilación al Islam de buena parte de los conocimientos científicos del mundo helénico y, de manera especial, del pensamiento filosófico griego. Esto dio surgimiento, en el siglo IX, al andamiaje conceptual de la *falsafa* (filosofía) en lengua árabe<sup>22</sup> y al desarrollo de diversas disciplinas y teorías filosóficas. Asimismo, a partir de entonces, aparecieron en el mundo islámico diversas doctrinas teológicas que tenían en común la influencia helénica.

## Surgimiento de la filosofía en el Islam

En los centros del saber creados por los *‘abbāsies*, como la Casa de la Sabiduría, se acuñó gran parte de la terminología técnica de la filosofía y de la teología árabes. También se estableció la estructura y la delimitación de las ciencias racionales, cuyo esquema fue retomado por los *falāsifa*. Las ciencias racionales eran el conjunto de los conocimientos científicos y filosóficos que el mundo islámico había asimilado.

El pensamiento arabo-islámico temprano recibió con ese acervo cultural la influencia determinante de dos corrientes contrapuestas ya en Grecia. Por una parte, la ciencia jónica, esto es, un pensamiento empírico basado en los sentidos que fue transmitido principalmente por los cultivadores de la cosmología y los “físicos”.

Por otra parte, un pensamiento teológico impregnado de elementos mítico-religiosos y matemáticos, cuyos exponentes más representativos fueron pitagóricos y neoplatónicos. Físicos y teólogos sostenían concepciones diferentes acerca del mundo y del hombre. De igual manera partían de supuestos cognoscitivos diferentes, unos apoyados en la investigación física y lo sensible, y otros en la matemática, la geometría y el mundo inteligible.

Una tercera vía que tendría profundas repercusiones en la historia de la filosofía se esbozó en el método seguido por los médicos griegos, expuesto en los tratados hipocráticos *Acerca del arte* (s. V a. C.) y *Los preceptos* (s. III a. C.). Frente a las posiciones opuestas de Parménides y de Gorgias, se presentó una visión que ampliaba el criterio parmenídeo en el sentido de fundamentar el criterio de verdad no en la pura concepción racional, sino en un conocimiento genérico que incluía la posibilidad de percepción sensible junto con la comprensión racional.<sup>23</sup>

El tratado médico *Los preceptos* —cuya tradición se remonta al siglo V (a. C.)— expone de un modo preciso esta posición decisiva:

En la práctica médica sobre todo no conviene fiarse de teorías plausibles, sino tan sólo de la experiencia unida a la razón, ya que una teoría es un conjunto de conocimientos adquiridos durante la percepción. En efecto, la percepción sensible, que es el primer estadio de la experiencia y transmite al intelecto las cosas que se le someten, se configura claramente, y el intelecto, recibiendo muchas veces estas impresiones y teniendo en cuenta la ocasión, el momento y el modo, las acumula dentro de sí y las recuerda. Estoy de acuerdo con la teoría sólo en el caso de que esté basada en los hechos y si sus conclusiones están de acuerdo con los fenómenos.<sup>24</sup>

En el ámbito filosófico, el pensamiento aristotélico planteó esta tercera opción, formulando una nueva concepción del hombre y del universo. El principio de cualidad y de perfección no fue planteado por Aristóteles como distinto de las cosas y constituyendo un mundo aparte, sino como el principio interior que las cosas encierran y que les da el movimiento de la vida. En este sentido, resolvió el problema de la unión del alma y el cuerpo, considerando el alma como la forma organizadora que modela la materia y la constituye en cuerpo vivo.<sup>25</sup>

Por otra parte, Aristóteles estableció la diferencia entre teólogos y filósofos, señalando que estos últimos procedían por medio de métodos rigurosos de

demostración, los teólogos, en cambio, propugnaban ciertas doctrinas en forma mítica.<sup>26</sup>

La lógica aristotélica enseñó esos métodos rigurosos, por lo que Aristóteles fue reconocido por los pensadores islámicos como el más sobresaliente de los filósofos griegos. Por esto se le llamó *al-mu'allim al-awwal* (*magister primus*). El mundo musulmán pronto descubrió en la lógica aristotélica un instrumento de incuestionable valor y utilidad. En efecto, la lógica aristotélica fue clave para el surgimiento y el desarrollo de la filosofía y de la teología en el mundo islámico.

No obstante que el pensamiento aristotélico planteó una tercera vía, a menudo predominó en Grecia y en el mundo islámico la posición dualista de los teólogos respecto a la concepción del hombre:

Hay un alma humana diferente del cuerpo, contrapuesta al cuerpo, y que le gobierna al igual que la divinidad hace con la naturaleza. El alma posee otra dimensión diferente a la espacial, una forma de acción y de movimiento, el pensamiento, que no es desplazamiento material. Emparentada con lo divino, puede, en ciertas condiciones, conocerlo, ir a su encuentro, unirse a él, y conquistar una existencia liberada del tiempo y del cambio. Detrás de la naturaleza, se reconstituye un trasfondo invisible, una realidad más verdadera, secreta y oculta, de la cual el alma del filósofo tiene la revelación y que es lo contrario de la *physis*.<sup>27</sup>

Los pensadores y sabios musulmanes tuvieron acceso a todas estas concepciones por medio del movimiento de traductores de Bagdad, que como se ha esbozado recapituló además toda una escuela nestoriana de pensamiento médico-filosófico en Oriente Medio. Por esto no es de extrañar que en los siglos IX y X surgieran filósofos que eran también médicos, astrónomos y matemáticos de primer orden.

### Al-Kindī (c. 801- 873), el Filósofo de los Árabes

Abū Yūsuf Ya'qūb bin Ishāq al-Kindī es considerado como el iniciador de la filosofía en el Islam, pues realizó el paso que permitió el tránsito de la traducción de textos científicos y filosóficos griegos a la composición de obras originales.

Ibn al-Nadīm describió a al-Kindī como “el más notable de su época (*fāḍil dahrih*), único en su tiempo (*wāḥid ‘aṣrih*) por el conocimiento de todas las ciencias antiguas. Él fue llamado el Filósofo de los Árabes (*ḥaylasūf al-‘arab*); sus libros tratan de diferentes ciencias como lógica (*al-mantiq*), filosofía (*al-falsafa*), geometría (*al-handāsa*), cálculo (*al-ḥisāb*), aritmética (*al-aritmāṭiqī*), música (*al-musīqā*) y astronomía (*al-nuṣūm*), entre otras... Lo hemos considerado entre los filósofos naturales (*al-falāsifa al-ṭabi‘yyin*) debido a su preeminencia en la ciencia”.<sup>28</sup>

Al-Kindī se encontró frente a dos formas de pensamiento distintas entre sí y trató de unirlas, abriendo una nueva vía para que la filosofía se desarrollara en el Islam. Así, su principal logro es haber dado el paso decisivo del pensamiento religioso al pensamiento filosófico.

A partir de al-Kindī, el concepto de *falsafa* representa la continuación de la filosofía griega en el mundo islámico, es decir, la continuación de la filosofía de inspiración griega en el mundo de lengua árabe. Al respecto, destaca lo expresado por el insigne historiador Ṣā‘id al-Andalusī, al señalar que al inicio de la época islámica “no hubo nadie que destacara tanto por sus buenas cualidades para cultivar las ciencias filosóficas como para ser llamado filósofo, salvo este Ya‘qūb [al-Kindī], el cual compuso célebres obras —composiciones largas y epístolas breves— sobre la mayoría de las ciencias...”.<sup>29</sup> Asimismo, el historiador Ibn al-Qifī especificó que al-Kindī era “famoso en el Islam por su profundidad en las artes de la sabiduría de los griegos, los persas y los hindúes” (*al-muštahir fī l-milla al-islāmiyya bi-l-tabahḥur fī funūn al-ḥikma al-yunāniyya wa l-fārisiyya wa l-hindiyya*).<sup>30</sup>

Los planteamientos que al-Kindī expresó en torno a las relaciones entre religión y filosofía, su actitud respecto a la razón, considerándola como la facultad que hace posible un conocimiento propiamente humano,<sup>31</sup> su teoría del alma y del intelecto, así como su profundo interés en torno a la cuestión del Uno y de la creación lo colocan como el primer exponente de la filosofía en el Islam.

## **Esbozo biográfico y escritos de al-Kindī**

La vida de al-Kindī transcurrió en la época de esplendor de la dinastía ‘*abbāsi* y durante el apogeo cultural de Bagdad, que se caracteriza por ser el periodo

más fructífero del movimiento de traducciones de textos filosóficos griegos. Participó precisamente en este movimiento, al ser invitado por el califa al-Ma'mūn (813-833) a formar parte del grupo de sabios que se ocupaban en la traducción y corrección de obras científicas y filosóficas.<sup>32</sup>

Se desconocen las fechas exactas de su vida,<sup>33</sup> sin embargo, los biógrafos han destacado su genealogía, pues al-Kindī descendía de diversos reyes de la famosa tribu árabe al-Kinda, que en época preislámica había intentado unir a varias tribus árabes bajo su liderazgo. El abuelo de al-Kindī, al-Aš'at ibn Qays, antes de adoptar el Islam, había sido rey de los Kinda.<sup>34</sup> Ya como musulmán fue considerado como uno de los compañeros de Mahoma y, con un grupo de pioneros musulmanes, se trasladó a Kufa, donde él y sus descendientes vivieron.

Algunos biógrafos informan que al-Kindī era de origen noble de Basra (šarīf al-ašl bašrī) y que su padre, Iṣḥāq ibn al-Šabbāḥ, fue gobernador de Kufa durante los califatos de al-Mahdī y de Harūn al-Rašīd. Ya que es el único de los *falāsifa* (filósofos musulmanes) de origen árabe se le ha conocido como el Filósofo de los Árabes.<sup>35</sup>

No se sabe exactamente donde nació, generalmente se acepta que en Kufa o Basra, en esta última ciudad se desarrollaron los primeros años de su formación escolar, donde existía un amplio ambiente intelectual.

Después se trasladó a Bagdad, donde pudo completar su formación y entrar en contacto con la filosofía griega, gozando del patronazgo de los califas al-Ma'mūn y su hermano al-Mu'tasim (833-842), a quien dedicó diversos escritos y de cuyo hijo, el príncipe Ahmad, fue preceptor. En Bagdad, al-Kindī se convirtió en un reconocido "sabio en medicina, filosofía, cálculo y lógica" (*wa kāna 'āliman bi-l-ṭibb wa l-falsafa wa 'ilm al-ḥisāb wa l-mantiq*).<sup>36</sup>

Durante el califato de al-Mutawakkil (847-861) cayó en desgracia en la corte por motivos político-religiosos, pues este califa era contrario al movimiento racionalista de los mu'tazilíes, además de que la familia Munaŷŷim, reputados astrónomos y mecenas de la corte, le habían retirado su apoyo por celos profesionales.<sup>37</sup>

Entre los escasos datos biográficos de al-Kindī no hay referencias específicas sobre sus maestros y su formación. Sin duda, la formación científica y filosófica que adquirió fue a través de las propias obras que eran traducidas al árabe.

En este aspecto, destaca la referencia que aparece al inicio de la llamada *Teología* del Pseudo Aristóteles:<sup>38</sup> “Tratado primero del libro de Aristóteles, el Filósofo, llamado en griego *Teología*, que es la doctrina de la divinidad, paráfrasis (*tafsīr*) de Porfirio de Tiro, que trasladó al árabe ‘Abd al-Masīh bin ‘Abd Allah bin Nā‘ima de Emesa y corrigió (*aslahabu*) Abū Yūsuf Ya‘qūb bin Ishāq al-Kindī para Ahmad bin al Mu‘tasim bi-Allah”.<sup>39</sup>

Con base en esta referencia, se sabe que al-Kindī desempeñó una labor como corrector de los textos filosóficos traducidos al árabe, así como expositor y adaptador de esas obras. Lo cierto es que conoció los textos de Aristóteles, las obras de Proclo y el neoplatónico cristiano Juan Filopón, además de otros comentaristas de Aristóteles.

La obra escrita de al-Kindī fue muy amplia, abarcando temas muy variados en filosofía, metafísica, matemáticas, geometría, astronomía, meteorología y medicina, entre otras ciencias.<sup>40</sup>

Gran parte de las obras se han perdido y algunas fueron traducidas al latín durante el siglo XII por Gerardo de Cremona en Toledo.<sup>41</sup> Entre sus principales obras filosóficas importa destacar las siguientes:

*Libro sobre la filosofía primera (Kitāb fī l-falsafa al-ūlā)*,<sup>42</sup> en la que intenta fundamentar filosóficamente la existencia del Uno verdadero y la contingencia del universo. Obra fundamental para el surgimiento del pensamiento filosófico en el mundo islámico, pues trata además aspectos ontológicos y epistemológicos que filósofos y teólogos en el Islam consideraron ampliamente.

*Epístola sobre las definiciones y descripciones de las cosas (Risāla fī ḥudūd al-aṣyā’ wa rusūmiha)*,<sup>43</sup> una especie de glosario de términos filosóficos en el que se reflejan influencias aristotélicas, platónicas y neoplatónicas. Esta epístola representa el primer intento por exponer y definir los conceptos propios del saber filosófico en lengua árabe, así lo expresó Abū Rida: “Esta epístola, a pesar de su brevedad, de su poco contenido y de todas las omisiones que el culto lector contemporáneo pueda encontrar en ella, es el primer libro –hasta donde yo creo– de definiciones filosóficas entre los árabes y el primer diccionario de esos términos que ha llegado hasta nosotros”.<sup>44</sup> Algunos estudiosos han expuesto dudas sobre la autoría de este texto, por ejemplo, que no sea mencionado por Ibn al-Nadīm en la lista de las obras de al-Kindī y que sólo aparece en Ibn Abī Usaybi‘a la referencia general siguiente: “varias

cuestiones sobre lógica y otros temas, así como las definiciones de la filosofía (*ḥudūd al-falsafa*)”.<sup>45</sup>

*Epístola sobre los libros de Aristóteles (Risāla fī kammiyya kutub Aristū)*,<sup>46</sup> donde se expone el propósito de los tratados aristotélicos que cita y se resalta la importancia de su estudio en el orden señalado para quien aspira a conocer la filosofía. Al-Kindī trató el tema de la clasificación de la ciencia como un elemento clave para exponer el método y la manera como se estructura el conocimiento filosófico.

*Epístola sobre la esencia del sueño y de la visión (Risāla fī māhiyya al-nawm wa l-rū'ayā)*,<sup>47</sup> estudio psicológico en el que concede especial atención a la imaginación como fuente de los sueños y de las visiones. La influencia de este texto fue notable entre filósofos, teólogos y místicos musulmanes.

*Epístola sobre el alma (Risāla fī l-nafs)*,<sup>48</sup> un análisis del alma y sus facultades desde el punto de vista platónico y aristotélico. El estudio del alma se convirtió en un tema recurrente y decisivo para entender, por ejemplo, la relación entre epistemología y ontología.

Por último, la obra que mayor influencia ejerció en el mundo latino, *Epístola sobre el intelecto (Risāla fī l-'aql)*,<sup>49</sup> donde estudia las diversas funciones del intelecto de acuerdo con una cuádruple clasificación de éste.

## El camino de la filosofía y la vía de la religión

En el *Libro sobre la filosofía primera*, al-Kindī consideró que “el arte humano más excelso en grado y el más noble en rango es el arte de la filosofía” (*Inna a'là al-ṣana 'a al-insāniyya manzila wa aṣrafuha martaba ṣana 'a al-falsafa*). Definió a la filosofía como “el conocimiento de las cosas en su realidad [verdadera naturaleza], en la medida de las posibilidades del hombre” (*'ilm al-aṣyā' bi-ḥaqā'iqiha bi-qadr ṭāqa al-insān*).<sup>50</sup>

En esta notable referencia, al-Kindī destacó, en primer lugar, la preeminencia del saber filosófico frente a otro tipo de conocimiento humano. En segundo término, definió a la filosofía como el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas. Por último, enmarcó este conocimiento dentro de los límites o posibilidades del hombre.

En la definición de la filosofía se puede ver la influencia aristotélica, pues en la *Metafísica* se destaca que la filosofía o sabiduría es la más noble de las ciencias, ya que “estudia los primeros principios y las causas”. Por otra parte, se declara que “es acertado llamar a la filosofía la ciencia de la verdad”. Asimismo, Aristóteles especifica que “el sabio conoce todas las cosas en la medida de lo posible”.<sup>51</sup>

En seguida, al-Kindī especificó la finalidad del filósofo: “El objetivo del filósofo, en su conocimiento, es alcanzar la verdad y, en su acción, obrar de acuerdo con la verdad” (*li-anna garad al-faylasūf fi ‘ilmihī isāba al-ḥaqq, wa fi ‘amalihi al-‘amal bi-l-ḥaqq*).<sup>52</sup> El objetivo del filósofo no es sólo teórico sino práctico, estableciendo la relación estrecha entre teoría y praxis (saber y actuar).

El camino que se propuso seguir al-Kindī fue el de la búsqueda de la verdad, siguiendo las huellas dejadas por Aristóteles en la *Metafísica*<sup>53</sup> respecto al conocimiento verdadero, aclarando que:

“No encontraremos la verdad que buscamos sin [conocer] la causa, pues la causa de la existencia de cada cosa y de su permanencia es la verdad, porque todo lo que tiene ser tiene verdad. Puesto que la verdad existe necesariamente, por tanto los seres existen” (*wa lasnā nayīd maḥlūbatunā min al-ḥaqq min gayr ‘illa, wa ‘illa wuḥūd kullu šay’ wa ṭabātih al-ḥaqq: li-anna kullu mā lahu aniyya lahu ḥaqīqa, fa l-ḥaqq iqtirāran mawḥūd idān al-aniyyāt mawḥūda*).<sup>54</sup> Importa destacar en esta cita la relación que al-Kindī establece entre *ser* y *verdad* que Aristóteles planteó así: “Por lo tanto toda cosa tiene ser en la misma medida en la que tiene verdad”.<sup>55</sup>

En este sentido, parafraseando la *Metafísica* de Aristóteles,<sup>56</sup> al-Kindī destacó que:

La parte más noble y el rango más excelso de la filosofía es la Filosofía Primera, es decir, el conocimiento de la verdad primera, que es la causa de toda verdad. Porque el conocimiento de la causa es más noble que el conocimiento de lo causado, porque tenemos un conocimiento completo de cada una de las cosas sólo cuando llegamos al conocimiento de su causa (*wa ašraf al-falsafa wa a’lāha martaba al-falsafa al-ūlā: a’ni ‘ilm al-ḥaqq al-ūlā aladī huwa ‘illa kullu ḥaqq... Li-anna ‘ilm al-‘illa ašraf min ‘ilm al-ma’lūl, li-ana innamā na’lam kullu wāhid min al-ma’lūmāt ‘ilman tāman idā aḥṭanā bi-‘ilm ‘illatih*).<sup>57</sup>

De esta manera, al-Kindī entiende el último grado de la filosofía, la filosofía primera, como “teología”, es decir, como una de las partes del conocimiento teórico que Aristóteles mencionó en su *Metafísica*: “Por lo tanto, ha de haber tres filosofías teóricas: las matemáticas, la física y la teología”.<sup>58</sup> Así, el objeto del más elevado grado de la filosofía es la ciencia de la divinidad.

En este aspecto, al-Kindī plateó la convergencia entre la filosofía primera y la teología, esto es, que la filosofía y la religión coinciden en cuanto a su objeto, en cuanto a su fin. Lo cual fue planteado por él en los siguientes términos:

Porque en el conocimiento de las cosas en su realidad (verdadera naturaleza) está [incluido] el conocimiento de la divinidad, el conocimiento de la unicidad de Dios, el conocimiento de la virtud y, en general, un conocimiento completo de todo lo que es útil y el camino para llegar a ello, así como alejarse de todo lo que es perjudicial y cuidarse de ello. La posesión de todo esto es lo mismo que nos han traído de Dios los verdaderos enviados.<sup>59</sup>

En este texto, al-Kindī afirma de manera explícita que lo conocido por el filósofo es lo mismo que lo dado a conocer por los profetas. Lo cual reafirma en otro pasaje, al indicar que “carece de religión quien se opone a adquirir el conocimiento de las cosas en su realidad (verdadera naturaleza), llamando a esto incredulidad”.<sup>60</sup>

Si esto es así, si la religión y la filosofía coinciden en su objeto, entonces cuál es la diferencia entre un conocimiento y otro, es decir, cuál es el valor epistemológico de cada una de ellas. La respuesta de al-Kindī a esta cuestión la fundamenta en una diferencia metodológica entre las ciencias humanas y la ciencia divina, como las llamó al-Kindī en su *Epístola sobre los libros de Aristóteles*.

En efecto, las ciencias humanas (*al-‘ulūm al-insāniyya*), como la filosofía, requieren un gran esfuerzo, un gran estudio e investigación así como de un razonamiento discursivo lógico y matemático, que se desarrollan con el tiempo. Por lo contrario, la religión, la ciencia divina (*al-‘ilm al-ilāhī*), se adquiere en un instante, como revelación, sin necesidad de las exigencias antes referidas, esto es, sólo por el concurso de la Voluntad de Dios que proporciona a los profetas la inspiración del conocimiento de la verdad.

Al-Kindī planteó en los siguientes términos su respuesta:

El conocimiento de los enviados, el cual es una particularidad otorgada por Dios... es obtenido sin estudio, sin esfuerzo, sin investigación, sin recurrir a las matemáticas, ni requiere de tiempo. Al contrario, es obtenido por Voluntad de Dios y por la purificación e iluminación de sus almas hacia la verdad, mediante la ayuda, el apoyo, la inspiración y los mensajes de Dios. Este conocimiento es propio de los mensajeros, no de los hombres comunes. Es uno de sus maravillosos privilegios, es decir, uno de los prodigios que los distinguen de los otros hombres. Los que no son mensajeros no pueden alcanzar esta excelsa ciencia, es decir, el conocimiento de las sustancias segundas ocultas, ni el de las sustancias primeras sensibles, ni el de las manifestaciones que tienen, sin estudiar, sin recurrir a la lógica y a las matemáticas y sin tiempo.<sup>61</sup>

El texto de al-Kindī establece así la distinción metodológica entre filosofía y religión; mientras que la primera depende totalmente de las capacidades humanas, la segunda procede de la Voluntad de Dios, su origen por tanto está fuera del dominio humano.

La respuesta de al-Kindī, que trata de establecer la legitimidad de la investigación filosófica en relación con la religión —es decir la relación entre razón y fe— pone de manifiesto que el hombre puede seguir un camino, que es el propiamente humano, para obtener el conocimiento de la verdadera realidad de las cosas.

En este sentido, el planteamiento de al-Kindī podría sugerir que si religión y filosofía llevan a una misma verdad, ésta puede mostrarse por medio de dos vías discursivas: una de ellas bajo la forma de símbolos, imágenes y alegorías revelados al profeta, que son accesibles a todos los hombres, y el otro como un discurso de la razón, que los filósofos pueden adquirir y transmitir.

La respuesta de al-Kindī abrió un amplio camino por el cual habrían de transitar los filósofos musulmanes: la búsqueda de la investigación racional. Asimismo, inició un espinoso debate en torno a un tema crucial: la relación entre la razón y la fe o la relación entre filosofía y religión. En este sentido, al-Kindī prelude la posición de Alfarabi y Averroes en el mundo islámico y sus repercusiones en el mundo latino de la Edad Media y el Renacimiento, así como la respuesta decisiva de Baruch Spinoza en la Europa del siglo XVII.

## Clasificación de las ciencias

Al-Kindī fue el primero entre los filósofos islámicos que a partir de la tradición platónica y aristotélica estableció una clasificación de las ciencias, que luego otros *falāsifa*, como Alfarabi y Avicena, desarrollaron. Asimismo, al-Kindī reconoció la existencia de grados en el desarrollo y adquisición del conocimiento filosófico (científico), a diferencia del conocimiento revelado.

El Filósofo de los Árabes escribió específicamente dos tratados en torno al tema de la clasificación de la ciencia, que Ibn Nadim registra, pero no se conocen actualmente, se trata del *Kitāb mā'iyya al-'ilm wa aqsāmihī* (Libro de la esencia y partes de la ciencia) y el *Kitāb aqsām al-'ilm al-insānī* (Libro de las partes de la ciencia humana).<sup>62</sup>

A pesar de no contar con estas dos importantes obras, en la *Epístola sobre los libros de Aristóteles*<sup>63</sup> al-Kindī presentó una división que muestra el orden en que deben ser estudiadas las ciencias: matemáticas, lógica, física, psicología y metafísica. Como complemento de estas ciencias teóricas están las relacionadas con la actividad práctica del filósofo: ética y política.

El primer objetivo del método filosófico es fijar los términos del discurso para que los conceptos adquieran una significación concreta. Se requiere, por tanto, precisar el sentido de los términos que la *Epístola de las definiciones* expone de manera concisa y en el que se encuentran un centenar de términos con su significación filosófica.

El segundo objetivo del método filosófico es descubrir el objeto propio de cada ciencia para poder utilizar el método adecuado. La ignorancia de la relación entre objeto y método es causa de confusión y obstáculos para alcanzar el conocimiento de la realidad de las cosas.<sup>64</sup>

Por ejemplo, al-Kindī distinguió a las ciencias que están más allá de la naturaleza, es decir, que su objeto “no tiene materia ni está acompañado de materia”. El objeto de esta ciencia —aclaró al-Kindī— no tiene una representación sensible en el alma y, por tanto, el objeto de una ciencia de ese tipo debe buscarse por medio de un “estudio intelectual”.<sup>65</sup>

De igual modo, los que estudian las cosas naturales podrían enfrentar algunas dificultades si quisieran emplear en la consideración de tales cosas

“el examen matemático” (*al-fahṣ al-riyādī*), pues “todo lo material está dotado de materia y, por tanto, no es posible emplear el examen matemático en el estudio de las cosas materiales, porque ese examen es peculiar a lo que es inmaterial. Por lo tanto, quien aplique el examen matemático al estudio de las cosas materiales estará confuso y carecerá de la verdad”.<sup>66</sup>

Así como Aristóteles advirtió en la *Metafísica*: “La exactitud matemática no ha de ser exigida en todos los casos, sino en aquellos que no traten de lo material. Por eso este método no puede aplicarse a la física, puesto que, verosímilmente, la naturaleza entera contiene materia”.<sup>67</sup>

Esta búsqueda filosófica debe empezar por plantear las cuatro cuestiones epistemológicas expuestas por Aristóteles en los *Analíticos Segundos* y retomadas por al-Kindī en su *Libro sobre la filosofía primera*, a saber: si una cosa es, qué es, cuál es y porqué es. Una vez que estas cuestiones son determinadas, las cuales llevan al conocimiento de las distintas causas, se llega a comprender, con fundamento firme, la verdadera realidad de las cosas.<sup>68</sup>

## Definiciones de filosofía

En el *Tratado sobre las definiciones y las descripciones de las cosas*,<sup>69</sup> al-Kindī expone seis definiciones de la filosofía, a saber: 1) etimológica, 2) por su influencia imitadora, 3) por su finalidad, 4) por su “causa” o preeminencia, 5) por su dimensión humana y 6) por su esencia específica.<sup>70</sup>

### 1) Definición etimológica

La filosofía (*al-falsafa*) “es el amor a la sabiduría (*ḥubb al-ḥikma*), porque “filósofo” (*ḥaylasūf*) es un compuesto de *filos*, que es amante (*muḥibb*), y de *sofía*, que es sabiduría (*al-ḥikma*)”.<sup>71</sup> El célebre geógrafo y matemático al-Juwārizmī presentó una explicación muy precisa del significado etimológico de “filosofía”: “Filosofía (*falsafa*) deriva de la palabra griega *filāsūfiya* y su significado es amor a la sabiduría (*maḥabba al-ḥikma*)”.<sup>72</sup>

### 2) Definición por su influencia imitadora

“La filosofía es la imitación de los actos de Dios, en la medida de las posibilidades del hombre, pues los filósofos deseaban que el hombre tuviera una virtud perfecta”.<sup>73</sup>

Esta definición se remonta al *Teeteto* de Platón, en donde se declara que: “Debemos tratar de escapar de este mundo y dirigirnos al otro tan pronto como podamos. Escapar significa volvernors semejantes a Dios, en la medida de lo posible, que es volvernors justos con la ayuda de la sabiduría”.<sup>74</sup>

### 3) Definición con respecto a su fin

La filosofía es la “preparación para la muerte, para los filósofos la muerte es de dos tipos: la natural, que es cuando el alma deja de emplear el cuerpo; la segunda es la mortificación de las pasiones (imāta al-šahwāt). Esta es la muerte a la que se referían los filósofos, porque la mortificación de las pasiones es el camino a la virtud (al-faḍīla)”.<sup>75</sup>

El antecedente de esta definición se encuentra en el pasaje siguiente del *Fedón* de Platón “...los verdaderos filósofos no trabajan durante su vida sino para prepararse a la muerte”.<sup>76</sup>

### 4) Definición en su aspecto causal (preeminente)

Los filósofos afirmaron que la filosofía “es el arte de las artes, la sabiduría de las sabidurías (*al-šanā’ al-šanā’āt wa al-ḥikma al-ḥikam*)”.<sup>77</sup> Esta definición está relacionada con lo expuesto por al-Kindī en su *Tratado sobre la filosofía primera*, que consideró que “el arte humano más excelso en grado y el más noble en rango es la filosofía”.<sup>78</sup>

Esta definición también es considerada de origen platónico, pues en el *Fedón* se declara que “la filosofía es la primera de las artes”, literalmente, “es el tipo de música más grande”.<sup>79</sup>

### 5) Definición por su dimensión humana

“La filosofía es el conocimiento del hombre mismo (*ma’rifā al-insān nafsih*)”.<sup>80</sup> Esta definición tiene su origen en la famosa frase inscrita en el templo de Delfos: “Conócete a ti mismo”, la cual fue interpretada por Sócrates en el sentido de que para conocerse a sí mismo el hombre debe considerar a su alma en tanto que inteligencia, y reconocer que por ésta se acerca a lo divino.<sup>81</sup>

### 6) Por su esencia específica

La última definición está relacionada con lo que al-Kindī llamó la esencia de la filosofía, puesto que la “filosofía es el conocimiento de los principios universales de las cosas, de su esencia, de su permanencia y de sus causas, en la medida de las posibilidades del hombre”.<sup>82</sup>

En el *Tratado sobre la filosofía primera*, al-Kindī definió en términos similares la filosofía, esto es, como “el conocimiento de las cosas en su realidad (verdadera naturaleza), en la medida de las posibilidades del hombre”. Esta definición tiene su origen en la *Metafísica* de Aristóteles: “la ciencia que llamamos filosofía, o sabiduría, trata de las primeras causas y de los primeros principios de las cosas”.<sup>83</sup>

## Teoría del alma y del intelecto

La concepción del alma y del intelecto le permitió a al-Kindī resolver dos problemas fundamentales: uno de carácter teológico y cosmológico y otro de tipo filosófico. Primero, la inmortalidad del alma, que alcanza la inmortalidad al separarse del cuerpo y al unirse con el intelecto primero, aunque no haya plena identificación entre los dos. Segundo, la fundamentación del conocimiento científico, necesario para alcanzar, por vía distinta a la de la revelación, la verdad a la que el hombre aspira por naturaleza.<sup>84</sup>

## El alma

El estudio del alma se convirtió en al-Kindī en el tema central respecto a la razón considerada como fuente de conocimiento de la realidad, centrado en el estudio de la facultad que hace posible un conocimiento racional y en el órgano en que radica este conocimiento: el alma y el intelecto. Con esto, al-Kindī delimitó un nuevo ámbito de investigación para la filosofía en el mundo islámico: la ciencia del alma.

Al-Kindī consideró que el estudio del alma se ubicaba entre la *Física* y la *Metafísica*. En la clasificación de las ciencias que estableció en el tratado *Sobre los libros de Aristóteles*, indicó el orden en que éstos debían ser considerados, después de las matemáticas: “Primero, los libros lógicos. Segundo, los físicos. Tercero, los que tratan sobre aquello que no tiene necesidad de lo físico, subsistiendo por sí mismo sin necesitar los cuerpos, aunque se encuentra unido a los cuerpos por una especie de unión. Cuarto, los que

consideran aquello que no necesita de los cuerpos ni está unido a ellos en modo alguno”.<sup>85</sup>

En ese mismo texto, al-Kindī enumeró los libros referentes a la tercera categoría: “lo que dijo sobre las cosas que no tienen necesidad de los cuerpos para subsistir y permanecer, pero que existen con los cuerpos, se encuentra en cuatro libros. El primero es el llamado *Sobre el alma*; el segundo, *De la sensación y de lo sensible*; el tercero, *Del sueño y de la vigilia*; el cuarto, *De la longitud y brevedad de la vida*”.<sup>86</sup>

Al parecer, la posición intermedia que al-Kindī le otorgó a la ciencia del alma tendría como base su idea de que el principio de la vida, constituido por el alma, y las manifestaciones vitales, que se muestran a través de las facultades del alma, son intermediarias entre el mundo físico, material y corpóreo, y el mundo espiritual, separado e inmaterial, esto es, entre el mundo sensible y el mundo inteligible.

Esta concepción de al-Kindī está más próxima a la teoría aristotélica del alma que a la teoría platónica, que concibe al alma como la forma substancial del cuerpo. Sin embargo, también aparecen elementos platónicos en su *Discurso sobre el alma*, en donde destaca, por ejemplo, que el alma es “una substancia simple, noble y perfecta, cuya substancia procede de la misma del Creador (*inna al-nafs basīṭatun ḍat šaraf wa kamāl... ḡawharuhā min ḡawhar al-bāri*)”.<sup>87</sup>

No obstante, al-Kindī consideró esta alma divina en términos comparables al alma intelectiva mencionada por Aristóteles en su tratado *Del alma*. Al-Kindī escribió: “La substancia del alma procede de la substancia del creador, del modo como la luz del sol procede del sol (*ka-qiyās ḡiyā’ al- šams min al-šams*). Aristóteles explicó que esta alma está desligada y separada de este cuerpo y que su substancia es una sustancia divina y espiritual (*ḡawhar ilāhī rūḡānī*), como se ve por la nobleza de su naturaleza y por su oposición a las pasiones y a la ira que provienen del cuerpo”.<sup>88</sup>

De manera más específica, en la *Epístola sobre las definiciones* se presenta una definición del alma en sentido estrictamente aristotélico, es decir, en los términos exactos en que aparece en el *De anima*: “el alma es la perfección primera de un cuerpo natural que posee la vida en potencia (*al-nafs hiya istikmāl awwal li- ḡism ṭabī’ī ḡī ḡayā bi-l-quwwa*)”.<sup>89</sup>

Asimismo, en el breve tratado *Sobre las sustancias incorpóreas*, al-Kindī mostró la influencia aristotélica al señalar que “el alma es la forma intelectual del ser vivo” (*fa-l-nafs hiya... šūra al-ḥayy al-‘aqliyya*), lo cual concuerda con lo expresado en el *De anima*: “el alma es una sustancia en el sentido de ser la forma de un cuerpo natural que posee en potencia la vida”.<sup>90</sup> De esta manera, al-Kindī explicó que “el alma no es cuerpo, sino una sustancia (*al-nafs lā yīsm, wa hiya yāwhar*)”.<sup>91</sup>

En resumen, al presentar el alma como una sustancia simple, separada, incorpórea e inmortal, al-Kindī retomó una concepción del alma que lo acerca a la posición platónica, pero también aceptó la concepción aristotélica del alma como una sustancia y como forma intelectual del ser viviente. Por otra parte, al-Kindī combinó también la concepción tripartita del alma de Platón y Aristóteles con sus diferentes matices: alma racional, alma concupiscible y alma irascible; facultad nutritiva, facultad sensible, facultad racional.<sup>92</sup>

En tanto que el alma, por su propia naturaleza, es una sustancia separada, su unión con el cuerpo debe ser accidental, pues no puede ser substancial al pertenecer el alma al mundo inteligible y el cuerpo al mundo sensible. Por lo que la manera como el alma se vincula con el cuerpo es a través de sus actos: “al-Kindī dijo que Aristóteles refirió que el alma es una sustancia simple, cuyas acciones se manifiestan a través del cuerpo. Platón dijo que el alma está unida a un cuerpo y, así, al unirse con el cuerpo, une los cuerpos y actúa sobre ellos”.<sup>93</sup>

Cuando el alma se separa definitivamente del cuerpo, después de la muerte, regresa al mundo del intelecto (*‘ālam al-‘aql*), donde le es revelado todo, llegando a “conocer todo lo que hay en el mundo sin que se le pueda ocultar nada. Pues si el alma, aun cuando está unida al cuerpo en el mundo de la sombra (*al-‘ālam al-muzlim*), puede ver por la luz del sol sin permanecer en la oscuridad, ¿cómo será cuando el alma se haya desprendido y separado del cuerpo, habiendo llegado al mundo de la verdad (*‘ālam al-ḥaqq*), en el que se encuentra la luz del Creador?”<sup>94</sup>

En efecto, cuando el alma se separa definitivamente del cuerpo, “asciende al mundo del intelecto, encima del mundo sublunar, llegando a la luz del Creador, viéndolo y adaptándose a su luz, exaltando su dominio. Entonces,

se le descubre al alma el conocimiento de toda cosa, de manera que todas las cosas se le manifiestan del mismo modo como se manifiestan al Creador”.<sup>95</sup>

En este punto, destaca el tema plotiniano del ascenso del alma, que es un tema central del *Discurso sobre el alma*, pues el destino del alma no es otro que el retorno al mundo del intelecto, de donde procede, en el que llegará a hacerse semejante a su Creador. Al-Kindī planteó así ese retorno: “Cuando el alma se haya desligado y separado de este cuerpo y haya llegado al mundo del intelecto por encima de las esferas... entonces se le manifestará el conocimiento de toda cosa”.<sup>96</sup>

La idea de la semejanza a Dios se remonta a la primera *Enéada* de Plotino, quien a su vez la retomó del *Teeteto* de Platón, de éste procede también la idea del retorno o conversión (*metastrophé*) del alma que aparece en la *República*.<sup>97</sup>

## El proceso del conocimiento y el intelecto humano

El contenido del *Discurso sobre el alma* tiene como marco de referencia la visión platónica del universo, la cual supone la existencia de dos mundos: por una parte, el inteligible, el mundo de la verdad y de la auténtica realidad; por otro lado, el mundo sensible, el mundo de abajo, de la sombra y de las simples apariencias, que sólo es tránsito para el alma.

De manera particular, al-Kindī mantuvo una posición más cercana a Aristóteles en relación con el tema epistemológico, al considerar las facultades propias del alma, lo que muestra un conocimiento del tratado *De Anima* de Aristóteles. Con esto, al-Kindī representó en el mundo árabe al primero de los *falāsifa* en reflexionar en torno a algunos temas expuestos en esa obra aristotélica.

En este sentido, en el tratado *Sobre la esencia del sueño y la visión*, al-Kindī explicó que el alma tiene varias facultades: la sensible; las intermedias (entre ellas la pasión, la irascibilidad, la nutrición, el desarrollo, la memoria y la imaginación); y la intelectual, la más importante de todas ellas y con la que el alma humana se identifica plenamente.<sup>98</sup>

En ese tratado, al-Kindī no considera al alma como una substancia independiente y separada del cuerpo sino como una forma ligada al cuerpo e inicia analizando las facultades por las que ella se manifiesta. Con ello

siguió el mismo procedimiento de Aristóteles al estudiar la naturaleza del alma, indicando que “las facultades intermedias entre lo sensible (*al-ḥiss*) y el intelecto (*al-'aql*) existen todas en el hombre, que es un cuerpo vivo que crece (*al-ḡirm al-ḥayy al-nāmī*)”.<sup>99</sup>

Esto debe interpretarse en sentido aristotélico: si la naturaleza del alma sólo puede ser conocida por sus manifestaciones, por sus facultades existentes en el hombre, considerándolo como un cuerpo que vive y se desarrolla, es porque el alma es entendida como principio de vida, como la causa primera de todas las manifestaciones de la vida.

Del mismo modo, cuando al-Kindī afirma que “si entra la corrupción al cerebro, se corrompe la percepción de las facultades anímicas que emplean para esto el órgano del cerebro”<sup>100</sup> el filósofo árabe reconoce la interdependencia entre el alma y el cuerpo. De manera que si el alma es una forma unida a un cuerpo orgánico, sus manifestaciones tienen lugar bajo un vínculo de naturaleza fisiológica con el cuerpo. Las facultades del alma están relacionadas con los diversos órganos que componen el cuerpo del ser vivo, de manera que si uno se lesiona, la facultad que se sirve de él se resiente y su operación queda debilitada.

Así, al-Kindī retoma también de Aristóteles la división de las facultades del alma, analizando primero el funcionamiento de las facultades sensible e imaginativa. Por otra parte, el estudio de la facultad intelectual lo desarrolla en su tratado *Sobre el intelecto*.

Para al-Kindī, la sensación es la facultad con la que el hombre percibe las imágenes de los objetos sensibles en su aspecto material, por medio de los órganos sensibles, los sentidos. Se trata de una facultad que sólo permite aprehender los objetos particulares, puesto que ella no puede formar conceptos, operación que es propia de la facultad intelectual, ni tampoco puede componer imágenes, que le corresponde a la facultad imaginativa o formativa.

La más importante de las facultades intermedias es la que al-Kindī denomina facultad formativa (*al-quwwa al-muṣawwara*) o imaginación, “que los sabios griegos llamaron fantasía (*al-fanāsiā*)”. La operación propia de esta facultad es la percepción de las formas sensibles individuales, pero separadas de la materia, esto es, cuando el objeto que había movido a la sensación ha desaparecido.<sup>101</sup> Esta es una facultad que representa un paso más avanzado en

el proceso de aprehensión de las formas por el alma, es decir, en el proceso del conocimiento.

Mientras que en la sensación la percepción de los objetos sensibles tiene lugar en su materia misma, en la imaginación sólo sucede cuando esa materia ha desaparecido, cuando las formas sensibles están separadas de su sustrato material, lo cual implica, por tanto, un cierto grado de inmaterialidad en el proceso del conocimiento humano.

Existe otra diferencia entre las dos facultades. La sensación requiere la existencia de órganos secundarios para poder ejercerse, mientras que la imaginación prescinde de ellos.

Al-Kindī lo planteó así:

La facultad sensitiva obtiene sus objetos sensibles por mediación de un instrumento segundo y por ello le sobreviene la potencia y la debilidad tanto de fuera como de dentro, mientras que la facultad formativa obtiene su objeto sin instrumento segundo, por lo que no le sobreviene potencia o debilidad, sino que sólo lo obtiene por el alma separada, y por ello no le afectan ni la impureza ni la corrupción, aunque sea recibido en el viviente por el instrumento primero, el sentido común y el intelecto. Esta facultad formativa y otras son facultades del alma, es decir, están en el cerebro, pues este órgano es el asiento de todas estas facultades del alma (*fa-inna hādā al-'udū mawḏū' li-ḡamī' hādihī quwwa al-nafs*). En cambio, el sentido tiene instrumentos segundos, como el ojo, el conducto auditivo y la oreja, los cartílagos nasales y la nariz, la lengua con el paladar y casi todos los nervios.<sup>102</sup>

Esta importante cita hace explícita la relación entre el cuerpo y el alma, de origen galénico, de que las facultades del alma están localizadas en el cerebro, además en ella se afirma que la imagen proporcionada por la imaginación es más pura y limpia que la forma sensible que ofrece el sentido, en virtud de que no emplea órganos corpóreos.

Luego de estudiar las facultades sensibles e intermedias, al-Kindī indica la existencia de la facultad intelectual, a cuyo estudio, como ya se ha mencionado, dedicó un breve opúsculo *Sobre el intelecto*, el cual fue traducido dos veces al latín en el siglo XII. En ese texto se combinan la noción aristotélica del intelecto (*nous*) con concepciones neoplatónicas.

El tratado *Sobre el intelecto*<sup>103</sup> es un intento de esclarecer los diversos sentidos de ese término, comienza con una enumeración, que atribuye a Aristóteles,

de los diversos intelectos, después distingue las distintas clases de formas, enseguida se refiere a la sensación para establecer el símil aristotélico entre sensación e intelección, finaliza con una recapitulación en torno a los cuatro tipos del intelecto.

La primera exposición sobre los diferentes intelectos es la siguiente: “La opinión de Aristóteles acerca del intelecto es que éste es de cuatro clases. La primera de ellas es el intelecto que está en acto siempre. La segunda es el intelecto que está en potencia y pertenece al alma. La tercera es el intelecto que ha pasado en el alma de la potencia al acto. La cuarta es el intelecto que llamamos segundo”.<sup>104</sup>

La explicación al final del tratado es la siguiente:

Por tanto, el intelecto o es causa y principio de todos los inteligibles y de los intelectos segundos, o es segundo, perteneciendo al alma en potencia, en tanto que el alma no es inteligible en acto. El tercero es el que pertenece al alma en acto, que lo ha adquirido y se ha convertido en existente para ella, utilizándolo cuando desea y lo hace aparecer para la percepción de algo distinto desde ella; es como la escritura en el escribiente, que la tiene dispuesta y disponible, pues la adquirió y permanece en su alma, haciéndola salir y usándola cuando quiere. El cuarto es el intelecto que se manifiesta desde el alma, cuando lo hace salir, y existe en acto desde ella para algo distinto.<sup>105</sup>

El primer intelecto es el que está siempre en acto y de acuerdo con la teoría de la potencia y del acto, este intelecto es necesario para que lo que está en potencia pueda pasar al acto. Este intelecto corresponda al intelecto activo de Aristóteles. El segundo intelecto es el que está en potencia en el alma, es decir, es la pura potencialidad del alma para poder recibir las formas inteligibles. Este es el intelecto pasivo de Aristóteles. El tercer intelecto, el que ha pasado de la potencia al acto, es el intelecto en hábito de los comentaristas; es el intelecto que posee el alma en acto, una vez que ya ha adquirido las formas inteligibles. Al-Kindī agregó la existencia de un cuarto intelecto, al que califica de “segundo” y que no es sino la manifestación dinámica, plenamente actualizada, del tercer intelecto.

Como en la teoría del alma, la concepción del intelecto en al-Kindī combina la tradición neoplatónica y la aristotélica. Por una parte, el intelecto es el mediador entre el mundo sensible y el inteligible, por otra, es la facultad suprema que fundamenta el conocimiento científico.<sup>106</sup>

No obstante que al-Kindī parece no haber planteado en toda su profundidad el problema noético, ciertamente estableció el modelo que luego desarrollarían los filósofos en el mundo islámico. En este aspecto, introdujo en torno al problema del *nous* una división cuádruple del intelecto, cuyas fuentes o antecedentes no son conocidas del todo en la actualidad. Sin embargo, se considera que la división en cuatro aspectos del intelecto pudo haberla tomado al-Kindī del comentarador alejandrino Juan Filopón.<sup>107</sup>

## Conclusiones

En la actualidad, la importancia de al-Kindī no ha dejado de ser reevaluada a la luz de la publicación de sus obras no sólo de carácter filosófico sino también científico. El Filósofo de los Árabes ocupa un lugar de primer orden en la historia de la filosofía en el mundo arabo-islámico. De la misma manera, la influencia de su pensamiento filosófico y científico en la Edad Media y el Renacimiento en Europa es cada vez más reconocido y estudiado.

Importa destacar algunos de los aspectos por los cuales al-Kindī es tenido como una figura de gran relevancia en el desarrollo de la *falsafa* y del pensamiento científico en la islamidad.

En primer lugar, al-Kindī es el filósofo que marca la transición entre el periodo de las traducciones y la elaboración de un pensamiento propio en el mundo arabo-islámico, pues a través de su obra se abre una amplia gama de temas que él introduce por primera vez.

En este sentido, adquiere especial relevancia su papel central en la elaboración del andamiaje conceptual filosófico en árabe que expone las definiciones necesarias para articular el discurso filosófico y científico.

Esta labor le permitió a al-Kindī plantear la necesidad de elaborar un ordenamiento y clasificación de las ciencias, teniendo como base la *paideia* griega, sobre todo, la tradición platónica, neoplatónica y aristotélica.

Entre los temas clave que planteó por primera vez en el ámbito filosófico está, por una parte, el proyecto de establecer la conciliación entre las doctrinas y perspectivas diferentes de Platón y Aristóteles. Por otro lado, la necesidad de

plantear la legitimidad de la investigación filosófica y científica, planteando la relación entre filosofía y religión, es decir, entre razón y fe.

## Notas

<sup>1</sup> Aldo Mieli, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*. Leiden, E. J. Brill, 1966. George Saliba, *Islamic Science and the Making of European Renaissance*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 2007.

<sup>2</sup> Véase especialmente, 'Abd al-Rahmān Badawī, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, París, J. Vrin, 1968; Francis E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, Nueva York, University Press, 1968; Ibrahim Madkour. *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. Ses traductions, son étude et ses applications*, París, J. Vrin, 1969.

<sup>3</sup> 'Abd al-Rahmān Badawī, *Aflūṭīn 'ind al-'arab. Plotinus apud arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, El Cairo, Dār al-Nahḍa al-'Arabiyya, 1966.

<sup>4</sup> Cf. Soheil F. Afnan, *Philosophical terminology in Arabic and Persian*, Leiden, E. J. Brill, 1964.

<sup>5</sup> Véase la edición latina de cuatro tratados breves de al-Kindī en Albino Nagy, *Die Philosophischen Abhandlung des Ja'qub ben Ishaq al-Kindī*, Münster, 1897, pp. 1-64. Emilio Tornero Poveda, *Al-Kindī: La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid, csic, 1992, pp. 118-120.

<sup>6</sup> Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, París, Gallimard, 1964, vol. 1. Véase De Lacy Evans O'Leary, *How Greek science passed to the Arabs*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979, caps. v y vi, del mismo autor *Arabic thought and its place in history*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1922, p. 54.

<sup>7</sup> Hugh Kennedy, *The early Abbaside Caliphate. A political history*, Londres, Taylor and Francis, 1986.

<sup>8</sup> Dimitri Gutas, *Greek thought, Arabic culture*, Londres, Routledge, 1999.

<sup>9</sup> Bagdad se convirtió no sólo en la capital política sino en el centro intelectual de la dinastía, véase R. Arnaldez, "Sciences et philosophie dans la civilization de Bagdad sous les premiers 'abbasides", en Régis Blachère (comp.), *Bagdad*, Leiden, E. J. Brill, 1962, pp. 357-374.

<sup>10</sup> Francoise Micheau, "The Scientific Institutions in the Medieval Near East", en Régis Morelon y Rashed Roshdi (comps.), *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, Londres, Routledge, 1996, vol. 3, pp. 985-1007. Para una "interpretación minimalista" de la *Bayt al-ḥikma*, véase Dimitri Gutas, *op. cit.*, 1999, pp. 54-60.

<sup>11</sup> Dimitri Gutas, *op. cit.*, pp. 28-106.

<sup>12</sup> Véase, Aldo Mieli, *El mundo islámico y el occidente medieval cristiano*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1946, p. 48.

<sup>13</sup> Josep Puig Montada, “Ibn Moqaffa’ y el orgullo sasánida”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 24 (2007), pp. 85-94.

<sup>14</sup> Ibn al-Qifti, *Ta’rīh al-hukamā’*, ed. texto árabe Julius Lippert, Leipzig, Theodor Weicher, 1903, p. 220.

<sup>15</sup> Aldo Mieli, *op. cit.*, p. 49.

<sup>16</sup> *Ibid.* pp. 55-89 y Joseph Needham, *El diálogo entre Oriente y Occidente*, Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 167.

<sup>17</sup> Rachid Hadad, “Hunayn ibn Ishāq apologiste chrétien”, en *Arabica*, t. 21, fasc. 3 (oct. 1974), pp. 292-302.

<sup>18</sup> ‘Abdurrahmān Badawī, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, pp. 15-34.

<sup>19</sup> Véase de Ibn Hunayn su “Epístola a ‘Alī ibn Yahyā sobre lo que ha sido traducido de las obras de Galeno”, en G. Bergsträsser, *Hunain ibn Ishaq über die syrischen un arabischen Galen-Überstzungen*. Leipzig, Lessing-Druckerei, 1925, pp. 1-53 del texto árabe.

<sup>20</sup> Los sabeos formaron una “escuela” que mezclaba el pensamiento hermético con la astrología, la astronomía y las matemáticas. Henri Corbin, *op. cit.*, p. 33. En torno al papel desempeñado por los sabeos en el movimiento de traductores, véase David Pingree, “The Sābians of Harrān and the Classical Tradition”, *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 9, núm. 1 (verano 2002), pp. 8-35.

<sup>21</sup> La lista de las traducciones se encuentra en tres fuentes árabes de incalculable valor: Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, edición texto árabe Gustav Flügel, Leipzig, Vogel, 1871 (*The Fihrist of Al-Nadīm*, (ed. crítica del texto árabe A. Fu’ād Sayyid), Londres, Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2009); Ibn al-Qiftī, *Ta’rīh al- hukamā’* (*El libro de los sabios*), edición texto árabe de Julius Lippert, 1903; Ibn Abī Usaybi’a, ‘*Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’* (*Fuentes de información sobre la clasificación de los médicos*), edición texto árabe A. Müller, Königsberg-El Cairo, 1884, 2 vols.

<sup>22</sup> Soheil Afnan, *Avicenna*, Londres, George Allen and Unwin, pp. 20-21.

<sup>23</sup> Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968, pp. 84-85.

<sup>24</sup> Hippocrates, *Precepts*, trad. W. H. Jones, Cambridge, Harvard University Press, 1959, vol. 1, pp. 313, 315; Benjamin Farrington, *Ciencia y política en el mundo antiguo*, trad. D. P. Suárez, Madrid, Ciencia Nueva, 1965, pp. 56-57.

<sup>25</sup> Charles Werner, *La filosofía griega*, Barcelona, Labor, 1970, p. 146.

<sup>26</sup> Aristotle, *The Metaphysics*, trad. H. Tredennick, Cambridge, Harvard University Press, 1936, vol. 1, pp. 127 (lib. III, cap. 4). Cf. Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1980, p. 16, 26 y Benjamin Farrington, *op. cit.*, pp. 120-121.

<sup>27</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. J. D. López Bonillo, Barcelona, Ariel, 1973, p. 344.

<sup>28</sup> Ibn al Nadim, *The Fihrist of Al-Nadīm*, (ed. crítica del texto árabe A. Fu’ād Sayyid), vol. 2-1, p. 182. Véase la traducción inglesa, *The Fihrist of al-Nadīm*, trad. Bayard Dodge, Nueva York, Columbia University Press, 1970, vol. 2, p. 615.

<sup>29</sup> Šā'id al-Andalusī, *Historia de la filosofía y de las ciencias o libro de las categorías de las naciones*, trad. Eloisa Llaveró. Madrid, Trotta, 2000, p. 124. Véase también Dimitri Gutas, "Geometry and the rebirth of philosophy in Arabic with al-Kindī" en R. Arnzen y J. Thielmann, *Words, texts and concepts cruising the Mediterranean Sea*, Lovaina, Peeters Publishers, 2004, pp. 195-210.

<sup>30</sup> Ibn al-Qiftī, *op. cit.*, pp. 366-367.

<sup>31</sup> Ángel Cotabarría, "El método de Al-Kindī visto a través de sus *risālas*", en J. M. Barral (ed.), *Orientalia Hispanica*, Leiden, E. J. Brill, vol. 1, parte 1, pp. 209-225.

<sup>32</sup> Véase, Gerhard. Endress, "The Circle of al-Kindī. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy", en Ed. G. Endress y R. Kruk, *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden, Research School CNWS, 1997, pp. 43-76.

<sup>33</sup> George Nicholas Atiyeh, *Al-Kindī, the philosopher of the Arabs*, Rawalpindi, Islamic Research Institute, 1966; Peter Adamson, *Al-Kindī*, Oxford, Oxford University Press, 2006; Emilio Tornero Poveda, *Al-Kindī: La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid, CSIC, 1992.

<sup>34</sup> Šā'id al-Andalusī, *Historia de la filosofía y de las ciencias o libro de las categorías de las naciones*, trad. Eloisa Llaveró, Madrid, Trotta, 2000, p. 123.

<sup>35</sup> Ibn Abī 'Usaibi'a, *op. cit.*, vol. 1, p. 206.

<sup>36</sup> *Ibíd.* vol. 1, p. 206. Šā'id al-Andalusī también destaca de al-Kindī "su profundo conocimiento de las ciencias y la gran cantidad de las mismas que dominaba", *op. cit.*, p. 122.

<sup>37</sup> Ibn Abī Usaibi'a, *op. cit.*, vol. 1, pp. 207-208; A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, París, J. Brin, 1972, vol. 2, p. 387.

<sup>38</sup> En torno a la influencia de esta obra en el surgimiento de la filosofía en el Islam véase, Miguel Cruz Hernández, "La Teología del Pseudo Aristóteles (Kitab Utuluyiya li-Aristu) y la estructuración del neoplatonismo islámico", en *Anuario filosófico*, vol. 33, núm. 66 (2000), pp. 87-110; Peter Adamson, *The Arabic Plotinus: a philosophical study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, 2002, 240 pp.; Cristina D'Ancona, "Pseudo-"Theology of Aristotle", Chapter I: Structure and Composition", en *Oriens*, vol. 36 (2001), pp. 78-112.

<sup>39</sup> Pseudo Aristóteles, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Edición del texto árabe F. Dieterici, Leipzig, J. C. Hinrichs'ache Buchhandlung, 1883, p. 1 (texto árabe). Acerca de la labor de al-Kindī como revisor y corrector, véase A. Badawi, *La transmisión de la philosophie grecque au monde árabe*, pp. 25-32.

<sup>40</sup> La lista de las obras de al-Kindī puede consultarse en Ibn al-Nadim, *op. cit.*, vol. 2-1, pp. 184-194. Teniendo como base esta lista, cotejada con otras fuentes, Gustav Flügel registró 265 títulos, que presentó en árabe y en traducción al alemán, véase Gustav Flügel, *Al-Kindī genannt der Philosoph der Araber*, Leipzig, 1857, pp. 20-35 (del texto alemán), pp. 36-52 (del texto árabe). A. Badawi, por su parte, presentó una lista de 59 obras conservadas en árabe, A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, vol. 2, pp. 387-393. Véase Nicholas Rescher, *Al-Kindī: an annotated bibliography*, University of Pittsburg Press, 1965.

<sup>41</sup> Véase la edición de Albino Nagy, *op. cit.*, pp. 1-64.

<sup>42</sup> Al-Kindī, *Rasa'il*, edición del texto árabe M. 'Abd al-Hadī Abu Rīda, El Cairo, Dār al-Fikr al-'Arabī, 1959 vol. 1, pp. 81-162. Versión inglesa, *Al-Kindī's Metaphysics*, trad. Alfred L. Ivry, Albany, State University of New York Press, 1974.

<sup>43</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 163-179. Véase versión francesa en Al-Kindī, *Cinq épîtres*, Centre National de la Recherche Scientifique, 1976. Traducción al español en Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda (comps., y trads.), *Obras filosóficas de al-Kindī*, Madrid, Editorial Coloquio, 1986. Cf. Kiki Kennedy-Day, "Al-Kindī: the first Arabic Book of Definitions", en *Books of Definition in Islamic Philosophy*, Nueva York, Routledge Curzon, 2003, pp. 19-31.

<sup>44</sup> Véase la introducción de Abū Rīda a la *Risāla* en al-Kindī, *op. cit.*, p. 164.

<sup>45</sup> Ibn Abī 'Usaibi'a, *op. cit.*, vol. 1, p. 210. Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 163.

<sup>46</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 362-374. Traducción al castellano en Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero, *op. cit.*, Cf. Ángel Cortabarría Beitia, *La classification des sciences chez al-Kindī*, Le Caire, Dar al-Maaref, 1972, pp. 49-76.

<sup>47</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 283-311.

<sup>48</sup> *Ibid.* vol. 1, pp. 270-280.

<sup>49</sup> *Ibid.* vol. 1, pp. 312-326. Traducción inglesa en Richard J. McCarthy, "Al-Kindī's treatise on the intellect: text and tentative translation" en *Islamic Studies*, vol. 3, núm. 2 (junio 1964), pp. 119-149. Véase versión francesa y estudio en Jean Jolivet, *L'intellect selon Kindī*, Leiden, E. J. Brill, 1971, 166 pp.

<sup>50</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 97. *Al-Kindī's Metaphysics*, p. 55.

<sup>51</sup> Aristotle, *Metaphysics*, I, 2, 982b; II, 1, 993b; I, 2, 982a. Aristóteles, *Metafísica*, pp. 40-42, 78, 39.

<sup>52</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 97. *Al-Kindī's Metaphysics*, p. 55.

<sup>53</sup> Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993 b 23-31.

<sup>54</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 97. *Al-Kindī's Metaphysics*, p. 55.

<sup>55</sup> Aristotle, *Metaphysic*, II, 1, 993b. Aristóteles, *Metafísica*, p. 79. El subrayado es nuestro.

<sup>56</sup> *Ibid.* I, 2 y 3, 983<sup>a</sup>. *Ibid.* pp. 40-43.

<sup>57</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 98, 101. *Al-Kindī's Metaphysics*, p. 56.

<sup>58</sup> Aristotle, *Metaphysics*, vi, 1, 1026<sup>a</sup>. Aristóteles, *Metafísica*, p. 199. Cf. Rafael Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Editorial Síntesis, p. 89.

<sup>59</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 104. *Al-Kindī's Metaphysics*, p. 59.

<sup>60</sup> *Ídem.*

<sup>61</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 372-373.

<sup>62</sup> Ibn al-Nadim, *op. cit.*, vol. 2-1, p. 184. Gustav Flügel, *op. cit.*, 36. Ángel Cortabarría Beitia, *op. cit.*, pp. 49-76. Véase Emilio Tornero Poveda, *op. cit.*, pp. 178-179.

<sup>63</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 364-365.

<sup>64</sup> A. Cortabarría, "El método de al-Kindī visto a través de sus *risālas*", pp. 214-215.

<sup>65</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 110.

<sup>66</sup> *Ibid.* p. 111.

- <sup>67</sup> Aristotle, *Metaphysic*, II, 3, 995a. Aristóteles, *Metafísica*, p. 83.
- <sup>68</sup> Aristóteles, “Analíticos segundos”, en *Tratados de lógica*, Trad. Miguel Candel, Madrid, Editorial Gredos, 2008, p. 393. Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 101.
- <sup>69</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 172-173.
- <sup>70</sup> Cf. A. Badawi, *Al-falsafa wa al-falāsifa fi l-hadāra al-‘arabiyya* [La filosofía y los filósofos en la cultura árabe], Susa (Túnez), Dar al-Ma‘arif li-l-taba‘ wa al-nasr, s. a., pp. 160-162.
- <sup>71</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 172.
- <sup>72</sup> Al-Khowarizmi, *Kitāb Maḥāṭih al-‘ulūm. Explicans vocabula techica scientiarum tam arabum quam peregrinorum*, Ed. G. Van Vloten. Leiden, E. J. Brill, 1895, p. 131.
- <sup>73</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 172.
- <sup>74</sup> Platón, *Teeteto*, ed. bilingüe, trad. Manuel Balasch. Barcelona, Anthopos, pp. 168 y 169 (176b).
- <sup>75</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 172.
- <sup>76</sup> Plato, *Phaedo*, ed. bilingüe, trad. Harold N Fowler, Cambridge, Harvard University Press, pp. 222 y 223 (64a).
- <sup>77</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 173.
- <sup>78</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 97.
- <sup>79</sup> Plato, *Phaedo*, pp. 211 y 212 (61d).
- <sup>80</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 173.
- <sup>81</sup> Plato, *Alcibiades I*, Londres, William Heineman Ltd., ed. bilingüe W. R. M. Lamb, p. 173 (124b, 133b), Platón, “Alcíbiades I” en *Diálogos*, Madrid, Editorial Gredos, 2008, vol. 8, p. 61, 80-81. Cf. Charles Werner, *La filosofía griega*, Barcelona, Labor, 1970, p. 45.
- <sup>82</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 173.
- <sup>83</sup> Aristotle, *Metaphysics*, I, 2, 982a. Aristóteles, *Metafísica*, p. 39.
- <sup>84</sup> Rafael Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004, p. 100.
- <sup>85</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 364-365. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, trad. R. Ramón Guerrero y E. Tornero Poveda, Madrid, Coloquio, pp. 25-26.
- <sup>86</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 368. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, p. 27.
- <sup>87</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 273.
- <sup>88</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 273. Aristotle, *De Anima*, edición bilingüe y trad. R. D. Hicks, Cambridge, University Press, 1907, pp. 32 y 33, 134 y 135 (I, 4, 409a; III, 5, 430b).
- <sup>89</sup> Aristotle, *De Anima*, pp. 50 y 51 (II, 1, 412a). Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 273.
- <sup>90</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 267. Aristotle, *De Anima*, pp. 48-51 (II, 1, 412<sup>a</sup>).
- <sup>91</sup> *Ibíd.* p. 267.
- <sup>92</sup> *Ibíd.* pp. 273-274. Cf. *Epístola sobre la esencia del sueño* en Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 294.
- <sup>93</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 281. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, p. 139.
- <sup>94</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 274-275. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, pp. 135-136.

<sup>95</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 275-276. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, p. 276.

<sup>96</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 275-276.

<sup>97</sup> Plotino, *Enéada primera*, Buenos Aires, Editorial Aguilar, vol. 1, p. 50. Platón, *Teeteto*, pp. 168 y 169 (176b). Platón, *La República*, ed. bilingüe A. Gómez Robledo. México, UNAM, p. 256 (525b).

<sup>98</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 294. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, p. 141.

<sup>99</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 294.

<sup>100</sup> *Ibíd.* p. 298. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, p. 143.

<sup>101</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, p. 295.

<sup>102</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 297-298. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, pp. 142-143.

<sup>103</sup> Véase *infra* nota 49.

<sup>104</sup> Al-Kindī, *op. cit.*, vol. 1, pp. 353-354. Cf. Al-Kindī, *Obras filosóficas*, p. 150.

<sup>105</sup> *Ibíd.* pp. 357-358. *Ibíd.* pp. 151-152.

<sup>106</sup> Rafael Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, p. 99.

<sup>107</sup> Véase Jean Jolivet, *L'intellect selon Kindī*, Leyden, Brill Archive, 1971, pp. 51 y 65; Cf. Emilio Tornero Poveda, *Al-Kindī. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid, CSIC-Dpto. de Publicaciones, 1992, p. 214.

Recepción del artículo: 31 de enero de 2013  
Aceptación del artículo: 11 de marzo de 2013

# CHINA Y LA FILOSOFÍA DE LAS MUTACIONES

José Antonio Cervera  
El Colegio de México\*

## Introducción

A menudo se considera a la filosofía china en general, y al confucianismo en particular, como un sistema de pensamiento principalmente humanista y racionalista. En el confucianismo original se puede apreciar una orientación fundamentalmente ética y una falta de preocupación metafísica. Sin embargo, la entrada en el panorama chino del budismo vino a trastocar todo el edificio tan bien construido por el pensamiento confuciano. Los filósofos de las dinastías Song y Ming tuvieron que echar mano de lo que ya existía en la tradición china para hacer frente al reto y otorgar al confucianismo nuevos elementos metafísicos y ontológicos. Es así como el pensamiento daoísta, la escuela del *yin* y el *yang*, y el *Yijing* o *Libro de los Cambios*, además de algunos elementos provenientes directamente del budismo, influyeron directamente en los pensadores confucianos y conformaron lo que se conoce como *neoconfucianismo*, corriente que dominaría el panorama cultural chino del último milenio.

Uno de los aspectos más característicos de esa síntesis filosófica es la importancia que se dio a los *cambios*, a los *procesos*, como elementos fundamentales para comprender la realidad. La concepción de un mundo cambiante se opone no sólo a una idea popular (y sin duda errónea) de una China firme e inmutable, sino también al sistema de pensamiento dominante en Europa durante siglos. En este artículo me propongo mostrar algunos

de los rasgos fundamentales del pensamiento tradicional chino, enfatizando ciertas ideas cosmológicas y metafísicas del neoconfucianismo. Para ello, en primer lugar, hay que empezar por considerar la llegada del budismo a China y el reto que supuso para la filosofía confuciana original.

## Filosofía china autóctona e influencia del budismo

En los últimos tres milenios de historia se pueden distinguir dos momentos especialmente relevantes para la producción filosófica china. El primero de ellos es considerado como el periodo clásico y corresponde al final de la época de Primavera y Otoños y al periodo de los Reinos Combatientes (siglos VI - III a.n.e. aproximadamente). Es la época de Kongzi 孔子 (551-479 a.n.e., conocido en Occidente como *Confucio*), así como de sus dos seguidores más famosos: Mengzi 孟子 (370-289 a.n.e.), conocido habitualmente como *Mencio*, y Xunzi 荀子 (ca. 312-230 a.n.e.). A partir de esos y otros autores surgiría la escuela *ru* o *rujia* 儒家, que en Occidente es conocida como *confucianismo* a partir de su fundador. En la misma época surgirían los textos daoístas más influyentes (el *Dao De Jing* 道德經 y el *Zhuangzi* 莊子), así como otras corrientes de pensamiento importantes en su tiempo: *moísmo*, *legismo*, *escuela del yin y el yang*, etcétera.

Sería durante la larga dinastía Han (206 a.n.e. - 220 d.n.e.) cuando se definirían algunos de los elementos fundamentales de la civilización china que sobrevivirían durante los siguientes dos milenios. Uno de ellos fue la institucionalización de la escuela *ru* o confucianismo como filosofía de estado. La riqueza del pensamiento de la época anterior se perdió, y muchas de las corrientes filosóficas de la época de Primavera y Otoños y del periodo de los Reinos Combatientes desaparecieron para siempre. La excepción la constituye el daoísmo, el cual, como corriente filosófica y religiosa, nunca desapareció del panorama chino.

Tras la caída de la dinastía Han llegó un largo periodo de más de tres siglos y medio durante el cual China estuvo dividida. Fue entonces cuando se dio el caldo de cultivo que llevaría al establecimiento y la expansión de la que es considerada como tercera gran corriente de pensamiento chino: el budismo.

Éste, a diferencia del confucianismo y el daoísmo, tenía un origen extranjero. La llegada del budismo al país se debe en gran parte a las relaciones que el imperio chino estableció con otros países asiáticos a partir de la dinastía Han. Sin embargo, sería durante el periodo de desunión y aún más en las dinastías Sui (581-618) y Tang (618-907) cuando llegaría a convertirse en la principal referencia religiosa y filosófica en China, tanto a nivel popular como entre los miembros de la clase intelectual y gobernante.

¿Por qué el budismo tuvo tanto éxito en China? La respuesta a esta pregunta puede ayudar a entender algunas de las características fundamentales del pensamiento autóctono chino. El confucianismo original es una corriente filosófica centrada en la ética. A los confucianos les interesaba la vida en sociedad, es decir, cómo el hombre podía vivir de la mejor forma posible en el mundo en compañía de otros seres humanos. Es por ello que se centraron en la mejor manera de gobernar y de interactuar con los demás. Sin embargo, cuestiones tales como la metafísica o la ontología quedaron fuera. Tal como señala Flora Botton:

La metafísica nunca fue el punto fuerte de los filósofos confucianos quienes se dedicaron más bien a elaborar sistemas éticos, formularon reglas de comportamiento y propusieron formas de gobierno para que reinara la paz y la prosperidad en un mundo cuya existencia jamás pusieron en duda.<sup>1</sup>

Una de las frases atribuidas a Confucio que, a mi modo de ver, más información puede dar sobre los objetivos de su corriente de pensamiento, es la que aparece en sus *Analectas* como respuesta a un discípulo que le preguntó en una ocasión sobre la muerte. Confucio le contestó: “Si no sabemos lo que es la vida, ¿cómo podemos saber lo que es la muerte?”<sup>2</sup> De un plumazo, Confucio se quita de encima toda la discusión sobre los asuntos que tradicionalmente han interesado a las religiones: lo que ocurre tras la muerte o el *más allá*. El confucianismo original tampoco se preocupó por cuestiones metafísicas o cosmológicas. “¿De dónde viene el mundo?” o “¿Cómo se formaron todas las cosas que nos rodean?” fueron preguntas que no interesaron ni a Confucio ni a sus seguidores de los primeros siglos. El confucianismo fue una corriente de pensamiento humanista, cuyo interés estuvo centrado en el ser humano y su lugar en la sociedad, nada más. En cuanto al daoísmo, aunque sí trató algunas

cuestiones cosmológicas y ontológicas, tampoco se preocupó por lo que le ocurría al ser humano tras la muerte. En ese sentido, se puede afirmar que la filosofía china autóctona se centró en la vida presente, en el aquí y ahora.

En un momento histórico de gran inestabilidad, inseguridad y caos como fue el periodo de desunión (220-581 d.n.e.), es lógico que muchas personas se interesaran por una doctrina como el budismo, con unas creencias sobre la vida y la muerte que podían proporcionar respuesta a algunos de los grandes interrogantes que no eran tratados ni por el confucianismo ni por el daoísmo pero que, al mismo tiempo, se pueden considerar de interés humano universal. Como señala Benjamin Schwartz, “[El budismo] aportaba nuevas formas de pensamiento a preguntas religioso-filosóficas que a ellos [los chinos] les preocupaban desde antes. Les proporcionaba respuestas frescas. Al mismo tiempo, también respondía a la vida trágica de las masas en tiempos de gran sufrimiento”.<sup>3</sup> Durante la dinastía Tang nos encontramos en China con un panorama intelectual y religioso dominado en gran parte por el budismo. Sin embargo, tras la reunificación de todo el territorio chino, el emperador quiso legitimar y fortalecer su poder a través de los exámenes imperiales. Instituidos en Sui y con la continuidad en Tang, el currículo para los exámenes se basó desde el principio en la corriente filosófica que más se había preocupado por la manera como gobernar y por cómo se podía lograr una convivencia armónica en sociedad: el confucianismo. Se dio entonces la paradoja de que los servidores públicos tuvieron que estudiar los clásicos confucianos, aunque les parecieran abstrusos y sin demasiado interés, mientras a nivel personal vibraban con las enseñanzas budistas y daoístas. El resultado de todas estas influencias entre los pensadores chinos llevó a la eclosión del segundo periodo de gran desarrollo filosófico de la historia de China: el neoconfucianismo.

La gran aportación de los filósofos de Song y Ming fue el desarrollo de un pensamiento metafísico y ontológico propio. Los elementos de carácter naturalista y cosmológico que existían en la tradición china fueron recuperados e incorporados al canon confuciano. Es por ello que a continuación voy a centrarme en un aspecto importante del pensamiento que a veces es olvidado por los historiadores de la filosofía: la ciencia. Por medio de las ideas fundamentales de la ciencia china, se podrá comprender mejor la contribución de los autores neoconfucianos al panorama intelectual de su tiempo.

## Las ideas fundamentales de la ciencia china: *Yin/Yang* y *Wuxing*

El historiador de la ciencia china más reconocido es, sin duda, Joseph Needham (1900-1995). Este autor británico es referencia obligada para cualquier estudio sobre la relación de la ciencia con la sociedad y la filosofía chinas. Según Needham, las ideas y teorías fundamentales que marcaron el trabajo de los estudiosos de la naturaleza desde tiempos muy antiguos en China se pueden dividir en tres categorías: la teoría de los cinco elementos, el principio binario del *yin* y el *yang*, y la estructura simbólica del *Yijing*.<sup>4</sup>

Empecemos por los conceptos del *yin* y el *yang*. Sima Qian, en sus *Memorias históricas* (*Shiji* 史記), da el nombre de *escuela del yin/yang* y *los cinco procesos* (*Yinyang Wuxing Jia* 陰陽五行家) a las corrientes de la época de los reinos combatientes que se preocuparon sobre las cuestiones cosmológicas y naturalistas, uniendo dos nociones inicialmente distintas. Esa escuela de pensamiento ha sido llamada por algunos autores occidentales, incluido el propio Needham, como *Escuela de los naturalistas*. Benjamin Schwartz señala que quizá sería mejor describirla como la “doctrina de la Interrelación del Cielo y el Hombre”, y al buscar un término occidental, opta por llamar a esta corriente de pensamiento como la *cosmología correlativa* o incluso, según él de manera más adecuada, *antropocosmología correlativa*.<sup>5</sup>

Originalmente, *yang* se usaba para representar lo que estaba orientado hacia el sol, y *yin*, lo que estaba oculto de la luz del sol (lo oscuro, la sombra). Así aparece en los textos más antiguos.<sup>6</sup> De esta manera, en un primer momento, los dos conceptos se desarrollaron como indicadores de fenómenos observables: la alternancia del día y la noche, el verano y el invierno, así como la dicotomía entre el calor y el frío, el sol y la luna.<sup>7</sup> Sólo después, al final del periodo de los reinos combatientes (S. IV-III a.n.e.) se empezó a considerar a *yang* y a *yin* como dos soplos cósmicos primordiales que, alternadamente, hacen emerger e interaccionar el universo. Sin duda, la dicotomía de *yin* y *yang* es una de las características fundamentales y más conocidas de la civilización china. Tal como señala Angus C. Graham:

Independientemente de la posición que uno tome en la discusión sobre si todo el pensamiento es básicamente binario, de lo que no puede haber duda es de la centralidad de las oposiciones binarias en la cultura china. En todas partes,

desde los pares y los conjuntos de cuatro, cinco o más en cosmología hasta el paralelismo de la prosa y los patrones de los versos, encontramos grupos que, incluso cuando el número es impar, se dividen en pares dejando uno suelto. La cosmología tradicional tal como se estableció en su forma final después del 250 a.n.e. se ordena alineando todas las oposiciones binarias a lo largo de una cadena, con un miembro Yin y otro Yang.<sup>8</sup>

No es casualidad que en ese mismo momento viviera Zou Yan 鄒衍, personaje al mismo tiempo célebre y oscuro del que se sabe que estuvo en la academia Jixia en un periodo entre Mencio y Xunzi, alrededor del año 300 a.n.e. Zou Yan es considerado como el filósofo más importante de esa escuela del *yin* y el *yang* o escuela de los naturalistas y, según Needham, fue el fundador de todo el pensamiento científico chino.<sup>9</sup> Sería esta escuela la que desarrollaría los rudimentos de la teoría de los cinco elementos o cinco procesos.

Un punto esencial de toda la cosmovisión china es que considera que los elementos fundamentales de la naturaleza son procesos, no materia. Por eso, aunque la mayoría de los autores traducen como *cinco elementos* el concepto de los *wuxing* 五行 (incluyendo el propio Needham), pienso que sería más adecuado hablar de los *cinco procesos*.<sup>10</sup> El propio Needham dice lo siguiente:

Está claro que la concepción de los elementos no era tanto de cinco tipos de materia fundamental como de cinco tipos de procesos fundamentales; el pensamiento chino se concentra en la relación más que en la sustancia (...) Desde este punto de vista, la teoría de los Cinco Elementos fue un intento para clasificar las propiedades básicas de las cosas materiales, propiedades que sólo se manifestarían cuando estuvieran en el momento del cambio.<sup>11</sup>

Los cinco elementos o procesos fundamentales de la cosmovisión china son el agua, el fuego, la madera, el metal y la tierra. Para poder entender mejor el concepto de los cinco procesos, se puede recurrir al ejemplo del agua (ejemplo que, por cierto, fue usado por los propios filósofos neoconfucianos para explicar el carácter dinámico de la realidad). El agua está en constante movimiento: pasa de la fase líquida a la sólida cuando se enfría, formándose el hielo, y a la fase gaseosa cuando se evapora. La lluvia, los ríos, el mar, las nubes, la nieve, el hielo, todos son diferentes fases de un mismo proceso o

*xing* 行: el *agua*. La situación con los otros cuatro procesos sería similar al que podemos comprender tan fácilmente mediante el “ciclo del agua”.

Si un mismo elemento o proceso puede ser entendido de una manera dinámica a partir de la continua transformación entre sus diferentes fases, el conjunto total de los cinco procesos también puede ser visto como un ciclo. Al final del periodo de los reinos combatientes, se pasó de una concepción funcional de los cinco procesos a una concepción cíclica, seguramente influidos por la correlación entre *yin* y *yang*. Esa concepción aparece muy claramente en el *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋 (*Primaveras y Otoños del señor Lü*). De esta manera, los cinco procesos se generan uno a partir de otro: la madera produce el fuego; el fuego produce las cenizas (es decir, la tierra); en la tierra se forma el metal; el metal cuando se funde se convierte en líquido (es decir, en agua); y el agua nutre las plantas, es decir, la madera. Si en lugar de pensar en generaciones pensamos en conquistas, entonces se produce una secuencia diferente: la tierra es trabajada por la madera del arado, la madera es cortada por el metal del hacha, el metal es fundido por el fuego, este es apagado por el agua, y el agua es retenida por la tierra.<sup>12</sup>

La anterior analogía puede ayudar a explicar por qué se escogieron precisamente esos cinco elementos y no otros. Parece claro que los *wuxing* se relacionan con la actividad agrícola. “Los prerrequisitos fundamentales de la agricultura son la tierra, el agua, la madera y el metal, que son cruciales para la realización de los instrumentos, y el fuego, imprescindible para derretir el metal y quizá también para la limpieza de la tierra”.<sup>13</sup> La teoría de los cinco procesos fue evolucionando hasta quedar establecida en la época Han.

No cabe duda de que los conceptos del *yang* y el *yin*, y los cinco procesos, fueron tomados y adaptados por los daoístas dentro de su propia concepción del mundo. El daoísmo sí tuvo desde sus inicios, a diferencia del confucianismo, un pensamiento metafísico, como resultado de su interés por la naturaleza. Anne Cheng explica la razón de su surgimiento:

Cuando los ritos que habían informado todo el pensamiento antiguo se desmoronan con las instituciones de la realeza Zhou, la referencia al curso natural de las cosas se vuelve preponderante, posibilitando la formulación sistematizada de un pensamiento cosmológico. En el periodo de los Reinos Combatientes se formaron corrientes diversas que tenían en común la búsqueda de la fuente de la

sabiduría en la naturaleza, empezando por el daoísmo “primitivo” del *Zhuangzi* y, en cierta medida, del *Laozi*. En función de un nuevo modelo de autoridad se elabora una cosmología que aparece como la sanción natural del orden político.<sup>14</sup>

Algo fundamental de la teoría de los cinco elementos o procesos es la existencia de correlaciones simbólicas. El agua, el fuego, la madera, el metal y la tierra se fueron asociando gradualmente con todas las categorías concebibles en el universo que era posible clasificar en grupos de cinco.<sup>15</sup> Schwartz, siguiendo al famoso antropólogo Lévi-Strauss, señala que estas correlaciones se pueden describir como una especie de primitiva *ciencia de lo concreto*, “una forma de antropocosmología en la que las entidades, los procesos y las clases de fenómenos que se encuentran en la naturaleza corresponden o ‘van junto con’ diferentes entidades, procesos y clases de fenómenos del mundo humano”.<sup>16</sup>

Los cinco procesos, así como las correlaciones que fueron surgiendo a lo largo del tiempo, recibieron críticas, a veces fuertes, ya que llevaban a absurdos evidentes. Sin embargo, poniendo en el platillo de la balanza los aspectos positivos y los negativos, Needham llega a la conclusión de que “las teorías de los Cinco Elementos y del Yin y el Yang fueron una ayuda más que una desventaja para el desarrollo de las ideas científicas en la civilización china”.<sup>17</sup> No tiene tan buena opinión del tercer factor de la filosofía natural china: el sistema del *Libro de los Cambios* o *Yijing*.

### El *Yijing* o *Libro de los Cambios*

El *Yijing* 易經 o *Libro de los Cambios* o *de las Mutaciones* (a menudo conocido por su transcripción Wade-Giles, *I Ching*), es considerado como uno de los Cinco Libros Clásicos de la filosofía china (*Wujing* 五經) y, sin duda, el más famoso fuera de China y el más influyente en la historia del país. Benjamin Schwartz valora la importancia de este libro de la siguiente forma:

Tenemos aquí un libro considerado por muchos chinos y también por algunos extranjeros como el que da acceso a los recovecos más profundos de la “mente china” y el que contiene la esencia de la cultura china. Es un texto cuyo núcleo es un sistema particular de adivinación y un texto asociado en su forma presente con una perspectiva cosmológica correlativa. También es un texto que llegó a

ser canonizado como uno de los cinco clásicos confucianos. Con su canonización, ningún pensador confuciano posterior pudo prescindir de él.<sup>18</sup>

El *Yijing* nació como un libro puramente oracular, de adivinación. Hay que realizar varias tiradas, cada una de las cuales se relaciona con un trazo o una línea, que puede ser fuerte (representada gráficamente como una recta continua) o débil (representada como una recta de la misma longitud que la primera, pero partida, es decir, con un espacio en blanco en mitad de la línea). Tres líneas forman un trigramo, y seis, un hexagrama. Al combinar las distintas permutaciones de líneas continuas o partidas, obtenemos ocho trigramas ( $2^3=8$ ) y sesenta y cuatro hexagramas ( $2^6=64$ ). La tradición desde la dinastía Han supone que los trigramas fueron inventados por el mítico Fuxi, los hexagramas se atribuyen normalmente al rey Wen, y las sentencias de cada uno de los trazos, al duque de Zhou. Originalmente, en el *Yijing*, no aparecían los conceptos del *yang* y el *yin*. Simplemente se hablaba de la línea firme y de la línea débil. Posteriormente, a partir de la escuela del *yin* y el *yang*, se empezó a identificar la línea firme con el *yang* y la línea débil con el *yin*, otorgando al libro un significado cosmológico que no tenía previamente. Tal como señala Angus Graham:

Es en los antiguos diagramas del Yi [*Yijing*] donde los cosmólogos descubrieron el perfecto simbolismo para la estructura numérica del cosmos que los rodeaba. Cuando las líneas cortadas o enteras se identifican con el *Yin* y el *Yang*, la construcción hacia arriba de los hexagramas línea a línea con las dos posibilidades para cada línea corresponde a las etapas sucesivas en la generación de las cosas.<sup>19</sup>

Lo que hizo importante al *Yijing* fue la adición a lo largo del tiempo de numerosos comentarios. Es lo que se conoce como las *Diez Alas* que, aunque se atribuyan tradicionalmente a Confucio, se piensa que proceden de una época posterior, aproximadamente alrededor del año 200 a.n.e.<sup>20</sup> Son realmente las *Diez Alas* las que dieron al *Yijing* el carácter de libro no sólo cosmológico sino también ético. Aunque tradicionalmente se une este libro a la escuela confuciana, sin duda para la composición de los comentarios no fueron ajenas otras escuelas, como el daoísmo o la escuela del *yin* y el *yang*. De esas *Diez Alas* o comentarios, los que llevan los números 5 y 6 forman lo que se conoce

como *Gran Comentario* (*Dazhuan* 大傳) o *Sentencias Ligadas* (*Xici* 系辭). Esta es la parte más metafísica y cosmológica del *Yijing* y la que más influyó en autores posteriores como Zhou Dunyi y otros filósofos neoconfucianos.

Más adelante volveré sobre el *Yijing* y la crítica que algunos autores del siglo xx han hecho sobre esta obra. Llega el momento de abordar el neoconfucianismo. Me centraré en las concepciones cosmológicas y ontológicas principales de esta corriente de pensamiento, fundamentales para poder comprender la realidad dinámica de la filosofía china.

### Aparición del neoconfucianismo

En chino, este gran movimiento filosófico que se dio en China a partir del siglo xi se conoce como *la escuela del li de Song y Ming* (*Song Ming lixue* 宋明理學), debido a que su desarrollo se dio principalmente durante las dinastías Song (960-1279) y Ming (1368-1644). En las lenguas occidentales, se conoce como *neoconfucianismo*, como una forma de enfatizar el papel preponderante que se quiso dar al confucianismo en esta época.<sup>21</sup> Los autores neoconfucianos intentaron dar a la escuela *ru* el valor y la frescura que había tenido siglos antes. Para ello, tuvieron que incorporar elementos ajenos al confucianismo original, procedentes del budismo y del daoísmo, corrientes que criticaron profundamente pero de las que no pudieron escapar. En el neoconfucianismo se desarrolló una metafísica, una cosmología y una ontología, inexistentes en las obras originales de Confucio o de Mencio, y sus resultados se incorporaron, junto con la ética y la política de la escuela *ru*, para conformar un edificio armonioso que dominaría el panorama del pensamiento chino hasta el siglo xx.

La época dorada del neoconfucianismo fue la dinastía Song. Algunos de los autores más representativos de Song del Norte (960-1125) son Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073), Zhang Zai 張載 (1020-1077), y los hermanos Cheng Hao 程顥 (1032-1085) y Cheng Yi 程頤 (1033-1107). El filósofo más famoso, perteneciente ya a Song del Sur (1125-1279), es Zhu Xi 朱熹 (1130-1200). Habitualmente se conoce como *lixue* 理學 al desarrollo del neoconfucianismo de la dinastía Song, haciendo referencia al concepto más importante para Zhu Xi: el *li* 理, considerado por este filósofo como el

principio de todo lo existente. Sin embargo, varios siglos después hubo un giro hacia la interiorización y hacia la mente. Es lo que se conoce como *xinxue* 心學 o escuela de la mente, cuya figura más importante, perteneciente ya a la dinastía Ming, es Wang Yangming 王陽明 (1472-1529).

## La cosmología de Zhou Dunyi y la realidad del mundo

En la lista de Zhu Xi de los grandes maestros de la *lixue* 理學, Zhou Dunyi es el primero. Él fue quien proporcionó un sistema metafísico al confucianismo, tomando elementos del budismo, del daoísmo y, en general, de las ideas tradicionales chinas, como los conceptos del *yin* y el *yang*. El mérito de Zhou Dunyi fue integrar todas esas ideas que existían en el pensamiento chino tradicional, para elaborar un sistema cosmológico dentro de un esquema confuciano.

Zhou Dunyi publicó un diagrama sobre el *taiji* (el *Taijitu* 太極圖), concepto fundamental en el neoconfucianismo que se podría traducir como el *Gran Extremo*, el *Supremo Último* o el *Culmen Supremo*.<sup>22</sup> El propio Zhou Dunyi escribió un brevísimo texto, de tan sólo doscientos cincuenta y seis caracteres, con la explicación o el comentario del diagrama: el *Taijitu shuo* 太極圖說.<sup>23</sup> A pesar de su brevedad, este texto ha sido ampliamente comentado por los autores posteriores. Debido a la gran importancia que el *Taijitu shuo* tiene para todo el pensamiento cosmológico chino del último milenio, voy a hacer un análisis en profundidad del texto.

El *Taijitu shuo* comienza con la siguiente oración de cinco caracteres: “*Wuji er taiji* 無極而太極”. El primer carácter, *wu* 無, es un concepto fundamental del daoísmo. *Wu* es el vacío, el generador, el primer principio de todo lo existente.<sup>24</sup> Esos cinco primeros caracteres del *Taijitu shuo* permiten dos posibles traducciones. La primera de ellas sería “Del *wuji* emerge el *taiji*”. Es decir, primero está el *wuji* (el *supremo vacío*), y después aparece el *taiji*. Según esa interpretación, Zhou Dunyi sería prácticamente daoísta, ya que estaría siguiendo la idea de esta corriente filosófica de que el vacío (*wu*), o más bien el supremo vacío (*wuji*), es el generador del *taiji*, a partir del cual surgirá todo lo demás. Sin embargo, normalmente se suele traducir esa primera oración como “El *wuji* es el *taiji*”.<sup>25</sup> Eso implica considerar a Zhou Dunyi básicamente

como confuciano. De hecho, en el siglo XII existió una controversia sobre la interpretación de esa oración entre Zhu Xi y su contemporáneo Lu Xiangshan (1139-1193), centrada sobre todo en torno a la partícula *er* 而. Una traducción al español que, por su ambigüedad, deja abierta la posibilidad a ambas interpretaciones, es la que Anne-Hélène Suárez realiza en su traducción al libro de Anne Cheng: “Sin Culmen y, sin embargo, es el Culmen supremo”.<sup>26</sup>

Los confucianos no podían asumir la existencia del *wu*, del Vacío. Para ellos, todo tenía que empezar en el Ser. Antes de Zhou Dunyi, pocos se habían preocupado por cuestiones metafísicas en el confucianismo. Este autor tomó el concepto del *wu* del daoísmo, pero lo transformó en *wuji*, en supremo vacío.<sup>27</sup> Y lo igualó con el *taiji*, el supremo último.

Una de las ideas más importantes del neoconfucianismo es su afirmación de la realidad del mundo. En esto se opuso frontalmente al budismo, para el cual, como es bien conocido, el mundo externo no es real, lo que nuestros sentidos nos dicen del mundo es pura ilusión. Es por ello que la realidad de este mundo se convirtió en la premisa más importante de la filosofía neoconfuciana. Los filósofos de esta corriente criticaron fuertemente a los budistas de ser egoístas y antisociales. El énfasis en la realidad del mundo se relacionaba precisamente con la responsabilidad social que siempre había tenido la escuela *ru*. Al comparar los neoconfucianos con los budistas, Flora Botton señala lo siguiente:

A pesar de las similitudes, entre las diferencias hay una sobre todo que no puede ser conciliada y esa es la firme creencia de los confucianos en la realidad de este mundo en la cual la posición del ser humano es importante y de gran responsabilidad. Se trata, para los confucianos, de definir esta responsabilidad y la especulación metafísica no es más que un medio para construir un sistema moral más fuerte.<sup>28</sup>

Según Jeeloo Liu, al preguntarnos “por qué hay algo en lugar de nada”, en el fondo estamos asumiendo que la nada es el estado natural, y que se necesita explicar cómo de esa nada se ha generado algo. Parece claro que esa asunción es la que ha dominado el panorama occidental, desde la filosofía griega a la cosmogonía judeocristiana, que necesitó de un Dios que creara el mundo de la nada. Según Liu, el daoísmo (especialmente Laozi) considera que el no-ser o la *nada* es el estado natural. Por el contrario, el confucianismo considera que

la existencia plena o el *Ser* es el estado natural del universo.<sup>29</sup> A pesar de las distintas concepciones cosmológicas de los distintos filósofos neoconfucianos, todos ellos están de acuerdo en esto. Desde este punto de vista, está claro que Zhou Dunyi es confuciano y no daoísta, tal como dice Liu:

Aunque Zhou Dunyi ha sido interpretado a menudo como daoísta, su cosmología es fundamentalmente confuciana, con el Ser como su estado natural. Más aún, en la cosmología de Zhou, el estado natural del Ser no es sólo un estado de *alguna existencia (algo)*, sino un estado de *existencia plena (Ser)*. En esta imagen cósmica, el estado natural del cosmos está completo por sí mismo, totalmente probado y desarrollado al máximo. No se necesita nada más, ya que es el estado ideal. En este sentido, es el “Supremo Último”.<sup>30</sup>

Pero volvamos al *Taijitu shuo*. El texto continúa diciendo que cuando el *taiji* se mueve (*dong* 動), produce el *yang* 陽; cuando se llega al extremo del movimiento, se produce la quietud (*jing* 靜), la cual produce el *yin* 陰. Cuando la quietud llega al extremo, de nuevo se vuelve al movimiento. El movimiento y la quietud alternan y cada uno se convierte en la raíz o el principio del otro. Aquí tenemos la formulación neoconfuciana del *yang* y el *yin*, en continuo movimiento y cambio.

El *Taijitu shuo* continúa diciendo que el cambio del *yang* junto con el *yin* produce el agua (*shui* 水), el fuego (*huo* 火), la madera (*mu* 木), el metal (*jin* 金) y la tierra (*tu* 土), es decir, los cinco elementos o procesos (*wuxing* 五行). El texto continúa afirmando que esas cinco fuerzas o energías (*wuqi* 五氣),<sup>31</sup> al fluir armoniosamente, producen las cuatro estaciones. Más adelante, aparece una cita procedente del *Yijing* y que se ve reflejada también en el diagrama (el *Taijitu*): “qian dao cheng nan, kun dao cheng nü 乾道成男, 坤道成女” (el camino del *qian* –cielo– forma al hombre –o lo masculino–, el camino del *kun* –tierra– forma a la mujer –o lo femenino–). La interacción de ambos principios (masculino y femenino) forma todo lo existente (las “diez mil cosas”, *wanwu* 萬物). Es muy significativo que esos dos conceptos, el *qian* 乾 y el *kun* 坤, no sólo se pueden traducir como *cielo* y *tierra*, sino que dan nombre a los dos trigramas y también a los dos hexagramas fundamentales. El *qian* corresponde al trigramma formado por tres líneas continuas o firmes, y también nombra al hexagrama que contiene dos trigramas qian (es decir, el

que tiene seis líneas firmes). El *kun* nombra al trigramo compuesto por tres líneas partidas o débiles, y al hexagrama que se forma al unir dos trigramas *kun*. Eso no es casualidad. En realidad, buena parte de la metafísica o de la cosmología que aparece en este texto de Zhou Dunyi proviene de la escuela del *yin* y el *yang* y del daoísmo, pero las raíces no hay que buscarlas en ningún otro lugar que en el *Yijing*.<sup>32</sup>

En el diagrama sobre el *taiji* (el *Taijitu*) aparecen todos los elementos que he comentado. En la parte más alta, aparece la frase inicial del *Taijitu shuo*: “*Wuji er taiji 無極而太極*” (el *wuji* es el *taiji*). Debajo, a la izquierda, pone “*yang dong 陽動*” (*yang* es movimiento) y a la derecha, “*yin jing 陰靜*” (*yin* es quietud). Debajo, en el centro, aparecen los cinco elementos o procesos (*wuxing 五行*) interconectados. Debajo, a la izquierda, se puede leer la oración “*qian dao cheng nan 乾道成男*” (el camino del *qian* –cielo– forma al hombre –o lo masculino–) y a la derecha, “*kun dao cheng nü 坤道成女*” (el camino del *kun* –tierra– forma a la mujer –o lo femenino–). Finalmente, debajo, se puede ver la frase “*wanwu hua sheng 萬物化生*” (las diez mil cosas –todo lo existente– se genera y se transforma). Esta es la teoría cosmológica que ha dominado el panorama de la filosofía china en el último milenio. Todo se origina a partir del *taiji*. Con su movimiento, genera el *yang*, y con su quietud, el *yin*. *Yang* y *yin*, al interactuar, forman los cinco elementos o procesos, a partir de los cuales se genera todo lo que existe en el mundo (las diez mil cosas). Encontramos aquí la formulación más pura del dinamismo de la filosofía china.

### *Li* y *qi* en el neoconfucianismo

En el apartado anterior, he explicado sucintamente las ideas cosmológicas fundamentales de la filosofía neoconfuciana, a través del estudio de uno de los primeros autores de esta corriente filosófica: Zhou Dunyi. Sin embargo, la discusión quedaría incompleta si no me adentrara en cuestiones más ontológicas y epistemológicas. Así se podrá conocer también la aportación de otros pensadores neoconfucianos influyentes, tales como Zhang Zai, los hermanos Cheng y Zhu Xi. Tanto este apartado como el siguiente mostrarán

algunas de las nociones más importantes de la metafísica desarrollada por los filósofos confucianos de la dinastía Song.

Los dos conceptos fundamentales para los neoconfucianos posteriores a Zhou Dunyi son el *li* 理 y el *qi* 氣. Empecemos por el segundo. El *qi* tiene un significado filosófico que no es fácil de entender desde los esquemas occidentales, ya que remite a presupuestos muy diferentes de aquellos a los que estamos acostumbrados. Se podría traducir como *materia*, o *fuerza*, o *energía*, aunque estos conceptos occidentales (los dos últimos provenientes de la física newtoniana) no reflejan en absoluto la concepción del *qi* en la China tradicional, donde se hablaría tanto de la energía vital del Universo como de la energía que circula en el interior del cuerpo humano y que le da vida. Uno de los filósofos chinos contemporáneos más reputados, Zhang Dainian, señala lo siguiente:

Quizá la mejor traducción de la palabra china *qi* se encuentra en la ecuación de Einstein,  $e=mc^2$ . Según esta ecuación, la materia y la energía son convertibles. En algunos lugares el elemento material puede ponerse en evidencia, mientras que en otros, domina lo que llamamos energía. *Qi* reúne ambos. El uso filosófico del término deriva de su uso popular pero es, al mismo tiempo, distinto. Popularmente, *qi* se aplica al aire que respiramos, al vapor, al humo y a todas las sustancias gaseosas. El uso filosófico del término subraya el movimiento del *qi*. *Qi* es tanto lo que existe realmente como lo que tiene la habilidad de convertirse en algo. Enfatizar un aspecto a expensas del otro es malinterpretar el *qi*. *Qi* es el principio de vida pero también la “cosa” de los objetos inanimados.<sup>33</sup> Como una categoría filosófica *qi* se refiere originalmente a la existencia de cualquier cosa cuya naturaleza es el cambio.<sup>34</sup>

Aquí se descubre la importancia de este concepto para el argumento principal de este artículo: el dinamismo en el pensamiento chino. Todo lo existente, tanto animado como inanimado, tiene *qi*, concepto que enfatiza el movimiento, el cambio. Desde un cierto punto de vista, el *qi* es la *cosa*, que lleva a pensar en un sustrato material, pero va mucho más allá. Hay que tener en cuenta el carácter dinámico de la cosmovisión china. Por eso, el *qi* no es sólo materia, sino que también es energía, es proceso, es transformación.

Para que ese proceso se lleve a cabo, se necesita un principio rector que ordene cómo se llevan a cabo las transformaciones. El *li* 理 es ese principio. “Lo que explica el cambio y el movimiento es el *ch'i* [*qi* 氣], el sustrato

material, pero lo que explica que las cosas sean clasificables en categorías diferentes es el *li*, o sea el Principio formal”.<sup>35</sup> Se trata de un principio ontológico, no temporal. De hecho, el tiempo en general fue considerado como algo ilusorio, probablemente por influencia del budismo. Es tan importante ese principio (el *li*), incluso más importante que el propio *qi* para algunos autores, que da nombre a la *lixue* 理學 y, de hecho, a toda la escuela neoconfuciana.

En gran parte, el debate que animó el desarrollo del pensamiento neoconfuciano durante la dinastía Song es precisamente la relación del *li* y el *qi*. Para Zhang Zai, el concepto fundamental es el *qi*. El *qi* es el principio unificador al cual se debe la multiplicidad de todo lo existente.<sup>36</sup> Para los hermanos Cheng, por el contrario, lo fundamental es el *li*. Cheng Yi es el que realiza una teoría más coherente del *li*, del principio de las cosas. Para él, el *li* es “lo que hace que una cosa sea como es (o actúe como actúa), *suoyiran* 所以然”.<sup>37</sup> Según la concepción de Cheng Yi, *li* es ontológicamente superior a *qi*, no sólo es el principio de las cosas sino también el principio primero en sentido cosmológico, algo similar al *taiji* de Zhou Dunyi. Para el menor de los hermanos Cheng, el *qi* no es eterno, es temporal, se forma y desaparece. Si de una manera burda afirmamos que el *qi* es la cosa y que el *li* es el principio que ordena la cosa, entonces diríamos que para los hermanos Cheng, sin principio no se puede transformar las cosas, mientras que para Zhang Zai, sin cosas no hay principio. Pero hay que tener en cuenta el carácter dinámico de ambos conceptos.

Un siglo después de la época de los grandes filósofos de Song del Norte, vivió Zhu Xi, el cual logró superar la polémica entre Zhang Zai y los hermanos Cheng al tomar del primero el concepto de *qi* y de los segundos (especialmente Cheng Yi) el concepto de *li*. Para Zhu Xi, el *qi* es anterior a las cosas del mundo, se puede hablar de *qi* antes de agregarse y formarlas y después de disgregarse. Pero se necesita el *li* para que ese proceso de condensación y disolución que sufre el *qi* pueda ser ordenado y pueda dar lugar a todo lo existente.

A partir de este autor de Song del Sur se impondrá la dualidad de *li* y *qi* (dualidad no entendida de manera antagónica sino armoniosa). En realidad, Zhu Xi coloca en un nivel superior, ontológicamente hablando, el *li*; en este sentido se acerca a los hermanos Cheng. Esto explica que se considere a la *escuela*

de Cheng y Zhu (en chino, “escuela del *li* de Cheng y Zhu”, *Cheng Zhu lixue* 程朱理學) como la hegemónica del neoconfucianismo, y que el apelativo de *lixue* 理學 se aplique a toda esta corriente filosófica. Sin embargo, a diferencia de Cheng Yi, Zhu Xi no consideraba el *qi* como algo temporal, sino que lo pone casi al mismo nivel que el *li*. El propio Zhu Xi decía lo siguiente:

Existe *li* antes de que pueda existir *qi*. Pero sólo cuando existe *qi*, es que *li* puede tener un lugar donde estar. Este hecho se aplica al advenimiento de la existencia de todo [todas las cosas], ya sean tan grandes como el cielo y la tierra, o tan pequeñas como un grillo o una hormiga.<sup>38</sup>

La concepción del *li* que surgió a partir de Cheng Yi y de Zhu Xi llevó a la resolución de una polémica que existía desde hacía mil quinientos años. Una de las controversias más famosas en la historia de la filosofía china es la que tuvo lugar a finales del periodo clásico entre Mencio y Xunzi en torno a la naturaleza humana. La opción que prevaleció entre los autores posteriores y que sería la general entre los neoconfucianos fue la de Mencio, según el cual el ser humano es bueno por naturaleza. Eso les llevaría a tratar de explicar metafísicamente la existencia del mal. Como señala Flora Botton:

Ya que los budistas sostenían que el mundo es malo y los confucianos afirmaban que la naturaleza humana es buena, hacía falta una explicación de por qué existe el mal y por qué podemos a pesar de eso ser optimistas en cuanto al mundo, el cual los budistas podían al menos descartar como no-real pero los confucianos debían aceptar.<sup>39</sup>

Si la sociedad y el ser humano eran parte de la naturaleza, considerada buena, ¿cómo se podía explicar la existencia del mal? Este problema sería uno de los que más tratarían los filósofos de la dinastía Song. La solución se dio mediante la interpretación del principio cósmico de Cheng y Zhu. Cheng Yi elevó al *li* a la máxima categoría como principio que gobernaba tanto al ser humano como al universo, y reinterpretó el Cielo y la naturaleza como aspectos del *li*. Básicamente se trataba de una nueva conceptualización de la naturaleza humana buena de Mencio. Zhu Xi tomó esta interpretación de Cheng Yi y se convirtió en la ortodoxia confuciana.<sup>40</sup>

Desde un punto de vista científico, el *li*, como principio cósmico, se podría interpretar también como la ley cósmica, las leyes de la naturaleza.<sup>41</sup> Jeeloo

Liu ha estudiado este aspecto del *li* y distingue entre la postura de Zhang Zai (seguida después por Wang Fuzhi) y la de Zhu Xi, el cual en este aspecto se podría relacionar con Zhou Dunyi:

El Principio Cósmico [*li* 理] es el principio que gobierna la operación del *qi*. Una forma de conceptualizar la conexión entre el principio cósmico y el *qi* es ver el principio cósmico como el *a priori*, la ley determinista de la operación del *qi*. Bajo esta interpretación, el principio cósmico es prescriptivo, más que descriptivo, de la operación del *qi*. Otra forma de entender el principio cósmico es verlo como un patrón estable y recurrente ejemplificado por el propio *qi*. Según esta interpretación, el principio cósmico no está sobre o por encima del *qi*; es el desarrollo posterior de varios estados actualizados del *qi*. En otras palabras, el *qi* forma la ley de composición real y genera la causalidad. El principio cósmico, por otra parte, no tiene un poder causal real sino que es determinado una vez que el *qi* es fijado. (...) Siguiendo a Zhou Dunyi, la visión de la conexión entre *li* y *qi* de Zhu Xi pertenece al primer punto de vista. Zhu Xi no considera que estos patrones o leyes cósmicas sean anteriores al mundo; sin embargo, los considera como trascendentes al mundo. La visión de Zhang Zai y Wang Fuzhi puede ser interpretada perteneciente a la segunda opción. Desde su interpretación, los patrones o leyes cósmicas no tienen ningún estatus ontológico superior. Estas leyes o patrones se desarrollan a la vez que el mundo material.<sup>42</sup>

El propio Liu continúa la discusión anotando que, desde este punto de vista, para Zhang Zai y Wang Fuzhi, el principio cósmico (*li* 理) sería equivalente a *las leyes DE la naturaleza*. Para ellos, el principio cósmico es inherente al *qi*, y por tanto no tiene ningún estatus ontológico superior; diríamos que está determinado por el propio *qi*. Por el contrario, para Zhou Dunyi y Zhu Xi, el principio cósmico sería algo así como *las leyes PARA la naturaleza*. Según Zhu Xi, “el principio cósmico universal, cuando se encarna en una cosa particular, constituye la *naturaleza* de la cosa. Es lo que determina las propiedades esenciales de la cosa. El *qi* universal, por otra parte, constituye la *forma* de la cosa. Posibilita la existencia actual de la cosa y su futuro desarrollo. Ya que el principio individual (naturaleza) gobierna el *qi* particular (forma), la esencia determina la existencia. Tanto a nivel universal como a nivel particular, Zhu Xi toma el principio como ley para el *qi* y *para* la existencia individual”.<sup>43</sup>

Soy muy consciente de que la cita anterior de Jeeloo Liu utiliza términos filosóficos con un fuerte significado en el pensamiento occidental (*naturaleza, forma, esencia, existencia...*) y que no son fácilmente aplicables al contexto chino. Dejando de lado discusiones que habría que abordar si se quisiera hacer un trabajo de filosofía comparada (no es el caso en este artículo), lo que me interesa es mostrar las fuertes implicaciones que los conceptos de *li* y *qi* tienen para la concepción de la ciencia en China. Sin duda, podrían dar lugar a un estudio mucho más profundo que el que aquí se está llevando a cabo. Continuaré con otro concepto fundamental de la filosofía de Zhu Xi, también muy importante para entender la epistemología y la cosmovisión en China.

### **La investigación de las cosas o *gewu* en Zhu Xi**

Un concepto primordial para Zhu Xi, de grandes repercusiones para la ciencia, es el *gewu* 格物. Se podría traducir como “examen de las cosas” o “investigación de las cosas”. Proviene de uno de los cuatro clásicos confucianos: el *Daxue* 大學 o *Gran Conocimiento* o *Gran Estudio*.<sup>44</sup> Este breve texto muestra cómo una persona puede autoperfeccionarse y llegar a desarrollar el conocimiento. El prólogo constituye uno de los fragmentos de filosofía china más famosos de toda la historia. Una parte de ese prólogo dice lo siguiente:

En la antigüedad, para hacer resplandecer la luz de la virtud por todo el universo, uno empezaba por ordenar su propio país. Para ordenar su propio país, empezaba por regular su propia casa. Para regular su propia casa, empezaba por perfeccionarse a sí mismo. Para perfeccionarse a sí mismo, empezaba por rectificar su corazón. Para rectificar su corazón, empezaba por hacer que su intención fuera auténtica. Para hacer que su intención fuera auténtica, empezaba por desarrollar su conocimiento; y desarrollaba su conocimiento examinando las cosas.<sup>45</sup>

El final de ese fragmento es “*zhizhi zai gewu* 致知在格物”, que se podría traducir como “para desarrollar el conocimiento, hay que examinar las cosas”, o bien “la extensión del conocimiento consiste en el examen de las cosas”. Este concepto de la “investigación de las cosas” (*gewu* 格物) es central para Zhu Xi. En un texto suyo, dice lo siguiente:

La frase “La extensión del conocimiento consiste en el examen de las cosas” significa que, si quiero extender mi conocimiento, debo ir hasta el fondo del principio de todas las cosas que se me presenten. La inteligencia de cualquier hombre está provista de aptitud para conocer, igual que todas las cosas bajo el Cielo están provistas de principio. Mientras existen principios que no han sido explorados a fondo, el conocimiento no es exhaustivo. Por eso el Gran Estudio, entre las primeras instrucciones que da, recomienda encarecidamente a quien aprende que, ante cualquier cosa, empiece por lo que conoce de su principio y lo explore hasta el fondo, llevando su búsqueda al extremo. A fuerza de afán y de tiempo, un día súbitamente, lo penetrará todo en una sola unidad. A partir de entonces, de la multitud de las cosas, ya nada le resultará inaccesible, el derecho como el revés, lo más sutil y lo más burdo, y en su mente ya nada quedará en la sombra, ni la totalidad de su constitución ni la amplitud de su acción. Así es el “examen de las cosas y la extensión del conocimiento”.<sup>46</sup>

Como se puede ver, para Zhu Xi es fundamental “examinar las cosas”. En cierto modo, ese es el principio de la ciencia. Sin embargo, a partir del texto anterior, resulta evidente que el tipo de conocimiento no es empírico, sino más bien intuitivo y místico. A mi modo de ver, y abusando del difícil arte de la filosofía comparada, creo que esta forma de conocimiento es bastante similar a la dialéctica de Platón como método para aprehender las Ideas. Sin duda, el fragmento anterior de que “en su mente ya nada quedará en la sombra”, recuerda a ciertos pasajes de la alegoría de la caverna.

Como se ha apuntado, los neoconfucianos fueron influidos pero al mismo tiempo se opusieron al daoísmo y al budismo. Y eso es lo que, en gran parte, llevó a su interés por la naturaleza y al concepto del *gewu*. Como señala Elvin:

Los neoconfucianos afirmaron la realidad, el significado, y la bondad de la vida humana y de la naturaleza en la que se encontraba. (...) Su estrategia fue mantener que la Naturaleza contenía principios, o pautas de construcción y operación, mostrando los principios moralmente correctos para la sociedad humana. Un entendimiento de la Naturaleza era por tanto parte del proceso por el que los seres humanos llegaban a aprehender esos conceptos, y parte del progreso a la sabiduría que era el objetivo último de la existencia humana.<sup>47</sup>

Mediante el método del *gewu* o “investigación de las cosas”, el sabio podía acceder al principio (*li*) de todo lo existente. La gran diferencia entre la *lixue* y la *xinxue* o escuela de la mente, que se desarrolló principalmente

en la dinastía Ming, es que según esta última el *li* no hay que buscarlo fuera de uno mismo sino en la propia mente. Según Wang Yangming, máximo representante de la *xinxue*, es en la mente donde está el principio de las cosas, y es ahí donde hay que buscarlo. Desde este punto de vista, el *gewu* no implica una investigación de las cosas del mundo, sino de las cosas *para mí*. Es claro que este subjetivismo radical está fuertemente influido por el budismo, para el cual el mundo sensible, como ha sido dicho, es ilusorio.

### Crítica del *Yijing*

En los apartados anteriores, he analizado algunas ideas fundamentales de la ciencia china (la dualidad dinámica del *yin* y el *yang*, los cinco procesos o *wuxing*) y los conceptos que, a partir de su desarrollo en el neoconfucianismo, han sido centrales en la filosofía china del último milenio, a nivel cosmológico, ontológico y epistemológico. Algo que se destaca como central para el pensamiento chino en todas sus facetas es el entendimiento de la realidad como algo dinámico. Los cambios, los procesos, constituyen a nivel íntimo el tejido que conforma todo lo que nos rodea. Terminaré el presente artículo volviendo al gran clásico chino de los cambios: el *Yijing* o *Libro de las Mutaciones*.

Anteriormente ya anotaba que el *Yijing* nació como libro oracular, pero que a lo largo del tiempo fue adquiriendo una serie de comentarios que le proporcionaron un estatus cosmológico y ético. Esto puede explicar por qué el *Libro de los Cambios* tuvo tanta persistencia y longevidad en China. Este hecho, para Joseph Needham, fue catastrófico para el desarrollo de la ciencia en China:

Si el *I Ching* no hubiera sido más que un texto de adivinación, simplemente habría tenido su lugar junto con otros de tipo similar. Sin embargo, la adición de apéndices detallados le proporcionaron un estatus ético y cosmológico mayor, y cuanto más abstractas se iban haciendo las explicaciones, el sistema en su conjunto asumía más el carácter de repositorio de conceptos según los cuales se podía explicar cualquier hecho concreto de la Naturaleza, y del cual se podía encontrar una pseudo-explicación para cada acontecimiento. Más aún, la abstracción creciente de los símbolos fue de la mano con el desarrollo de la ciencia arcaica a partir de la magia antigua. Para los intelectuales Han, tratando real-

mente de encontrar una actitud naturalista para temas tales como el magnetismo o las mareas, pareció el camino obvio a seguir. Desgraciadamente fue un camino equívoco, y quizá habría sido más sabio atar una rueda de molino alrededor del cuello del *I Ching* y tirarlo al mar.<sup>48</sup>

Para poder entender una actitud tan negativa hacia el *Yijing*, hay que tener en cuenta que Needham, como buen marxista, era un hombre *moderno*. Moderno en el sentido de la *modernidad* como aspiración humana hacia un ideal de futuro mejor, con el progreso como objetivo fundamental y la ciencia (con su método basado en la inducción y la deducción) como manera de aprehender la naturaleza. Por supuesto, la concepción moderna del mundo (nacida y desarrollada en Europa, no hay que olvidarlo) conlleva el uso de la razón como única forma válida de acercamiento a la realidad. Sin embargo, para poder entender la cosmovisión china como una filosofía de las mutaciones, hay que considerar otras formas de conocimiento, como la intuición. Sólo así se pueden entender los comentarios de algunos occidentales cuya opinión sobre el *Yijing* contrasta fuertemente con la de Needham.

Richard Wilhelm, en la traducción que hace a su versión del *Yijing*,<sup>49</sup> señala que a lo largo del tiempo, sobre todo en las dinastías Qin y Han, el *Libro de los Cambios* fue contaminado por ideas provenientes de otras teorías, en particular los conceptos del *yin* y el *yang* y la doctrina de los cinco elementos o procesos. “Y así sucedió que especulaciones cabalísticas cada vez más extravagantes envolvieron el Libro de las Mutaciones como en una nube de misterio; apresando todo lo pasado y todo lo venidero con la red de su esquema numérico, gestaron para el *I Ching* una fama de libro de profundidades incomprensibles, y crearon también las causas por las cuales se aniquilaron los gérmenes de una libre ciencia natural china”.<sup>50</sup> Como se puede observar, la opinión de Wilhelm es exactamente la contraria de la de Needham, que consideraba rescatables la teoría del *yin* y el *yang* y la de los cinco procesos, pero criticaba fuertemente el *Yijing*.<sup>51</sup> En este debate, Graham puede proporcionar algo de claridad:

El sistema del Yi [*Yijing*] desarrolla el pensamiento correlativo en dos direcciones. Por una parte relaciona todos los pares, grupos de cuatro y conjuntos mayores con símbolos abstractos interrelacionados con rigor matemático; por otra parte, los patrones diferentes que pueden ser leídos en los 64 arreglos de seis líneas, todos con

sus propios niveles de simbolismo, abren posibilidades ilimitadas de correlación, sin reglas para juzgarlas. No existe la rigidez del sistema de los Cinco Procesos, que puede imponer por ejemplo los Cinco Colores a una serie paralela sin demasiada relación con los colores tal como aparecen al ojo. Desde el punto de vista de la explicación científica y la predicción uno debe clasificarlo no como “protociencia”, sino como “seudociencia”. Si existe otro punto de vista según el cual no hay regresión sino progreso es una cuestión que dejamos abierta por el momento.<sup>52</sup>

A pesar de las críticas de estudiosos como Needham, algunos intelectuales occidentales de los siglos XIX y XX quedaron fascinados por el simbolismo correlativo del *Yijing*. ¿Cómo puede ser que el *Libro de los Cambios* haya sido rescatado, casi reverenciado, por algunos europeos del siglo XX? ¿Qué puede aportar a hombres occidentales un libro de adivinación surgido hace más de dos mil años en una cultura totalmente diferente de la europea? La clave está precisamente no tanto en la cosmología o en la ética del libro sino en su origen como libro oracular.

## Causalidad en China y en Occidente

En el siglo XX algunos filósofos y psicólogos han estimado el *Yijing* como un libro que puede ayudar a analizar la mente humana. Carl Jung es considerado como uno de los creadores de la psicología psicoanalítica moderna. Este científico suizo realizó un prólogo muy interesante a la versión de Wilhelm del *Yijing*. En su escrito, señala lo siguiente:

La mente china, tal como yo la veo obrar en el *Yi Ching*, parece preocuparse exclusivamente por el aspecto casual de los acontecimientos. Lo que nosotros llamamos coincidencia parece constituir el interés principal de esta mente peculiar, y aquello que reverenciamos como causalidad casi no se toma en cuenta.<sup>53</sup>

Es necesario hacer una pequeña digresión y hablar del concepto de *causalidad* en China. Según el pensamiento chino, todos los fenómenos del universo están conectados, de manera que una pequeña causa puede producir efectos totalmente imprevisibles. Siendo más riguroso, ni siquiera se puede hablar de *causa* en el sentido que se da a esta palabra, por ejemplo, en la

ciencia occidental (la *causa eficiente* aristotélica). Dicho de manera simplista: “Todo influye en todo”. Needham lo expresa claramente cuando dice que

puede demostrarse con todo detalle que la *philosophia perennis* de China ha sido un materialismo orgánico. Esto puede verse claramente en los manifiestos de los filósofos y pensadores científicos de todas las épocas. La concepción mecánica del mundo no se desarrolló en el pensamiento chino y, por el contrario, la idea organista según la cual cada fenómeno se encuentra conectado con todos y cada uno de los demás, según un orden jerárquico, fue universal entre los pensadores chinos.<sup>54</sup>

Aquí hay que distinguir entre la ciencia y la tecnología. Graham señala que en China, al igual que en Europa, se utilizó el pensamiento causal en el desarrollo tecnológico. La humanidad siempre ha realizado sus avances en tecnología basándose en la premisa de que si se hace  $x$ , la consecuencia generalmente es  $y$ . Esto se sitúa totalmente dentro de lo que se podría llamar “pensamiento causal o científico” que se opone al pensamiento mágico.<sup>55</sup> Hay que distinguir por tanto la situación que ocurrió en el desarrollo tecnológico de lo que sucedió en cosmología, donde las correlaciones fueron dominantes y donde se podría hablar más de un pensamiento mágico (o místico, como más adelante señalaré) que de un pensamiento puramente racional. En realidad, la ciencia europea también estuvo llena de correlaciones y desarrollos que podrían ser catalogados como “pensamiento mágico”, al menos hasta la Edad Media y los siglos XVI y XVII. Sin embargo, en la época de Galileo, algo ocurrió que no se dio en China y que sin duda tiene que ver con la relación causa-efecto con que se ordenan los eventos del mundo.

Esto es esencial para poder entender la diferencia entre la cosmovisión china y la europea, que llevó a la eclosión de la ciencia moderna. Como es bien sabido, un filósofo que trató el tema de la causalidad en Europa fue David Hume. Este autor escocés se dio cuenta de que la inducción no se puede justificar lógicamente, es decir, no hay argumentos lógicos válidos para suponer que los fenómenos que no hemos experimentado todavía se puedan parecer a los que ya hemos experimentado en el pasado; “aun después de observar la conjunción frecuente o constante de objetos, no tenemos ninguna razón para extraer ninguna inferencia concerniente a algún otro objeto aparte de aquellos de los que hemos tenido experiencia”.<sup>56</sup> Esto es lo que se

conoce en filosofía de la ciencia como el *problema de la inducción*. Como es fácil darse cuenta, el problema de la inducción invalida la conexión causal entre fenómenos, ya que si ocurre un hecho en el universo, nunca podemos saber que va a conducir necesariamente a otro hecho si no lo hemos vivido antes. No es posible saber que el futuro será como el pasado.

El problema de la inducción tiene consecuencias muy importantes para la ciencia, ya que niega la validez del método científico. Kant intentó solucionar el problema haciendo de la causalidad una de sus categorías *a priori*. Sin embargo, el problema de la inducción y con él el de la causalidad siguió siendo central para la teoría de la ciencia hasta el siglo XX.

En realidad, el hecho de que la inducción no se pueda justificar lógicamente no ha impedido que en los últimos siglos, por lo menos desde la época de Francis Bacon, la ciencia europea haya avanzado extraordinariamente basándose en el método inductivo. La cosmovisión europea, proveniente de la griega, acepta como natural la relación causa-efecto. Eso llevó al mecanicismo y al determinismo en la ciencia. La situación en China fue muy distinta. “Para los antiguos chinos, las cosas están conectadas más que causadas (...) El universo es un vasto organismo, con un componente dirigiendo en un momento, otro dirigiendo después, con todas las partes cooperando en un servicio mutuo con una gran libertad”.<sup>57</sup>

Está claro que ese *organicismo* chino es la otra cara de la moneda de la visión profundamente dinámica de la realidad. Todo lo que se ha comentado antes sobre el *qi* y sobre los cinco procesos (*wuxing*) tiene como consecuencia esa concepción del mundo según la cual todos los fenómenos están interconectados.

### El *Yijing*, libro oracular

Ahora se puede entender mejor la función oracular del *Yijing* y la importancia de este libro para la cosmovisión china. Y también se puede entender que el *Libro de los Cambios* haya sido visto como una herramienta útil por parte de los psicólogos occidentales, ya que abre las puertas a nuestra propia mente. Como señala Vogelmann:

Acerca de la relación pregunta-respuesta podrían llenarse páginas con citas y máximas coincidentes; palabras pronunciadas tanto por filósofos de Occidente como por sabios o maestros orientales. La coincidencia se expresa en una afirmación sustancial: toda pregunta clara lleva en sí misma la respuesta. Cuando se pronuncia la pregunta es como si la respuesta estuviese al acecho. Las preguntas que implican una indagación oracular, en verdad las dirige uno a sí mismo y en uno mismo está la respuesta.<sup>58</sup>

Desde este punto de vista, al hablar del *Yijing* como de un libro oracular, en realidad se está diciendo que es un libro *psicológico*. El famoso “conócete a ti mismo” (γνώθι σεαυτόν, *gnóthi seautón*) del oráculo de Delfos implica que toda pregunta tiene su respuesta implícita. Incluso se puede vislumbrar en este proceso el germen de la filosofía. El origen de todo es el diálogo, el proceso de pensar es diálogo, en el cual interviene una persona que está abierta a escuchar las opiniones de los demás y modificar así sus propias concepciones.

Se puede así explicar la función de los trigramas y los hexagramas en el *Yijing*. “La mira no estaba puesta en el ser de las cosas –como era esencial en Occidente–, sino en los movimientos cambiantes de las cosas. De este modo, los ocho signos no constituyen reproducciones o representaciones de las cosas, sino de sus tendencias de movilidad”.<sup>59</sup> El *Yijing* representa un sistema simbólico que recoge las distintas situaciones vitales que pueden ocurrirle a alguien en relación con el universo. Como señala Schwartz:

Es una versión de cosmología correlativa que no se enfoca primariamente en los grandes patrones o regularidades de los mundos natural y humano, sino en el vasto mundo variado y contingente de las situaciones y circunstancias cambiantes. El sistema ofrece la posibilidad de un tipo de ciencia de las situaciones que permite al individuo o al grupo adaptarse correctamente a las demandas de las circunstancias acaecidas, ya que las situaciones en sí mismas corresponden a ciertas clases generales de coyunturas.<sup>60</sup>

En un instante dado, una persona está metida totalmente dentro de una maraña de situaciones, de fenómenos todos conectados entre sí y con esa persona. Al consultar el *Yijing*, la “respuesta” del libro oracular es un fenómeno más de ese todo interconectado, es un indicio que, bien interpretado, puede ayudarle a comprender la situación en la que está (la pregunta implica la respuesta) y darle pautas para actuar en el futuro. Desde este punto de vista,

es razonable que los psicoanalistas, como Jung, puedan utilizar el *Libro de los Cambios* como una técnica más para “sacar” lo que hay en el inconsciente.

Por supuesto, la interpretación anterior está hecha desde la perspectiva racionalista europea. Desde el punto de vista tradicional chino, el *Yijing* es capaz de proporcionar al sabio que lo puede interpretar una especie de “ventana” al *Dao* del Cielo (*Tiandao* 天道). Las líneas del hexagrama correspondiente constituyen un “indicio” sobre la situación del mundo. Anne Cheng habla del “ínfimo indicio” de la siguiente forma:

El mundo se considera aquí como un conjunto en que todo está relacionado, sin rupturas, en que nada es absoluto, independiente, separado, en que lo invisible, lejos de tener una existencia distinta, se encuentra presente en lo visible en forma de signos. El ínfimo indicio, por tenue e inasible que sea, muestra el vaivén cíclico entre lo manifiesto y lo latente, entre lo que perciben los sentidos y lo que se les escapa.<sup>61</sup>

La ciencia moderna lleva varios siglos utilizando un método que busca, en lo posible, seguridad y certidumbre. La actitud racionalista de Needham, a pesar de su comprensión e incluso diría que amor por la cultura china, no llega a aprehender la cosmovisión que subyace en el *Yijing*. Se puede ver claro a partir del comentario del autor cuando dice que “en conjunto, el *I Ching* ejerció un efecto inhibitorio sobre el desarrollo de las ciencias naturales en China, puesto que tentaba a los hombres a confiar en explicaciones esquemáticas que no explicaban nada en realidad”.<sup>62</sup> Pero Needham no es el único en mantener esa opinión. El destacado historiador de China Mark Elvin dice lo siguiente:

Lo que se ganó, finalmente, no fue un conocimiento consciente y analítico. Fue un estado de la mente intuitivamente receptivo a los leves indicios causales en la Mente-Mundo. Es aquí donde hay que colocar las técnicas de adivinación, sobre todo en el *Libro de los Cambios*, porque le permitían a uno llevar su subconsciente a un estado receptivo adecuado. (...) Las consecuencias de esta filosofía para la ciencia china fueron desastrosas. Como resultado de una metafísica altamente sofisticada *siempre* había una explicación —que por supuesto no era explicación en absoluto— para cualquier cosa que sucediera (...). Con esta actitud, era poco probable que cualquier anomalía irritara bastante el viejo sistema de referencia como para descartarlo en favor de uno mejor. Esta es la razón por la que China no tuvo éxito en crear una ciencia moderna propia, y la más profunda fuente de resistencia a la asimilación del espíritu de la ciencia occidental en el siglo XVII y más tarde.<sup>63</sup>

Las citas de Needham y de Elvin se sitúan dentro de una visión claramente moderna y aun diría que *occidental*. Según mi opinión, esta perspectiva deja de lado una visión de carácter más místico, fundamental para poder comprender la cosmovisión china y la naturaleza dinámica de la realidad, en continuo cambio. Como ejemplo, se puede volver al comentario sobre la “investigación de las cosas” o *gewu* 格物 de Zhu Xi. En el fragmento citado, se decía que “A fuerza de afán y de tiempo, un día súbitamente, lo penetrará todo en una sola unidad”. Esa breve oración indica una fuerte orientación mística del más famoso e influyente de los filósofos neoconfucianos.<sup>64</sup>

## Conclusión

Si consideramos el pensamiento chino como fundamentalmente místico, podemos entender mejor algunas de sus características, como la visión de que todo está interconectado y en continua transformación. Queda entonces claro por qué tuvo tanta importancia e influencia el *Yijing*, precisamente el *Libro de los Cambios*. A mi modo de ver, se puede indultar esta obra del castigo de tirarlo al mar atado a una rueda de molino, como proponía Needham. A pesar de que el mundo actual se basa en el desarrollo científico y tecnológico de los últimos siglos, nacido de una visión occidental basada en el racionalismo y en el método empírico como acercamiento a la naturaleza, hay que considerar el valor de la intuición y de la mística como una forma alternativa de aprehender la realidad, sin la cual difícilmente se pueden entender algunos de los conceptos que han dominado el pensamiento chino del último milenio.

A lo largo de todo este artículo, se ha visto que la filosofía china hay que entenderla en términos de *relación* y de *procesos*. Esa es la clave. Es por ello que he titulado este trabajo con el nombre de “China y la filosofía de las mutaciones”, haciendo referencia, al mismo tiempo, al gran clásico chino que tanto influyó en la historia china, el *Yijing*. El hecho de que el pensamiento chino se centrara en los procesos, así como la aseveración de Needham citada antes de que “el pensamiento chino se concentra en la relación más que en la sustancia”, está íntimamente conectado con la idea de que no es posible entender la filosofía china sin ponerla en contacto con la intuición y el misticismo. En realidad son

dos caras de la misma moneda, y puede llevar a preguntarnos por los límites de la *razón* (signifique esto lo que signifique). ¿Por qué la razón occidental degenera en un dominio de la naturaleza que se vuelve autodestructivo (la famosa crítica de la Razón instrumental) mientras que la tradición china desarrolló una forma de relación con el mundo aparentemente más armónica? ¿O al hablar de *armonía* en la tradición china estamos cayendo en un nuevo tópico que no corresponde totalmente con la realidad y que habría que matizar? La respuesta a estas preguntas daría lugar a otro artículo de filosofía china.

### Notas

\* Agradezco especialmente al investigador Filippo Costantini, experto en neoconfucianismo, por su ayuda para poder entender algunos conceptos de esa corriente filosófica, y al filósofo madrileño Aitor Maroto, por sus acertados comentarios sobre diversos aspectos relacionados con la filosofía occidental. Debo mencionar también a los estudiantes Ricardo Plascencia y Laura Velázquez y al profesor Javier Serrano, por los momentos de discusión filosófica que he tenido con todos ellos. Finalmente agradezco también su ayuda a Flora Botton, quien me introdujo en el fascinante mundo de la filosofía china. Sin todas las anteriores personas, este artículo no sería lo que es.

<sup>1</sup> Botton, 1975, p. 174.

<sup>2</sup> “未知生，焉知死？*Wei zhi sheng, yan zhi si?*” (*Lunyu* 論語, capítulo 11, versículo 11).

<sup>3</sup> Schwartz, 1985b, p. 21.

<sup>4</sup> Needham, 1988, p. 127.

<sup>5</sup> Schwartz, 1985, p. 350.

<sup>6</sup> Zhang Dainian, 2002, p. 83.

<sup>7</sup> De hecho, el sol (*ri* 日) forma parte del carácter *yang* 陽. Todavía es más claro en los caracteres simplificados de *yang* y *yin* donde, quitando el radical, *yang* 阳 es el sol (*ri* 日) y *yin* 阴 es la luna (*yue* 月).

<sup>8</sup> Graham, 1989, p. 330.

<sup>9</sup> Needham, 1988, p. 142. Una descripción detallada de las aportaciones filosóficas y científicas de Zou Yan aparece en el libro de Schwartz (1985, pp. 356-369).

<sup>10</sup> Graham sí traduce *wuxing* 五行 como los “cinco procesos” (1989, p. 320). Otras traducciones alternativas para este concepto son, por ejemplo, las “cinco fases” (Cheng, 2006, p. 221), o los “cinco agentes” (Zhang Dainian, 2002, p. 95).

<sup>11</sup> Needham, 1988, pp. 146-147. Anne Cheng es de la misma idea: “La traducción convencional de *wuxing* como ‘Cinco Elementos’ presenta en primer lugar el inconveniente de no expresar el aspecto dinámico de la palabra *xing* 行 (‘andar’, ‘ir’, ‘actuar’). Además, no

hay en ellos nada en común con los cuatro elementos o raíces (*rhizomata*) constitutivos del universo –fuego, agua, tierra y aire– que distinguió Empédocles en el siglo V a.n.e.: los ‘Cinco Agentes’ no son resultado de un análisis, sino que parecen haber sido considerados inicialmente desde una perspectiva esencialmente funcional, más como procesos que como sustancias” (2006, p. 222).

<sup>12</sup> Graham, 1989, p. 345.

<sup>13</sup> Schwartz, 1985, p. 358.

<sup>14</sup> Cheng, 2006, p. 217.

<sup>15</sup> Needham tiene una tabla en la que se muestra cómo los cinco elementos o procesos fueron asociados con las estaciones del año, con los puntos cardinales, con los gustos, los olores, las notas musicales, los planetas, las estrellas, el clima, los países, los gobernantes, ministerios, colores, instrumentos, animales domésticos, sacrificios, partes del cuerpo, vísceras, y muchas más categorías (1988, pp. 154-155).

<sup>16</sup> Schwartz, 1985, p. 351.

<sup>17</sup> Needham, 1988, p. 182.

<sup>18</sup> Schwartz, 1985, p. 390.

<sup>19</sup> Graham, 1989, p. 360.

<sup>20</sup> Graham, 1989, p. 359.

<sup>21</sup> De hecho, fue en la dinastía Song cuando empezó la exégesis doctrinal de las obras confucianas. Antes de eso, desde Han hasta Tang, los textos confucianos habían recibido una exégesis únicamente filológica, sin preocuparse por comentar ni modificar las ideas filosóficas (Duceux, 2005, pp. 550-551).

<sup>22</sup> Wang (2005, p. 314) y Zhang Dainian (2002, p. 179) lo traducen como “supremo último”, mientras que Cheng (2006, p. 381) lo traduce como “culmen supremo”.

<sup>23</sup> Un artículo reciente analiza el diagrama y su comentario (Wang, 2005). En él se encuentra una traducción al inglés del *Taijitu shuo* (pp. 314-315).

<sup>24</sup> Una de las primeras oraciones del *Dao De Jing* dice lo siguiente: “*Wu ming tian di zhi shi* 無名天地之始” (El *wu* –vacío– es el principio del Cielo y de la Tierra).

<sup>25</sup> Así hace, por ejemplo, Robin Wang, cuando traduce el inicio del *Taijitu shuo* como “Ultimate void is the supreme ultimate” (2005, p. 314).

<sup>26</sup> Cheng, 2006, p. 381.

<sup>27</sup> Hay que señalar que, además del *wu* 無, también el *wuji* 無極 es un concepto de origen daoísta. Aparece en el capítulo 28 del *Dao De Jing*.

<sup>28</sup> Botton, 1975, p. 195.

<sup>29</sup> Liu, 2005, p. 393.

<sup>30</sup> Liu, 2005, p. 395.

<sup>31</sup> En el texto aparece el término *wuqi* 五氣, no *wuxing* 五行. Más adelante hablaré del significado del término *qi* 氣.

<sup>32</sup> Los dos hexagramas fundamentales del *Yijing* constituyen otra prueba de la asunción de la existencia del mundo (el *Ser*) como estado cosmológico natural por parte de los chinos.

Según Liu, “A partir de los primeros dos hexagramas, vemos que el *Yijing* considera los principios creativos del *qian* y el *kun* como dados –no necesitan mayor explicación–” (2005, p. 393).

<sup>33</sup> En la edición inglesa del libro consultado, dice textualmente: “*Qi* is the life principle but is also the stuff of inanimate objects”. Traduzco *stuff* por *cosa*, para evitar términos con mayor carga en la filosofía occidental, tales como *esencia* o *sustancia*.

<sup>34</sup> Zhang Dainian, 2002, p. 45.

<sup>35</sup> Botton, 1975, p. 177.

<sup>36</sup> Otro autor neoconfuciano posterior, que vivió entre las dinastías Ming y Qing y que también dio al *qi* la máxima importancia, es Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692).

<sup>37</sup> Cheng, 2006, p. 411.

<sup>38</sup> Citado en Duceux, 2005, pp. 556-557.

<sup>39</sup> Botton, 1975, p. 183.

<sup>40</sup> Graham, 1990, p. 413.

<sup>41</sup> Es interesante que la palabra *física*, en chino moderno, se dice *wuli* 物理, literalmente “el principio [*li* 理] de las cosas [*wu* 物]”.

<sup>42</sup> Liu, 2005, p. 398.

<sup>43</sup> Liu, 2005, p. 399. Cursivas en el texto original.

<sup>44</sup> El *Daxue* se atribuye al discípulo de Confucio Zengzi, del siglo V a.n.e. Al igual que el *Zhongyong* 中庸 o *Doctrina del Medio* (o *Invariable Medio*), el *Daxue* constituye un capítulo del *Tratado de los Ritos* o *Liji* 禮記. Ambos tratados fueron considerados por Zhu Xi de la máxima importancia para el pensamiento confuciano, hasta el punto de haber sido unidos al libro de Mencio (*Mengzi* 孟子) y a las *Analectas* de Confucio (*Lunyu* 論語) para formar los que durante los siguientes siglos serían considerados como los *Cuatro Libros* clásicos confucianos, o *Sishu* 四書.

<sup>45</sup> Traducción de Anne-Hélène Suárez, en Cheng (2006, p. 65).

<sup>46</sup> Comentario sobre la 5ª sección del *Gran Estudio*, *Daxue zhangju*, en *Sishu zhangju jizhu* (*Comentarios comparados sobre los Cuatro Libros*), pp. 6-7, citado en Cheng, 2006, p. 445.

<sup>47</sup> Elvin, 1973, p. 224.

<sup>48</sup> Needham, 1988, pp. 183-184.

<sup>49</sup> La versión más extendida sobre el *Yijing* y sus comentarios es la que realizó a principios del siglo XX el sinólogo alemán Richard Wilhelm. Su traducción del chino al alemán ha sido a su vez vertida a numerosos idiomas occidentales. La versión que yo utilizo aquí es la traducción del alemán al español realizada por D. J. Vogelmann, y publicada por la editorial Edhasa (*I Ching*, 2004).

<sup>50</sup> Wilhelm, 2004, p. 60.

<sup>51</sup> Benjamin Schwartz (1985, p. 400) también critica la visión de Needham al señalar como contradictoria su defensa de la cosmología correlativa de Zou Yan (las ideas del *yin* y el *yang* y los cinco procesos) al mismo tiempo que denigra el conocimiento subyacente en el *Yijing*. En realidad, tanto las teorías del *yin* y el *yang*, como el desarrollo de los *wuxing*, forman parte de un tipo de cosmología correlativa muy similar al texto del *Libro de los Cambios*.

<sup>52</sup> Graham, 1989, p. 365.

<sup>53</sup> Jung, 2004, p. 23.

<sup>54</sup> Needham, 1977, pp. 21-22.

<sup>55</sup> Graham, 1989, pp. 316-317.

<sup>56</sup> Hume citado en Popper, 1989, p. 67.

<sup>57</sup> Needham 1988, p. 167.

<sup>58</sup> Vogelmann, 2004, p. 15.

<sup>59</sup> Wilhelm, 2004, p. 62.

<sup>60</sup> Schwartz, 1985, p. 393.

<sup>61</sup> Cheng, 2006, p. 246.

<sup>62</sup> Needham, 1977, p. 269.

<sup>63</sup> Elvin, 1973, pp. 233-234.

<sup>64</sup> En un texto titulado *Misticismo y lógica*, Bertrand Russell realiza un análisis del misticismo y reconoce cuatro grandes características en todos los movimientos místicos de la historia: la creencia en una forma de conocimiento intuitivo contrario al discursivo analítico (es decir, la idea de que hay una forma de sabiduría súbita y penetrante, que contrasta con el método lento y falible de la ciencia que se basa en los sentidos); la creencia en la unidad y su rechazo para admitir la oposición o la división en ningún lugar; la negación de la realidad del tiempo (según los místicos, la distinción entre pasado y futuro es ilusoria); y la creencia de que la maldad es mera apariencia, una ilusión producida por las divisiones y oposiciones del intelecto analítico (Russell, 1953, pp. 15-18). En la breve oración anteriormente citada de Zhu Xi, aparecen las dos primeras y principales características del misticismo: el método intuitivo, súbito, y la creencia en la unidad de las cosas.

## Bibliografía

BOTTON, Flora (1975), "El Budismo y la crítica de la escuela Ch'eng Chu", *Estudios de Asia y África*, vol. X, núm. 2, pp. 173-197.

CHENG, Anne (2006), *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Bellaterra.

DUCEUX, Isabelle (2005), "Las prácticas exegéticas en China y Europa: Neoconfucianismo y Neoplatonismo", *Estudios de Asia y África*, vol. XL, núm. 3, pp. 539-575.

ELVIN, Mark (1973), *The Pattern of the Chinese Past*, Stanford, Stanford University Press.

GRAHAM, Angus C. (1989), *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Illinois, Open Court.

\_\_\_\_\_ (1990), *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany, State University of New York.

*I Ching, El Libro de las Mutaciones* (2004), Versión del chino al alemán, con comentarios por Richard Wilhelm; traducción al español, con presentación y notas por D.J. Vogelmann, Barcelona, Edhasa.

JUNG, Carl (2004), "Prólogo", *I Ching, El Libro de las Mutaciones*, Barcelona, Edhasa, pp. 21-42.

LIU, Jeeloo (2005), "The status of cosmic principle (LI) in Neo-Confucian Metaphysics", *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 32, núm. 3, pp. 391-407.

NEEDHAM, Joseph (1977), *La gran titulación: ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, Madrid, Alianza.

\_\_\_\_\_ (1988), "The fundamental ideas of Chinese science", en *The shorter Science and Civilization in China: 1*. Cambridge, UK, Cambridge University Press, pp. 127-190.

POPPER, Karl (1989), *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós.

RUSSELL, Bertrand (1953), *Misticism and logic, and other essays*, Londres, Penguin Books.

SCHWARTZ, Benjamin (1985), *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (1985b), *China's Cultural Values*, Tempe, Arizona, Arizona State University.

VOGELMANN, D. J. (2004), "Presentación", *I Ching, El Libro de las Mutaciones*, Barcelona, Edhasa, pp. 9-19.

WANG, Robin R. (2005), "Zhou Dunyi's Diagram of the Supreme Ultimate Explained (Taijitu shuo): A Construction of the Confucian Metaphysics", *Journal of the History of Ideas*, vol. 66, núm. 3, pp. 307-323.

WILHELM, Richard (2004), "Introducción", *I Ching, El Libro de las Mutaciones*. Barcelona, Edhasa, pp. 59-75.

ZHANG DAINIAN (2002), *Key Concepts in Chinese Philosophy*, New Haven, Conn, Yale University Press.

Recepción del artículo: 23 de noviembre de 2012

Aceptación del artículo: 10 de enero de 2013

# UBUNTU COMO VIVENCIA DEL HUMANISMO AFRICANO BANTÚ

Jean-Bosco Kakozi Kashindi  
El Colegio de México

## 1. Introducción

Desde que el filólogo y antropólogo alemán Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek (1827-1875) acuñó el concepto “bantú” (en su tesis doctoral defendida en Bonn, en 1851), pensando en un parentesco de muchas lenguas africanas del sur del Sáhara (África central, oriental y austral), el término “bantú” iba tomando cada vez más muchas proporciones. En Sudáfrica, donde Bleek se instaló en 1855, y donde estuvo trabajando como filólogo, antropólogo y político, ese término empezó a tener una connotación racial, designando la categoría de “negros”, distintos de los nómadas bosquimanos y hotentotes,<sup>1</sup> identificables por sus rasgos físicos y su vida social y económica predominantemente agrícola. Desde entonces los colonos blancos (bóers<sup>2</sup> y británicos) empezaron a llamar a los negros sudafricanos “bantú”,<sup>3</sup> de tal manera que hoy en día ese término quedó con algunas connotaciones racistas en aquel país del África meridional. Sin embargo, en muchos países africanos se adoptó ese concepto con fines de investigaciones científicas o de posicionamiento político respecto al tema de identidades nacionales.

Es en esa línea donde podemos situar las investigaciones del misionero franciscano de nacionalidad belga, Placide Tempels, que desembocaron en su multicitado libro *Philosophie bantoue*, publicado en 1945, el cual abrió

realmente las investigaciones en la filosofía africana.<sup>4</sup> Otro dato insoslayable en la misma línea es precisamente la apropiación oficial del “ser bantú” por parte de algunos gobiernos de los países del espacio lingüístico bantú que, el 8 de enero de 1983, crearon el “Centro Internacional de las Civilizaciones Bantú (CICIBA)” para promover las investigaciones interdisciplinarias sobre los pueblos de lenguas bantú.

Ahora bien, Sudáfrica es el país donde se aplicó muy tempranamente y de manera racista el término “bantú”. No es de extrañar entonces que ese país haya sido el lugar en el cual más investigaciones acerca del pensamiento bantú se han llevado a cabo. Esto era previsible dado que los sudafricanos negros vivían en un país donde eran discriminados, marginados y estigmatizados por su color de piel y otros rasgos fenotípicos, esto es, un ambiente donde les era negada su humanidad (*Ubuntu*<sup>5</sup>); en un ambiente donde lo blanco era sinónimo de la fuerza, del poder, de la riqueza, de lo bello... en detrimento de lo negro; estos sudafricanos vivían pues en un país donde “black was not just the absence of light [...], but the absence of identity...”.<sup>6</sup> (lo negro no era solamente la ausencia de luz [...], sino la ausencia de identidad...).

La población negra sudafricana, entonces, vivía en una situación que le obligaba a enfrentar al otro (los blancos) y definirse o definir su identidad *vis-à-vis* de ese otro que se la negaba. No tenían otro remedio sino regresar a sus fuentes auténticamente africanas para resaltar lo valioso de sus tradiciones y costumbres que marcan la diferencia con la cultura de los dominadores blancos. Esto se verá mucho en las luchas que los sudafricanos negros emprendieron para liberarse del yugo de la dominación blanca. Muchas veces utilizaban símbolos y palabras provenientes de las tradiciones africanas. Por ejemplo, la fundación, en 1975, de Inkatha Freedom Party (el Partido de la Libertad Inkatha). Su líder, Gatsha Mangosutu Buthelezi, estructuró este movimiento de liberación tomando como modelo Inkatha, una organización cultural del pueblo zulú en los años de 1920.

Después del apartheid,<sup>7</sup> muchos intelectuales y políticos sudafricanos (negros en su mayoría) apelaron de nuevo a lo valioso de las tradiciones y costumbres africanas para pensar en una Sudáfrica donde caben todos los colores, esto es, una Sudáfrica multirracial o una Sudáfrica “arcoíris”, como lo suele decir el obispo sudafricano Desmond Tutu. Justamente este obispo anglicano

va a valerse del concepto *Ubuntu* para reflexionar sobre la reconciliación de los sudafricanos. Queremos retomar algunas de sus reflexiones, donde el humanismo bantú se refleja en temas como la reconciliación, la convivencia social, la comunalidad... Luego, presentaremos los planteamientos de *Ubuntu*, de un sudafricano blanco (Dion Forster), relacionado con el tema de la identidad. En ambos planteamientos se evidencia la alteridad como constitutiva de lo profundamente humano.

## 2. Algunos planteamientos teóricos de *Ubuntu*

### a) Planteamientos de Desmond Tutu

Desmond Tutu fue galardonado con el premio Nobel de la Paz en 1984. Este premio ha sido la apoteosis de su lucha contra el sistema de apartheid, cuyos muros fueron derrumbados por la apertura de aquel país al multipartidismo que llevó, en 1994, a la elección de Nelson Mandela como primer presidente negro. Tutu es de la etnia xhosa, y el hecho de tener un buen conocimiento tanto de la cultura de su pueblo como la de los “blancos”, le permitió jugar un papel importante en la lucha de liberación emprendida por su pueblo, y luego en la reconciliación de Sudáfrica post-apartheid. El ser un pastor anglicano africano ha sido determinante en la elaboración de un pensamiento arraigado tanto en la tradición y cultura africana bantú como en la tradición cristiana anglicana. El concepto clave del que se ha valido es *Ubuntu*.

Hablando de este concepto, el máximo exponente del pensamiento de Desmond Tutu, Michael Battle apunta:

*Ubuntu* means “humanity” and is related both to *umuntu*, which is the category of intelligent human force that includes spirits, the human dead, and the living, and to *ntu*, which is God’s being as metadynamic (active rather than metaphysical). Tutu is from the Xhosa people, and his sense of *Ubuntu* derives from the proverbial Xhosa expression “*Ubuntu ungamuntu ngabanye abantu*”, which, translated roughly, means “each individual’s humanity is ideally expressed in relationship with others” or “a person depends on other people to be a person”.

(*Ubuntu* significa “humanidad” y está relacionado tanto con *umuntu*, que es una categoría de la fuerza humana inteligente, que incluye espíritus, la muerte y la

vida humana, como a *ntu*, que es el ser divino como metadinámico (en sentido activo más que metafísico). Tutu pertenece a la etnia xhosa, y el sentido que le da a *Ubuntu* viene del proverbio xhosa “*Ubuntu ungamuntu ngabanye abantu*”, el cual se traduciría como “cada humanidad individual se expresa idealmente en la relación con los demás”, o “la persona depende de otras personas para ser persona”).

Habiendo un estrecho parentesco entre los pueblos de lenguas bantú, se puede encontrar en casi todos ellos una expresión similar. Así por ejemplo, en zulú se dice: “umuntu ngumuntu ngabantu”; en mashi (lengua hablada en el este de la República Democrática del Congo) se dice: “O’muntu ajirwa n’owabo” (“la persona se hace [persona] con el otro”); en swahili (lengua hablada en la gran parte del África oriental y central) se dice: “Mtu ni mtu kati ya watu” (la persona es persona en medio de [o en relación con] las otras personas). Esas expresiones o dichos tienen un campo muy amplio de aplicación, ya que resumen en sí un pensamiento y una práctica ética que, en las sociedades africanas en general, son considerados como base del entendimiento del ser humano y lo humano mismo. La traducción que a Desmond Tutu le gusta dar a la máxima de *Ubuntu* es: “yo soy porque nosotros somos”.

De todas esas traducciones de *Ubuntu* se desprende una visión comunitarista que asienta a la comunidad humana como base del ser, del existir y de la realización de todos los seres humanos. Esa visión ha sido a menudo mal utilizada por algunos dirigentes “oportunistas” africanos<sup>8</sup> que, en virtud de asentar su dominio sobre sus poblaciones, abusaban de algunas prácticas culturales o tradicionales, como el trabajo comunitario, la tradición que rechaza la existencia de más de un jefe en una aldea... Esa concepción comunitarista de *Ubuntu* ha sido criticada por varios autores tanto africanos como extranjeros. La crítica más importante consiste, a grandes rasgos, en “sacrificar” al individuo en aras de la comunidad.<sup>9</sup>

Tutu contesta a esas críticas desde una perspectiva de la interdependencia. Ésta le permite trascender algunos planteamientos de la filosofía africana que, en su afán de búsqueda de la “originalidad” africana frente a una imponente filosofía occidental, han resaltado sobremanera lo comunitario en detrimento de lo individual. Como bien lo apunta Battle, Tutu parte de un horizonte cristiano para respaldar su pensamiento:

Tutu stresses the Christian definition of relationship, as opposed to other social forms of communalism, to define *Ubuntu*. Influenced deeply by Anglican spirituality, Tutu is able to overcome African philosophy's tendency to go to the opposite extreme of discounting individuals for the sake of community. For him, being properly related in a theological *Ubuntu* does not denigrate individuality. Instead it builds an interdependent community.

(Tutu enfatiza la definición cristiana de la relación como opuesta a otras formas sociales de comunitarismo para definir *Ubuntu*. Profundamente influido por la espiritualidad anglicana, Tutu llega a superar la tendencia de la filosofía africana de ir al extremo opuesto, descartando lo individual por la afirmación de la comunidad. Para él, el ser relacionado propiamente a una teología de *Ubuntu* no menosprecia la individualidad, antes bien, construye una comunidad interdependiente).

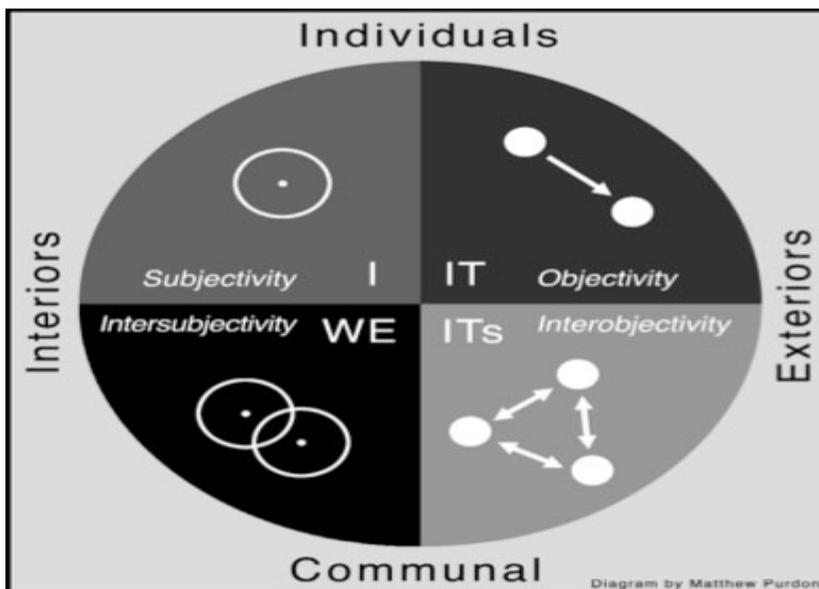
Para Tutu, pues, la interdependencia es primordial entre los seres humanos. Éstos se convierten en personas solamente viviendo en un ambiente donde exista una interacción entre diversas personalidades y culturas. Lo cual lleva a pensar, según Tutu, que si no existe tal ambiente la persona no puede sobrevivir. Esta idea "ubuntuista" de la interdependencia consagra un principio fundamental desde el cual se entendería lo que algunos autores han llamado "ontología relacional" (Antjie Krog,<sup>10</sup> Forster). Esto es, un concepto que remite a una inteligibilidad de los entes desde su relación y no desde su substancia, como lo había aseverado la metafísica tradicional.

Los aportes del pensamiento bantú de Tutu pueden ser resumidos, entonces, en cuatro afirmaciones: *Ubuntu* como fundamento de una comunidad interdependiente; el reconocimiento de las personas como distintas en sus identidades; combina lo mejor de las culturas europea y africana para construir una nueva y distinta teología; y por último, está mejor constituido para dirigirse en contra del apartheid. Tutu encontró en la sabiduría africana que reza "Umuntu ngumuntu ngabantu" una clave hermenéutica para abordar la situación sudafricana y proponer una pista de solución. Y esa sabiduría se basa en la relación con el otro como elemento esencial en el ser humano. Ser humano, vivir la humanidad es, en el horizonte africano bantú, ser generoso, compasivo, solidario... lo cual siempre remite a una alteridad.

## b) Planteamientos de Dion A. Forster<sup>11</sup>

Esa idea de relación es clave, para Forster, en el momento de reflexionar sobre el tema de las identidades. Este autor aborda *Ubuntu* desde el enfoque de la ontología relacional. Ante el dilema metodológico que siempre se ha presentado en el momento de estudiar las identidades (punto de partida fenomenológico versus punto de partida ontológico), él sugiere el concepto de *Ubuntu* como un mejor punto de partida. Pues, metodológicamente hablando, muchos estudiosos de las identidades de los seres humanos han partido, fenomenológicamente, desde un horizonte objetivista que se resume en el “tú eres”, que se entiende en términos levinasianos como la exterioridad o la alteridad; y desde un horizonte subjetivista que se resume en la frase “yo soy”, que evoca los planteamientos heideggerianos de la mismidad. Entonces, para resolver ese problema, Forster piensa hallar en la expresión zulú “Umuntu ngumuntu ngabantu” una vía de salida, una tercera vía, por decirlo así, para replantear la cuestión de las identidades. Siendo filósofo-teólogo, recurre a la antropología cristiana y a la teología trinitaria, y asevera que “[the] true identity is both shaped by, and discovered in, relationship with others. The clearest expression of this reality is to be found in the African saying “Umuntu ngumuntu ngabantu” (A person is a person through other persons)”<sup>12</sup> [La verdadera identidad es formada por, y descubierta en relación con los otros. La más clara expresión de esta realidad se encuentra en el dicho africano que reza: “Umuntu ngumuntu ngabantu” (una persona es persona a través de otras personas)].

Conceptualizando más su propuesta, Forster formula algunas categorías para entender mejor *Ubuntu*: habla de la objetividad, la interobjetividad, la subjetividad y la intersubjetividad.



El cuadro está dividido en cinco binomios: individuo-comunidad; interior-exterior; objetividad-subjetividad; interobjetividad-inter subjetividad; objetividad-interobjetividad; subjetividad-inter subjetividad. La objetividad es “It”, es decir “ello”; la interobjetividad es “Its”, esto es, multiplicidad de “ello”, de cosas; la subjetividad es “I”, es decir “yo”, mientras la intersubjetividad es “We”, que significa “nosotros”.

La objetividad y la subjetividad estarían en el ámbito individual, mientras la intersubjetividad y la interobjetividad se quedarían en el ámbito comunitario; pero la objetividad y la interobjetividad se entenderían pura y simplemente a través de la exterioridad (tú eres, ello es), mientras la subjetividad y la intersubjetividad serían inteligibles a través de la interioridad que es una mismidad (yo soy, nosotros somos), pero con una diferencia muy importante: la intersubjetividad se hace inteligible a través de una mismidad “nosótrica” (el “yo soy” no se entiende sino a través del “nosotros somos”), parafraseando a Lenkersdorf.<sup>13</sup> Apropiándonos de este punto neurálgico del planteamiento de Forster, postulamos que esto es una apertura del sujeto

hacia fuera de una “interioridad concretamente englobante” o, utilizando los términos de Kosik, una “totalidad concreta”,<sup>14</sup> esto es, una apertura hacia el “nosotros” constitutivo de los sujetos individuales; no es una negación de la individualidad sino más bien una forma de su inteligibilidad intersubjetiva. Esto es *Ubuntu* que, en esta perspectiva, asienta el principio de la ontología relacional, porque el “yo” no se entiende, no se hace, no se devela, no existe, sino a través del “nosotros”. Lo que equivale a decir que no podemos comprender ni explicar la naturaleza del “yo” sino a través del “nosotros”. Lo cual, a su vez, nos estaría revelando que el “nosotros” antecede onto-epistémicamente al “yo”, o sea, el “nosotros” se presenta como la base desde la que el “yo” se afirma y se deja conocer.

Esta concepción se cruza pues con el pensamiento de Tutu en el tema de relación intersubjetiva. Ésta, a nuestra manera de ver, remite, a su vez, a la interdependencia. Hablamos de una relación de interdependencia cuando reconocemos la importancia de la otra persona en mi propio ser, en mi propia vida. Y haciéndolo así se está confirmando ipso facto la intersubjetividad, puesto que esa persona se convierte en un sujeto con derecho pleno, porque es capaz de incidir tanto en mi ser como en el ser y la vida de otras personas, esto es, es capaz de operar cambios en la sociedad. Por ende, es un actor social como todos los demás que constituyen la sociedad. Es, entonces, en ese reconocimiento de la importancia del otro, en ese vivir con el otro, en esa convivencia social, donde la vivencia de *Ubuntu* se extiende y se entiende como una peculiaridad del humanismo que nos atrevemos a llamar “africano”.

### 3. Algunas prácticas de *Ubuntu*

Los ejemplos de la vivencia de *Ubuntu* abundan en las sociedades africanas en general. De hecho, considerando que *Ubuntu* engloba toda la cosmovisión bantú, no haría falta buscar o preguntarse en qué momento un *untu* (una persona) está viviendo *Ubuntu*. Muchas veces, los africanos tenemos que reflexionar, comprender y explicar qué es *Ubuntu* cuando nos enfrentamos a otros pueblos u otras culturas no africanos. Es precisamente lo que han hecho los sudafricanos negros, porque se han enfrentado casi siempre a ese

otro “no africano” que les ha estado cuestionando su humanidad, por ende, su identidad como ser africano negro, es decir diferente del ser humano europeo.

Habiendo aclarado lo anterior, podemos ilustrar la vivencia de *Ubuntu* con algunas prácticas que encontramos en las sociedades afro-saharianas.<sup>15</sup> El primer ejemplo tiene que ver con el polémico tema<sup>16</sup> de la práctica de la esclavitud “intra-africana”. Según el brasileño de origen congolés, Kabengele Munanga<sup>17</sup> y según el brasileño Eugenio Platão de Carvalho,<sup>18</sup> en la esclavitud “afro-africana” o “intra-africana” hubo un fuerte sentido comunitario, pues los cautivos de guerras o las personas “empeñadas” por sus familias integraban la comunidad que las recibía, de tal manera que con el pasar del tiempo se convertían enteramente en miembros de dicha comunidad. De hecho, de acuerdo con De Carvalho, el reino de Dahomey se fortaleció mucho por todos los cautivos de guerras que habían integrado completamente la comunidad dahomeyana. Todo esto muestra la importancia de la comunidad en las sociedades africanas. El mismo Tempels señala, en su *Philosophie bantoue*, que el peor castigo que le pueda tocar a un *muntu* es ser excluido de su comunidad.

Otro ejemplo, en esta misma idea, es la reflexión de Buatu Batubenge sobre la “dialéctica de la mesa en África”,<sup>19</sup> cuando muestra que los africanos resuelven sus problemas en comunidad, bajo árboles que son símbolos por excelencia de mediación, unidad y reconciliación. Allí se dan largas horas de *palabras* (contienda), para circunscribir los problemas y encontrarles soluciones satisfactorias para todos. En la era del multipartidismo en África (los años noventa del siglo pasado), muchos países acudieron a esa práctica tradicional para buscar consenso en cuestiones sociopolíticas muy relevantes de sus respectivos países (se trataba de pensar “africanamente” la democracia como sistema político). La organización de las “Conferencias Nacionales Soberanas Africanas” (en Benín, República Democrática del Congo, etc.) será un eco de esa búsqueda de formas africanas de pensar y practicar la democracia. Esas formas encuentran su fuente de inspiración en las experiencias de la convivencia social en África.

*Ubuntu* se manifiesta también en la concepción de la familia en África. Ésta no se reduce solamente a papá, mamá e hijos, sino que se extiende a los demás miembros lejanos de la familia. Es muy común en África escuchar a una persona presentar a su prima o primo, como su hermana o hermano.

Los lazos familiares están entonces penetrados por una profunda vivencia de *Ubuntu* que lleva, casi naturalmente, a muchos miembros de la familia extensa o del clan a considerar a los hijos de los otros miembros como si fueran propios. Esa forma de vivir *Ubuntu* suele también apreciarse en lugares donde conviven varias etnias. En la parte este de la República Democrática del Congo, por ejemplo, el niño o la niña que nace y crece en un barrio dado, es considerado/a como niño o niña del barrio, por tanto, es niño o niña de todo el mundo; los mayores, aunque pertenecen a etnias diferentes, tienen el deber de velar por todos los niños del barrio y amonestarlos, si es necesario.

Por último, hay otro caso interesante que, a nuestro juicio, se relaciona con *Ubuntu*. Es la importancia de la vida asociativa en muchas sociedades africanas. Hein Marais ha investigado sobre este tema, mostrando que las cooperativas comunitarias (en las áreas rurales) y las asociaciones (en las áreas urbanas) juegan un rol muy relevante en la vida económica de muchos pueblos o países africanos. Pues es sabido que muchos países africanos se encuentran dentro de la lista de los países con más déficit, a nivel mundial, respecto de la bancarización de sus poblaciones. En esta situación, es muy común hacer las transacciones financieras en cooperativas de ahorro y crédito que sustituyen de facto a los bancos. Esas cooperativas, cuyas base y referencia son la comunidad local o el gremio de algunas fábricas o empresas, otorgan a menudo microcréditos a comerciantes, y llegan hasta a dar créditos a los miembros que quieren comprar una casa o un terreno.

Las cooperativas y asociaciones son aspectos visibles de la interdependencia que la vivencia de *Ubuntu* hace ineludible su realización. Esos aspectos han sido recalcados por muchos africanos y africanistas denunciando los modelos de desarrollo económico occidental que enfatizan más al individuo en detrimento de la comunidad. Esto podría ser, apuntan, una de las explicaciones convincentes del fracaso de algunas propuestas euro-occidentales para desarrollar África. Pues “en las sociedades africanas se vive un ethos que no es compatible con la racionalidad económica que Max Weber ha calificado de racionalidad capitalista. Todos los estudiosos del proceso de modernización y desarrollo de África se han topado con la empresa de las tradiciones y de las estructuras familiares y comunitarias, que consideran el obstáculo mayor para el desarrollo de estas naciones”.<sup>21</sup>

Siguiendo este mismo punto, es curiosamente paradójico constatar que lo que ha sido considerado –por los occidentales, “expertos-maestros”, como los llama Kande– como una de las causas de la miseria de los africanos, es, al contrario, lo que ha hecho posible el “milagro africano”, es decir el hecho de luchar para vivir o, en muchos casos, para sobrevivir, y así no rendirse ante aquellas voces de las sirenas que pronosticaban –hace mucho– la eminente desaparición de los moradores del continente africano, por ser un lugar no tan apto en cuanto a seguir al pie de la letra la “receta mágica” del modelo económico de los países occidentales.

La realidad es que si una mayor parte de africanos sigue viviendo hoy, no es por los préstamos bancarios ni mucho menos por los subsidios de los estados, sino más bien por otros medios convencionales o no convencionales que tienen que ver más con una visión de *Ubuntu*, es decir una concepción africana de la familia y comunidad que con una visión euro-occidental del individuo. Pues “encontramos en África la llamada autogestión de las comunidades rurales, las experiencias de desarrollo locales y de promoción colectiva, los movimientos sociales en los barrios urbanos, la emergencia de las pequeñas empresas locales que intentan cierta industrialización desde abajo [...]”.<sup>22</sup> En todos estos aspectos es asombroso notar, por ejemplo, cómo funciona el flujo de dinero. Es que siendo el continente donde menos bancos hay, uno se preguntaría cómo le hacen muchos africanos para ahorrar o tener acceso al crédito, en vista de algún proyecto económicamente rentable. El famoso “milagro” se opera justamente desde otra racionalidad. Es que desde un horizonte comunitarista, la solidaridad reina y, por tanto, la confianza se afianza. Es más fácil que muchos acepten ahorrar lo poco que tienen en una “coopec” (Coopérative d’Épargne et de Crédits, cooperativa de ahorro y de créditos) o en otra “mutualité”, que ahorrar en un banco (entiéndase una institución occidental u occidentalizada) cuyos responsables les son desconocidos.

Es cierto que las crisis a repetición que llevaron al desmoronamiento del sistema bancario en muchos países africanos contribuyeron mucho en la pérdida de la confianza que algunos africanos le tenían al banco. Sin embargo, habrá que preguntarse, por ejemplo en el caso del Congo (Ex-Zaire), cuánta gente ahorra, usaba los servicios del banco o tenía acceso al crédito bancario antes de la crisis. De hecho, en la época de “normalidad”, las “coopec” tenían

también su auge paralelamente a los bancos. Justamente por eso nos parece que se debería matizar bastante lo que afirman Claude Ake y Patrick Bond cuando arguyen que antes de idealizar este fenómeno de diversas expresiones del comunitarismo africano, “il convient de nous souvenir que quoi qu’il en soit, il s’agit d’abord et principalement d’un effet de la nécessité et même du désespoir”<sup>23</sup> (deberíamos recordar que, sea lo que fuere, se trata primera y principalmente de un efecto de necesidad y aun de desesperanza). Aquí diríamos, más bien, que la exacerbación de los conflictos y crisis económicas a repetición permitieron que se acentuaran y visibilizaran más esas prácticas, porque es cierto que antes de las severas crisis económicas, muchas de ellas provocadas por el famoso PAS (“Programme d’Adjustement Structurel”, programa de ajuste estructural), impuesto desde arriba por las instituciones financieras occidentales, ya había esas prácticas del comunitarismo. Y, como ya lo hemos mencionado arriba, paradójicamente la “receta” occidental de desarrollo para África, que proponía un cambio sustancial de algunas prácticas tradicionales africanas respecto de la forma de hacer la economía (producción de bienes, intercambios comerciales...) fue la que, a final de cuentas, hizo posible, por así decirlo, la consolidación y diversificación de las mismas. De hecho los mismos autores arriba mencionados (Ake y Bond) coinciden en este sentido cuando apuntan que

Il y a eu une explosion de la vie associative en Afrique rurale. Tous les indices montrent qu’il s’agit d’une conséquence de l’acceptation de la nécessité d’autosuffisance, qui génère la prolifération d’institutions telles que les artisanats, les associations rurales de crédits, les associations paysannes, les centres de formation de développement communautaire, les banques communautaires, les coopératives, les écoles soutenues financièrement par la communauté, les hôpitaux et les centres civiques, les associations locales de crédit et même des groupes de vigilance pour la sécurité de la communauté. D’aucuns ont vu dans ce développement un signe du dynamisme de la société civile africaine.<sup>24</sup> (Hay una explosión de la vida asociativa en África rural. Todos los índices muestran que se trata de una consecuencia de la aceptación de la necesidad de autosuficiencia, lo cual genera una proliferación de instituciones como las de los artesanos, las asociaciones rurales de créditos, las asociaciones campesinas, los centros de formación de desarrollo comunitario, los bancos comunitarios, las cooperativas, las escuelas mantenidas financieramente por la comunidad, los hospitales y los centros cívicos, las asociaciones locales de crédito y aun los grupos de vigilancia para la seguridad de la comunidad. Muchos han visto en ese desarrollo un signo del dinamismo de la sociedad civil africana).

#### 4. Reflexiones finales

Reflexionar sobre *Ubuntu* es pensar y sentir la realización del ser humano en la comunidad de pertenencia, esto es, plantear a los otros como condición de existencia del yo. Esto es precisamente lo que encontramos en la máxima xhosa “*Ubuntu ungamuntu ngabanye abantu*” (la humanidad o lo humano se realiza en medio o a través de otros humanos). Y, como vimos, máximas semejantes abundan en lenguas africanas, en general, y en lenguas bantú, en particular. En estas últimas, las expresiones de *Ubuntu* se relacionan íntimamente con la concepción bantú del ser. En esta concepción existe una armonía entre las manifestaciones del -*Ntu* (“un *quelque-chose*”, “un algo”), de tal manera que no se puede pensar y sentir al *muntu* (ser que tiene la inteligencia), fuera de las demás formas fenoménicas del -*Ntu*. Lo que vale decir que el *muntu* no puede realizarse, tampoco pensarse sin los otros seres (*kintu* = cosa o ser que no tiene la inteligencia; *kuntu* = ser modal; y *bantu* = ser localizador).

Esto es, una “nosotredad” abarcadora de todo lo real, en la que se debe explicar y comprender la existencia humana, pues, “dans son exister de vivant, [l’homme] a un besoin essentiel des êtres, y compris l’autre homme. Il a besoin de l’autre pour certaines exigences de sa nature, auxquelles les êtres sans intelligence ne pourraient répondre”.<sup>25</sup> (En su existir como vivo, el hombre tiene necesidad esencial de los seres, inclusive del otro hombre. Necesita del otro para ciertas exigencias de su naturaleza, a las que los seres sin inteligencia no podrían responder). Entonces, estos seres que no tienen inteligencia nunca pueden convertirse en seres humanos, de igual modo tampoco los humanos pueden convertirse o ser convertidos en seres sin inteligencia.

*Ubuntu* como humanismo africano bantú, entonces, alude a la convivencia con ese otro (ser humano y otros seres). Vivir con ese otro, respetarlo en su diferencia y reconociendo lo valioso que es para mi existencia, para mi vida, me hace más humano, ya que me hace respetuoso, solidario, responsable, compasivo y generoso no sólo con mis semejantes seres humanos, sino también con la naturaleza. Esto es vivir *Ubuntu*, esto es ser humano.

## Bibliografía

### I. Obras consultadas:

ANTA DIOP, Cheikh, *L'unité culturelle de l'Afrique noire. Domaine du patriarcat et du matriarcat dans l'Antiquité classique*, Paris, Présence Africaine, 1959.

BATTLE, Michael, *Reconciliation. The Ubuntu theology of Desmond Tutu*, Cleveland, Ohio, The Pilgrim Press, 2009.

BUATU BATUBENGE, O., *Democracia convivencial, paradigma incluyente para África y América Latina. El caso de la Conferencia Nacional Soberana Africana*, México, Eón, 2011.

DE CARVALHO, Platão Eugênio, *A Conquista da África meridional e o tráfico de escravos para o Brasil*, São Paulo, Grupo Editorial Scortecci, 2007.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía Q-Z*, Ariel, Barcelona, 2004.

FORSTER, D. A., *Validation of individual consciousness in strong artificial intelligence: An African Theological contribution* (Tesis de doctorado en Teología sistemática), University of South Africa, June 2006.

KAGAME, A., *La philosophie bantou-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie royale des Sciences coloniales, 1956.

KOSIK, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967.

LENKERSODORF, C., *Filosofar en clave tojolabal*, México, Porrúa, 2002.

LOVEJOY, Paul, *Transformations in slavery: a history of slavery in Africa*, Cambridge, Cambridge University press, 2<sup>nd</sup>, 2000.

MASOLO, Dismas, "Western and African Communitarianism: A comparison", In Wiredu, Kwasi (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Oxford, Black Well Publishing, 2004.

MEILLASSOUX, Claude, *Antropología de la esclavitud*, México, Siglo XXI, 1990.

MUNANGA, Kabengele, *Origens africanas do Brasil contemporâneo. História, línguas, culturas e civilizações*, São Paulo, Ed. Global, 2009.

MUTSAKU K., Kande, *Desarrollo y liberación. Utopías posibles para África y América Latina*, México, Tec de Monterrey (campus Estado de México)-Miguel Ángel Porrúa, 2003.

TEMPELS, Placide, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1945.

VV.VV. *Alternatives Sud, Pour une pensée africaine émancipatrice. Points de vue du sud*, vol. X, núm. 4, Centre Tricontinental-Louvain-la-Neuve/Paris, L'Harmattan, 2003.

### II. Recursos electrónicos:

<http://lema.rae.es/drae/?val=apartheid> (consultado: 31/10/2012).

## Notas

<sup>1</sup> Hay que señalar que estas apelaciones hoy en día han caído en desuso debido a su connotación despectiva.

<sup>2</sup> Colonos holandeses en Sudáfrica.

<sup>3</sup> No se debe concordar al plural (no se debe decir “bantús”), porque la palabra en sí está ya en plural. Es que *bantu* es el plural de *untu* que, en lenguas bantú, quiere decir “persona”, “ser humano”.

<sup>4</sup> Ese libro abrió el debate sobre la filosofía africana; en ese debate se resalta la postura del filósofo marfileño, Paulin Hountondji, entre otros, quien consideró los trabajos del misionero belga como una etnofilosofía.

<sup>5</sup> En lenguas bantú, el término *Ubuntu* condensa un mundo de significados que se traduce por “la humanidad” o “lo humano”. Es que vivir o tener *Ubuntu* quiere decir, a grandes rasgos, “ser humano para con los otros”, esto es, ser generoso, solidario, compasivo, vivir o practicar la liberalidad, etc.

<sup>6</sup> Michael Battle, *Reconciliation. The Ubuntu theology of Desmond Tutu*, Cleveland-Ohio, The Pilgrim Press, 2009, p. 2.

<sup>7</sup> Segregación racial, especialmente la establecida en la República de Sudáfrica por la minoría blanca (Cfr. Real Academia Española: <http://lema.rae.es/drae/?val=apartheid> consultado: 31/10/2012).

<sup>8</sup> Mobutu Sese Seko, el difunto presidente del Congo (Ex-Zaire) es el ejemplo paradigmático de esos dirigentes africanos.

<sup>9</sup> Véase: Dismas Masolo, “Western and African Communitarianism: A comparison”, In Wiredu, Kwasi (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Oxford, Black Well Publishing, 2004, pp. 483-498.

<sup>10</sup> A. Krog, “‘I speak, holding up your heart...’ Cosmopolitanism, Forgiveness and leaning towards Africa”, In Lewis-William, J-D. (ed.), *Stories that float from afar*, Cape Town, David Philip, 2000, p. 58.

<sup>11</sup> Dion A. Forster es filósofo y teólogo sudafricano blanco. Si bien no es conocido en América Latina, sus trabajos nos han parecido interesantes por el hecho de que tienen una visión complementaria, por decirlo así, de *Ubuntu*; además, al contrario del obispo Desmond Tutu, Forster es laico y blanco.

<sup>12</sup> Dion A. Forster, *Validation of individual consciousness in strong artificial intelligence: An African*

*Theological contribution* (Tesis de doctorado en Teología sistemática), University of South Africa, June 2006, pp. 218-326.

<sup>13</sup> C. Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Porrúa, 2002, p. 64 ss.

<sup>14</sup> Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967, p. 72.

<sup>15</sup> Habiendo muchos puntos de encuentro en la diversidad cultural de los subsaharianos (africanos, en su mayoría de piel negra, que viven abajo del desierto de Sáhara) (Véase:

Cheikh Anta Diop, *L'unité culturelle de l'Afrique noire. Domaine du patriarcat et du matriarcat dans l'Antiquité classique*, Paris, Présence Africaine, 1959), podemos encontrar prácticas semejantes de *Ubuntu* en otros pueblos negro-africanos de lenguas no bantú.

<sup>16</sup> Por un lado, hay algunos estudiosos del tema de la esclavitud africana (Claude Meillassoux, Paul Lovejoy, entre otros) que señalan la esclavitud “intra-africana” como antecedente de la esclavitud transatlántica, de ahí se puede deducir que no se debe culpar solamente a los europeos como responsables de la trata negrera; por otro lado, hay otros estudiosos del tema (Kabengele Munanga, Eugênio de Carvalho, entre otros) que arguyen que si bien hubo –antes del encuentro entre africanos y europeos– prácticas que pueden ser consideradas como esclavistas, no se puede hablar de la esclavitud *sensu stricto*, o sea, no se trataba de un sistema basado en la explotación de seres humanos (africanos esclavizados) en vista de acumulación de riqueza. Esa polémica descansa sobre una visión dicotómica de ese fenómeno de la esclavitud africana: por una lado están los afrocentristas y por el otro, los eurocentristas.

<sup>17</sup> Véase: Kabengele Munanga, *Origens africanas do Brasil contemporâneo. História, línguas, culturas e civilizações*, São Paulo, Ed. Global, 2009.

<sup>18</sup> Platão Eugênio De Carvalho, *A Conquista da África meridional e o tráfico de escravos para o Brasil*, São Paulo, Grupo Editorial Scortecci, 2007.

<sup>19</sup> Véase O. Buatu B., *Democracia convivencial, paradigma incluyente para África y América Latina. El caso de la Conferencia Nacional Soberana Africana*, México, Eón, 2011, pp. 362-366.

<sup>20</sup> Véase: Hein Marais, “La vie associative africaine”, en *Alternatives Sud* (varios autores), *Pour une pensée africaine émancipatrice. Points de vue du sud*, vol. X, núm. 4, Centre Tricontinental-Louvain-la-Neuve, Paris, L'Harmattan, 2003.

<sup>21</sup> Kande Mutsaku K., *Desarrollo y liberación. Utopías posibles para África y América Latina*, México, Tec de Monterrey (campus Estado de México)-Miguel Ángel Porrúa, 2003, p. 208.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>23</sup> VV.AA. *Pour une pensée africaine émancipatrice, Op. cit.*, pp. 170-171.

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> A. Kagame, *La philosophie bantú-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie royale des Sciences coloniales, 1956, p. 370.

Recepción del artículo: 1 de noviembre de 2012

Aceptación del artículo: 16 de enero de 2013



---

# *Reseñas*

---



José Ezcurdia Corona y José Hernández Prado, *El centinela insobornable. Algunas fuentes y consecuencias del pensamiento de Antonio Caso*, México, Almaqui Editores/UAM-Azcapotzalco, 2012.

ANNA POPOVITCH  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*El Centinela insobornable* es un estudio riguroso y elegante del pensamiento de Antonio Caso. El libro se divide en dos partes. En la primera parte del texto José Ezcurdia Corona rastrea las fuentes filosóficas que subyacen los postulados epistemológicos, éticos, estéticos y políticos a partir de los cuales Antonio Caso desarrolla una visión crítica de la sociedad moderna. En la segunda parte del libro José Hernández Prado se enfoca en el pensamiento político de Caso mediante una revisión de dos corrientes historiográficas centrales para los estudios casianos.

Como se anuncia en el prólogo, el texto está escrito a cuatro manos por un “anarquista del pensamiento en proceso de conocer a los liberales” y un “convencido” liberal que “ha tenido singular simpatía por los anarquistas liberales” (p. 11). A pesar de que, efectivamente, hay dos lecturas de Caso, ambas voces se complementan en un esfuerzo compartido por develar un pensamiento original y sistemático.

La primera parte del libro muestra la afinidad teórica entre las tesis que Caso formula en los ámbitos de la epistemología, ética, estética y política. Haciendo uso de la fenomenología bergsoniana y husserliana, Caso celebra el conocimiento intuitivo. Según el filósofo mexicano, a través del conocimiento intuitivo –una forma de aprehensión de la realidad que no compensa un “déficit de razón” sino que captura los datos inmediatos de la conciencia por medio de una observación detenida de un objeto dado– el ser humano gana una “suficiencia existencial” (pp. 47-48). El conocimiento intuitivo posibilita la experiencia estética entendida a la manera kantiana como un juego libre entre imaginación y entendimiento que prescinde de juicios heterónomos. La contemplación estética de carácter fundamentalmente desinteresado facilita “el ascenso de la conciencia del plano de la existencia como economía” que presupone una forma de vida complaciente y conformista al plano de autonomía moral (p. 93). Tanto el conocimiento intuitivo como el quehacer estético intensifican la experiencia

de la libertad que consiste en un “asentimiento profundo de la voluntad” refrendado por la capacidad del individuo de escapar de la tutela de las pasiones (p. 53). Al mismo tiempo, el sentimiento de lo sublime, que forma parte de la experiencia estética, se relaciona con la práctica de la caridad en la medida en que el sujeto caritativo se proyecta hacia una causa infinita —el amor hacia el prójimo. Se trata de un amor “participativo” que se construye a partir de un ejercicio vital de la voluntad por medio del cual el ser humano renuncia a sus prerrogativas individuales pero se recupera a sí mismo en el acto de la entrega desinteresada (p. 64). En este sentido, el vitalismo personalista de Caso rebasa los límites de la ética nietzscheana que rechaza la caridad cristiana porque ésta se aproxima a una moral del esclavo viciada por el resentimiento.

De los planteamientos casianos resumidos arriba se deduce que una persona que se construye a sí misma de una manera reflexiva e independiente en los ámbitos cognoscitivo, estético y ético se afirma como un sujeto político crítico. Al proyectarse más allá del ámbito de la existencia como mera economía, el ser pensante supera la condición de cohesión interior que típicamente cimienta el proceso de adaptación pasiva a las circunstancias externas y desemboca en una complicidad tácita con formas autoritarias de organización social y política. En otras palabras, el desglose de las ideas casianas nos invita a indagar sobre la conexión entre el pensamiento ilustrado y la configuración del sujeto político liberal.

La segunda parte del libro se centra en la filosofía política de Antonio Caso. Por un lado, José Hernández Prado rechaza la lectura canónica de Caso como un brillante representante del Ateneo de la Juventud y uno de los precursores intelectuales de la Revolución mexicana que contribuyó al “destierro del positivismo como la filosofía justificadora del régimen porfirista” (p. 127). Por otro lado, el autor cuestiona la reciente hipótesis de Carmen Rovira Gaspar según la cual los ateneístas se mantuvieron al margen del movimiento revolucionario de 1910 debido a su “exagerado cultismo” y su conservadurismo político (pp. 128-129). Hernández Prado sitúa el pensamiento casiano en el umbral de la filosofía política liberal de corte “personalista” —una corriente subterránea en gran medida ignorada por la historiografía mexicana del siglo xx. Según el autor, los postulados políticos de Caso revelan un acercamiento original y fructífero a la teoría de la democracia liberal elaborada a nivel internacional antes de la Segunda Guerra Mundial (pp. 197-198).

¿Cuáles son las características principales del liberalismo “humanista y moral” de Caso? (p. 197) De acuerdo a Hernández Prado, por un lado, el filósofo mexicano se distancia del liberalismo clásico porque éste concibe la libertad y la democracia como fines en sí mismos, exalta al individuo frente al Estado y celebra desmedidamente la

propiedad privada. Por otro lado, Caso critica los “estados totalitarios”, entre ellos la Alemania nazi y la Unión Soviética encabezada por Stalin, por su excesivo autoritarismo estatista que merma las tres libertades básicas necesarias para el desarrollo pleno de los individuos: la libertad de la conciencia, la libertad de asociación política y la libertad de poseer propiedad privada (pp. 149, 174). El socialismo realmente existente, puntualiza Caso, es especialmente cuestionable porque está refrendado por una filosofía del resentimiento que sustituye el principio del amor caritativo por un odio de clase que en última instancia desemboca en violencia (pp. 166-167). Caso aboga por una “república culta”, es decir, una forma de organización social alternativa donde exista un equilibrio entre libertad, autoridad y ley y donde se garantice el libre desarrollo de la personalidad a partir de un marco legal que acote el poder del Estado sin descartar la importancia de su papel regulador. En la opinión de Caso, el Estado británico liderado por Winston Churchill se aproxima en gran medida al modelo ideal de la república culta al que debería aspirar la democracia liberal moderna. Es precisamente esta visión de una sociedad ilustrada, inscrita en la tradición contractualista celebrada por Locke y Rousseau, la que “distingue a Antonio Caso de otros teóricos liberales de la era moderna y contemporánea” (pp. 187-198).

En el marco de la historia intelectual latinoamericana, el posicionamiento de Caso frente a la teoría liberal es significativo desde varios puntos de vista. El filósofo mexicano formuló su postura durante los años 1930-1940 poco antes del desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial, cuando ya se perfilaba el conflicto ideológico entre los países capitalistas y el bloque socialista. Durante este periodo, marcado por una aguda crisis económica que sumergió a las sociedades occidentales en un estado de precariedad laboral, un gran número de intelectuales latinoamericanos se volcaron hacia la Unión Soviética en busca de un modelo alternativo. Para muchos de ellos, el prestigio de la URSS —un joven país que no sólo se mostró inmune a la Gran Depresión sino que desplegó un espectacular proceso de industrialización— era incuestionable a pesar de la naturaleza autoritaria del estado soviético. A la luz de estas observaciones, resulta interesante señalar que la reflexión de Caso sobre las limitaciones tanto del liberalismo clásico como del marxismo doctrinario institucionalizado en la URSS se anticipa a las teorizaciones de la “tercera vía” emprendidas por líderes políticos e intelectuales latinoamericanos a partir de 1950. Recordemos, por ejemplo, el esfuerzo análogo de J. D. Perón por vislumbrar una forma alternativa de organización socioeconómica desde la trinchera ideológica del socialismo antiimperialista en sociedades postcoloniales. En el contexto actual de recesión global, la tarea de elaborar una teoría política que proponga una relación

equilibrada entre la conquista de libertades individuales y la demanda de justicia económica sigue siendo vigente.

Sería interesante comparar la postura de Caso con los argumentos de otros teóricos liberales contemporáneos. Aunque el *Centinela insobornable* nos invita a apreciar la originalidad de la filosofía política casiana, los autores no ofrecen tal comparación. De acuerdo al liberalismo clásico que se desarrolla a lo largo de los siglos XVIII y XIX, las libertades individuales se garantizan a partir de la defensa de la propiedad privada en una economía de mercado. Aunque actualmente el liberalismo clásico frecuentemente se asocia con el libertarismo extremo que aboga por una mínima intervención del Estado en la vida pública, la mayoría de los teóricos liberales del siglo XIX no descartaban la importancia de políticas estatales. A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, en el contexto de la crisis mundial desatada en 1929, surge el “nuevo” liberalismo, también conocido como liberalismo “social”. Esta corriente teórica, elaborada, entre otros, por el economista británico John Keynes, enfatiza los beneficios de un Estado del bienestar al cuestionar la hipótesis según la cual el libre mercado inevitablemente se autorregula y sienta las bases para un equilibrio social. A principios de los años 70, apartándose del planteamiento keynesiano, John Rawls recupera el enfoque del nuevo liberalismo sobre justicia económica y se expresa a favor de un régimen socialista de mercado atento a las necesidades de los sectores menos privilegiados (Gerand and Shane, 2011).

En resumen, las diferencias entre una versión moderada del liberalismo clásico, un liberalismo social, una teoría de justicia de corte contractualista y un marxismo post-ortodoxo no pueden analizarse en términos de una yuxtaposición tajante entre una visión estatista y una celebración del principio de libre mercado como garantía de autorrealización individual. En este sentido, la discusión de los aportes de Caso a la filosofía política liberal en *El centinela insobornable* carece de una perspectiva comparativa necesaria para situar el pensamiento casiano en el marco del desarrollo histórico del liberalismo.

## Bibliografía

EZCURDIA CORONA, José y Hernández Prado, José, *El centinela insobornable. Algunas fuentes y consecuencias del pensamiento de Antonio Caso*, México, Almaqui Editores/UAM-Azcapotzalco, 2012.

GAUS, Gerald y Courtland, Shane D, “Liberalism”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición primavera 2011), Edward N. Zalta (ed.), www: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/liberalism/>, página accedida el 1 de marzo de 2013.

JAIME VIEYRA  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

1. El libro tiene el indiscutible mérito hermenéutico de traer a nuestro presente el pensamiento del filósofo mexicano Antonio Caso (1883-1946) y de hacerlo filosóficamente, es decir, mediante una interpretación de sus influencias y a través de una valoración de su crítica al totalitarismo. Al re-valorar el pensamiento de Caso los autores del libro actualizan la tradición filosófica mexicana en su etapa más reciente, que va de la llamada “Generación del Ateneo de la juventud” (Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes) a nuestros días, ya que, en efecto, una tradición filosófica es el diálogo con el pensamiento de los maestros y la transmisión de una inquietud por comprender. Frente al prejuicio que sólo ve en la obra de Caso afirmaciones piadosas que nada tienen que decirnos sobre nuestros problemas y nuestra situación, este libro muestra, por el contrario, que desde su posición intelectual, Caso contribuyó de manera muy significativa (al mismo tiempo que Hannah Arendt y Karl Popper) a la caracterización y crítica de las sociedades totalitarias y fue un aguerrido impulsor de la libertad de cátedra como principio académico fundamental en las universidades mexicanas. Al reinterpretar los aportes de la obra de Caso este libro vuelve a sacarle jugo a la tradición filosófica mexicana, que se encuentra casi en su totalidad a la espera de ser explorada y revalorada.

2. La composición del libro es muy poco común: una mitad a cargo de José Ezcurdia que indaga en los antecedentes e influencias de Caso; la otra a cargo de José Hernández que explora algunas consecuencias políticas de su pensamiento. Ambos estudios son en general complementarios y contienen inevitables reiteraciones, pero juntos dan muy buena idea de la perspectiva filosófica de Caso y de su inquietante actualidad. El peligro de esta composición es que la singular óptica ética de Caso, su concepción metafísica del sentido de la existencia, se pierda un poco entre los antecedentes y las consecuencias de su pensamiento.

3. En su primera parte el libro muestra la fuerza del personalismo cristiano de Caso, su crítica de la modernidad y su relectura de la tradición filosófica en su conjunto, así como su opción vitalista fundamental en favor de Bergson y no de su admirado Nietzsche, en la medida en que este último no comprendió, según Caso, la esencia sobreabundante, entusiasta y creadora del cristianismo. La segunda parte puede leerse como una exégesis y un desarrollo del liberalismo persona-

lista de Caso en el intento de superar la alternativa entre el individualismo liberal y el comunismo soviético para construir una “República culta”, es decir, una que promueva, se asiente y genere personalidades creadoras, ya que para Caso la persona —que no el individuo biológico— es un “centro de acción cultural”.

4. Me llama la atención una característica estilística común en ambas partes del libro: una rehabilitación —no sé si consciente— de la retórica de Caso. Si recordamos la prevención crítica de Samuel Ramos contra este lenguaje ampuloso y lleno de exclamaciones de sus maestros es muy interesante que los autores se hayan atrevido a escribir así. Quizá es la manera más convincente (y no la “lógica fría”) de presentar una filosofía intuicionista y con una orientación ética tan definida como la de Caso, pues él se dirigía a un público general apenas ilustrado, pero las comunicaciones filosóficas se orientan en nuestros días a un público especializado. El filósofo contemporáneo está obligado, quizá, a dirigirse a los filósofos tanto como a los no-filósofos, con las transiciones y movimientos expresivos adecuados a cada uno.

5. Hay al menos dos puntos del libro que me resultan discutibles. Los indicaré de manera breve:

a) En la última versión del libro principal de Caso *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* hay una distinción tajante entre la perspectiva de la existencia como desinterés (existencia estética) y la perspectiva de la existencia como caridad (ética). Pero en el abordaje del concepto de intuición de la primera parte de *El centinela insobornable* se borra la distinción de ambas perspectivas en una especie de amalgama desinteresada-caritativa que las confunde, en una concepción estético-mística más cercana a Vasconcelos que a Caso.

b) Hay un punto inquietante —que los autores nunca discuten— en la reivindicación casiana del personalismo cristiano y lo que él considera el punto más alto de la conciencia humana: el sacrificio de sí para obtenerlo todo. Y es que a pesar de que su cristianismo no es confesional sino filosófico, cuando Caso hace la crítica de la modernidad desde la perspectiva de la existencia como caridad, ¿no se da cuenta de que la modernidad misma es un avatar de la civilización occidental cristiana? Me parece que hay un punto ciego en su reivindicación del cristianismo, como si se pudiera separar tajantemente la creación de las grandes personalidades de su efecto en la vida de las personas.

Emmanuel Alloa, *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty: Crítica de la transparencia*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.

CRUZ ELENA ESPINAL PÉREZ<sup>1</sup>

Emmanuel Alloa nos comparte un estudio serio y exhaustivo de la obra de Maurice Merleau-Ponty, y aunque su principal contribución consiste en resaltar la crítica de toda ideología de la transparencia efectuada por el filósofo francés, también es fundamental en su análisis —desde tres pilares: *percepción, lenguaje y ontología de lo visual*— el modo en que enriquece la discusión sobre problemáticas relativas a la onto-fenomenología merleau-pontiana. En suma, y unido a la riqueza de las fuentes utilizadas, el logro sustancial de los cinco capítulos que estructuran *La resistencia de lo sensible* consiste en la restitución del trabajo filosófico de Merleau-Ponty en cuanto *obra* demostrando su unidad y cohesión. En el primer capítulo —El filósofo y su afuera: Noli forasire— el autor dilucida, no sin el ejercicio de la problematización, el sentido otorgado por Merleau-Ponty a la “ontología del adentro”, la cual dispone de dos conceptos centrales: *carne* que marcará *Le Visible et l’invisible* y *reducción* manifiesta en *Phénoménologie de la perception*. Y en este marco, cobrará importancia en el análisis “la resistencia de las cosas”: “la resistencia de lo irreflexivo a la reflexión”.

El segundo capítulo —Percepción—, revive la crítica merleau-pontiana al reduccionismo de las teorías del comportamiento vitalista, intelectualista o mecanicista que no logra explicar “la experiencia vivida del mundo sensible”. La Gestalt-psicología, aunque reconoce la “totalidad orgánica”, ignora que la forma (Gestalt) es ante todo estructura, que no son formas preestablecidas sino *emergencias* de un mundo. Por esta vía, para el autor, adquieren centralidad las nociones “cuerpo” y “medio”. Ya en *Phénoménologie de la perception*, tener un cuerpo es para un viviente unirse a un medio definido, es un cuerpo siempre dirigido, y aquello que se proyecta no son intenciones sino “su campo”, “un medio”. Y esa *intencionalidad* no es un pensamiento ni se vincula con la transparencia de una conciencia; no se reduce a la autonomía del sujeto ni a la heteronomía del entorno. Esta idea, según Alloa, será directriz tanto en la ontología de lo visible como en la fenomenología

del lenguaje. De ahí la importancia, en este capítulo, de la exploración de fuentes que guiaron a Merleau-Ponty en la reformulación de lo “trascendental” –Husserl, Sartre, Eugen Fink y Ludwig Landgrebe– para demostrar que será en el lenguaje donde hallará “primero la marca de una trascendencia activa que trata de describir como ‘expresión’ y luego el medio de una anonimización que disuelve los residuos de una filosofía de la conciencia y que conduce hacia una ontología de lo sensible” (Alloa, 2009: 52).

En el capítulo tres –El Lenguaje–, el autor explora el decurso de la noción de *expresión*, reconoce la forma en que *Phénoménologie de la perception* trasciende la comprensión del comportamiento biológico –*Structure du comportement*– hacia uno simbólico que dispone del cuerpo como pura actualidad de la *expresión*. Empero, para el autor, la obra queda presa de una ambivalencia, de un lado, controvierte las visiones naturalista o intelectual por reducir el lenguaje a la traducción de una idea o a la realización de un esquema lingüístico. Pero, por el otro lado, afirma la continuidad *conciencia-cuerpo-expresión* a la que subyace una “potencia motriz”. No obstante, esta ambigüedad encontrará salida en la confluencia con la obra de Ferdinand de Saussure, y para Alloa, la noción saussureana de “diacrítico” va a permitir que el concepto “medio” se transforme de un “yo puedo” en “intervalo diacrítico” del “no”. Visto así, el sentido se relaciona con “espaciamiento”, de ahí que el “sentido del cuerpo viviente” se enriquezca con la idea del cuerpo como “sistema diacrítico”. Este pensamiento “lateral” lo vemos desplegarse en *Le langage indirect et les voix du silence* o en *La Prose du Monde*. En suma, como bien lo muestra Alloa, Merleau-Ponty pasa de una sobredeterminación del cuerpo viviente, en su primera filosofía, a una subdeterminación, centrando su interés en los límites del lenguaje en sí mismo.

En el capítulo cuarto –Ontología de lo visible–, Alloa evidencia, en relación con las primeras obras de Merleau-Ponty, los desplazamientos en *Le Visible et l’invisible*. En consecuencia, distingue, a diferencia de términos como idea, espíritu o concepto, otro acervo de nociones –“nociones de *dimensiones*”: *articulación, nivel, bisagras, pivotes, configuración*– que son testimonio de transformación, y a través de ese lenguaje alusivo, el cuerpo pasa a ser “la bisagra del mundo”. Por esta vía, el autor insiste en las nociones “estructura” y “diacrítico” que dan lugar a una existencia lateral del cuerpo, de esta manera, el problema del lenguaje revierte sobre “la ontología de lo visible”, siendo el arte su mejor testimonio. Por esta razón, el “estilo” –que no queda confinado al territorio del arte– es la clave elegida por Alloa para explicar la forma en que el filósofo francés resuelve la cuestión de pensar

lo común a la percepción y a la expresión sin caer en un a priori trascendental: *La percepción ya estiliza*.

Ahora bien, siendo la *carne* una noción potente en la última etapa de Merleau-Ponty, el autor explora la forma en que la “carne” es “lo diacrítico encarnado”, “enrulamiento de lo sensible sobre sí”. Emerge entonces la cuestión de la “reversibilidad”, que en *Le Visible et L’invisible* se despliega en la “hiperreflexión”, surge en lugar de una filosofía de la reflexión, y cuenta con las raíces del ser encarnado: “si reflexiono, es gracias a mi cuerpo, al compartir un mismo horizonte con el prójimo, a un lazo perceptivo que me vincula con el mundo y que no es reductible a una simple operación discursiva” (Alloa, 2009: 94). La tarea entonces es ontologizar la reflexión: “reflexionar sobre el ser del que procede la reflexión, ese ser que a la vez *es para mí y del que soy* en igual medida. Un ‘Ser de promiscuidad’ [...] un ser al que soy inherente, pero a la vez y sin jamás renunciar a él también un ser que me aparece, un ser que se fenomenaliza y se da en un afuera que siempre está en retirada” (Alloa, 2009: 94). Como afirma el autor, la posibilidad de ese carácter doble reposa en el “quiasmo”: un “quiasmo ontológico”.

En esta línea, Alloa llama la atención de una noción relacionada con la reversibilidad, y que Merleau-Ponty describe como una suerte de “ceguera” en el tacto: “lo *intocable*”. Esta cuestión de lo tangible y lo intocable abre el camino hacia una ontología de *Le Visible et l’invisible*, en la cual prevalece la visión sobre el resto de los sentidos. Frente al privilegio del tacto en Husserl, Alloa reconoce que Merleau-Ponty va más allá de la archipresencia pura husserliana —cuerpo que toca-lo tocado (*touchant-touché*)— admitiendo en la visión la distancia constitutiva entre lo que ve y lo visible (*voyant-visible*). Además, vincula esa fascinación por la visión en el filósofo francés con su interés por develar los orígenes de la metafísica dualista de Descartes: el mundo de los objetos plenos de opacidad y una idealidad transparente. Y la vía va a ser su “ontología de la experiencia sensible”, que pone en cuestión la metafísica de la coincidencia, reconociendo que el lenguaje devela cierto tipo de acción a distancia.

En el último capítulo —Hacia una fenomenología de lo diáfano— se consolidan los presupuestos teóricos de Alloa relacionados con la fuerza crítica y la coherencia en la obra merleau-pontiana. A manera de cierre, se recoge las contribuciones más esenciales: El rompimiento con las categorías performantes que conducen dicotomías y el acceso al pensamiento del quiasmo que rehúsa los instrumentos de la reflexión y la intuición. En *Le Visible et l’invisible*, la emergencia de términos —*dimensionalidad, verticalidad, andamiaje, bisagra, usurpación, Ser de pregnancia, de po-*

*rosidad*— evitan las dificultades clásicas. Igualmente, una filosofía de la experiencia como ontología que supera las dificultades del intuicionismo y del empirismo. En suma, la superación de la filosofía de la divergencia por una filosofía que concibe la coincidencia de los contrarios: “lejos de la oposición sin mediación en Descartes, Merleau-Ponty apunta a una ‘dialéctica de lo visible y de lo invisible’ (...) que ya ve en marcha en la pintura” (Alloa, 2009: 111).

El autor resalta que en sus últimas obras Merleau-Ponty tomará la vía de la “videncia” como “un esfuerzo para volver —más acá de la escisión en visible e invisible— hacia una visión primordial, anónima” (Alloa, 2009: 112). Vale resaltar, en este punto, una constatación importante: la “videncia” va a revivir la cuestión de la interioridad y recae en el dualismo que ya se había superado con la noción de *carne*: “De lo visible no se puede decir que es a la vez lo que es visto y lo que es vidente, sin ir contra toda intuición lingüística, pues si puede ser visto, lo visible no puede ser vidente y por ende, una vez más, hay que suponer un polo activo exterior del que depende lo visible. Esto explica cómo hasta el final —y pese a sus esfuerzos— Merleau-Ponty no conseguirá deshacerse de una concepción del mundo según un recorte sujeto-objeto” (Alloa, 2009: 113). Frente a este revés en el proyecto estesiológico merleau-pontiano, el autor propone una tercera vía a través de otros médiums manifiestos en *L'Oeil et l'esprit*: “la ‘desaparición de lo visible en los límites del campo no es una negación como agujero de sombra, es el pliegue que se deshace, el *Etwas*, figura sobre fondo que deviene fondo sin figura” (Alloa, 2009:115). Y ese “pliegue” no es acontecimiento de una interioridad ciega, “siempre está en el afuera, en el hueco del pliegue que no es sino una interioridad dispuesta en el seno de lo exterior. Por lo tanto, la «desaparición de lo visible» no nos hace volcarnos hacia la invisibilidad, sino hacia algo que ya constituye el tejido, la trama de lo visible. Entramados de lo visible, se lo llamará lo *visual*” (Alloa, 2009: 115). Es un visual universal que capta un pintor como Cézanne y hace que ese “entre” sea lo diáfano: “médium a través del cual se dispone el aparecer, el *día* del *phainesthai*”. Este tratamiento que propone Alloa se constituye en un análisis sugestivo, mismo que se puede condensar en las siguientes palabras: “a partir de una descripción de la visión, se tratará de superar los sin salidas que subsisten en los apuntes de lo *Visible et de l'invisible* transformando la fenomenología de la pura donación de un *phainesthai* en una fenomenología de la transposición que tendría en cuenta ese hiato insuturable entre lo que aparece y aquello a través de lo cual aparece” (Alloa, 2009: 116). En consecuencia, será a través del arte —las artes de lo indirecto— de una filosofía no-thética —que no plantea sino que “hace

aparecer” – o de las artes de lo visual –que hacen “ver lo que *se hace*” – que encontraremos la posibilidad de una fenomenología de lo diáfano.

En definitiva, la obra de Emmanuel Alloa –*La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty: Crítica de la transparencia*– constituye una contribución fundamental a la reflexión y al estudio del legado filosófico del francés Maurice Merleau-Ponty. En esta corta obra, el lector encontrará un estudio idóneo que da cuenta de un ejercicio filosófico al servicio de problemas esenciales.

### Notas

<sup>1</sup>Ph. D. en Philosophie de l'Université Paris VIII, Francia. Ph. D. en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Filósofa y Magíster en Docencia de la Universidad de Antioquia, Colombia. Profesora Titular de la Universidad EAFIT, Colombia. cespinal@eafit.edu.co

Guillermo Hurtado, *México sin sentido*, México, UNAM/Siglo XXI, 2011.

RAÚL TREJO VILLALOBOS  
Universidad Autónoma de Chiapas

### México: una propuesta para la reconstrucción del sentido de la existencia colectiva

*México sin sentido*, de Guillermo Hurtado y publicada recientemente por la editorial Siglo XXI, es una pequeña obra de significativas y muy pertinentes reflexiones desde la filosofía con respecto a la vida social, histórica, política y cultural de México. Probablemente el título parezca algo provocativo, en el sentido de exagerado o sensacionalista. Sin embargo, no lo es. Es provocativo, sí, pero en el sentido de que “engancha” y, una vez iniciada su lectura, uno no puede dejar de verse involucrado en la serie de ideas y reflexiones que va planteando el autor. Al menos eso aconteció conmigo, con su lectura.

El libro se compone de una introducción y cuatro capítulos. En el primero de ellos, el autor hace un breve diagnóstico sobre la crisis en México; en el segundo, hace una propuesta sobre lo que denomina “la transición democrática” (en la que se incluye una reforma y una educación moral); en el tercero, habla sobre la participación de los filósofos en la reconstrucción del sentido de nuestra existencia colectiva y, finalmente, en el cuarto, expone algunas reflexiones sobre la conmemoración del bicentenario, al mismo tiempo que relaciona a éstas con la democracia y la comprensión de nuestra historia patria.

De manera específica, en el primer capítulo, Guillermo Hurtado define la crisis de sentido que padece México actualmente. Desde esta perspectiva, en un primer momento, afirma que “hemos perdido el sentido de nuestra existencia colectiva”, aclarando enseguida que por ello entiende que “a los mexicanos nos falta cohesión, dirección y confianza” (p. 13). Después de revisar brevemente algo sobre la filosofía de lo mexicano, en donde recuerda a Samuel Ramos y a Emilio Uranga con su psicologismo y ontologismo respectivamente, en un segundo momento sostiene que el sentido de colectividad no lo entiende como un atributo, en este caso de

los mexicanos, sino como “una función integradora que incide en la orientación de las prácticas de la mayoría de los miembros de dicha colectividad” (p. 17). Por último, en un tercer momento, a propósito de diferenciar la Historia Oficial de la Historia Nacional, plantea una dimensión de la crisis: “la fractura de nuestra historicidad”, misma que entiende como un presentismo, sin conexiones de sentido con el pasado ni proyecciones hacia el futuro.

Dentro del mismo primer capítulo, el autor expone, además, tres problemas de nuestra sociedad desintegrada: el estancamiento económico, la violencia criminal y el fracaso de la democracia, por un lado, y por otro propone la búsqueda o la construcción de un nuevo sentido (en el que concibe a la sociedad civil como principalísimo protagonista) a través de la adopción de una postura y de una nueva actitud, más allá de un optimismo o un pesimismo, que denomina *meliorismo*: una doctrina según la cual “podemos estar mejor si nos esforzamos en ello” (p. 29).

En el segundo capítulo, nuestro autor plantea la transición democrática. Para esto, en primer lugar, aclara las diferencias entre revolución (destrucción violenta), transición (cambio de régimen) y alternancia (cambio de grupos en el poder sin cambiar el régimen); en segundo lugar, después de exponer que la democracia ha sido uno de nuestros principales ideales, plantea dos maneras de entenderla: la austera (como forma de gobierno) y la sustantiva (como forma de vida en comunidad); en tercer lugar, considera que dicha transición democrática requiere de una reforma moral, no sin dejar de aclarar y distinguirla de lo que es una revolución moral. De la reforma moral, dice concretamente: “es un proceso complejo y gradual organizado por la propia sociedad para cambiarse a sí misma sobre la base de ciertos valores e ideales compartidos” (p. 42), mientras que la otra está dirigida por un gobierno, en la cual hay tribunales, vigilantes y castigos (como la revolución que implementó China a finales de los años sesenta).

Sin desconocer que la palabra moral goza de mala fama entre nosotros y sin desconocer que existen algunos fenómenos con relación a ésta, como la suspensión temporal de los valores (estudiada por Jorge Portilla) o la negociación moral, Guillermo Hurtado considera que lo valioso de esta reforma no está en qué valores deberíamos tener sino en cómo nos relacionamos con ellos, por un lado; y por otro en una educación moral, al mismo tiempo que establece la diferencia entre educación moral basada en valores y la que se centra en la virtudes. Después de exponer que la primera fue parte de las propuestas de Samuel Ramos y García Maynez en el pasado y que éstas no tuvieron una repercusión en el mejoramiento de la moral pública, nuestro autor propone concretamente la segunda: “la educación moral

basada en virtudes que se ofreciera en las escuelas tendría que dar a los alumnos ejemplos de vidas virtuosas a través de la lectura de textos literarios o históricos, pero también habría que motivarlos para que ellos mismos reflexionaran en su contexto acerca de la vida virtuosa” (p. 49).

En el tercer capítulo, Guillermo Hurtado continúa con su propuesta de manera muy concreta y específica: la de la relación y la participación de la filosofía y los filósofos en la transición democrática. Desde esta perspectiva, revisa qué relaciones han habido en la historia entre la filosofía y la democracia, exponiendo a Gabino Barreda (para quien la democracia es impulsada desde el Estado), a Antonio Caso (quien plantea que no debe haber una filosofía oficial en la educación pública) y Luis Villoro (quien considera mantener siempre una distancia crítica con respecto al poder). Asimismo, externa que los filósofos pueden hacer mucho en la construcción de la democracia tanto desde el nivel del pensamiento como en el de las prácticas, pero sin caer en el intelectualismo orgánico o paternalismo ni en el mesianismo.

La concreción y la especificidad de su propuesta adquiere mayor relieve cuando la lleva al espacio escolar, en la impartición obligatoria de la filosofía en el bachillerato (lo cual no significa despreocuparse de la filosofía en otros niveles educativos, antes al contrario). Dice: “Son tres, por lo menos, las tareas que la filosofía debe realizar en la escuela para impulsar la democracia: la primera de ellas es brindar a los alumnos las habilidades para razonar, argumentar y discutir de manera correcta y virtuosa con el fin de tomar decisiones colectivas de manera democrática; la segunda es enseñar a los alumnos a reflexionar de manera crítica y constructiva sobre los valores centrales de la democracia y a orientar sus decisiones con base en esos valores; y la tercera es formar a los alumnos para que adopten de manera informada y autónoma los ideales colectivos que han inspirado al proceso de construcción democrática o, en su caso, para que sean capaces de reformularlos o incluso plantear otros nuevos” (p. 60). Guillermo Hurtado cierra este capítulo respondiendo algunas preguntas derivadas de una posible objeción en estrecha relación con la propuesta de Iván Illich, a saber: la de la desescolarización de la sociedad.

En “Meditaciones sobre el bicentenario”, cuarto y último capítulo del libro, nuestro autor critica el deslucimiento de la celebración de éste al mismo tiempo que advierte el grave peligro si dejamos de conmemorar el nacimiento de nuestra patria. Con el propósito de recobrar o reconstruir el sentido de la conmemoración del bicentenario, expone algunas ideas sobre la filosofía de la historia de Luis

Villoro y Edmundo O’Gorman. Del primero expone la distinción entre historia problemática (estudio del pasado con método) e historia enigmática (que nace de la perplejidad del pasado). Del segundo, la diferencia entre la historiografía entendida como ciencia social y como el estudio del pasado en estrecha vinculación con la subjetividad del historiador.

Una cosa que llama la atención de la historia enigmática, independientemente de los estudios académicos, consiste en que cada 15 de septiembre la celebración sigue siendo un grito. Y lo que llama la atención del estudio del pasado en estrecha relación con la subjetividad del historiador consiste en que la celebración no debe centrarse solamente en lo que pasó aquella noche sino también debería extenderse en lo que pasó después. En este tenor explica cómo fue que Hidalgo quedó finalmente como el héroe de la independencia contra la versión de que haya sido Iturbide, a la vez que, más allá de plantear ambas versiones como la más o la menos verdadera objetivamente, pregunta: “¿cómo elegir la versión de la historia que sea la base de la historia nacional, es decir, de la historia que se enseña en las escuelas y que marca las fechas del calendario cívico?” (p. 79), pregunta a la que enseguida responde: “Para elegir de manera democrática la versión de la historia que servirá como historia nacional se tiene que tomar en cuenta, entre otras cosas, el factor de integración social y orientación colectiva de la versión elegida” (p. 80).

Hasta aquí, pues, *México sin sentido*: una breve obra con una propuesta en concreto para la reconstrucción del sentido de la existencia colectiva de los mexicanos; una obra con un interés predominantemente práctico y que se inscribe, a la vez, en una tradición de reflexiones e ideas filosóficas sobre México; una obra, en fin, que es en buena medida la continuación de una serie de reflexiones y prácticas de Guillermo Hurtado.

Desde este punto de vista, podemos referir, de manera inmediata: su libro *El búho y la serpiente: Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo* (México, UNAM, 2007), su ensayo “Hacia una filosofía para la democracia en América Latina”, incluido en *La filosofía mexicana ¿incide en la sociedad actual?* (México, Editorial Torres Asociados, 2008); su participación en *Discutamos México* (capítulo 96, 2010), en donde participa con Juliana González, Carlos Pereda y Margarita Vera (*Cfr.* <http://www.youtube.com/watch?v=OMdKiCO3DM0>); y, por último pero no menos importante, su participación decidida en el Observatorio Filosófico de México, desde 2009, y de la que la conferencia de prensa ofrecida en agosto de 2011 es apenas una muestra (*Cfr.* [http://www.youtube.com/watch?v=5PeT14V99Hs&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=5PeT14V99Hs&feature=player_embedded)).



---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XIV, NÚM. 27,  
ENERO-JUNIO 2013

---

## Resúmenes - *Abstracts*

LUIS ARTURO TORRES ROJO

### **Nietzsche y el *MacGuffin*. Ensayo de Historiografía Cultural**

Tomando como pretexto el vínculo establecido por Hans Blumenberg entre el *MacGuffin* y la temporalidad histórica adscrita a los dilatados –tras los caminos del misterio– “modos” y “comportamientos” de la unidad del *Dasein*, se ensaya desde la modulación de la historiografía como práctica investigativa y subsecuentemente teórica su vinculación con la nueva historia cultural por vía de la instrumentalización de las categorías con las que Nietzsche delimita la forma y contenido del conocimiento de la historia y los haberes de la historiografía como valores condicionantes de la creación y la afirmación cultural.

### **Nietzsche and the *MacGuffin*. Essay of Cultural Historiography**

Taking as its starting point the link established by Hans Blumenberg between the *MacGuffin* and the historical temporality ascribed to the dilated –through the pursuit of the paths of mystery– “modes” and “behaviors” of *Dasein*’s unity, and from the perspective of the modulation of historiography as a research practice and, later, a theoretical one, this article discusses the relation of this link to the new cultural history by instrumentalizing the categories that Nietzsche used to delimit the form and content of the knowledge of history and historiography’s assets as conditioning values of cultural creation and affirmation.

ESTEBAN A. GARCÍA

### **Hacia una estesiología del espacio mental: rudimentos de una teoría merleau-pontyana de la mente**

Merleau-Ponty desarrolló una teoría de la percepción fundada en los hábitos de comportamiento y una teoría del lenguaje como un modo de la expresión corporal. Sin embargo, su proyecto de elucidar los fundamentos corporales y perceptivos del pensamiento abstracto puede considerarse inconcluso. Siguiendo las indicaciones del filósofo se abren dos vías alternativas de investigación. La primera se funda en el carácter lingüístico del pensamiento, mientras que la segunda hace lugar en el análisis a un pensamiento no lingüístico de índole imaginaria. Este trabajo se propone considerar la plausibilidad de la segunda vía de análisis complementando los análisis merleau-pontyanos con los de R. Arnheim y la psicología gestáltica experimental para desarrollar así una concepción sinestésica y kinestésica de la imaginación.

### **Toward an Esthesiology of Mental Space: Sketching a Merleau-pontyan Theory of Mind**

Merleau-Ponty developed a theory of perception as founded on behavioral habits, as well as a theory of language as a modality of corporal expression. Nevertheless, his project of elucidating the bodily and perceptive foundations of abstract thinking remained unconcluded. Considering the philosopher's indications, two alternative routes of investigation remain open. The first one is founded on the linguistic nature of thought, whereas the second one considers the possibility of a non-linguistic but imaginary kind of thinking. This paper proposes to follow the second course of analysis by complementing Merleau-pontyan theoretical developments with those pertaining to R. Arnheim and experimental Gestaltic Psychology, advancing toward a synesthetic and kinesthetic conception of imagination.

GLAFIRA ESPINO GARCILAZO

**La filosofía latinoamericana como un discurso crítico de su propio filosofar. Un acercamiento al diálogo de Leopoldo Zea con Augusto Salazar Bondy y Luis Villoro**

En el artículo se aborda la discusión intelectual que el pensador latinoamericanista sostiene con sus colegas mencionados en torno a la posibilidad, existencia, originalidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana, conceptos de cuño propio que después son retomados, reelaborados y enriquecidos por otros filósofos como Villoro mismo. Al final de esos encuentros Zea establece una defensa de la filosofía latinoamericana que reflexiona sobre lo propio circunstancial, afirmando su existencia, posibilidad, originalidad y autenticidad y reconociendo al mismo tiempo que dicho intercambio filosófico le permitió a él también, afinar, clarificar y reforzar su pensamiento y discurso. Motivo por el cual al final de cuentas, se puede decir que estos encuentros resultaron fructíferos para todos y vinieron a fortalecer el filosofar en nuestra región.

**Latin American Philosophy as a Critical Discourse on its own Philosophizing. An Approach to Leopoldo Zea's Dialogue with Augusto Salazar Bondy and Luis Villoro**

This article addresses the intellectual discussion that the Latin Americanist thinker Leopoldo Zea sustains with the colleagues mentioned in the title concerning the possibility, existence, originality and authenticity of Latin American philosophy, authentic concepts that are later taken up, reworked and enriched by other philosophers, including Villoro. At the end of these encounters, Zea elaborates a defense of Latin American philosophy that reflects on its own circumstances by affirming its existence, possibilities, originality and authenticity. At the same time, he recognizes that this philosophical exchange allowed him to refine, clarify and strengthen his own thought and discourse. For this reason, it can be said that these encounters were fruitful for Latin American philosophy as a whole and served to strengthen philosophizing in this region.

## NIKOLAJ LOSSKIJ

### **El sonido como peculiar reino de la vida**

“El sonido como peculiar reino de la vida” es la traducción al castellano del artículo: “Збукъ, какъ особое царство бытия”, de Nikolaj Onufrievič Losskij (1870-1965), filósofo ruso considerado el representante del intuicionismo en Rusia y precursor del personalismo en Europa. Esta fue la única obra que el filósofo dedicó al arte musical, publicada en la revista *Мелось* en 1917. El artículo, que esboza las bases de una intuición intelectual en la percepción auditiva, pasó desapercibido en las memorias del propio autor y en su *History of Russian Philosophy* (1951). En esta obra de 1917, Nikolaj Losskij define al arte musical como el enriquecimiento del mundo con nuevos sonidos y nuevos medios para penetrar en la esfera espiritual del ser humano.

### **The Sound as an Especial Kingdom of Life**

“El sonido como peculiar reino de la vida” is the Spanish translation of the article: “Збукъ, какъ особое царство бытия” by Nicolay Lossky (1870-1965), philosopher considered the representative thinker of Intuitionism in Russia, and pioneer of Personalism in Europe. This article was the unique work that the philosopher dedicated to the musical art, published in the journal *Мелось* in 1917. This article, that draws the basic elements of the intellectual intuition in hearing perception, was not including in the memoirs of Lossky, neither in his *History of Russian Philosophy* (1951). In this work of 1917, Nicolay Lossky defines the musical art as an enrichment of the world by new sounds, and new means to penetrate the spiritual sphere of human been.

CINTIA C. ROBLES LUJÁN  
RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ

**El nuevo Husserl. Entrevista a Javier San Martín Sala**

En esta entrevista Javier San Martín responde una serie de interrogantes en la que se aborda la importancia que tiene Edmund Husserl y la fenomenología en el debate contemporáneo de la filosofía. Se habla de la recepción actual de las obras de Husserl, obras hasta hace poco inéditas, y cómo ello ha contribuido a superar una imagen si no del todo equivocada sí al menos incompleta de Husserl y de la fenomenología husserliana. Con la superación de estos prejuicios que han marcado en muchos sentidos la propia historia de la fenomenología, se conquista una nueva perspectiva: *el nuevo Husserl*. Por otro lado, San Martín explica la importancia de la fenomenología para las ciencias humanas, en especial para la antropología y para la superación del relativismo cultural, entre otros temas de suma importancia para el estudio de las obras de Husserl.

**The New Husserl. An Interview with Javier San Martín Sala**

In this interview, Javier San Martín responds to a series of questions addressing the importance of Edmund Husserl and phenomenology in contemporary discussions of philosophy. It explores the current reception of Husserl's works, several of them of recent publication, and how this has helped to correct an image, if not entirely wrong then at least incomplete, of Husserl and Husserlian phenomenology. Upon overcoming these prejudices that in many ways have marked the history of phenomenology, a new perspective emerges triumphant: *the new Husserl*. In addition, San Martín explains the importance of phenomenology for the human sciences, especially anthropology, and for overcoming cultural relativism, among other issues of great importance in the study of Husserl's works.

BERTOLD BERNREUTER

**El reto intercultural de la filosofía. Aprender a dialogar en clave plural**

La filosofía en un mundo altamente globalizado se ve confrontada con toda una serie de diferentes retos interculturales a los cuales debe encararse si quiere estar a la altura de su tiempo. El destino del artículo es repensar y problematizar los supuestos epistémicos y praxeológicos de los modos de enfrentarse a tales retos —cuestión fundamental en y para la filosofía intercultural, entendida ésta como la apertura integral hacia un diálogo de las muchas voces filosóficas, articuladas desde la pluralidad de las culturas. Tal apertura requiere de una actitud intercultural en el quehacer filosófico, la que no sólo se debería traducir en un ensayo de escucha ante el Otro, sino también en la conciencia sobre la particularidad de los horizontes culturales y, con eso, sobre la ineludible céntrica del propio pensar.

**The Intercultural Challenge of Philosophy. Learning to Dialogue in a Plural Key**

In today's highly globalized world, philosophy confronts a whole series of different intercultural challenges with which it must deal if it is to keep up with the times. The objective of this article, therefore, is to rethink and problematize the epistemic and praxeological assumptions of the ways in which we can confront these challenges; a fundamental question in, and for, intercultural philosophy, understood as an integral aperture towards a dialogue among the many voices of philosophy, articulated from the plurality of cultures. This opening demands adopting an intercultural attitude in the tasks of philosophy, one that must translate not only into efforts to listen to the Other, but also into raising consciousness of the particularity of cultural horizons and, with this, of the inevitable centrism of one's own thought.

---

**ARTURO PONCE GUADIAN****El surgimiento de la filosofía en el Islam y al-Kindī, el Filósofo de los Árabes**

La transmisión de buena parte de los conocimientos científicos del mundo helénico y, de manera especial, del pensamiento filosófico griego al mundo islámico representa un momento clave en la historia del pensamiento científico y filosófico universal. Entre los filósofos musulmanes, al-Kindī marca un momento clave de transición que va de la mera recepción a la creación de un pensamiento filosófico, con un andamiaje conceptual propio en lengua árabe. En este aspecto, al-Kindī analizó y comentó las obras de varios pensadores de la tradición filosófica griega, dando surgimiento en el Islam a una corriente de pensamiento dedicada al desarrollo de la filosofía y de las disciplinas científicas. El objetivo principal de este artículo es exponer algunos aspectos de los temas relevantes del pensamiento del primer filósofo de los árabes, al-Kindī, entre ellos: la relación entre filosofía (razón) y religión (fe); la clasificación del saber filosófico; la teoría del alma y del intelecto. El planteamiento que al-Kindī hizo de estos temas representa un momento decisivo en el desarrollo de la filosofía en el Islam.

**The Beginning of Philosophy in the Islamic World and al-Kindī, the Philosopher of the Arabs**

The transmission of scientific knowledge of the Hellenic world, especially philosophical Greek thought into the Islamic world, represents a key moment in scientific and philosophical thought history. Al-Kindī among Muslim philosophers marks a transition phase that goes through a simply reception to a creation of a philosophical thought, with an appropriate conceptual tool in Arabic language. In this sense, al-Kindī analyzed and commented different texts of Greek philosophical tradition, creating in the Islamic world thought dedicated to development of philosophy and scientific disciplines. The main purpose of this paper is expose some relevant aspects of al-Kindī thought, the Philosopher of the Arabs, particularly, the relationship between philosophy (reason) and religion (faith), the classification of philosophical knowledge, and the soul and intellect theory. Al-Kindī's approach on these themes is a decisive moment in the development of philosophy in the Islamic world.

## JOSÉ ANTONIO CERVERA

### China y la filosofía de las mutaciones

Tras siglos de declive del confucianismo original, durante la dinastía Song se dio una revitalización de esta corriente filosófica, adquiriendo nuevos elementos cosmológicos y metafísicos del budismo y el daoísmo y dando lugar a la *escuela del li de Song y Ming*, conocida tradicionalmente en Occidente como *neoconfucianismo*. Este sistema de pensamiento ha dominado el panorama chino desde el siglo XI hasta la actualidad. En el presente artículo se describen algunos de los elementos fundamentales del neoconfucianismo, tales como el *taiji* 太極, el *qi* 氣 y el *li* 理, examinando las repercusiones para la ciencia de éstos y otros conceptos. Siguiendo los planteamientos de Joseph Needham, se analizan las ideas fundamentales de la ciencia china: el *yin* 陰 y el *yang* 陽, los *cinco elementos* o *procesos* (*wuxing* 五行) y el contenido del *Yijing* 易經 o *Libro de los Cambios*. El acercamiento a algunas cuestiones controvertidas sobre esta última obra, de gran influencia en el pensamiento chino de todas las épocas, sirve como referencia para abordar el tema de la causalidad y para concluir sobre el contenido místico que subyace a buena parte de la filosofía tradicional china.

### China and the Philosophy of Mutations

During the rule of the Song dynasty, centuries after the decline of Confucianism, China witnessed a revitalization of this philosophical tradition. Enriched with new cosmological and metaphysical elements borrowed from Buddhism and Daoism, the *doctrine of Li of the Song and Ming* periods, traditionally known in the West as *Neo-Confucianism*, came into being. Since the 11th century up to the present day, this system of thought has remained highly influential in China. The present article describes some of the fundamental elements of Neo-Confucianism such as *taiji* 太極, *qi* 氣, and *li* 理 and examines the ramifications of these and other concepts for scientific reasoning. The paper revisits Joseph Needham's work in order to analyze some of the fundamental postulates of Chinese science: *yin* 陰 and *yang* 陽, the *five elements* or *processes* (*wuxing* 五行) as well as the contents of *Yijing* 易經 or *The Book of Changes*.

The engagement with some of the controversial points surrounding the latter text, whose influence on Chinese thought throughout centuries cannot be underestimated, serves as a reference point for the analysis of causality and for the evaluation of the mystical content underlying much of traditional Chinese philosophy.

JEAN-BOSCO KAKOZI KASHINDI

### ***Ubuntu* como vivencia del humanismo africano bantú**

Este artículo pretende demostrar que *Ubuntu* es una vivencia del humanismo africano. Este concepto se basa en una máxima zulú (etnia sudafricana) que reza: “Ubuntu ngumuntu ngabantu”, que significa que la humanidad o la persona se hace humana a través de otras personas; o “yo soy porque somos”, lo cual asienta la comunidad como el lugar de la realización de lo humano. Esto significa que el ser humano se realiza como tal cuando se relaciona con otros seres humanos. La relación vuelve la naturaleza misma del *muntu* (persona), su realidad; esto es la ontología relacional que considera a cualquier ser humano como sujeto, ya que siempre está interactuando con los otros seres (humanos, animados e inanimados) incidiendo así en la sociedad donde vive.

### ***Ubuntu* as an Experience of Bantu African Humanism**

This article aims to show that *Ubuntu* is an experience of African humanism. This concept is based on a Zulu (South African ethnic group) saying: “Ubuntu ngumuntu ngabantu”, that means “the person becomes human through other people”, or “I am because we are.” This view settles the community as a place of realization of the human. That means that the human being is done when he relates to other human beings. So the relationship becomes the nature of *Muntu* (person), becomes his reality. That stresses the relational ontology that considers every human being as a subject because is always interacting with other beings (human, animate and inanimate), thereby affecting the society in which he lives.



---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XIV, NÚM. 27  
ENERO-JUNIO 2013

---

## COLABORADORES

### LUIS ARTURO TORRES ROJO

Realizó estudios de licenciatura en Ciencias de la Comunicación Social y de posgrado en Ciencias con especialización en Metodología. Recibió el grado de maestría y doctorado en Historia por El Colegio de México y actualmente se encuentra adscrito como profesor definitivo de tiempo completo en el Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma de Baja California Sur. Sus líneas de investigación transitan entre la historiografía y la historia conceptual, materias sobre las que tiene diversas publicaciones en el país y en el extranjero y, de manera reciente, se ha abocado al estudio de la llamada Nueva Historia cultural, en específico por vía de un acercamiento a los espacios simbólicos del mundo jesuita de la Antigua California. En 2009 recibió el premio de Ensayo Ciudad de La Paz por su libro *Nietzsche 3vccs. Historias de desmotheridad y oasis* y en 2010 el Premio Edmundo O’Gorman a la mejor tesis de doctorado en el área de Historiografía y Teoría de la Historia con su trabajo *Tiempo histórico e historiografía en el pensamiento de José Gaos*.

### ESTEBAN A. GARCÍA

Es licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Completó su doctorado acerca de “Merleau-Ponty y el proyecto de una filosofía del cuerpo” bajo la dirección del Dr. Roberto J. Walton. Realizó estudios de postgrado en University College London. Ha publicado numerosos artículos

acerca de fenomenología de la corporalidad y filosofía francesa contemporánea, y co-organizado el “Simposio Merleau-Ponty” que tiene lugar cada dos años en la Universidad Nacional de San Martín (Argentina). Presentó numerosas ponencias acerca de la filosofía de Merleau-Ponty en universidades de México, Chile, Colombia, Brasil, Estados Unidos y Argentina. Ha dirigido tres tesis de licenciatura acerca de la filosofía de Merleau-Ponty y dos proyectos de investigación grupales (Ubacyt) acerca del entrelazamiento entre la naturaleza y la cultura en la filosofía de Merleau-Ponty. Actualmente se desempeña como docente en la cátedra de Gnoseología de la Universidad de Buenos Aires y como Investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Su libro *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción* se encuentra en prensa (Ed. Rthesis, 2012).

#### GLAFIRA ESPINO GARCILAZO

Es profesora de Asignatura B de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en donde también realizó la Licenciatura en Historia con el tema de tesis: *Historia del proyecto nacionalista de la siderúrgica Lázaro Cárdenas-Las Truchas (SICARTSA) 1947-1971*, la Maestría en Filosofía de la Cultura con la investigación: *Dependencia y liberación cultural en la filosofía de la historia de Leopoldo Zea*. Actualmente está por terminar sus estudios de Doctorado en Filosofía con la tesis: *Universalismo filosófico y diferencia cultural en la obra de Leopoldo Zea*. Ha publicado artículos periodísticos en *La Voz de Michoacán*, en los suplementos “Acento”, “Testimonios Universitarios” e “Identidad”; en “Ukata” y en algunas revistas de nuestra magna Casa de Estudios (*Tzintzun*, *Uaricha* y *Devenires*). Algunos de los temas publicados son: “El positivismo como ideología del poder en México”, “Filosofía política. Razón y poder”, “La filosofía política de Leopoldo Zea”, “Leopoldo Zea y la cuestión indígena”, “Leopoldo Zea y la filosofía de la liberación latinoamericana” y “Leopoldo Zea, filósofo humanista latinoamericano (homenaje póstumo)”.

## NIKOLAJ LOSSKIJ (1870-1965)

Filósofo ruso, profesor de la Universidad de St. Petersburgo. Fue considerado el representante del intuicionismo en Rusia, y un pionero del personalismo en Europa. En 1922 fue expulsado de la Unión Soviética junto al filósofo Nikolaj Berdjaev. En 1936 fue invitado a la Universidad Rusa de Bratislava, en donde permaneció hasta 1942. Ante la invasión nazi, Losskij emigra a París, y de ahí a los Estados Unidos de Norteamérica. En 1947 es nombrado profesor de teología ortodoxa en el *Saint Vladimir's Orthodox Theological Seminary of New York*. Su vasta obra filosófica incluye más de una veintena de libros. En 1951 publicó en inglés su *History of Russian Philosophy and Reflections on the Origins and meaning of the Russian Revolution*. Al año siguiente recibe la ciudadanía americana y se muda a Los Ángeles, California. En 1961 regresa a Francia, en donde pasa los últimos cuatro años de su vida en el asilo ruso de *Saint Geneviève de Bois*. Muere el 24 de enero de 1965 en París.

## ARTURO GARCÍA GÓMEZ

Violonchelista y musicólogo. Inició sus estudios musicales en el Conservatorio Nacional de Música de México. Obtuvo el título de Maestría en Bellas Artes como violonchelista por el Conservatorio “Rimskij-Korsakov” de Leningrado (Unión Soviética). Ha sido cellista de la Orquesta *Opernaja Studja* de Leningrado y otras orquestas en México, siendo por más de diez años cellista principal de la Orquesta Sinfónica de Michoacán. Es doctor en Historia y Ciencias de la Música por la Universidad Autónoma de Madrid, con la tesis: *Teoría de la Entonación. Sobre el proceso de formación de la música en la vida y obra de Boris V. Asaf'ev (1884-1949)*. Actualmente es profesor titular de la Facultad de Artes de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia, e imparte un Seminario de Tesis del Programa de Posgrado en Artes de la Universidad de Guanajuato. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT. Ha publicado varios artículos de investigación musicológica en Chile, España y México. Recientemente publicó su primer libro: *Ars musica en Mesoamérica. La música como instrumento de evangelización en la conquista* (2012).

JAVIER SAN MARTÍN SALA

Es catedrático de filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), donde enseña Antropología filosófica. Fundador y presidente honorario de la Sociedad Española de Fenomenología. Entre sus numerosas publicaciones destacan: *La fenomenología de Ortega* (2012), *Para una superación del relativismo cultural* (2009), *Teoría de la cultura* (1999), *Fenomenología y cultura en Ortega* (1998), *Antropología y filosofía* (1995) y *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (1987), entre una gran variedad de artículos en revistas especializadas.

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ

Es maestro en Filosofía. Candidato a doctor en Filosofía por la Universidad Veracruzana y becario del CONACYT dentro del PNPC. Autor de *La fugacidad del ser en la filosofía de Edith Stein* (2010) y diversos artículos publicados en revistas especializadas. Catedrático de la Universidad Anáhuac Xalapa.

CINTIA C. ROBLES LUJÁN

Es licenciada y maestra en Filosofía por la UV, en esta última se le otorgó *Mención honorífica*, en ambos programas ha trabajado el pensamiento de María Zambrano en torno a la razón poética y el nihilismo. Actualmente, estudia el Doctorado en Filosofía de la UV con el proyecto de investigación: “Filosofía, literatura y política en María Zambrano” como becaria de CONACYT. Ha publicado diversos artículos referentes al pensamiento de la filósofa española en el Instituto de Histórico-Sociales. Participó en la edición de la obra colectiva *María Zambrano, a 70 años de la publicación de filosofía y poesía* (2011).

BERTOLD BERNREUTER

Bertold Bernreuter enseña filosofía intercultural en la Universidad Nacional Autónoma de México. Es fundador y director de la revista internacional *polylog*. Foro para filosofía intercultural ([www.polylog.org](http://www.polylog.org)). Estudió filosofía, comunicación intercultural, filología alemana, geografía y pedagogía en las Universidades de Münster, Viena, México (UNAM) y Munich. Sus principales

intereses de investigación residen en cuestiones de filosofía política y social en orientación intercultural, con un enfoque regional en las filosofías latino-americanas, en particular las filosofías indígenas.

ARTURO PONCE GUADIAN

Licenciado en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Obtuvo los grados de maestría y doctorado en Estudios de Asia y África, con la especialidad en Medio Oriente, en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Maestro en Estudios Diplomáticos por el Instituto de Matías Romero de Estudios Diplomáticos, de la Secretaría de Relaciones Exteriores, y fue miembro de carrera del Servicio Exterior Mexicano. Ha sido profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, y en el programa de doctorado del Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán. Fue coordinador académico de los programas de maestría y doctorado del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Actualmente es profesor-investigador en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Recientemente publicó su libro: *Ibn Jaldún: la tradición aristotélica en la "ciencia nueva"*. México, El Colegio de México.

JOSÉ ANTONIO CERVERA JIMÉNEZ

Nació en Zaragoza, España, en 1970, aunque ha desarrollado la mayor parte de su carrera en México. Es doctor en Ciencias Físicas (Universidad de Zaragoza, 1999) y doctor en Estudios de Asia y África, especialidad China (El Colegio de México, 2007). Entre enero de 2003 y julio de 2011 fue profesor de tiempo completo en el Tecnológico de Monterrey, donde impartió clases relacionadas principalmente con la Historia y la Filosofía de la Ciencia y donde fue titular de la cátedra de investigación en Ciencia y Cultura. En la actualidad es profesor de tiempo completo en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Como investigador, ha estudiado la introducción de la ciencia europea en China, especialmente las matemáticas y la astronomía, centrándose en los misioneros jesuitas, dominicos y agustinos y en las relaciones entre Europa,

América y Asia en los siglos XVI y XVII. Ha publicado dos libros, quince capítulos de libro, más de veinte artículos de investigación, y ha participado como ponente en más de cuarenta congresos y simposios en varios países de Europa, América y Asia. Desde enero de 2006, es miembro del SNI (Sistema Nacional de Investigadores), nivel 1, del CONACYT.

**JEAN-BOSCO KAKOZI KASHINDI**

De nacionalidad congoleña (R. D. Congo), hizo estudios de Filosofía y Ciencias Humanas en la ciudad de Bukavu (República Democrática del Congo) y maestría en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); ahora es doctorando en el mismo posgrado (Estudios Latinoamericanos) de la misma universidad. Trabaja impartiendo clases de lengua y cultura swahili en el programa de maestría en Estudios de África en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Sus intereses de investigación versan sobre estudios africanos y afroamericanos en los campos de filosofía, historia de las ideas e ideología en América Latina y filosofía africana. Ha participado, como ponente, en algunos congresos, conferencias y coloquios nacionales e internacionales sobre los temas antes mencionados, asimismo, ha asistido a varios seminarios y cursos dentro y fuera de México sobre temas afines. Ha publicado artículos sobre los temas de sus intereses a nivel nacional e internacional.

## GUÍA PARA AUTORES

1. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en “archivo anexo de Word”: publicaciones.filos.umich@gmail.com
2. Los artículos recibidos serán remitidos a una Comisión de Arbitraje, la dirección de esta revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la misma, en el plazo de tiempo más breve posible. Siempre se mantendrá el carácter confidencial de los arbitrajes. Sin embargo, *Devenires* se reserva el derecho de publicación y la decisión del consejo editorial será inapelable.
3. Los artículos deberán tener una extensión de 15-25 cuartillas y las reseñas de 3-6 cuartillas, 1.5 espacio interlineal, de 12 puntos y con tipo de letra Times New Roman.
4. Los/as autores/as de artículos deberán enviar también un resumen y abstract, de 10 a 15 líneas de extensión para su publicación en la sección de Resúmenes.
5. Todos/as los/as colaboradores/as de artículos, reseñas, entrevistas y testimonios deberán incluir un breve *curriculum vitae* (de 10 a 15 líneas de extensión) redactado en español, para su publicación en la sección de Autores.
6. Las citas de capítulos de obras colectivas deberán incluir: nombre y apellido de autor/a, título del capítulo entrecomillado, la preposición en, nombre y apellido de coordinador/a, título del libro en cursivas, editorial, ciudad de publicación, año de publicación, páginas que ocupa el capítulo.  
Ejemplo: Mauro Carbone, “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo xx: de Italia a Italia”, en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Universidad Michoacana, Morelia, 2002, pp. 44-95.
7. Si se trata de artículos de revista, la referencia completa deberá incluir: nombre y apellido de autor/a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursivas, volumen, número, año, fecha y ciudad de publicación y páginas que ocupa el artículo.  
Ejemplo: Nestor Braunstein, “El Dios del psicoanálisis”, en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, núm. 9, enero 2004, Morelia, pp. 138-150.
8. Las colaboraciones que no se apeguen a las indicaciones anteriores (incluyendo resumen, abstract y CV) no serán consideradas para su evaluación.



## PROGRAMA DE DOCTORADO INSTITUCIONAL EN FILOSOFÍA

### Convocatorias 2013-2014

Se convoca a los interesados a solicitar ingreso al Programa de Doctorado Institucional en Filosofía en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

### Próximas fechas:

#### Semestre 2013-2014 (otoño 2013)

- Entrega de solicitud y documentación: hasta el 30 de marzo de 2013.
- Proceso de selección: abril y mayo.
- Comunicación de resultados: antes del 15 de junio.
- Inicio de actividades académicas: septiembre 2013.

#### Semestre 2014-2014 (primavera 2014)

- Entrega de solicitud y documentación: hasta el 30 de septiembre de 2013.
- Proceso de selección: octubre y noviembre.
- Comunicación de resultados: antes del 18 de enero de 2014.
- Inicio de actividades académicas: marzo 2014.

Mayor información: [http://filos.umich.mx/doctorado/?page\\_id=22](http://filos.umich.mx/doctorado/?page_id=22)

Coordinación del programa:

Dr. Federico Marulanda

Profesor-Investigador

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Edificio C-9, Ciudad Universitaria C.P. 58030

Morelia, Michoacán, México

[doctorado.filos.umsnh@gmail.com](mailto:doctorado.filos.umsnh@gmail.com)

Teléfono: +52 (443) 327 8193 / +52 (443) 322 3500 ext. 4187

Horario de oficina: lunes a jueves de 11:00 a 15:00 hrs. o previa cita.

DE  
REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

# DEVENIRES NIRES

AÑO XIII NÚMS. 25-26  
ENERO-JULIO 2012  
ISSN 1665-3319

*Jean-Jacques Rousseau: el ilustrado atípico y las encrucijadas de la modernidad*  
ROBERTO R. ARAMAYO

*Filosofía para la crisis: respuesta a "Jean-Jacques Rousseau: el ilustrado atípico y las encrucijadas de la modernidad" de Roberto R. Aramayo*  
JULIO QUESADA

*Ontología e intersubjetividad desde el debate Sartre / Merleau-Ponty*  
MAXIMILIANO BASILIO CLADAKIS

*Humana conditio e intersubjetividad virtual*  
RAÚL GARCÉS NOBLECÍA

*Soberanía alimentaria como concepto político*  
JOSÉ RAMÓN GONZÁLEZ PARADA

*La genealogía de las imágenes*  
LUIS ÁLVAREZ FALCÓN

*Ved, esta es mi sangre (o la Pasión según D.N.N.)*  
JACOB ROGOZINSKI

*Furor y lágrimas. Sobre el Filoctetes de Sófocles*  
VÍCTOR MANUEL PINEDA

## Testimonio

*Recordando a Carlos Lenkersdorf*  
FERNANDA NAVARRO

## Dossier: Modernidades otras

*La modernidad global y el reto de la construcción de un nuevo mundo*  
OLIVER KOZLAREK

*Incorregiblemente plural: traduciendo lo moderno en América Latina, 1870 a 1930*  
NICOLA MILLER

*Marañas y texturas: desenredando la modernidad*  
SAURABH DUBE



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO TORANZO"

CUADERNOS DE FILOS



# LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA

Marco Arturo Toscano Medina

LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA

Marco Arturo Toscano Medina



FACULTAD DE FILOSOFÍA "DR. SAMUEL RAMOS"

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO



# Colofón