



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Amerasia (una reflexión filosófica)

Autor: Mathai, Horst

Forma sugerida de citar: Mathai, H. (1995). Amerasia (una reflexión filosófica). *Cuadernos Americanos*, 6(54), 100-123.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año IX, núm. 54, (noviembre-diciembre de 1995).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

AMERASIA (UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA)

Por Horst MATTHAI
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE BAJA CALIFORNIA, MÉXICO

Preámbulo

ES A TRAVÉS DEL OCÉANO PACÍFICO que se miran los dos gigantes entre los continentes, tan distantes antaño, mas tan cerca hoy día, en una era marcada por la técnica. Y en efecto, personas, mercaderías y capitales lo atraviesan sin grandes estorbos; la ciencia y el arte no reconocen fronteras y enriquecen la vida de los pueblos en sus litorales. Tan sólo la filosofía parece no participar en ese proceso de integración planetaria que caracteriza nuestra época. Puede que sea la filosofía la que se ha alejado del quehacer humano, o tal vez son los humanos, absortos en producir mercaderías y acumular dinero, los que se han alejado de aquélla. El hecho es que la filosofía occidental, predominante en los países del continente americano, no muestra señales de un acercamiento al pensar filosófico asiático.

Creemos que la ausencia de nexos entre ambos tipos de pensar filosófico se debe en buena parte a que en los países donde predomina la filosofía occidental los historiadores de la filosofía, salvo una que otra excepción,¹ han prestado poca o ninguna atención a las filosofías orientales.² De modo parecido, son pocos los pensadores de las corrientes occidentales que se ocupan de las filosofías

¹ Contamos con la *Histoire de la philosophie*, París, Gallimard, 1969-1974, en español *Historia de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1972-1981, que dedica dos volúmenes entre once, el primero a la filosofía oriental antigua, y el décimo primero a la moderna.

² Cf. Wilhelm Windelband, *A history of Philosophy*, 2 vols., James A. Tufts, trad., Nueva York, Harper, 1958, y George Henry Lewes, *A biographical history of Philosophy*, Nueva York, Appleton, 1901: no hay mención de filosofía oriental; Akademie der Wissenschaften der UdSSR, *Geschichte der Philosophie*, 6 vols., Berlín,

orientales, salvo uno que otro que alude a ellas, y esto de manera más bien histórica y narrativa, mas no especulativa y, menos aún, comparando unas con otras.³

Fueron los lingüistas los que lograron grandes avances precisamente gracias al método comparativo, reconocido éste en el nombre mismo de su ciencia. Creemos que algo parecido hace falta en la filosofía occidental si ésta aspira a ser ciencia universal en realidad, puesto que el pensamiento oriental es tan producto de la mente especulativa como aquélla. Ahora bien, es por todos conocido que la filosofía occidental se ha fraccionado en un gran número de corrientes diferentes —existencialismo, personalismo, estructuralismo, pragmatismo, positivismo lógico, filosofía analítica son tan sólo algunos ejemplos—, de manera que la filosofía tiene un papel cada vez menos importante en la vida de las personas y de las sociedades en general. De ahí que hoy en día la mayoría de la humanidad ambula sin ton ni son por el mundo, entregada en exclusiva a los quehaceres cotidianos inmediatos.

Ante esta situación urge un replanteamiento de la cuestión de los principios de la filosofía, pudiendo muy bien las filosofías orientales aportar elementos que permitirían, en forma sincrética, crear las bases para el filosofar del futuro.

Comparación de principios filosóficos

FUE Platón el primero en señalar el carácter lacónico del pensamiento filosófico prístino. Hemos de tener presente que el que muchos consideran el gigante entre los pensadores de la Grecia clásica vivía una situación crítica, no sólo en lo político —vaivenes de tiranías, oligarquías y movimientos democráticos—, sino también en el pensar filosófico. Hacía poco que Sócrates, su maestro durante muchos años, había muerto, víctima de una democracia que corría

Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1961-1967: se dedican a Occidente 3 347 páginas, a Oriente 371 páginas y a América 187 páginas; Émile Brehier, *Historia de la filosofía*, Demetrio Náñez, trad., 3 vols., 4a. ed., Buenos Aires, Sudamericana, 1956: a Occidente se refieren 1819 páginas y a Oriente 141.

³ Citamos como ejemplos a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke* en veinte vols., 3a. edic., Hermann Glockner, ed., Stuttgart, Frommans, 1949-1959, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en tres tomos, donde de un total de 1690 páginas dedica exactamente 33 a la filosofía oriental, y Wilhelm Dilthey, *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, Eugenio Imaz, trad., *Historia de la filosofía*, México, FCE, 1956, donde Dilthey dedica cuatro páginas, entre un total de 229, a la filosofía de los pueblos de Oriente.

amok,⁴ pero también víctima de una sofística descarriada. La historia de la filosofía parece haber pasado por alto la actitud platónica aprobatoria respecto de cierto tipo de sofística, ajeno al comúnmente aceptado. Nos referimos al relato sobre los sofistas de Creta y Lacedemonia que Platón incluye en el *Sofista*.⁵

En dicho relato se destaca la identificación de filosofía y sofística por parte de Platón —a quien nadie puede acusar de ser precisamente un admirador de la sofística tal como la tradicional historia de la filosofía la presenta—, pues dice que en las regiones citadas se daba la “más antigua” (πρωτοτάτη) y la “más frecuente” (πλειοστή) filosofía de los helenos, y que allí se encontraba el mayor número (πλειοστα) de sofistas de la Tierra. Pero, sigue diciendo Platón, estos sofistas, que superaban en sabiduría a los demás helenos, la ocultaban, mostrándose sólo adeptos de las artes marciales. Su propósito era el de evitar que en otras partes se dieran cuenta que su fuerza o poder consistía precisamente en esto, su sabiduría, logrando en efecto que sus imitadores se vanagloriaran de ser como aquéllos, vistiendo la capa corta y llevando las correas de combate.

Pero luego, sigue diciendo Platón, cuando los lacedemonios querían escuchar a sus sabios, hartos de reunirse sólo con ellos a escondidas, desterraban a todos los extranjeros de su territorio, visitando a sus sabios sin ser descubiertos por aquéllos.

A esto hemos de agregar aun la brevedad de los enunciados que dio fama a los lacedemonios y que originó la palabra *lacónico*, o sea, relativo a la manera de hablar de los lacedemonios. Hablar a la manera de éstos, entonces, era laconizar, y Platón ve en ello una característica de todo aquel grupo de pensadores que comúnmente llamamos los Siete Sabios. Laconizar, a la luz de lo expuesto arriba es, entonces, hablar con extrema brevedad, mas a la vez, a escondidas de los demás; conocemos así las características no sólo de los Siete Sabios, sino también las de los seguidores de uno de ellos, Tales de Mileto, quienes constituirían todo el grupo de los llamados filósofos presocráticos.

Dirigiéndonos hacia los pensadores orientales hablaremos primeramente de los de la antigua India. Su sabiduría está recogida

⁴ “Acceso de locura furiosa entre los malayos”, cf. *Gran Diccionario Enciclopédico Visual*, Colombia, Programa Educativo Visual, 1993, s. v. ‘AMOK’; cf. *Encyclopaedia Britannica*: ‘Running Amuck’.

⁵ 342A ss.

en los *Vedas* (sabiduría sagrada), en los *Jaina Sutras* y en la literatura budista. Sin embargo, en cuanto cosmogonía estas dos últimas corrientes parten de los conceptos védicos, por lo cual hemos de buscar en los *Vedas* las analogías respecto de la filosofía griega arcaica.

Ahora bien, cada uno de ellos se presenta en forma de una estructura triple, a saber, la *samhitâ* o colección de textos, el *brâhmanam* o exégesis de los aspectos de fe y culto y el *sû-tra* o manual consistente en reglas aforísticas. De éstos el segundo está subdividido en tres partes: el *vi-dhi* o procedimiento, el *artha-vâda* o parte propiamente expositiva y el *vedânta* es decir, la *upa-ni-shad*, doctrina secreta o esotérica.⁶

En segundo lugar nos ocuparemos del taoísmo de Lâo-tsé y de Kuang-tsé. La obra del primero de estos filósofos, el *Tao te king*, fue comparada por Rémusat⁷ con la tradición esotérica de la escuela pitagórica de la antigua Hélade; la de Kuang-tsé, el *Nan Hua Chen Ging*, Wilhelm⁸ la separa en tres partes, y califica a la primera de contenido esotérico.

Por último señalaremos la filosofía del *Zen*, abreviatura del japonés *Zen-na*, palabra que corresponde al sánscrito *dhyâna* y significa meditación o contemplación religiosa.⁹ Parece que el budismo

⁶ Para los términos en sánscrito cf. Arthur Anthony Macdonell, *A practical Sanscrit dictionary*, Londres, Oxford University Press, 1958. El significado de *vedânta*, si bien es originalmente "fin del veda", se empleaba, salvo raras excepciones, para la designación de las *upanishads*, palabra que de suyo denota *estar sentado cerca*.

⁷ Jean Pierre Abel Rémusat, 1788-1832, eminente sinólogo francés.

⁸ Richard Wilhelm, trad., Dschuang Dsi, *Nan Hua Dschen Ging*, Düsseldorf, Diederichs, 1951.

⁹ La palabra *religión* se asocia con la idea de lo divino, mas divino, en lo que se refiere a este trabajo, debe entenderse de acuerdo con su significado arcaico —dejando de lado las interpretaciones religiosas contemporáneas. Divino apunta hacia algo que trasciende lo propiamente humano. Así en la filosofía *vedânta*, los pensadores de la antigua India postulaban los *devas* como aquellos seres que habían trascendido el nivel de lo humano. Ramacharaka, en *Filosofía y religiones de la India* (F. Climent Ferrer, trad.), define a los *devas* como "los seres angélicos que primeramente fueron hombres, pero que adelantaron en la escala espiritual hasta el estado semidivino, los seres brillantes". Y aun en pleno desarrollo del cristianismo encontramos, en el siglo IV de nuestra era, el empleo de *divino* con referencia al hombre de superior desarrollo espiritual: véase San Agustín, *Contra académicos*, cap. XX, *Obras de San Agustín* de la BAC, Madrid, La Editorial Católica, 1947, III, cuya versión original dice: "Via ad Christum Divus Plato", donde omiten los traductores en la versión española el *Divus*, anotando: "Platón conduce a Cristo".

llegó a China desde la India en época muy remota, desarrollándose a través de muchos siglos hasta que, más o menos en el siglo xiv y partiendo de manuscritos y copias de antiguos textos, se lograron integrar los cien ejemplos de lo que hoy conocemos como el *Bi-yän-lu*.¹⁰ Y son extraordinarios ejemplos de un pensar tan profundo que no sólo desafía las mentes más sagaces de los que hoy vivimos, sino que hacía otro tanto con las de los pensadores que vivieron en los siglos posteriores a su redacción. Más adelante demostraremos esto ampliamente. Lo que sí podemos anticipar al respecto es que en cuanto lacónico, esotérico y hasta enigmático, el *Bi-yän-lu* deja a la zaga incluso a obras tan “oscuras” como la de Heráclito.

El porqué del retorno al pensamiento esotérico

ENTRE las voces de alarma respecto del rumbo tomado por el ser humano se destacan las de algunos de los más respetados filósofos y científicos. Fue un grupo de eminentes científicos pertenecientes al Club de Roma el que en 1972 emitió esta sentencia: “El meollo del asunto no sólo es si la especie humana sobrevivirá, sino aún más si podrá sobrevivir sin caer en un estado de existencia carente de todo valor”.¹¹

Nos parece lícito conjeturar que personajes tan ilustres no lanzan semejante advertencia con ligereza, y en efecto, la lectura de su informe divulga de inmediato la amplitud y profundidad de las investigaciones que le sirvieron de base. Además, los autores del informe nos hacen saber que sólo “una revolución copernicana de la mente”¹² podrá evitar el desastre por ellos vislumbrado. Pero cambiar los parámetros del pensar humano sería, como la historia lo ha demostrado, un proceso sumamente lento, que se llevaría a cabo inicialmente tan sólo en algunos individuos, y esto contra la tenaz resistencia de los que prefieren moverse en un ambiente de cánones establecidos y tradiciones avaladas, si no por otra cosa, siquiera

Según Georges, el latín *divus* muestra parentesco con el sánscrito *dev-á*, cuyo significado, según Macdonell, en *A practical Sanskrit dictionary*, es: “heavenly, divine (also fig); celestial, deity, god, divinity; (god among men =) priest, Bráhma; etc.”.

¹⁰ Wilhelm Gundert, trad., *Bi-yän-lu*, 2 vols., Munich, Carl Hanser Verlag, 1964-1967; la traducción al alemán sólo abarca cincuenta de los ejemplos; el traductor murió antes de poder terminar su monumental tarea.

¹¹ Donella H. Meadows et al., *The limits to growth. A report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*, Londres, Pan Books, 1974, p. 197.

¹² *Ibid.*, p. 146.

por el tiempo. Apoyaron la posición de los del Club de Roma los firmantes de la *Declaración de Venecia*, quienes, en su segundo punto, piden un racionalismo nuevo que pueda conducir a una nueva perspectiva metafísica.¹³

Para comprender la radicalidad del problema de una verdadera metafísica, hemos de recordar la crisis de esta disciplina filosófica desde el amanecer del empirismo. Conocida es la actitud de algunos autores modernos —para no llamarlos filósofos—, quienes ven la metafísica como una enfermedad mental, si no un delito;¹⁴ mas también conocido es lo dicho por Kant al respecto en sus famosos *Progresos*:¹⁵

En este propósito último, hacia el cual está dirigida toda la metafísica, es fácil descubrir, y se puede a este respecto fundamentar una definición de la misma: "Ella es la ciencia que progresa del conocimiento de lo sensible hacia el de lo suprasensible por medio de la razón".

Sin embargo, lo que es de difícil comprensión para el mundo contemporáneo es el carácter estrictamente individual del pensar metafísico,¹⁶ dada la enajenación del individuo que Finkelkraut tan plásticamente nos presenta:

El "nosotros" incluye constantemente al "yo"; nadie se escapa de su contorno, todo sujeto es un actor, pero haga lo que haga, es la sociedad en que vive la que le define su papel y, como si fuera el apuntador, le indica sus entradas en escena. Bajo la apariencia fascinante de una democratización de la cultura y de una transformación en el hombre concreto, las ciencias sociales llevan a cabo una verdadera transmisión de poderes: la calidad de sujeto se transmite del individuo al grupo: es la comunidad la que tiene identidad propia

¹³ Santiago Genovés, "El pensamiento científico hoy (la *Declaración de Venecia*)", *Ciencia y Desarrollo*, vol. XVI, núm. 82 (septiembre-octubre 1988), pp. 5-7.

¹⁴ "Ya no se trata al metafísico como a un delincuente, sino como a un enfermo: probablemente existe alguna buena razón para que diga las extrañas cosas que dice", A. J. Ayer, comp., *El positivismo lógico*, L. Aldama, U. Frisch et al., trads., México, FCE, 1986, Introducción del compilador, p. 14.

¹⁵ Immanuel Kant, *Werke*, 6 vols., Wiesbaden, Insel-Verlag, 1958, III, "¿Cuáles son los progresos reales que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?", p. 590 (la traducción es nuestra).

¹⁶ Cf. Luis Villoro, "Filosofía para un fin de época", *Nexos* (México), mayo de 1993, pp. 43-50, donde Villoro, de manera despectiva, alude a "la razón totalizadora" del hombre.

y vida interior, en tanto que los individuos no son más que intermediarios o portavoces indispensables de esa personalidad colectiva.¹⁷

Con razón, y de manera casi profética, Husserl nos hace recordar ante la pérdida del *cogito, ergo sum* cartesiano, implícita en lo dicho por Finkielkraut, que la filosofía es asunto personal,¹⁸ y que lo que este mismo pensador llama *objetivismo ingenuo* se ha ido para siempre. Decimos de manera profética por considerar que el subjetivismo trascendental husserliano,¹⁹ sin menoscabo de la filosofía trascendental kantiana,²⁰ apenas está por conquistar el lugar que le es propio en las conciencias humanas.²¹

La connotación de trascendental, desde Kant, como conocimiento *a priori*, no de objetos —o cosas en sí—, sino *del modo de nuestro conocimiento* de ellos,²² ha abierto el camino hacia una solución del milenarismo problema de la *trascendencia* o sea, del postulado de un Ser Absoluto, de Dios. La sustitución del adjetivo *trascendente* por el de *trascendental*, palabra no existente en el latín clásico, concorde al significado del sufijo *-alis* que pertenencia o participación,²³ abre de nuevo²⁴ la dimensión del pensar totalizador o metafísico que, de por sí, es dominio del individuo en exclusividad. La trascendencia, entonces, *reducida* —en sentido husserliano— a

¹⁷ "La disolución de la cultura" (trad. de Gabriel Favela), *Vuelta* (México), 133-134 (diciembre de 1987-enero de 1988), pp. 37-45.

¹⁸ "Filosofía es un asunto enteramente personal del que esté filosofando. Se trata de *su sapientia universalis*, esto es, de *su* saber que tiende hacia lo universal —pero de un saber genuinamente científico, que puede justificar de manera absoluta desde el principio y en cada paso desde *sus* razones absolutamente diáfanas", Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge / Husserliana, I*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1950, p. 4 (la traducción es nuestra).

¹⁹ *Ibid.*, p. 5.

²⁰ *Crítica de la razón pura*, B26.

²¹ Cf. el renacimiento leibniziano: seis congresos internacionales de la Gottfried Wilhelm Leibniz Gesellschaft, Hannover, Alemania, entre 1966 y 1994; véase también Husserl, *Erste Philosophie (1923/24) / Husserliana, VIII*, p. 190: "Así conduce la fenomenología hacia la *monadología*, anticipada por Leibniz en genial *aperçu*", palabras con que Husserl termina su *Metafísica* o *Primera Filosofía* (la traducción es nuestra).

²² *Crítica de la razón pura*, *ibid.*

²³ Raphael Kühner y Friedrich Holzweissig, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, Erster Teil, Darmstadt, WB, 1989, cap. 225.7.

²⁴ Después de la pérdida —hace ya milenios— de la forma prístina del dual, y dejando de lado el parámetro que se suele emplear para la evaluación del pensar presocrático (véase nota 38).

trascendentalidad es, como dice Kant,²⁵ el “patio de entrada” a la verdadera metafísica, la cual no puede ser sino esotérica.

Las filosofías lacónicas y esotéricas de Occidente. Grecia

Ferécides de Syros

Ferécides de Syros, de la época prefilosófica griega, vivió en el siglo VI a. C. De sus fragmentos citamos dos que contienen una concepción del tiempo tan desconocida para la Grecia clásica como lo es para el mundo de hoy. He aquí el primero:

Φ. μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον· Ζῆνα μὲν τῶν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τῶν χρόνων, ὃ μὲν αἰθήρ τὸ ποιῶν, ἢ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὃ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα.

Ferécides dice que los principios son Zeus y Ctonia y Kronos: Zeus es el Éter, Ctonia la Tierra, Kronos es cronos; el Éter lo que es creando, la Tierra lo que es sufriendo, cronos en que los que son naciendo.²⁶

No nos ocuparemos de Zeus —el día o la luz = el éter como fuego (heraclíteo) creador— o de Ctonia —la Tierra = la materia (aristotélica) pasiva—, sino de Kronos —tiempo primordial. Para la filosofía esotérica *Kronos* era el tiempo que traga su propia proge-
nie,²⁷ es decir sus momentos, compactándose en un perenne *ahora*, tal como lo describe tan plásticamente Parménides,²⁸ mientras que *cronos* hemos de entenderlo como tiempo común y fluyente.

En apoyo de lo anterior, es decir, del tiempo compactado, aludimos a la forma prístina del dual en el antiguo griego. Trátase de lo que los gramáticos impropriamente llaman la primera persona del dual de la diátesis *mēdia* de los verbos. Decimos impropriamente por no ser ni primera persona ni de la diátesis media, sino lo que los pitagóricos llamaban la *diáda* infinita,²⁹ infinitud que no sólo excluye toda noción de un *ahora*, sino a la vez implica la identidad absoluta de sujeto y objeto como también la de acción y pasión.

²⁵ *Progresos*, p. 590.

²⁶ H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1934-1937, A9.

²⁷ Cf. Plotino, *Enn.*, V, 1, 7, Émile Brehier, trad.: “le dieu très sage qui reprend toujours en lui les êtres qu’il engendre”.

²⁸ B8, 5-6: νόν ἔσάν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές, [el ser] es en el ahora todo, uno, con-tinuo).

²⁹ Sextus Empiricus, 4 vols., R. G. Bury, trad., Londres, William Heinemann, 1960-1961, II, *Adv. Phys.*, II, 261.

La segunda de las citas de Ferécides versa como sigue:

Ph. sed diversa affert elementa: Ζῆνα inquit καὶ Χθόνα καὶ Κρόνον, ignem ac terram et tempus significans, et esse aethera qui regat, terram quae regatur, tempus in quo universa pars moderatur.

Pero Ferécides afirma diversos elementos: investiga Zeus, Ctonia y Kronos, significando fuego, así como tierra y tiempo, y es el Éter el que gobierna, la Tierra la que es gobernada, el tiempo en que el todo es determinado como parte.³⁰

Ahora, a través de ambas citas, vemos las dos nociones de tiempo: el esotérico que es Kronos, el eterno ahora —al lado de Zeus y Ctonia—, que es la dimensión de nuestro pensar metafísico, y el tiempo exotérico, cronos, en que el todo es reducido a ser parte, y con ello infinitas partes, lo cual implica el nacimiento de las cosas que constituyen la naturaleza tal como la observamos, naturaleza que, de suyo, es producto de la acción del fuego creador sobre la materia (Tierra) inerte. El tiempo exotérico o cronos, entonces es tan sólo el parámetro de nuestro pensar empírico.

Periandro de Corinto

Periandro el corintio dijo: μελέτα τὸ πᾶν, ‘¡Preocúpate por el todo!’ Heidegger hace resaltar este apotegma en el epílogo a su seminario con Eugen Fink sobre Heráclito.³¹ Ahora bien, al igual que para Hegel, para Heidegger el pensamiento del efesio se encuentra entre lo más profundo de la filosofía presocrática, de modo que la puesta del enunciado de Periandro al final de la reflexión filosófica de los dos fenomenólogos adquiere especial significado. Y esto tanto más en cuanto el propio Heidegger lo enlaza con otra sentencia del sabio corintio, a saber, φύσεως κατηγορία, frase que Heidegger traduce: ‘el señalar, el hacer visible de la naturaleza’.³² La palabra *categoria*, de κατὰ y ἀγορεύω, por un lado denotaba la acusación de alguien ante los arcontes en la antigua Atenas, pero por el otro lado expresaba la determinación del *ser* y del *pensar*.³³ Ahora bien,

³⁰ Diels-Kranz, 7, A9.

³¹ Martin Heidegger y Eugen Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966-1967*, Frankfurt a/M., Vittorio Klostermann, 1970.

³² *Ibid.*, p. 261.

³³ Franz Passow, *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, reimpr. reprográfica de la 5a. ed. de 1841, Darmstadt, WB, 1983.

Diels y Kranz señalan en el *apparatus*, anteponiendo un asterisco al apotegma, el carácter truncado del φύσις κατηγορία, ya que estas palabras: ‘el señalamiento o la determinación de la naturaleza’, dejan abierta la cuestión de *qué* es lo que constituye dicha determinación. Y ahí nos parece acertada la yuxtaposición de ambos apotegmas, efectuada por Heidegger, porque implica que es precisamente el preocuparse por el todo lo que determina y hace visible la naturaleza, pero ya no una naturaleza ajena al que la piensa, es decir, la infinita variedad de las ‘cosas’ que la constituyen, sino aquella identidad de sujeto y objeto que vimos en relación con el dual arriba citado.

Tales de Mileto y sus colaboradores

El cosmos es animado y lleno de dioses, τὸν κόσμον ἔμφυχον καὶ δαιμόνων πλήρη, es parte del dicho de Tales que nos reporta Diógenes Laercio.³⁴ Sin embargo, en una Grecia dominada por un fanatismo religioso renuente a todo asomo de ideas filosóficas³⁵ —no tan distinta del mundo contemporáneo con sus movimientos fundamentalistas—, este aspecto de la filosofía naciente no pudo tomar arraigo al lado de aquella otra parte, la del agua como principio universal, que había de dominar las mentes de los filósofos e historiadores posteriores.³⁶ Algo análogo sucede cuando Anaximandro, tal como nos lo reporta Aecio, declara dioses los infinitos cielos que emergen del infinito,³⁷ conteniendo cada cielo a su vez, de acuerdo con Simplicio,³⁸ infinitos mundos, o cuando Anaxímenes en B2 postula un espíritu cósmico parecido a nuestra alma. Ninguna o casi ninguna referencia a estos importantes enunciados se halla en las historias de la filosofía. La razón de ello muy bien puede encontrarse en una tradición que desde tiempo atrás las ha dominado, como nos dice Heidegger:

La pauta no explícita para interpretar y juzgar a los pensadores arcaicos es la filosofía de Platón y Aristóteles. Ambos rigen como los filósofos de los griegos que dan la medida para lo anterior y para lo posterior. Este criterio, por la

³⁴ I, 27.

³⁵ Recuérdense personajes como Anaxágoras, Protágoras y Sócrates, desterrados o condenados a muerte.

³⁶ ‘Nor must we make too much of the saying that ‘all things are full of gods’’. Cf. John Burnet, *Early Greek philosophy*, Londres, 1930, p. 50.

³⁷ 12, A17: A. ἀπεφάνητο τοὺς ἀπειροὺς οὐράνους θεούς.

³⁸ A 9.

vía de la teología cristiana, se ha consolidado como convicción general, no sacudida hasta la actualidad.³⁹

Entonces aceptar, aunque sea de manera hipotética, la identidad de alma, cosmos e individuo, y su relación con la idea de ser dioses, a la vez que infinitos mundos ο *κόσμοι*, es de la mayor importancia para la comprensión de la filosofía griega arcaica.

Heráclito de Éfeso

“Me indagué a mí mismo”, versa el fragmento B101 de Heráclito, el cual ha provocado una intensa controversia entre los eruditos acerca de si el filósofo efesio en verdad ha desarrollado su obra en solitario aislamiento o si hemos de ver en la misma la continuidad de un movimiento iniciado por Tales y sus sucesores en la Escuela de Mileto. Destacados investigadores niegan toda dependencia,⁴⁰ pero otros igualmente destacados la afirman,⁴¹ mientras que otros quedan al margen de la cuestión.⁴² Nosotros, empero, optamos por las dos a la vez, basándonos en la teoría platónica de la *ανάμνησις* ο reminiscencia,⁴³ de acuerdo con la cual los humanos recordamos, estando en estado extático ο de entusiasmo, lo que se encuentra oculto en nosotros mismos, siempre y cuando un estímulo adecuado nos llegue del mundo exterior. Así los filósofos milesios habrán sido la chispa que encendiera el genio heraclíteo y nos legara, como auténtica creación heraclíteo, una de las filosofías más trascendentes de Occidente.

Parménides de Elea

“Pues lo mismo es pensar y ser” suele traducirse el B101 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἴστίν τε καὶ εἶναι del filósofo eleata. Sin embargo, nues-

³⁹ “Das unausgesprochene Richtmass für die Deutung und Beurteilung der frühen Denker ist die Philosophie von Platon und Aristoteles. Beide gelten als die nach vorwärts und rückwärts massgebenden Philosophen der Griechen. Diese Anschauung hat sich auf dem Wege über die Theologie des Christentums zu einer allgemeinen und bis heute nicht erschütterten Überzeugung verfestigt”, “Der Spruch des Anaximander”, en *Holzwege*, Frankfurt a/M., Vittorio Klostermann, 1963, p. 297.

⁴⁰ Zeller, Reinhardt, Freeman, Kirk y Pfeiderer entre ellos.

⁴¹ Burnet, Gomperz, Capelle, Kahn y otros.

⁴² Mondolfo, Heidegger y Fink.

⁴³ *Fedr.*, 249C ss.

tras traducciones difícilmente alcanzan la profundidad de los antiguos pensadores griegos.⁴⁴ En este texto son las partículas *τε* y *καί* las que dan a este fragmento un significado de extraordinaria importancia. Su función es expresar la ligazón íntima y mutuamente necesaria⁴⁵ de dos miembros de una oración, o sea, en nuestro caso, del pensar y del *ser*. Pero no únicamente esto, sino que ambas acciones corren paralelas y al mismo tiempo, encontrándose además en una relación causal,⁴⁶ de acuerdo con la cual sucediendo lo uno también se lleva a cabo lo otro. Nada más que el orden en que aparecen los términos de pensar y *ser* otorga la primacía a la primera de estas palabras, de modo que dándose el pensar *también* se da el *ser*, mas no viceversa, es decir, no hay *ser* sin pensar. Sin embargo, habiendo caído en olvido el profundo sentido del enunciado parmenídeo, tuvieron que pasar dos milenios y medio para que un pensador de la talla de Heidegger replanteara la cuestión del pensar.⁴⁷

De avocarnos a las palabras del ‘padre de la filosofía’, como lo llamaba Platón, el *ser* no se da sino en el pensar y decir, siendo el decir no sólo la materialización de aquél, como nos dice Humboldt,⁴⁸ sino a la vez la compactación del tiempo en el radical ‘ahora’ parmenídeo (B8.5) que, de suyo, implica el aquí-y-ahora arriba comentado.

Anaxágoras de Clazómenas

Se dirá que las ideas de las homeomerías y del *νοῦς* o de la mente son las contribuciones más sobresalientes del que muchos consideran el más importante de los llamados pluralistas griegos. Pero hay un pasaje conservado en uno de sus fragmentos que, una vez analizado debidamente, agrega a aquéllas un elemento enriquecedor que no puede sino cambiar profundamente nuestra imagen del que fue inspirador de un Pericles, de un Eurípides y, en cierta manera, de un

⁴⁴ ‘‘Pareció que había en sus discursos una profundidad poco común. Temo que no comprendamos sus palabras, y que no penetremos bien su pensamiento’’, Platón, *Teet.* 183E-184A.

⁴⁵ Raphael Kühner y Bernhard Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 2 vols., Zweiter Teil, cap. 522. 2.

⁴⁶ *Ibid.*, 522. 3.

⁴⁷ *Was heisst Denken?* (¿Qué se llama pensar? o ¿Qué llama a pensar?), Tübinga, Niemeyer, 1954.

⁴⁸ Wilhelm von Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie, Werke*, III, Darmstadt, WB, 1988, p. 84.

Sócrates, abriendo de este modo las puertas de Atenas al filosofar griego, cuyo centro había de ser durante un tiempo prolongado. El pasaje aludido se encuentra al principio de B4 y reza:

τούτων δὲ οὕτως εἰδόντων χρῆ δοκεῖν εἶναι πολλὰ τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινόμεναις καὶ σπέρματα παντῶν χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιάς καὶ ἡδονάς καὶ ἀνθρώπους τε συμπαγήναι.

Pero de estos así teniendo necesario opinar contener muchas así como de muchas clases en todos los que son uniéndose para sí, y semillas teniendo de todas cosas ideas de todas clases y superficies y sensaciones. Por tanto⁴⁹ (sc. los que son uniéndose para sí) ensamblan para sí⁵⁰ hombres...

Hay quien califica de obscuro y apenas inteligible el griego empleado por Anaxágoras,⁵¹ filósofo que incluso mereció el sobrenombre de νοῦς, debido a lo extraño que les pareció a muchos de sus contemporáneos un concepto tan abstracto como el de ‘espíritu’. Otros⁵² llaman su lenguaje agradable y grandioso, aunque al igual que aquéllos no comprendieron la profundidad de sus pensamientos. Nosotros, en cambio, hallamos en este texto la clave que nos permite interpretarlo conforme al parámetro del pensar presocrático en general, desbaratando, de paso, la noción de su carácter enigmático.

Dicha clave es la palabra *συγκρινόμενοις*, participio en diátesis media de *συγκρίνω*. El verbo *κρίνω* significaba originalmente *separar*,⁵³ derivado de *κείρω*, *cortar*, lo cual lo hizo ser el símbolo lingüístico más idóneo para la representación de las operaciones mentales.⁵⁴

⁴⁹ Cf. Kühner-Gerth, cap. 519. 2: La partícula solitaria *xx* expresa una natural consecuencia: ‘por lo tanto’.

⁵⁰ Passow: *συμπαγήναι* aoristo 2 medio de *συμπήγνυμι* ‘für sich zusammenfügen’ (para sí ensamblar).

⁵¹ Gregory Vlastos, ‘One world or many in Anaxagoras’ en R. E. Allen y David J. Furley, eds., *Studies in presocratic philosophy, II, The eleatics and pluralists*, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1975, p. 357: ‘Anyone who has struggled with Anaxagoras’ obscure, sometimes barely intelligible, Greek...’.

⁵² Diógenes Laercio, II, 6.

⁵³ Passow: ‘scheiden, trennen’, concorde al sentido del verbo *κείρω*, *cortar*, del cual es ampliación (cf. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, Darmstadt, WB, 1966: ‘Erw. von (s)qerschneiden (s. κείρω)’ (ampliación de (s)qer-cortar (véase κείρω)).

⁵⁴ En la Grecia clásica tenía las connotaciones de *juzar*, *decidir* y *sentenciar*; Kant emplea *crítica* para caracterizar la función de la razón humana siempre totalizado-

En unión con el prefijo *σύν*, expresa la unión de varios objetos en un punto.⁵⁵ Ahora, si a esto agregamos el sentido prístino de la diátesis media, a saber, el de llevar a cabo una acción “para sí”,⁵⁶ entonces nos damos cuenta que Anaxágoras coloca el proceso descrito en B4 “dentro del sujeto que lo ejecuta *para sí*”. El fragmento describe la coexistencia de una multiplicidad de mundos ο *κόσμοι*, y su supuesto carácter enigmático se debe a la errónea interpretación del *συγκρινόμενοις*. Algunas de las traducciones existentes lo ilustran: (1) “en todo lo que se une”;⁵⁷ (2) “in the things that are uniting”;⁵⁸ (3) “in all the grown together”;⁵⁹ (4) “que en todo lo que se une”;⁶⁰ (5) “in everything that is being aggregated”;⁶¹ (6) “in all the things that come together”;⁶² (7) “en toda mezcla de cosas”;⁶³ (8) “in all composite products”;⁶⁴ (9) “in all those (things) that are uniting”.⁶⁵

Ninguna de las versiones citadas traduce *συγκρινόμενοις* adecuadamente; lo interpreta Burnet (2), Cornford (6), García Bacca (7) y Teodorsson (9) como la agrupación de “cosas”; Cleve (3) y Freeman (8) como un pasado ya consumado; Kirk (5) como algo que está siendo impuesto desde fuera; y sólo Diels (1) y Jöhrens (4)

ra, como desdeñosamente la llama Villoro [“la metafísica, esta enfermedad de la mente totalizadora”].

⁵⁵ Passow: “die Vereinigung mehrerer Objekte an einem Punkte” (la reunión de varios objetos en un punto).

⁵⁶ Blas Goñi y Atienza, *Gramática griega*, Pamplona, Aramburu, 1964: “La voz media indica que un sujeto ejecuta la acción para sí mismo, por su interés, sobre un objeto que le es propio... desato *para mí*”.

⁵⁷ Diels-Kranz, “in allem, was sich vereinigt”.

⁵⁸ John Burnet, *op. cit.*, p. 258.

⁵⁹ Felix N. Cleve, *The giants of presocratic Greek philosophy*, 2 vols., La Haya, Nijhoff, 1965, I, p. 185.

⁶⁰ O. Jöhrens, “Die Fragmente des Anaxagoras” en Leonardo Tarán, ed., *Greek & Roman philosophy*, Nueva York, Garland, 1987, XIV, *Early Greek thought: Three studies*, p. 31: “in Allem, was sich vereinigt”.

⁶¹ G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *The presocratic philosophers*, 2a. edic., Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 369.

⁶² F. M. Cornford, “Anaxagoras’ theory of matter” en R. E. Allen y David J. Furley, *Studies in presocratic philosophy*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1975, p. 294.

⁶³ Juan David García Bacca, *Los presocráticos*, México, FCE, 1943-1944, p. 311.

⁶⁴ Kathleen Freeman, *Ancilla to the pre-socratic philosophers*, Oxford, Basil Blackwell, 1956, p. 83.

⁶⁵ Sven-Tage Teodorsson, *Anaxagoras’ theory of matter*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1982.

como verbo reflexivo. Pero ni el verbo reflexivo puede expresar el proceso mediante el cual un ente se concretiza no únicamente en su ser interno sino también y a la vez en su ser externo, constituyéndose como “la” totalidad, que es precisamente el significado expresado por Anaxágoras en B4.

Queda otro aspecto por considerar, ya señalado arriba, como lo es el significado de *cortar* o *separar*, implícito en el verbo *κρίνω*: *escoger junto, unir selectivamente*, y en general *unir, conectar, coleccionar, mantener junto*.⁶⁶ Pero la acción expresada por este verbo supone siempre la unión de lo que ha sido *previamente* cortado o separado. Al preguntarnos qué es aquello cuyo corte o separación precede el *escoger junto* o *unir selectivamente*, la contestación nos la ofrece el mismo Anaxágoras, quien dice en B1: “Juntas eran todas las cosas”, de donde resulta que fueron los mismos *συγκρινόμενοι* los que separaron o cortaron las cosas de la unidad primaria de B1, para luego, de acuerdo con B4, “unirlas selectivamente”, y de esta manera ensamblar para sí hombres. Y son éstos los hombres que según Anaxágoras, como dice más adelante en B4, tienen ciudades, campos labrados, sol y luna, etc., o sea, mundos o *κόσμοι*. Desde luego no todos los hombres tienen tales mundos, sino sólo aquellos en los cuales (B11) “también” hay *νοῦς* o espíritu.

Demócrito de Abdera

Μὴ μᾶλλον τὸ δέν ἢ τὸ μηδέν εἶναι, “no más el algo que la nada es”, nos dice Demócrito en B156; Plutarco⁶⁷ agrega que con la palabra *δέν* el abderita se refiere al cuerpo, mientras que *μηδέν* designa lo vacío. La traducción de Diels: “la nada existe tanto [o tan bien] como el algo”,⁶⁸ empero, es una grosera tergiversación del texto original, pues no sólo invierte la relación causal implícita en el fragmento, sino confunde además ser y existir.

Heidegger también se ocupa del problema de la nada al preguntar: “¿por qué es en general el Ente [lo que es siendo] y no más bien Nada?”;⁶⁹ sin embargo dedica escasas palabras al último de estos términos, y se pierde en otro de tantos análisis del ser que

⁶⁶ “Zusammensichten, mit Auswahl verbinden, überh. vereinigen, verbinden, sammeln, zusammenhalten”.

⁶⁷ *δέν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα, μηδέν*, Diels-Kranz, II, pp. 174-175.

⁶⁸ “Das Nichts existiert ebenso sehr wie das Ichts”.

⁶⁹ *Einführung in die Metaphysik*, Tübinga, Niemeyer, 1953, p. 1: “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?”.

caracterizan su voluminosa obra.⁷⁰ De manera que si bien a Heidegger la retadora pregunta por la Nada le abre nuevos senderos de la indagación del Ser, el atomista de Abdera, en cambio, descubre en ella el principio dinámico del cosmos mismo. Debemos a Aristóteles, quien estudió a fondo el pensamiento de los atomistas, datos precisos que avalan el fragmento B156, arriba citado. Dice el estagirita⁷¹ que para Leucipo lo que es —el ente o el Ser— no tiene más realidad que lo que no es —el no-ente o el No-Ser—, por lo cual todos los sólidos o cuerpos se generan *a través de* el vacío⁷² o el No-Ser. En otras palabras, es la Nada la fuente inagotable de todo lo que es.

Las filosofías lacónicas y esotéricas de Oriente

EL más antiguo de los *Vedas*, el *Rig*, contiene tan sólo dos *upanishads* (enseñanzas secretas), entre las cuales la *Kaushîtaki-upanishad* es la de mayor profundidad filosófica. En ella se declara la identidad de individuo y totalidad cuando éste alcanza la verdad, entendiéndose por *verdad* la unidad de lo divino y de todo lo que le es diferente. Dicha verdad comprende el universo entero, y el universo entero *lo eres tú*.⁷³ He aquí la sagrada frase *tat tvam asi* de la filosofía *vedânta*, con el mensaje para el iniciado de ya no pedir. Pues así como alguien que, mendigando por una aldea sin recibir nada, se sienta, pensando que no aceptaría nada aunque le llegaran a ofrecer, a éste, al igual que a aquel que ya no pide nada, se le acercarán los que le dirán: ¡Permitenos darte!⁷⁴

En el *Sâmaveda* la *Chândogyâ-upanishad* amplía la misma idea, viendo en ella el hallazgo de la mismidad por parte del individuo que, además, hace suyos todos los mundos.⁷⁵ En el *Yajurveda* es la *Brihadâranyaka-upanishad* la que la desenvuelve hacia una cosmología, donde el individuo, una vez conquistada su mismidad y,

⁷⁰ *Über den Humanismus*, Frankfurt a/M., Vittorio Klostermann, 1947, p. 17: "das Denken der Kehre von 'Sein und Zeit' su 'Zeit und seit'" (el pensar de la vuelta de "Ser y Tiempo" a "Tiempo y Ser").

⁷¹ *Met.*, 985b,7-8; cf. John Burnet, *op. cit.*, cap. 172: "what is is no more real than what is not".

⁷² *De gen. et cor.*, 325b, 3-5.

⁷³ Paul Deussen, *Sechzig Upanishad's des Vêda*, Darmstadt, WB, 1963, p. 27: "...dies eine Wort 'Wahrheit'. Dieses befasst die ganze Welt; und diese Welt bist du". Aquí se sobreentiende a la vez la identidad con el *Brâhman* y el *Âtman*.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 29: "...erlaube uns, dir zu geben!".

⁷⁵ *Ibid.*, p. 201: "Der erlangt alle Welten".

con ella, la identidad con el *Bráhma*n, se sabe como el devenir mismo del universo. Finalmente el *Atharvaveda*, en su *Mándúkyā-upanishad*, eleva el pensamiento hindú a un nivel especulativo digno de ser comparado con la profunda filosofía parmenídea de la antigua Hélade.

El tantrismo tibetano

Esta corriente filosófica —fundada en la India por Patanjali aproximadamente en el 150 a.C., e introducida al Tíbet en el siglo VIII—⁷⁶ postula la fuerza procreadora como base de la evolución espiritual de los humanos. El *shakta*, principio masculino, como lo positivo (el *ser*) y el *shakti*,⁷⁷ principio femenino, la negatividad (la Nada), en su coyuntura liberan al individuo de la prisión de un mundo múltiple y desgarrador, abriéndole los vastos horizontes de su creatividad y haciéndole sentirse uno con la totalidad.

El taoísmo de Láo-tsé

En el capítulo 47 del *Tao te k'ing* su autor sostiene un subjetivismo trascendental, cuando dice:

1. Without going outside his door, one understands (all that takes place) under the sky; without looking out from his window, one sees the *T'ao* of Heaven. The farther that one goes out (from himself), the less he knows.
2. Therefore the sages got their knowledge without travelling; gave their (right) names to things without seeing them; and accomplished their ends, without any purpose of doing so.⁷⁸

De hecho el taoísmo postula con ello ideas innatas, que nos recuerdan las de la filosofía racionalista de Descartes, si bien aquéllas implican toda una teoría del conocimiento. Pero hay otro aspecto del pensamiento de Láo-tsé —reconocido por James Legge al compararlo con Confucio, su famoso contemporáneo—, que es el metafísico.⁷⁹ Una prueba de ello la encontramos en los escritos de

⁷⁶ Cf. la traducción del *Bardo Thödol* en W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, Nueva York, Oxford University Press, 1960, p. 213: "The *Bardo Thödol* being itself a work more or less Tantric".

⁷⁷ *Ibid.*, p. 240, n. 1, nótese la identidad de *shakti* y sabiduría.

⁷⁸ *The texts of Taoism*, 2 vols., James Legge, trad., Nueva York, Dover, 1962.

⁷⁹ *Ibid.*, Introducción, p. 3: "Confucius and Lao-tse, both great thinkers, the one more of a moralist, and the other more of a metaphysician".

Kuang-tsé, el gran seguidor de Láo Tsé: “En el principio del principio⁸⁰ era el No-Ser del No-Ser, era lo innombrable. De ello emergió lo uno. Este Uno —en su existir, pero aun sin forma, que han de recibir las cosas para poder ser creadas— se llama *vida*”.⁸¹

He aquí la *nada* —pues el No-Ser del No-Ser es la *nada*—,⁸² pero una *nada* creadora que, si bien es aún nada, *puede ser* todo. Y, en efecto, dice Kuang-tsé que la *vida* en su nivel más alto es idéntica con aquel principio de principios y, como tal, es “una con las fuerzas del cielo y de la tierra”,⁸³ o sea, todo.

El Zen

Teniendo sus raíces en el budismo hindú, de donde fue introducido por Bodhidharma a China en el siglo vi de nuestra era, se desarrolló en este país para eventualmente ser llevado al Japón (en 1191), donde florece en la actualidad. Uno de los textos de mayor importancia para el Zen lo constituye el *Bi-yän-lu*, colección de antiguos textos, compuestos en el año 1300 aproximadamente, que son “ejemplos” y “cantos”, aumentados con exégesis y comentarios a través de los siglos. Tiene el *Bi-yän-lu* cien de tales “ejemplos”, la mitad de los cuales han sido traducidos al alemán por uno de los más renombrados sinólogos modernos.⁸⁴ De estos ejemplos hemos elegido dos que nos parecen ser los más representativos.

El problema del conocer y saber es uno de los temas del primer “ejemplo”, que trata del mismo Bodhidharma y reza así:

Wu-di preguntó al gran maestro Bodhidharma: —¿Cuál es el sentido supremo de la verdad sagrada? Bodhidharma dijo: —Vastedad abierta— nada de sagrada. El emperador siguió preguntando: —¿Quién es el que se encuentra enfrente de Nosotros? Bodhidharma contestó: —Yo no lo sé. Entonces Bodhidharma atravesó el río y llegó a We.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 315: “In the Grand Beginning”.

⁸¹ Dschuang Dsi, *Nan Hua Dschen Ging*, Richard Wilhelm, trad., Düsseldorf, Diederichs, 1951, p. 88: “im Uranfang war das Nicht-Sein des Nicht-Sein, war das Unnenbare. Daraus erhob sich das Eine —in seinem Dasein, aber noch ohne Form, das die Dinge bekommen müssen, um erzeugt werden zu können,— heisst *leben*”.

⁸² Cf. Horst Matthai, *Pensar y ser*, Mexicali, Universidad Nacional Autónoma de Baja California, en prensa.

⁸³ Dschuang Dsi, *op. cit.*: “Wird es eins mit den Kräften des Himmels und der Erde”.

⁸⁴ Véase nota 10.

Antecede al “ejemplo” una advertencia, y le siguen doce páginas entre comentarios intermedios, una exégesis del ejemplo, el “canto” y una exégesis del canto, todos estos textos originales, seguidos por explicaciones escritas por el traductor, que cubren el texto de la advertencia, el trasfondo histórico de los personajes del ejemplo, la comprensión del ejemplo, de los comentarios, de las exégesis y del canto. En el texto original la exégesis del canto termina con estas palabras: “¿En qué desemboca ahora todo esto? Sencillamente es así: permitimos el saber del anciano hindú, mas el entender del anciano hindú no lo permitimos”.

Acerca de lo anterior el traductor comenta en nota a pie de página: “Sobre el sentido de estas algo obscuras palabras los exégetas se rompen la cabeza”, comentario ilustrativo de cuán lejos de la antigua sabiduría se encuentra el hombre moderno, ignorante de la profunda diferencia entre saber y conocer.

Una muestra del esoterismo del Zen la encontramos en el trigésimo quinto ejemplo:

Manjushrí preguntó a Wu-Dscho: ---¿De dónde vienes últimamente? Wu-Dscho contestó: —Del Sur. Manjushrí preguntó: ---¿Cómo se mantiene en el Sur la ley del Buda? Wu-Dscho contestó: —Entre los monjes de este último tiempo sólo pocos respetan la disciplina de la orden y sus reglas. Manjushrí preguntó: ---¿Cuántos son pues en vuestra fraternidad? Wu-Dscho contestó: —Quizá trescientos, quizá también quinientos. Wu-Dscho preguntó a Manjushrí: ---¿Cómo se mantiene la ley del Buda aquí? Manjushrí dijo: —Aquí viven juntos profanos y santos, dragones y víboras mezclados en confusa mezcla. Wu-Dscho preguntó: ---¿Cuántos son en la fraternidad? Manjushrí contestó: —Delante *san* y *san*; detrás *san* y *san*.

El traductor agrega en nota a pie de página que el logo chino por *san* denota *tres*, pudiéndose entonces traducir: “Delante tres y tres, detrás tres y tres”, aclara, sin embargo, que para la comprensión del ejemplo se requiere un conocimiento amplio de la historia del budismo hindú (en su versión norteña, el Mahâyâna) así como de su variante china. Pues de los dos personajes citados el segundo, Wu-Dscho, plantea la disyuntiva de dos individuos del mismo nombre, ambos importantes para la historia del Zen, situándose uno de ellos entre 820 y 899, mientras que del otro se conoce el año 749 como la fecha de su inicio en el estado monástico. Y es del último de ellos que se reporta su intensa dedicación al estu-

dio del *Avatamsaka-Sûtra*, escrito hindú en el cual el *Bodhisattva*⁸⁵ Manjushrî desempeña un papel predominante, y donde la letra *s* (o la sílaba *sa*) simboliza, a la usanza védica,⁸⁶ *sarva* (todo) y *satya* (verdad). He aquí la solución del enigma encerrado en el ejemplo citado: el todo y la verdad —su simbolización por el mismo sonido, el *sa* o *san* implica su identidad— se encuentran delante de nosotros como también detrás de nosotros, aquella vastedad abierta del primer ejemplo arriba citado.

*Occidente y Oriente, América y Asia:
¿una sola filosofía?*

COMO vimos, Heidegger ya había llamado la atención sobre el prejuicio, prevaleciente en la historia de la filosofía, de contemplar la filosofía presocrática desde la perspectiva de los dos grandes pensadores de la antigua Grecia, Platón y Aristóteles, cuyo criterio, por la vía de la teología cristiana, se ha consolidado como convicción general hasta la actualidad.⁸⁷ Con ello se hacía aún más difícil el rescate del pensar humano prístino, tal como se manifestaba en el dual,⁸⁸ dimensión perdida desde épocas prehistóricas, en la cual armonizaban, e incluso se identificaban, lo uno y lo múltiple, lo subjetivo y lo objetivo. Decimos “hacia”, porque así interpretamos la filosofía arcaica, tanto occidental como oriental, a saber: intentos de hacer accesibles a las nuevas generaciones categorías que permitan construir una cosmovisión digna del que orgullosamente suele llamarse *Homo sapiens*, pero que a la vez las capaciten para la acción, para la cual dichas categorías, una vez creadas en la mente del ser pensante, constituirían el parámetro, es decir, la “línea constante e invariable”⁸⁹ como referente.

Tal línea constante e invariable, concorde a lo expuesto en este trabajo, la constituyen estas características del auténtico filosofar,

⁸⁵ Que está por alcanzar la completa iluminación. Manjushrî fue uno de los discípulos del Buda y vivió, por tanto, muchos siglos antes de Wu-Dscho.

⁸⁶ Wilhelm Oncken, *Allgemeine Geschichte*, 45 vols., Berlín, G. Grote, 1879-1890, I, 3, S. Lefmann, *Geschichte des alten Indiens*, p. 580: “Wie die Knaben dann das Alphabet aufsagen, lässt der Bodhisattva bei jedem Buchstaben einen entsprechenden, Ausdruck verlauten, der ihnen eine Heilslehre eröffnet” (Cuando los niños recitan el alfabeto, el *Bodhisattva* recita con cada letra un mensaje que le corresponde, mensaje que les revela una enseñanza de salvación).

⁸⁷ Véase nota 39.

⁸⁸ Véase p. 107.

⁸⁹ *Diccionario de la Real Academia*.

que es: 1) esotérico; 2) lacónico; 3) enigmático; 4) solitario; 5) identifica microcosmos y macrocosmos; 6) vive la verdadera eternidad en el "ahora"; 7) no conoce el "yo", ni el "tú", ni el "nosotros"; 8) ve toda parte como el todo; 9) no pide, sólo da, pues es dueño de todo; 10) es divino, reconociendo en todo lo divino; 11) es la sabiduría del mundo; 12) es identidad de pensar y ser; 13) crea infinitos mundos; 14) no distingue entre ser y no-ser; 15) reconoce la presencia de infinitos mundos; 16) se comprende como el devenir mismo; 17) ve en la sexualidad la potencia del espíritu; 18) es sabiduría por introspección; 19) ve en la *nada* el principio creador; 20) es el estudio de la simbología arcaica.

Para Kant el filosofar es "ocupación para la edad madura",⁹⁰ lo cual implica que el individuo haya alcanzado un nivel mental que lo aleje del llamado pensar cotidiano. Pero el filosofar, como un tipo de pensar diferente al del vulgo, históricamente se ha presentado como filosofía esotérica. Y esto no sólo en la antigüedad —en los centros iniciáticos—, sino a través de los milenios hasta la actualidad.⁹¹ Además, su mismo carácter esotérico impide el empleo de muchas palabras o conceptos que, por su origen empírico, se muestran insuficientes como medios de expresión para realidades que, por encontrarse "más allá de la naturaleza", requieren de una simbología lingüística especial. Ésta, por adecuarse a las que llamaremos más bien "ideas" que "conceptos", no requiere de un despliegue voluminoso de signos idiomáticos para la expresión filosófica, de lo cual la filosofía no sólo adquiere el aspecto lacónico, sino a la vez el enigmático, dada su difícil comprensibilidad.

Siendo el filosofar, según Kant, ocupación de la edad madura, y pudiendo únicamente madurar el individuo —no existe una maduración colectiva—, resulta, entonces, un filosofar solitario.⁹² Pero, como soledad implica unicidad, el resultante desvanecimiento de nociones como las de un "yo", de un "tú" o de un "nosotros" allana el camino hacia la identificación del individuo con el universo y el nacimiento de la idea del individuo como un microcosmos. Como

⁹⁰ August Messer, ed., Introducción a Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, Th. Knaur, s.f., p. XIX: "die Philosophie, nur eine 'Beschäftigung für das Mannesalter'".

⁹¹ Véase la carta de Hegel a Schelling del 16 de abril de 1795: "Immer wird freilich eine esoterische Philosophie bleiben —die Idee Gottes als des absoluten Ichs wird darunter gehören" (Siempre, sin embargo, quedará una filosofía esotérica— la idea de Dios como la del Yo absoluto pertenecerá a ella).

⁹² Del lat. *solitarius*, de *solus*, único.

el individuo surge de la toma de conciencia de ser una representación del universo entero,⁹³ que incluye a todos los demás individuos —aunque no haya aún nacido en ellos tal toma de conciencia—, resulta pues, que hace suyos todos los mundos (véase nota 75) y, con ello, alcanza a ser no sólo un microcosmos, sino, a la vez, el macrocosmos (véase nota 73).

La toma de conciencia, aludida en el párrafo anterior, divulga al individuo la infinitud de su pensar⁹⁴ y, con ello, la identidad de *pensar* y *ser*. Mas el *ser*, como decía Parménides (véase nota 28) se da únicamente en el ‘ahora’, pero en un ‘ahora’ que trasciende toda noción de un tiempo empírico —constituido éste por pasado, seudopresente y futuro—, mostrándose de esta manera como la auténtica eternidad.

Para Spengler “el lujo de la máquina es la consecuencia de una constricción mental”.⁹⁵ Mas este filósofo veía todavía la técnica en función de caballos de fuerza, y no pudo así prever que la técnica desembocara en las supercarreteras informáticas tal como se avencinan en la actualidad. Con ello el hombre como animal de rapiña,⁹⁶ producto de dicha técnica, tendrá de competidor al hombre en búsqueda de sabiduría, quien ve la técnica en función de fuerza de espíritu. Por primera vez en la historia de nuestra especie tendremos acceso —literalmente *af the tip of a finger*— al vasto acervo de las creaciones de incontables generaciones de pensadores. Testigos estos últimos de que no es la máquina la que determina la mente, sino ésta la que creó aquélla. Entonces ideas como la del ser humano punta de lanza del devenir cósmico, la idea de que este mismo ser humano, en un momento de cobardía, renunciará a su ser divino (véase nota 9), llegando a ser para sí mismo la quintaesencia de la concupiscencia, del apetito lascivo y, en general, del mal,⁹⁷ la

⁹³ Leibniz, *Monadología*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1964, cap. 62.

⁹⁴ Hegel, *op. cit.*, VIII, *System der Philosophie, Die Logik*, cap. 28: “Wenn vom Denken die Rede ist, so muss man das *endliche*, bloß verständige *Denken*, vom unendlichen, vernünftigen, *unterscheiden*” (Si se habla del pensar, debe distinguirse entre el pensar *finito*, que es del *entendimiento*, y el pensar *infinito*, que es de la *razón*).

⁹⁵ Oswald Spengler, *El hombre y la técnica*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, p. 68.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁹⁷ San Agustín, *Obras, op. cit.*, XVI-XVII, *de civ. Dei*, 14,4: “homo... similis est diabolo” (el hombre... es semejante al diablo); 14,16: “concupiscencia... apetito lascivo” (traducciones de la BAC).

idea de ver en la negatividad, en el *no-ser* y en la *nada* los principios dinámicos del acaecer cósmico, o la de apreciar la sexualidad como el arcano de la evolución misma, son rescatables a través del estudio de la simbología milenaria, legada a nosotros a través de los escritos antiguos.

¿Acaso no hallamos en las culturas antiguas, e incluimos aquí las llamadas “primitivas”, asomos de tal profundidad espiritual, que nos capacita a ver lo efímero de la nuestra? Y si preguntáramos, ¿cómo pudo nuestra especie elevarse del nivel animal al humano en el corto lapso de aproximadamente cuatro millones de años?, la contestación seguramente no será: ¡por medio de la trivialización de la cultura!, a la cual vimos gestarse desde hace muchos siglos.

Entonces los que vivimos el amanecer de una verdadera tecnología, una tecnología ideada no para la destrucción sino para la iluminación del hombre, unamos nuestros esfuerzos para reanudar aquella evolución, aportando los valores de las culturas con las cuales cada uno de nosotros está íntimamente ligado. Oriente y Poniente, América⁹⁸ y Asia, bien podrían establecer las condiciones de posibilidad para que emerja un nuevo ser humano. Serán los individuos y no las sociedades en general,⁹⁹ los que buscarán el sendero evolutivo perdido; serán los individuos, y no las sociedades en general, los que serán capaces de pensar, como Leibniz,¹⁰⁰ que cada uno de ellos es

una Especie de Máquina divina, o de Autómata Natural, que sobrepasa infinitamente a todos los Autómatas artificiales..., que cada porción de la materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas; y como un estanque lleno de peces. Pero cada ramo de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es, a su vez un jardín o un estanque semejante. Y que cada cuerpo viviente tiene una Entelequia dominante que es el Alma en el animal; pero que los miembros de este cuerpo viviente están llenos de otros vivientes, plantas, animales, cada uno de los cuales tiene a su vez su Entelequia o su alma dominante.

Fue Leibniz el primero que, hace trescientos años, vio lo fecundo de una simbiosis de Occidente y Oriente, pues pensaba invitar

⁹⁸ Hablamos aquí de América Latina; la otra no tiene cultura propia.

⁹⁹ Cuyos miembros, de manera irremediable, pertenecen a los manipuladores, sean éstos motivados por ideologías, religiones, intereses políticos, consumistas, financieros u otros.

¹⁰⁰ *Monadología*, caps. 64, 67 y 70.

misioneros chinos a Europa.¹⁰¹ La turbulenta política europea, empero, frustró sus planes. Hoy en día, en cambio, las condiciones son más favorables, gracias a la facilidad comunicativa. Entonces, en una época como la nuestra, en la cual se han podido rescatar importantes ideas de filosofías autóctonas americanas, entre ellas la de los antiguos aztecas, donde la noción de ‘lugar-instante’,¹⁰² aunada a las aportaciones de los pensadores orientales y occidentales arriba citados, ofrece un marco de referencia, en el cual muy bien podría cristalizarse la ya mencionada simbiosis. De lograr mantenernos alejados del letargo filosófico y científico europeo y americano anglosajón,¹⁰³ bien podríamos restaurar el extraordinario dinamismo de los pensadores arcaicos, pero en una dimensión geográfica nueva: América y Asia, dimensión geográfica en que se inspiró el título de *Amerasia*.

¹⁰¹ Wenceslao Li, ‘Leibniz’ Abhandlung über die chinesische Philosophie im Kontext der europäischen China-Rezeption” en *Leibniz und Europa*, VI Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, Alemania, 1994, p. 438: “Dies führte dann u.a. zur Gründung der Akademie der Wissenschaften in Berlin im Jahre 1700, die als eine ihrer Hauptaufgaben die Mission in China sah” (Esto desembocó en la fundación de la Academia de las Ciencias en Berlín en el año de 1700, que veía una de sus principales tareas en la misión en China); p. 437: “Er überlegte, chinesische Missionäre nach Europa einzuladen...” (él contempló invitar misioneros chinos a Europa...).

¹⁰² Jacques Soustelle, *El universo de los aztecas*, México, FCE, 1986, pp. 174-175.

¹⁰³ Hideki Yukawa, “Intuición y abstracción en el pensamiento científico” en *El humanismo en la filosofía de la ciencia*, México, UNAM, 1967, p. 49: “¿Es inevitable que una rama de la ciencia se haga irreversiblemente más vieja?”.