

obra”.⁶ Lo cierto es que, poco después de terminarse, el lienzo era entregado a San Martín, quien lo llevaría consigo al momento de su partida del Perú en setiembre de 1822. Tagle había sido uno de sus más leales socios políticos y uno de sus amigos más cercanos, tanto que nombró a San Martín padrino de su hija. En su carta de despedida, San Martín le asegura que “hasta que deje de existir será el mejor de sus amigos”.⁷ Podría pensarse que este uso entra en contradicción con la hipótesis del carácter público que habría tenido el retrato. Fue sin embargo usual que obras hechas con un propósito claramente conmemorativo y público circularan en el ámbito privado.

Consta que, antes de trasladarse definitivamente a Europa, San Martín dejó la pintura depositada en Mendoza, donde permanecería hasta agosto de 1833, fecha en que su yerno, Mariano Balcarce, es encargado de recogerla durante uno de sus viajes a Argentina.⁸ En ese tránsito

6. “Municipalidad de Lima” 1822, 1.
7. Carta de José de San Martín a José Bernardo de Tagle, Lima, 20 de setiembre de 1822. En Javier Ortiz de Zavallos, *Correspondencia entre San Martín y Torre Tagle. Compilaciones de documentos inéditos del General Don José de San Martín al Marqués Don José Bernardo de Tagle y Portocarrero, Marqués de Torre Tagle*, Lima, Librería Editorial Juan Mejía Baca, 1963, 153.
8. Véase el “Inventario del cajón de armas de Mendoza”, recibo firmado

la pintura sufrió daños; quedan incluso evidencias de que en algún momento la tela fue doblada.⁹ El lienzo fue con toda seguridad entregado por San Martín o sus descendientes a Manuel José de Guerrico, argentino emigrado a Francia, amigo cercano de San Martín y administrador de sus bienes. La tela fue recibida luego por su hijo José Prudencio, conocido coleccionista de arte, quien la entregó en donación al Museo Histórico Nacional. La opción es significativa, en vista de la donación fundacional que dos años antes él mismo había hecho al Museo Nacional de Bellas Artes, lo que confirma la valoración historicista antes que estética de la obra de Gil de Castro a fines del siglo XIX.¹⁰

-
- ◆
-
- por Mariano Balcarce el 7 de agosto de 1833, en Adolfo Carranza, *San Martín. Su correspondencia*, Museo Histórico Nacional, 1911, 343-344.
 9. Así lo señala Néstor Barrio en base a los trabajos que se realizaron en el IIPC de la UNSAM en 2014.
 10. Véase la carta de J. de Guerrico a Adolfo P. Carranza, Buenos Aires, 24 de setiembre de 1897 en que acoge el pedido que le hiciera Carranza de donar la obra, explicando que estaría “más en su lugar en el Museo Histórico Nacional que en mi colección de cuadros y obras de arte”. Archivo MHNBA, carpeta 5847.

LA IDEODIVERSIDAD COMO VALOR PLANETARIO

por Jan E. M. Houben

RESUMEN:

El entusiasmo por la propia ideología política, económica o religiosa puede inspirar un compromiso total para llevarla a una victoria absoluta sobre las demás. En ese caso, puede desaparecer la “ideodiversidad”, que es la precondition para desarrollar la ideología victoriosa y que siempre será necesaria para ajustarla, corregirla y proveerla de alternativas ante el cambio de las condiciones locales y globales. La “ideodiversidad” merece que se realicen esfuerzos individuales, institucionales y estatales para protegerla, valorarla, desarrollarla y evitar su desaparición. Se trata de un concepto paralelo al de biodiversidad, con muchos antecedentes en la historia del pensamiento, particularmente en los enfoques denominados “perspectivistas”, que aparecen tanto en la tradición occidental cuanto en la india. Tanto el perspectivismo occidental como el sudasiático proveen las bases para un enfoque global como el aquí propuesto y demandan que cada vez más perspectivas sean tenidas en cuenta. Más aún, para que la humanidad pueda utilizar sus reservas de ideodiversidad, será necesario introducir a las generaciones modernas y futuras al estudio de las humanidades, incluidas varias lenguas clásicas de las grandes civilizaciones mundiales. Las humanidades pueden contribuir a preservar y procesar “perspectivas” importantes de la realidad, fuentes de “sentido” y de

ÉCOLE
PRATIQUE DES
HAUTES ÉTUDES,
SCIENCES
HISTORIQUES ET
PHILOGIQUES

RECIBIDO: 12/11/2015
ACEPTADO: 11/01/2016

“objetivos” para la humanidad. Si la familiaridad con una sola tradición aislada lleva al fundamentalismo, el conocimiento de varias lenguas y fuentes literarias puede contribuir a un perspectivismo que reconozca la validez simultánea de muchos puntos de vista sobre la realidad. En palabras de Ortega y Gasset, la única perspectiva que debe ser rechazada es la que proclama ser la única correcta.

ABSTRACT:
Ideodiversity as a planetary value

Enthusiasm for one's own favourite political, economic or religious ideology, may inspire a total commitment to spread and make prosper this preferred ideology and, if possible, to make it obtain an absolute victory. What may disappear in that case is the 'ideodiversity' which was the very precondition for conceiving and developing the now victorious ideology, and which will always be needed as a source of adjustments, correctives and alternatives when local or global conditions evolve. 'Ideodiversity' deserves the concerted efforts of individuals, institutes and states, in order to preserve, value and develop it and to prevent its decline and disappearance. Presented here as a new concept, it is parallel to that of 'biodiversity' and has, in fact, several respectable predecessors in the world history of thought and education, especially in philosophical approaches to reality and truth that can be characterized as 'perspectivistic' and that are attested both in the Western tradition and in the ancient Indian tradition. Both Western perspectivism and South Asian perspectivism provide a basis for such a global approach and have an inherent necessity to take more and more perspectives into account. Moreover, for humanity to be able to make full use of available reservoirs of ideodiversity, it will be necessary to introduce modern and future generations to the study of the humanities, including the study of various classical languages of the great civilizations of the world. The humanities contribute to the preservation and processing of important 'perspectives' on reality, sources of 'meaning' and 'purpose in life' of humanity. As much as the exclusive familiarity with a single and isolated traditional source of meaning may lead to fun-

damentalism, a knowledge of several language and literary sources can be expected to contribute to a perspectivism that recognizes the simultaneous validity of various points of view on reality. As Ortega y Gasset taught us, the only perspective that must be rejected as erroneous is the one that claims to be the only correct one.

PALABRAS CLAVE: *Filosofía, educación, perspectivismo, fundamentalismo, ideodiversidad, Bhartrhari, Mallavadin, G.W. Leibniz, Friedrich Nietzsche, José Ortega y Gasset, Edmund Husserl, Wilhelm Halbfass.*

KEY WORDS: *Philosophy, education, fundamentalism, perspectivism, 'ideodiversity', Bhartrhari, Mallavadin, G.W. Leibniz, Friedrich Nietzsche, José Ortega y Gasset, Edmund Husserl, Wilhelm Halbfass.*

* Esta es una versión traducida, revisada y actualizada de un artículo publicado en 2002 con el título “Filosofía e filología tra Oriente e Occidente: Appello per la salvaguardia dell'ideodiversità”, en: *Verso l'India. Oltre l'India: scritti e ricerche sulle tradizioni intellettuali sudasiatiche*, Federico Squarcini (ed.), Milán, Associazione Culturale Mimesis, pp. 153-171. Véase también “Philosophy and Philology East and West: Need and basis for a Global Approach”, en *Indology: Past, Present and Future*, Saroja Bhate (ed.), Delhi, Sahitya Akademi, 2002, pp. 84-125. La investigación sobre la que se basa este escrito fue posible gracias al International Institute of Asian Studies, 1993-1996. Quiero agradecer al Institut d'Etudes Avancées, Nantes, por una estancia de investigación en 2015-2016, que me permitió actualizar este texto, al Prof. Dr. José Emilio Burucúa por la generosidad de ofrecerme publicarlo y al Prof. Dr. Nicolás Kwiatkowski por la traducción.

◆ —◆
“La búsqueda de alternativas se presenta, en este momento, como una cuestión de vida o muerte”¹

— 1 —
Introducción

1. Un valor crucial, pero actualmente ausente en las transiciones sociales conflictivas, es la “ideodiversidad”: amenazada por muchos desarrollos recientes, ella se sostiene por y se nutre de la necesidad inherente de los perspectivismos orientales (como se encuentran por ejemplo en la obra del gramático-filósofo Bhartrhari) y de los perspectivismos occidentales (Leibniz, Ortega y Gasset, Husserl) de extender el horizonte y asimilar cotidianamente un número mayor de perspectivas sobre la realidad.

El entusiasmo de cada uno por su ideología política, económica o religiosa inspira el compromiso total para propagar y hacer prosperar esta ideología preferida y, si fuera posible, darle la victoria absoluta. El peligro es perder la ideodiversidad, que sería la precondition misma para que la ideología actualmente victoriosa pueda haber sido concebida, y que será siempre necesaria como fuente de ajus-

tes, correcciones y alternativas si las condiciones planetarias cambiasen.

Desde los siglos XVIII y XIX y las obras de Lineo, Lamarck y Darwin, la humanidad ha comenzado a comprender bien cómo cada planta, cada animal, cada especie biológica busca sobrevivir y, si fuera posible, predominar en un mundo que casi nunca se presenta hospitalario. Por ello, hubo que esperar hasta inicios del siglo XXI para que la “biodiversidad” fuera aceptada como objetivo a perseguir y como valor en el cual la sociedad deba investirse.² La urgencia actual de aceptar el valor de la ideodiversidad es, de hecho, aún mayor.

Los reservorios disponibles de ideodiversidad deben, entonces, ser preservados y volverse accesibles para las generaciones presentes y futuras por medio de una educación humanista. En este ensayo, me concentraré en lo primero: la preservación de la ideodiversidad y una aproximación filosófica a la realidad, el “perspectivismo”, que provee un aliciente poderoso para explorar la ideodiversidad y valorarla adecuadamente.

Entre las diversas aproximaciones posibles a la realidad, el “perspectivismo” se presenta con antecedentes sólidos tanto en la tradición occiden-

2. Véase por ejemplo la contundente evidencia reseñada en Bradley J. Cardinal et al, “Biodiversity loss and its impact on humanity”, *Nature*, 486 (7401) (2012): 59–67.

1. W. Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press, 1988, p. 440.

tal como en la surasiática, aunque no ha recibido todavía la atención que merece. En este ensayo, sostendré que las perspectivas sobre la realidad que pertenecen al pasado y que todavía se preservan (incluidas aquellas del Asia meridional antigua, tan ricas y sofisticadas) deben ser estudiadas y custodiadas como un reservorio precioso de ideodiversidad, particularmente en el período actual, caracterizado por transformaciones científicas, tecnológicas y sociales sin precedentes.

1.2. Pese a las diferencias históricas y contextuales entre la tradición occidental, la surasiática³ antigua y

3. Prefiero utilizar la expresión “Asia meridional Antigua”, la cual da cuenta de la realidad política moderna de la región, para evitar producir o reforzar argumentos impropios a favor de agresiones políticas o de hecho militares, sostenidos por los estados en regiones donde sería mucho más deseable, para los pueblos que muchos líderes políticos y militares pretenden representar, la cooperación política sobre la base de un pasado compartido. La expresión actual “India antigua”, cuando refiere al pasado de ese área, implica una unidad y una continuidad política que no se concretó nunca del todo y que apenas se rozó ocasionalmente. En el caso del término “indología”, no parece existir un fuerte interés por vincularlo con la unidad política moderna “India”, por

otras, existen algunos universales de la condición humana: percibimos los objetos por medio de los sentidos, tenemos experiencia del tiempo, comunicamos con impulsos creados por los órganos de acción, especialmente mediante el discurso producido por nuestro aparato vocal. En consecuencia, el lenguaje, el pensamiento y la realidad objetiva en sus dimensiones espacial y temporal son tres factores con los cuales todo ser humano cuenta y utiliza: son universales de la condición humana.⁴

ello continuaré utilizándolo para indicar el estudio de varios aspectos del Asia meridional antigua y clásica.

4. La fórmula “universales de la condición humana” no implica la pretensión de ningún estatuto absoluto para estos universales y admite la existencia de casos límite, de seres humanos a los cuales algunos de estos que llamamos “universales” no se aplican (por ejemplo, para quienes son incapaces de hablar). Mis “universales de la condición humana” son más generales y, en este ensayo, quedan en el trasfondo respecto de los universales definidos de modo original, aunque claramente se inspiran en los universales lingüísticos de Chomsky y Staal (véase F. Staal, *Universals: Studies in Indian Logic and Linguistics*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp. 1-12). Al mismo tiempo, por su generalidad y presencia en todo el mundo y en todo período conocido de la historia, tales universales podrían considerarse “sustanciales”, más que “borrosos”

Por ello, las tesis sobre el lenguaje, el pensamiento y la realidad objetiva son relevantes para todo ser humano, en cualquier período de la historia de la humanidad; estas tesis pueden o no pretender, de modo explícito, tener validez universal, pero incluso si no lo hacen explícitamente, en la medida en que refieren a los universales de la condición humana, ofrecen ocasiones para confrontarlas con tesis sobre el mismo argumento provenientes de tradiciones distintas. Aquí no nos interesamos sólo por los datos concernientes a los campos del comportamiento social y lingüístico, a partir

(*shadowy*), en el sentido propuesto por Staal. Aunque no pretendo explicitar aquí los “universales de la condición humana”, puedo asumir que éstos dan sustento a la “comprensión” (véase W. Halbfass, “Research and Reflection: Beyond Orientalism”, pp. 9, 18, y “Research and Reflection: Responses to my Respondents”, en E. Franco, K. Preisendanz (eds.), *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*, Amsterdam, Rodopi, 1997, pp. 297-314), a la que pueden sumarse personas de formaciones culturales muy diversas, pese a la relevancia de esas diferencias. Si aceptamos los “universales de la condición humana” o “universales humanos”, no negamos la realidad empírica de la variedad de culturas y sociedades diversas. Véase S. J. Tambiah, *Magic, Science and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 112 y ss.

de los cuales construiríamos nuestras teorías, pese a la riqueza en este sentido de muchas fuentes textuales pertenecientes a tradiciones no occidentales, incluidas las del Asia meridional antigua. Lo que nos interesa indagar es cómo los pensadores del pasado reunieron los datos a su disposición para conformar teorías propias.

Comprendemos entonces cómo estos pensadores y sus materiales remotos no son sólo datos nuevos para nuestras teorías, sino que constituyen también, y quizás en primer lugar, interlocutores para un diálogo en el cual, como en todo diálogo auténtico, el “otro” puede proponer perspectivas estimulantes para nuestra propia teorización, así como puede iluminar nuestros puntos fuertes y las condiciones básicas de nuestro éxito. Incluso si no podemos esperar encontrar en el pasado soluciones inmediatas a los problemas que, en compañía de nuestros éxitos y pasos en falso científicos y tecnológicos, se presentan hoy con una urgencia sin precedentes y en dimensiones imprevistas, es posible de todos modos obtener del pasado sugerencias para alternativas y correctivos a un desarrollo unilateral.⁵

5. Durante milenios, Occidente ha intentado establecer contactos con Asia del Sur, atraído por sus “tesoros” o por sus “alternativas” y “correctivos” en el campo filosófico. Véase Halbfass, *India and Europe*, cit., pp.

La cuestión puede, en todo caso, formularse de un modo diverso. De hecho, así como es importante mantener, explorar y emplear un rico reservorio de biodiversidad para enfrentar con éxito los nuevos desafíos biológicos, médicos y agrícolas,⁶ del mismo modo, para enfrentar con éxito los nuevos desafíos filosóficos y aquellos ligados a la vida y a las ciencias humanas, es importante mantener, explorar y emplear un reservorio rico de ideodiversidad. Es necesario permanecer abiertos a las diferentes perspectivas sobre problemas filosóficos y humanos básicos. El pasado occidental y las tradiciones no occidentales han conservado para nosotros una gran variedad de perspectivas sofisticadas y elaboradas, muchas de las cuales permanecen inexploradas y a las que los lectores modernos no han tenido acceso.

Al respecto, son de particular interés los sistemas filosóficos (*darsana*) del Asia meridional antigua, que no consisten en puntos de vista aislados y accidentales sobre el mundo, sino que son intentos de delinear un sistema filosófico completo, en el cual todos los problemas principales de la relación entre el hombre y el mun-

434 y ss; y, en general, el volumen de K. Kartunen, *India in Early Greek Literature*, Helsinki, Finnish Oriental Society, 1989.

6. Véase la reseña de Bradley J. Cardinale, citada más arriba.

do deben ser abordados.⁷ De igual importancia resultan los antiguos *ataques* sistemáticos contra estos sistemas, independientemente del hecho de que se hayan ligado poco a intentos de establecer una “visión propia”.⁸

7. Es posible comparar los conceptos propuestos por Aristóteles y desarrollados por Lineo y Lamarck para categorizar a los seres vivos con los conceptos y categorías aceptados en India. Véase J.E.M. Houben “Penser les êtres – plantes et animaux – à l’indienne”, en *Penser, Dire et Représenter l’Animal dans le Monde Indien*, Bibliothèque de l’École des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques, tomo 345, París, Librairie Honoré Champion, 2009, pp. 21-46.

8. Así, es en gran parte gracias a la crítica fundamental de Nagarjuna a las posiciones filosóficas de las cuales tenía conocimiento que resulta claro cómo se aceptaba general e implícitamente un “principio de correspondencia” (según el cual las palabras de un enunciado corresponde directamente a las cosas que constituyen la situación descripta por él) en el ámbito de los pensadores surasiáticos del primer milenio d. C. Al respecto, véase J. Bronkhorst, *Langage et Réalité: sur un épisode du la pensée indienne*, Turnhout, Brepols, 1999. En tanto los estudios sobre las diversas posiciones filosóficas en la historia del pensamiento del Asia meridional todavía deben profundizarse, sólo raramente es posible identificar un principio que haya operado tan claramente, en palabras

1.3. No es solamente por curiosidad o por interés general que debemos estudiar el pasado, hay también una base filosófica definida y racional para considerar atentamente las perspectivas sobre la realidad que se conservan del pasado (y especialmente del pasado del Asia meridional), como mostraremos en los tres pasajes siguientes (2.1-2.3). Debemos luego prestar particular atención al modo en que, en el Asia meridional, se estudiaron varias perspectivas sobre la realidad, diversas entre sí (3.1-3.2). Finalmente, en las secciones 4.1-4.4, buscaremos responder a dos preguntas que aparecen una vez reconocida la existencia, en la historia del Asia meridional, de perspectivas sobre la realidad dignas

de Charles Malamoud, sea como “esquema de pensamiento (heredado en gran parte de la tradición védica) determinante para la construcción metafísica”, sea como “un obstáculo epistemológico (y a partir del momento en que se toma conciencia de que las palabras corresponden a las ideas y no a los objetos del mundo, fue posible tomar distancia de la aporía de Nagarjuna)” (C. Malamoud, citado en Bronkhorst, *Langage et Réalité*, cit., p. 4). Malamoud comenta apropiadamente “esto puede alentar a formularnos preguntas sobre nuestra labor (¿con la esperanza de respondernos nosotros mismos?): ¿cuáles son los principios que nos guían, qué caminos recorremos cuando construimos nuestros sistemas?” (ídem).

de consideración atenta: ¿qué relaciones pueden tener estas últimas con las perspectivas existentes en el mundo moderno (un mundo, según algunos, cada vez más “europeizado”)? ¿Tiene alguna relevancia la distinción entre “este” y “oeste” para estas perspectivas antiguas?

— 2 —

El valor de las perspectivas filosóficas del pasado, orientales y occidentales

2.1. Conviene ante todo mostrar, con ayuda de algunos ejemplos, el valor de una reconsideración de las perspectivas del pasado, en particular de las surasiáticas. Este debe entenderse como una apertura a ideas nuevas e inesperadas que podrían tener implicancias sobre la condición moderna: desde el momento en que tales ideas deben surgir todavía inesperadamente, no pueden ser identificadas en este intento de defensa del valor de aquellas perspectivas. Los ejemplos de situaciones relativamente recientes en las que perspectivas “alternativas” ofrecidas por la tradición surasiática se mostraron válidas constituyen un primer paso importante de nuestro argumento.

En el campo de la ética filosófica, se puede notar una recuperación directa o indirecta de la tradición

surasiática de nociones que se han convertido en moneda corriente, las cuales se introducen con términos en sánscrito, como por ejemplo “*karma*”, “*dharma*”, “*ahimsa*”, todos presentes en el *Oxford Dictionary of Philosophy*⁹ y en el *Oxford Paperback Dictionary*, o con calcos como “*non-violence*” (en inglés y francés), “*Gewaltlosigkeit*” (alemán), “*geweldloosheid*” (holandés), “*nonviolenza*” (italiano), etc. El hecho de que nociones y términos como estos, que tienen una larga tradición en el pensamiento surasiático, hayan encontrado una posición sólida en la discusión filosófica inglesa moderna, e incluso en el habla común, es un testimonio a favor de su valor general y de su relevancia. Las generaciones de hablantes europeos que han primero adoptado y luego mantenido estos términos o sus calcos daban a los conceptos así expresados una importancia suficiente y no encontraban ningún equivalente apto en sus propias lenguas.

Encontramos un ejemplo diverso en el libro editado por B. K. Matilal y A. Cakrabarti,¹⁰ el cual debería

9. S. Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

10. B. K. Matilal, A. Chakrabarti (eds.), *Knowing from words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*, Dordrecht, Kluwer, 1994.

suscitar el interés de los filósofos del lenguaje y del conocimiento y no sólo el de los indólogos, en el que, en referencia a las contribuciones filosóficas occidentales y surasiáticas, se aborda el modo en que las palabras pueden ser fuente de conocimiento y comprensión. Una parte notable del conocimiento en acto de nuestra cotidianeidad se basa en un “*input lingüístico*”, o sea en testimonios orales y escritos de autores que están lejos de nosotros en tiempo y espacio y que tienen o han tenido a disposición fuentes perceptivas y/o habilidades intelectuales de las cuales nosotros no disponemos.

El libro aclara que la tradición surasiática ha enfrentado este área problemática universal de modo profundo y sistemático, al contrario de la occidental, en la cual, según parece, el mismo problema fue indagado solamente de forma ocasional y superficial. Sobre estas cuestiones, la tradición surasiática lanza muchos desafíos e incentivos a los filósofos contemporáneos (occidentales o no occidentales).

Un ejemplo más específico es el siguiente. Desde el tiempo de los antiguos filósofos griegos como Epiménides, Gilete de Cos y otros, pasando por los pensadores europeos medievales como Buridan, la tradición del pensamiento occidental ha intentado enfrentar una familia de paradojas, de las cuales la más nota-

ble es la “paradoja del mentiroso”, que se origina en la afirmación “todo lo que digo es falso”. Tales paradojas, tras haber hecho descubrir problemas cruciales a Russell y a otros estudiosos que intentaban construir un lenguaje perfecto para la lógica y la ciencia, tienen todavía hoy un papel importante en la lógica y en la semántica. Como he señalado hace algunos años,¹¹ el gramático-filósofo

11. J.E.M. Houben, *The Sambandhasamuddesa (Chapter on Relations) and Bhartrhari's Philosophy of Language*, Groningen, Egbert Forsten, 1995. Bhartrhari elabora las afirmaciones que explican las líneas guía de sus argumentos en verso (*karika*) y no en prosa analítica. El verso que trata específicamente del “mentiroso” es *Varkyapadiya*, 3.3.25, pero, para una interpretación adecuada conviene colocarlo tanto en su contexto inmediato cuanto en el más amplio (véase, para una síntesis de los pasajes relevantes, A. Aklujar, en H. Coward, K. Kunjunni Raja (eds.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. V, “The Philosophies of the Grammarians”, Delhi, Motilal Banarsidass, 1990, pp. 157-158). No se excluyen reconstrucciones alternativas de la “disciplina del pensamiento” expuesta en el verso de Bhartrhari, pero a tal fin es absolutamente necesario que se consideren otros versos cercanos y el cuadro general de la discusión; esta es una de las razones por las cuales una interpretación diferente, intentada hace poco por Claus Oetke (“The Meaning of Verse 25 of the Sambandhasamuddesa and its Context”, en

Bhartrhari propuso una forma de resolver la paradoja del mentiroso y otras vinculadas, muy original respecto de los intentos producidos hasta ahora por la tradición occidental. Aunque fue ideada para resolver formas simples de la paradoja, su solución tiene implicancias interesantes para las paradojas más sofisticadas de la lógica y de la semántica moderna, vinculadas con la del mentiroso. La aproximación de Bhartrhari a las

Studia Indologica, 7, 2000, pp. 301-341), no es convincente: secciones importantes como la 6-19 y la 26-28 quedan fuera del análisis, pese al título del artículo, aunque el primer pasaje es crucial para comprender tanto cómo Bhartrhari discute la paradoja cuanto su valoración y solución final. Oetke inicia su artículo asegurando que pretende “discutir críticamente” mi convicción de que el verso 25 enfrenta una variante de la paradoja del mentiroso, luego, sin embargo, ignora por completo las páginas en que propongo una explicación razonable de por qué la paradoja en Bhartrhari debe compararse con la clásica del mentiroso, y no con las paradojas de la lógica moderna, y donde explico que las dos opciones de la versión de la paradoja del mentiroso de Bhartrhari no conducen a la contradicción, sino que una lleva a la contradicción y la otra al infinito retorno (Houben, *The Sambandhasamuddesa*, cit., pp. 214-220 y 231-233).

paradojas semánticas¹² parece muy cercana a la “austiniiana”, propuesta por Barwise y Etchemendy.¹³

Estos tres ejemplos ilustran incidentalmente un punto importante al que me referí antes: no podemos esperar encontrar en el pasado soluciones completas e instantáneas para los problemas modernos; como máximo, las perspectivas del pasado pueden tener la importante función de catalizadores, pero en última instancia los problemas del mundo moderno y de la filosofía moderna deben resolverse hoy, e incluso si los textos antiguos llegaron cerca de enfrentar diversos problemas de los que nos ocupamos (como ocurre a menudo cuando se trata de los universales de la condición humana), siempre queda un último paso por dar, esto es, adaptar y aplicar las antiguas preguntas al contexto moderno.

Consideremos otro ejemplo, inherente no a la filosofía en sentido estricto, sino a una disciplina científica, cuyos inicios se entrelazan con la filosofía: la lingüística. A menudo, se evidenció la importancia de la an-

tigua gramática sánscrita para la evolución de la lingüística, entre el siglo XVIII y el siglo XIX,¹⁴ como resulta del bien conocido elogio de la gramática de Panini hecho por L. Bloomfield, quien la definió como “uno de los más grandes monumentos de la inteligencia humana”.¹⁵ Es necesario un comentario sobre el modo en que esa gramática influyó sobre el pensamiento lingüístico moderno: en nuestros días, se vuelve evidente que sería equivocado decir que los descubrimientos lingüísticos alcanzados en la antigua Asia meridional se incorporaron directamente en la tradición occidental. Diversas ideas teóricas importantes sobre el análisis del lenguaje habían ya tomado forma, independientemente del descubrimiento del sánscrito, en la *Schola Hemsterhusiana*,¹⁶ la escuela

12. Véase J.E.M. Houben, “Paradoxe et perspectivisme dans la philosophie de langage de Bhartrhari: langage, pensée et réalité”, *Bulletin d'Études Indiennes*, 19 (2001), pp. 173-199.

13. J. Barwise, J. Etchemendy, *The Liar. An Essay on Truth and Circularity*, Nueva York, Oxford University Press, 1987.

14. R.H. Robins, *A Short History of Linguistics*, Londres, Longman, 1979, pp. 137-138.

15. L. Bloomfield, *Language*, Nueva York, Henry Holt, 1933, p. 11.

16. Sobre esta escuela, discutida en modo crítico por Benfrey en su *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts mit einem Rückblick auf die früheren Zeiten*, Munich, Cotta, 1869, véase J. Noordegraaf, “The Schola Hemsterhusiana Revisited”, en Forsgreen Dutz (ed.), *History and Rationality*, pp. 133-158, cit. en J. Noordegraaf, *The Dutch Pendulum:*

la holandesa de lingüística de los siglos XVII y XVIII, famosa entonces y luego largamente olvidada. Un estudio más detallado de los desarrollos, antes y después del descubrimiento del sánscrito y de sus disciplinas lingüísticas, sugiere que estas últimas funcionaron, al menos inicialmente, más como catalizadores, aunque de gran importancia, que como fuentes directas de ideas y métodos. Las disciplinas lingüísticas sánscritas maduras no fueron recibidas sobre una *tabula rasa* y podemos decir que no fueron lo suficientemente estudiadas por lo que tenían para decir, aunque, como he indicado en mi estudio sobre el surgimiento de la semántica en la tradición sánscrita,¹⁷ prometen todavía nuevas contribuciones de gran interés filosófico, sobre todo en el campo de la semántica.

Afirmaciones semejantes pueden realizarse respecto del sánscrito y de los estudios ambientales: después de una concentración inicial en los aspectos físicos de los problemas ambientales y sobre las posibles soluciones tecnológicas, hoy sus aspectos

Linguistics in the Netherlands 1740-1900, Münster, Nodus, 1996.

17. J.E.M. Houben, “The Sanskrit Tradition”, en W. van Bekkum, J.E.M. Houben, I. Sluiter, K. Versteegh, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions*, Amsterdam, John Benjamins, 1997, pp. 49-145.

éticos y filosóficos son objeto de creciente atención por parte de los estudiosos y de las instituciones. Para decirlo en palabra de De Groot:

“En el cuadro del problema en un contexto [...], las visiones del mundo tienen su lugar en el contexto normativo del problema ambiental y, más aún, son parte de las causas sociales del problema ambiental”.¹⁸

Incluso aquí, no podemos esperar encontrar en los textos antiguos soluciones directas a los desafíos de la época moderna, pero podemos esperar que un uso juicioso de las fuentes antiguas pueda aportar contribuciones significativas a las discusiones modernas sobre el ambiente, lo que puede agregar una importante dimensión histórica a los problemas urgentes del presente. Como sostiene Kulkarni,

“No debemos tratar estos textos como manuales de ciencia ambiental, que puedan recorrerse capítulo por capítulo, en un intento por encontrar información sobre problemas ambientales. [...] Si limitamos el término ‘ambientalmente consciente’ a los técnicos expertos en ecología, no podemos definir a los miembros de la tribu de los bishnoi como cons-

18. W. de Groot, *Environmental Science Theory: concepts and methods in a one-world, problem oriented paradigm*, Amsterdam, Elsevier, 1992, p. 476.

cientos de su ambiente. [...] Pero quisiera decir que así como los bishnoi poseían nociones religiosas arraizadas en emociones referidas a los árboles, que podían guiar un movimiento como 'Chiplo' [...] y [mostrar] que su conciencia del ambiente los circunda más vigorosamente que a personas como nosotros, que apenas sabemos repetir definiciones enciclopédicas de ecología. [...] El punto es que las relaciones religiosas y supersticiosas con la naturaleza pueden ser usadas más vigorosamente para promover la conciencia ambiental entre los no especialistas".¹⁹

Sobre la cadena "hombre-sistema de creencias-acción humana-ambiente", los textos antiguos nos pueden dar información sobre dos anillos (sistemas de creencia y acción humana), mientras que para reconstruir las condiciones de los otros dos (hombre y ambiente) en un periodo dado puede ser necesario recurrir a los datos arqueológicos.²⁰

19. N. Kulkarni, "Man and Nature Relationship Reflected in the Sukla Yajurveda", en V.N. Jha (ed.), *Proceedings of the National Seminar on Environmental Awareness Reflected in Sanskrit Literature*, Puna, University of Poona, 1991, pp. 1-5.

20. Para una introducción a la historia ambiental del Asia meridional, H. Kulke, D. Rothermund, *A History of India*, Londres, Routledge, 1990, pp.

2.2. Hemos visto hasta aquí que en algunos casos las perspectivas pasadas tienen valor o parecen prometedoras, pero hay una segunda razón para tenerlas en cuenta: la necesidad de una aproximación racional a la verdad.

Se puede adoptar una aproximación a la verdad según la cual, cada vez que se cuente con argumentos conclusivos para arribar a la verdad sobre una cuestión determinada, lo que incluye argumentos para aceptar la autoridad de ciertas interpretaciones de afirmaciones tradicionales (por ejemplo, bíblicas), no es necesario escuchar a quienes sostienen posiciones opuestas; así, toda verdad ajena que se aparte de la propia aparece como una amenaza a la propia verdad "universalmente válida" y quien la sostiene puede ser considerado una amenaza, lo que lleva fácilmente a la agresión verbal e incluso a la física. Desafortunadamente, es demasiado fácil citar episodios de la historia europea, que incluyen la pena capital, inquisiciones y condenas severas contra los exponentes de doctrinas desviadas, de las que fueron víctimas tanto predicadores y teólogos cuanto filósofos y científicos, como Roger Bacon y Galileo Galilei.²¹

4-18.

21. C.H. Lea, *A History of the Inquisition in the Middle Ages*, Nueva York, Harbor Press, 1889.

Sin embargo, otro aspecto de la verdad hace que ella dependa no sólo de las cosas como son y de las afirmaciones sobre ellas, sino también de su aceptabilidad por parte de otros "actores racionales"; sobre ese aspecto se basa una actitud muy diferente respecto de la verdad y la racionalidad: la idea de verdad presupone, de hecho, una sola realidad sobre la cual pueden hacerse algunas afirmaciones válidas, pero presupone también una interacción entre quienes pueden considerar que una cosa es verdadera o falsa.

En su penetrante estudio sobre la "filosofía de la reflexión" y los filósofos alemanes del siglo XX, Julian Roberts formuló la siguiente tesis:

"El conocimiento 'aumenta' en la discontinuidad y en el enfrentamiento dialógico con lo que no es familiar; mientras que el monólogo sólo se consolida a sí mismo. [...] Al respecto, el 'interés' del conocimiento [...] está en el diálogo con otros mundos. [...] Yo' debo saber si 'vos' sabés algo que pueda destruir mis generalizaciones universales, o desmentir las implicancias de mi discurso. [...] Podríamos decir que cada interés por la 'verdad' presupone la interacción entre una pluralidad de portadores de conocimiento".²²

22. J. Roberts, *The Logic of Reflection: German Philosophy in the Twentieth Century*, New Haven, Yale University, 1992, pp. 286-287.

En esta última aproximación a la verdad y a la racionalidad, los intentos de afirmar lo verdadero que se desvían de los nuestros no son amenazas, sino que ayudan a refinar y mejorar nuestra percepción: la admisión de imperfecciones en nuestra percepción implica un reconocimiento de las percepciones ajenas. Si admitimos que las diferencias en las percepciones se vinculan de algún modo con las diferentes posiciones desde las cuales los perceptores intentan realizar afirmaciones verídicas, el objeto de estas últimas comienza a aparecer bajo una luz distinta. No tenemos más una realidad monolítica en una relación simple y directa con una afirmación verídica (o menos). La realidad se convierte en un paisaje del cual personas diversas tienen percepciones distintas, pero igualmente válidas; incluso si una de las personas puede tener una percepción que trascienda las diferencias individuales, necesariamente cada percepción concreta pertenece a un perceptor localizado en un punto del paisaje multidimensional.

Esta aproximación a la realidad, a la racionalidad y a la verdad puede ser definida como perspectivista, por cuanto reconoce de antemano la validez de perspectivas diversas sobre una cuestión. Esto no significa que "todo vale": un enfoque perspectivista de las afirmaciones doctas reconoce gran importancia a la ubicación y

al método para adquirir conocimiento, esto es, a la modalidad de percepción del autor de las afirmaciones. Teniendo en cuenta estos dos elementos de la realidad del objeto, es posible alcanzar un acuerdo intersubjetivo sobre el valor y la validez de las afirmaciones. Debe existir una relación entre las diversas percepciones de la misma realidad o del mismo paisaje, las diversas ubicaciones de los perceptores y sus métodos de percepción.

Es cierto también que se podría desear saber más sobre las “visiones” de los otros y sobre sus presupuestos por razones puramente polémicas, esto es, sólo para refutar a los adversarios; sin embargo, la actitud perspectivista podría combinarse de alguna forma con la intención polémica que desea mostrar que la propia perspectiva es, en definitiva, la de mayor valor: a menudo, la descripción de puntos de vista “heréticos” es indispensable para la construcción de la “verdad” ortodoxa.²³ En cualquier caso, una aproximación perspectivista no sólo impulsa el estudio riguroso de diferentes perspectivas, sino que lo vuelve necesario.

2.3. Quizás inesperadamente, esta aproximación perspectivista a la

23. J.B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, Albany, State University of New York Press, 1998.

realidad y a la verdad ha adquirido ya un sólido sustento tanto en la tradición occidental (pese a instituciones intolerantes como la inquisición) cuanto en la surasiática (donde ha debido enfrentarse a intentos de establecer verdades absolutas y monolíticas).²⁴

Sólo unas pocas tradiciones literarias, entre ellas la sánscrita y la grecolatina, han logrado que un número considerable de perspectivas filosóficas opuestas y competitivas entre sí, originadas en un pasado remoto, fuesen estudiadas directamente y de modo detallado. Estas dos tradiciones, al igual que otras tradiciones literarias como la árabe y la judía, se enraízan en intentos interpretativos sistemáticos y elaborados, preparados para centrarse en problemas textuales y exegéticos planteados por un conjunto de textos tenidos en gran consideración: el Veda en la tradición sánscrita,²⁵ las

24. Además de los bien conocidos ejemplos vinculados con la difusión del islam (sostenido políticamente) en el área septentrional del subcontinente indio, se podría pensar en la afirmación del hinduismo sobre el jainismo en la India meridional en torno al año 1000 y en los primeros siglos siguientes. P. Dundas, *The Jains*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992, pp. 108 y ss.

25. Véase J.E.M. Houben “A Tradição Sânscrita entre Memética Védica e Cultura Literária”, *Linguagem & Ensino*, v. 17, n. 2, mayo-agosto de

obras de Homero en la grecolatina.²⁶ Esos intentos sistemáticos dieron origen a una tradición filológica, en la que era importante ser preciso y estar atento a los vínculos con los textos y a las interpretaciones de textos fundamentales de la propia comunidad religiosa y/o étnica. En el curso del tiempo, tanto Occidente cuanto el Asia meridional han desarrollado aproximaciones perspectivistas de acuerdo con las cuales se reservan la precisión y la atención no sólo a los textos de la comunidad propia, sino también frente a las posiciones de otros y a las fuentes de tradiciones alternativas.

Para la aproximación perspectivista a la realidad y a la verdad en el Asia meridional, se puede referir a varios autores janistas como Mallavadin (ca. siglo VI), quien presentó los más importantes puntos de vista filosóficos de su tiempo en la forma esquemática de una rueda y sus rayos.²⁷ Al respecto, también el filóso-

2014, pp. 441-469.

26. Sobre los primeros intentos de enfrentar los problemas textuales y exegéticos en las tradiciones sánscrita, grecolatina, árabe y judía, véase W. van Bekkum, J.E.M. Houben, I. Sluiter, K. Versteegh, “Meaning in four linguistic traditions: a comparison”, en *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions*, Amsterdam, John Benjamins, 1997, pp. 285-300.

27. J.E.M. Houben, “Doxographic

fo y gramático brahmánico Bhartrhari (siglo V) merece ser mencionado; en sus obras encontramos una afirmación que bien podría ser un lema de la aproximación perspectivista:²⁸

*“El intelecto se refina en virtud de la familiaridad con diversas visiones tradicionales. ¿Qué conclusiones podría alcanzar quien sólo sigue el propio razonamiento?”*²⁹

En Occidente, después de algunos antecedentes en textos de historiadores antiguos, la primera formulación filosófica del perspectivismo es obra de G.W. Leibniz (siglos XVII-XVIII):³⁰

“Es cierto que la misma cosa puede ser representada de formas diversas, pero debe siempre suscitar

Introductions to the Philosophical Systems: Mallavādin and the Grammarians”, en Walter Slaje (ed.), *Śāstrārambha: Inquiries into the Preamble in Sanskrit*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008, pp. 83-95.

28. Véase Halfbass, *India and Europe*, cit., p. 268.

29. Bhartrhari, *Vakyapadiya*, 2, 489.

30. Para esta parte del ensayo, debo mucho al artículo rico y perspicaz de G. König, “Perspektivismus, perspektivisch I Philosophie: Theologie: Geistes- und Naturwissenschaften”, en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, vol. 7, pp. 363-375.

una precisa relación entre la representación y la cosa, y en consecuencia entre las diversas representaciones de una misma cosa. Las proyecciones perspectivas que convergen en el círculo en secciones cónicas muestran que un mismo círculo puede ser representado por una elipsis, una parábola y una hipérbola, e incluso por otro círculo, por una línea recta, por un punto. Nada podría aparecer tan distinto, tan carente de semejanza, como estas figuras; sin embargo, existe una relación exacta entre cada punto y cualquier otro. También debería reconocerse que cada alma se representa el universo desde el propio punto de vista y según una relación que le es propia”.³¹

“Es así como la misma ciudad, vista desde lugares diversos, parece bien distinta, y como si fuese multiplicada perspectivamente, de la misma forma ocurre que, a causa de la infinita multitud de sustancias simples, existen otros tantos universos, los cuales son solamente perspectivas de un único universo dadas según los diversos puntos de vista de las varias mónadas”.³²

31. Leibniz, *Teodicea*, III, par. 357, cit. en König, *op. cit.*, p. 366.

32. Leibniz, *Monodologie*, par. 57, cit. en König, *op. cit.*, p. 366.

La idea de la importancia del “punto de vista” (*Sehepunkt*) fue retomada por J. M. Chladenius y Ch. A. Crusius a mediados del silo XVIII,³³ y en particular fue el primero quien aplicó de modo explícito las ideas de Leibniz a las ciencias históricas e interpretativas, en su *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, 1752:

“El punto de vista [Sehepunkt] es el estado interno y externo de quien percibe, en cuanto de él deriva un cierto particular modo de percibir y de considerar las cosas que suceden. [Esta es] una noción que acompaña las ideas más importantes de la filosofía, y no estamos todavía habituados a usarla, salvo por el señor Leibniz, quien la utilizó aquí y allí en la metafísica y en psicología. En el conocimiento histórico, de algún modo, casi todo depende de esta noción.”³⁴

De acuerdo con R. Koselleck, quien editó en 1985 la obra de Chladenius, la conciencia de la importancia crucial del punto de vista para el conocimiento histórico re-

33. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, 1742, y Crusius, *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, 1747, cit. en König, p. 366.

34. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, cit. en König, *op. cit.*, p. 366.

presentó “un punto de quiebre, pues desde entonces la relatividad de la formación de los juicios históricos no volvió a ser un obstáculo contra el descubrimiento de una verdad histórica, sino su precondition”, incluso si Chladenius adoptaba un realismo objetivista, según el cual las verdades históricas siguen siendo siempre las mismas, “él abrió el camino para una historiografía reflexiva, que tiene en cuenta la historia de la influencia y de la recepción como elementos de la verdad histórica”.³⁵

Ulteriores empleos filosóficos de la noción de punto de vista se encuentran en Friedrich Nietzsche (1844-1900), quien afirmó que “la perspectiva es la condición fundamental de toda vida”,³⁶ y en José Ortega y Gasset (1883-1955), según quien “la realidad ofrece, como un paisaje, una infinidad de perspectivas, todas igualmente válidas y con iguales derechos, la única perspectiva errada es la que pretende ser la única”.³⁷

Nociones perspectivistas como “punto de vista”, “horizonte” y otras ligadas con éstas son de importancia crucial en las obras de autores como Husserl (1859-1938), Heidegger (1889-1976) y Gadamer (1900-

35. R. Koselleck, cit. en König, *op. cit.*

36. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig, C.G. Naumann, 1886.

37. J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*, Madrid, Alianza, 1923, tomo 3, p. 200.

2002). Sus obras han sido una decisiva fuente de inspiración metodológica para la exploración del pensamiento occidental y surasiático conducida por Wilhelm Halbfass.

Sería necesario un estudio más extenso para proveer información detallada sobre las superposiciones y distinciones entre los “perspectivismos” surasiáticos y los occidentales, pero algunas observaciones generales pueden arriesgarse a partir de una reseña veloz. Las formas surasiáticas se consolidaron primero, se referían principalmente a puntos de vista filosóficos y religiosos, y llevaron al desarrollo de “tipos de punto de vista” esquemáticos y ahistóricos, tendientes a facilitar la consideración de una multitud de visiones relevantes. Las formas occidentales se inspiraron en la filosofía (Leibniz), pero se desarrollaron por primera vez en relación con problemas de interpretación histórica. En la filosofía occidental, la conciencia de la multitud de puntos de vista no ha llevado (o lo ha hecho sólo en menor medida) al desarrollo de tipologías de puntos de vista, como sí ocurrió en el Asia meridional.³⁸ Ocasionalmente dio origen

38. Véase Halbfass, *India and Europe*, *cit.*, p. 3, para los defectos de la doxografía de Diógenes Laercio (s. III), que mantiene su influencia al menos hasta la obra de J. Brucker en el siglo XVIII. Se ha convertido en un hábito de los autores de filosofía,

a un relativismo y a un escepticismo radicales (Nietzsche). El perspectivismo también adquirió una importancia fundamental en la filosofía de la percepción (Husserl) y en la hermenéutica filosófica (Gadamer). Cada forma de perspectivismo, incluida aquella radicalmente escéptica adoptada por Nietzsche, tiene en cuenta las diferentes perspectivas sobre la base de un trabajo atento sobre las fuentes (y sobre los manuscritos en particular) vinculadas con diversas perspectivas, de las que el perspectivista tiene una necesidad continua. Estos perspectivismos, en otras palabras, podían surgir solo en el interior de determinadas tradiciones filológicas a las que, a continuación, reforzaban, transformaban y enriquecían ulteriormente. Los perspectivismos parecen por ello índice manifiesto de un cierto estado de madurez de las tradiciones filológicas de las que surgen.

En su libro *India and Europe*, Halfbass percibió la necesidad intrínseca al perspectivismo occidental de considerar un número siempre mayor de perspectivas y, a partir de la inclusión paralela de materiales

ciencias históricas, sociales, etc.,
pintar un retrato apresurado,
caricaturista, de varios puntos de vista
y enfoques para representar la propia
ubicación en el campo. Obviamente,
tales caricaturas están muy lejos de un
estudio real de varios puntos de vista.

surasiáticos, impulsó este perspectivismo hacia nuevos estadios de progreso. La “fusión de horizontes”, que en la obra de Gadamer se refiere principalmente a una situación cronológicamente vertical “en la cual el autor, históricamente situado, y los lectores, también históricamente situados, se esfuerzan por crear un significado compartido”,³⁹ encuentra en Halfbass un complemento que podríamos llamar “fusión de los horizontes en una dimensión horizontal”, en la que se sitúan las perspectivas occidentales y surasiáticas. Por ello, el libro de Halfbass ha sido extremadamente estimulante para un gran número de autores, indólogos y filósofos, de especializaciones diversas, lo que evidencia la fuerte necesidad de un enfoque global en filosofía y filología. Sin embargo, aunque tal exigencia es inherente a los perspectivismos occidentales, tanto esta misma necesidad cuanto la complejidad de las tareas a realizar permanecieron hasta hace poco ocultas tras la retórica de una presunta superioridad y exclusividad de la ciencia y la filosofía “occidentales”. Las bases de las cuales partir para ofrecer contribuciones en la dirección indicada por Halfbass estaban en el perspectivismo occidental y sus matrices, o sea en la tradición filológica occidental con sus

39. Blackburn (ed.), *Oxford Dictionary of Philosophy*, *op. cit.*, p. 152.

competencias, sus técnicas y sus instrumentos conceptuales.

— 3 —

La posición del perspectivismo tradicional surasiático

3.1. Así como se puede excavar un túnel a través de Mont Blanc partiendo de ambos lados al mismo tiempo, se puede llegar a una filología y filosofía globales (que hagan pleno uso de las reservas de ideodiversidad disponibles) desde al menos dos lados, partiendo de la tradición europea o de la surasiática. No es solamente el perspectivismo occidental el que exhibe una intrínseca necesidad de dar cuenta de un número siempre creciente de perspectivas, entre las cuales se cuenta el rico material surasiático relativo a las perspectivas filosóficas, sino que además no puede ser sólo la tradición filológica occidental la que provea las bases para una aproximación global como esta. Incluso el perspectivismo tradicional surasiático, aunque permaneció largo tiempo ignorado, a la sombra de impresionantes sistemas filosóficos monolíticos, tiene la misma necesidad intrínseca, y debe tener en cuenta también las críticas de pensadores modernos de formación occidental; la tradición filológica surasiática, por su parte, provee algunas

bases para la realización de esta empresa, que son más sólidas de lo que se creía hasta ahora. La rueda de doce rayos de las visiones filosóficas de Mallavadin podría ser aplicada a las visiones modernas y quizás alguna de estas últimas podría mostrarse clasificable bajo alguna de las visiones antiguas. Por otra parte, si se acepta, siguiendo el verso de Bhartrhari ya citado, que “el intelecto se refina en virtud de la familiaridad con diversas visiones tradicionales”, no parece existir razón alguna para excluir las visiones occidentales de las investigaciones propias. Además, el método con el cual Bhartrhari representaba las discusiones filosóficas de su tiempo —no simplemente como luchas entre pensadores diferentes, cada uno de los cuales estaba armado con sus propios argumentos, sino como oposiciones entre sistemas, cada uno dotado de su aparato de presuposiciones (*agama*), percepciones de sustento (*pratyaksa*) y argumentos (*tarka*)—⁴⁰ podría llevar a resultados interesantes, si se aplicase a las discusiones filosóficas del último siglo.

40. J.E.M. Houben “Bhartrhari’s Perspectivism (2): Bhartrhari on the Primary Unit of Language”, en Klaus D. Dutz y Kjell-Ake Forsgren, *History and Rationality: the Skoevde Papers in the Historiography of Linguistics*, Acta Universitatis Skovdensis, Series Linguistica, Vol. 1, Münster, Nodus Publicationen, 1995, pp. 29-62.

Encontramos también una necesidad urgente de una aproximación global a los problemas filosóficos.

3.2. Se puede sostener que los estudiosos occidentales han estudiado hasta ahora las fuentes surasiáticas sobre todo con el fin de adquirir nuevos datos para destinar al uso de la tradición filológica occidental y de otras ramas del saber. Aunque se han producido contribuciones relevantes,⁴¹ no se ha prestado suficiente atención a las habilidades filológicas, a las técnicas y a los instrumentos conceptuales producidos y desarrollados en el Asia meridional, incluida la aproximación perspectivista de la filosofía.⁴² Son estas habi-

lidades filológicas, estas técnicas y estos instrumentos conceptuales, sin embargo, los que conservaron, transmitieron y, de manera considerable, crearon, aquellos datos luego tan felizmente recibidos por los estudiosos modernos.

Un caso pertinente está constituido por el conjunto de nociones que refieren a los diversos tipos de textos filosóficos y científicos, los cuales siguen tipologías textuales surasiáticas conocidas como *sutra*, *varttika* y *bhasya*; tales nociones, aptas para establecer el ser (o el deber ser) de ciertos tipos de textos han trazado las líneas guía para siglos de actividad filológica. Sin embargo, incluso los más elaborados estudios actualmente disponibles sobre la “literatura de los *sutra*” (esto es, una serie de publicaciones de Louis Renou),⁴³ se limitan a estudiar directamente los textos relevantes, para luego construir sobre estas bases teorías propias respecto del significado “original” del término *sutra*, de los caracteres definitorios de la literatura *sutra*, de sus tipologías de base, etc. Si esto puede ser de por sí legítimo y útil, no se presta atención al concepto de *sutra* como lo utilizaban los autores y redactores surasiáticos antiguos. Que

43. Por ejemplo, L. Renou, “Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit”, *Journal asiatique*, 233, 1941-1942, pp. 105-165.

41. Pienso aquí en los estudios notables de Halbfass sobre conceptos hermenéuticamente cruciales como *darsana*, *anviksiki* en relación con la filosofía y *dharmā* en lo referente a la religión. Véase Halbfass, *India and Europe*, op. cit., pp. 263-348.

42. De la obra de Madhva y su recepción, resulta claramente que en el siglo XIII el estudio de los textos que revestían gran importancia cultural y religiosa, como *Mahabharata*, podía implicar la investigación y el estudio de manuscritos. Los críticos del tiempo no estaban convencidos de que Madhva, en su obra y sus fuentes, hubiese seguido los métodos apropiados y generalmente aceptados. Véase R. Mesquita, *Madhva und seine unbekanntesten literarischen Quellen*, Viena, Universidad de Viena, 1997.

tales cuestiones sean más complicadas de lo que he podido exponer hasta aquí resulta claro en algunos estudios,⁴⁴ en los cuales Bronkhorst muestra cómo el concepto de *varttika* tuvo pronto cambios notables en la tradición surasiática desde el tiempo de Bhartrhari (siglo V): el contenido fluctuante de esta noción tiene importantes consecuencias para la interpretación precisa de los conceptos de *bhasya* y de *sutra* en los diversos períodos de la actividad filológica surasiática.⁴⁵

Las técnicas y los instrumentos lingüísticos, retóricos y filológicos desarrollados para consentir a los pensadores de sistemas filosóficos surasiáticos la representación de su

conocimiento en modo compacto, objetivado y reproducible (incluso oralmente, por ejemplo, mediante el uso del estilo del *sutra*) han contribuido, gracias a la discusión polémica y la transmisión a otros, a una tradición de conocimiento considerablemente objetivada y “exosomática”,⁴⁶ que permitió, al menos en

46. Véase el uso de este término en Popper, *A pluralist approach to the philosophy of history*, del que se publicó una versión revisada en K.R. Popper, *The Myth of the Framework. In defence of science and rationality* (ed. por M.A. Notturmo), Londres, Routledge, 1994, pp. 130-153, en particular pp. 134, 149-150, donde se lee lo que sigue: “Para mí, el conocimiento no consiste esencialmente en artefactos o productos o instituciones exosomáticas. Es su carácter exosomático el que los convierte en posibles objetos de crítica racional. Hay conocimiento sin sujeto que conoce, por ejemplo el conocimiento que se conserva en nuestras bibliotecas, por lo que puede haber crecimiento del conocimiento sin crecimiento de la conciencia de quien conoce”. El Asia meridional y su tradición escrita y oral milenaria proveen una vasta mole de datos con una profunda dimensión histórica para poner a prueba tales ideas, que fueron formuladas sin ninguna referencia a aquella parte del mundo. Sobre la importancia de los métodos de representación y transmisión del conocimiento, incluida la construcción de un idioma artificial para el crecimiento del conocimiento, véase

44. J. Bonkhorst, “Varttika”, en *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 34, 1990, pp. 123-146.

45. Respecto de estos conceptos, véase J.E.M. Houben, “Sutra and bhasyasutra in Bhartrhari’s Mahabhasya Dipika: On the Theory and Practice of a Scientific and Philosophical Genre”, en D. van der Meij (ed.), *India and Beyond: aspects of Literature, Meaning, Ritual and Thought*, Londres, Kegan Paul, 1997, pp. 271-305. Sobre el *sutra* en la literatura jaina, véase N. Balbir, “The Perfect Sutra as Defined by the Jainas”, en *Berliner Indologische Studien*, 3, 1987, pp. 3-21. Sobre el *sutra* en el budismo, von Hinüber, “Die Neun Angas”, en *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 38, 1994, pp. 121-135.

algunos períodos, un progreso dinámico, con una dialéctica y un refinamiento continuos.

En este momento, las disciplinas filosóficas y filológicas surasiáticas en las cuales el enfoque perspectivista pudo madurar y florecer están en una fase de estancamiento casi total y, por lo que parece, deberemos esperar a que esta tradición (que a lo largo del tiempo ha experimentado tantas transformaciones cuando las condiciones internas y externas lo hicieron nece-

F. Staal, "The Sanskrit of Science", en *Journal of Indian Philosophy*, 23, 1995, pp. 73-127; sobre el salto de los métodos orales de representación y transmisión a los escritos y sus consecuencias para los modos de la racionalidad privilegiados en el interior del *samkhya*, J.E.M. Houben, "Why did rationality thrive, but hardly survive in Kapila's system?", en *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, 53, 3, 1999, pp. 491-512. Más en general, respecto de la oralidad, la cultura de la memoria y la cultura del manuscrito en la tradición sánscrita, véase "A Tradição Sânscrita entre Memética Védica e Cultura Literária", en *Linguagem & Ensino*, v. 17, n. 2, mayo-agosto de 2014, pp. 441-469, maio./ago. 2014. Sobre la oralidad en las tradiciones grega antigua y védica, véase Alexis Pinchard, *Les langues de sagesse dans la Grèce et l'Inde anciennes*, École Pratique des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques - III. Hautes Études du monde gréco-romain, 43, Ginebra-París, Droz, 2009.

sario) pueda reorientarse en un mundo nuevo y modernizado.

— 4 —

Perspectivas localizadas, ciencia y tecnología globalmente exitosas

4.1. En una discusión de la tesis de Edmund Husserl, según la cual la europeización de la humanidad es el destino de nuestro mundo, Wilhelm Halbfass ha observado lo siguiente: "En la situación planetaria moderna, las culturas orientales y occidentales no pueden encontrarse como socios iguales, se encuentran en el interior de un mundo occidentalizado, según condiciones modeladas por las formas de pensar occidentales".⁴⁷

Si esto es cierto, ¿las disciplinas filosóficas y filológicas surasiáticas tendrán espacio para renacer de sus cenizas como tradiciones que representan las perspectivas surasiáticas? ¿Podrán dar su contribución a la exploración y al empleo de una reserva "surasiática" de ideodiversidad? ¿Vivimos de verdad en un mundo europeizado u occidentalizado? Cualquiera sea el sentido de un juicio tal, siempre que sea válido, esto no significa que la Europa hodierna o el

47. Halbfass, *India and Europe*, p. 440.

viejo "mundo occidental" merezcan una posición privilegiada.

De acuerdo con una observación de Ernest Gellner, hay una sorprendente "asimetría cognitiva" en el mundo en que vivimos: "Un estilo de conocimiento es inconmensurablemente más poderoso que todos sus rivales y está transformando el mundo rápidamente".⁴⁸ Pero este "poderoso estilo de conocimiento" no es propiedad privada de un grupo limitado ni confiere prioridad a uno u otro grupo:

"Esta desigualdad de estilos cognitivos no da lugar a una jerarquía de pueblos y de culturas. No es el efecto colateral de la dotación del código genético de un pueblo en particular. La población o la cultura en la que nació este estilo habría sido del todo incapaz de producirlo apenas unas generaciones antes y, desde cuando tuvo lugar, otras poblaciones lo adquirieron con facilidad, algunas incluso fueron sensiblemente más allá del original, en el campo de las aplicaciones tecnológicas y comerciales de la Ciencia Nueva".⁴⁹

Desde la descolonización del siglo XX, especialmente con el incre-

mento del poder económico de países asiáticos como Japón, Tailandia, etc., Europa occidental no desempeña ya un papel político o económico de mayor importancia respecto de otras partes del mundo ni un papel especial en los campos de la ciencia y la educación.

Una de las más antiguas formas de democracia fue puesta en práctica por primera vez en la Grecia antigua y en este sentido podemos decir que la democracia es una institución griega; pero esto no confiere a la democracia griega moderna un puesto especial entre las democracias del mundo. La industrialización a gran escala se aplicó por primera vez en Inglaterra a fines del siglo XVIII y en el siglo XIX, pero esto no ha dado ventajas de largo plazo a las industrias británicas respecto de países como Alemania, que se industrializaron más tarde, sino más bien al contrario, países que se industrializaron tarde utilizaron tecnologías nuevas y más eficaces, lo que les dio una posición mejor que la británica. Análogamente, si podemos ciertamente hablar de una europeización y occidentalización del mundo, podemos hacerlo en un sentido histórico,⁵⁰ porque desde un

48. E. Gellner, *Anthropology and Politics: Revolutions in the Sacred Grove*, Oxford, Blackwell, 1995, p. 4.

49. *Ibidem*.

50. En otras palabras, a la pregunta de Halbfass, "La expansión de los modos europeos de comprender el mundo y dominar la naturaleza, la globalización de la ciencia y de la

punto de vista sincrónico el viejo mundo occidental no tiene ninguna ventaja. Si buscamos un país económicamente y políticamente fuerte, con un papel guía en la ciencia y en la tecnología, no lo encontramos en el viejo mundo occidental, esto es, en Europa occidental, sino en Estados Unidos, y quienes conocen los problemas sociales podrían dudar que lograrán mantener durante largo tiempo esa posición: en un futuro no lejano, podremos encontrar a países asiáticos como Japón, China y quizás India.

Esto ha sido en parte reconocido también por Halbfass:

“En un cierto sentido, la Europa misma fue aplanada y dejada atrás

tecnología europeas, ¿fueron sólo un episodio?” (*India and Europe*, p. 440) se puede responder brevemente como sigue: “Sí y nada más”. Una respuesta ligeramente más compleja podría ser: fue un episodio único e importante de la historia mundial, como muchos otros precedentes, como la islamización (una precondición generalmente olvidada pero crucial del episodio de la occidentalización, pues fue la vía a través de la cual Occidente entró en contacto pleno con sus antiguos griegos), y antes la latinización, la helenización, la persianización, etc. Y como estos procesos, es difícil de discernir y caracterizar históricamente. En lo que respecta al viejo Occidente y al resto del mundo, en todo caso, la occidentalización es en gran parte un hecho del pasado.

en el moderno mundo occidentalizado, por cierto no es más la dominadora y protagonista del proceso de ‘europeización’. [...] La búsqueda de alternativas se presenta por el momento como una cuestión de vida o muerte. Europa se está volviendo hacia esas tradiciones no europeas que ha intentado dominar, suplantar, comprender y explicar, intenta enrostrarlas como aliadas contra procesos que ella misma ha producido. Occidente se vuelve a Oriente para encontrar una nueva inspiración, o una terapia”.⁵¹

Si reconocemos todo esto, no podemos seguir a Husserl y Heidegger y continuar hablando de la “europeización de la tierra y de la humanidad”,⁵² ni podemos seguir a Halbfass cuando escribe, algunas páginas más adelante, que “no hay vía de escape de la red global de la europeización” y que “para los indios y los europeos, la europeización de la Tierra sigue siendo inevitable e irreversible”.⁵³

51. *India and Europe*, p. 440.

52. Ivi, p. 441, véase ivi, pp. 167-169.

53. Ivi, pp. 441-442; la segunda afirmación, hecha inequívocamente propia por Halbfass, indica que él concuerda con la primera, contenida en una paráfrasis de la posición de Heidegger.

4.2. Si deseamos caracterizarlo sincrónicamente, el mundo moderno no está europeizado ni occidentalizado, sino sobre todo racionalizado y globalizado.⁵⁴ Como en el

54. Esto significa, en el discurso de Halbfass, y en el de Husserl y Heidegger citados por él, que si la India se considera “europeizada” con ello se quiere decir que está abierta a la modernidad global, a la racionalidad en la forma de la ciencia y de la tecnología. Véase a propósito de europeización, racionalidad y globalización, ivi, pp. 143, 167, 217, 439-442. Existe otro elemento de esta llamada europeización que Halbfass ha ignorado casi por completo: la mercantilización. Las instituciones que actualmente promueven al máximo grado y con mayor fuerza los procesos de racionalización y globalización no son los gobiernos estatales ni las universidades, sino las instituciones comerciales y sobre todo las compañías multinacionales; un discreto poder se concentra en las mandos de tales instituciones, las cuales promueven la reproducción en masa de productos culturales a bajo precio, un fenómeno que comporta peligros obvios para iniciativas de poco valor comercial directo pero de alto valor cultural como la indología. Teniendo en cuenta la importancia actual de los Estados Unidos de América, como se ha indicado ya, quizás algún día los historiadores observarán a las décadas de la segunda posguerra como un periodo de “americanización”, aunque si se considera la importancia general de las compañías multinacionales el

caso de quien acepta y aplica las leyes de gravedad y movimiento de la física newtoniana pero no se ve necesariamente obligado a aceptar las ideas filosóficas o metafísicas de Newton,⁵⁵ un hombre de negocios japonés o un soldado de los talibanes podrían usar, respectivamente, las técnicas económicas y la tecnología de las armas occidentales, podrían incluso aceptar las teorías científicas sobre las cuales se basan necesariamente aquellas técnicas, sin comprometerse a aceptar las filosofías o modos de vivir de los países que han

hecho de que su sede original sean los Estados Unidos, Japón o cualquier otro lado permitiría hablar de un periodo de “multinacionalización”. Nada de esto altera el carácter de los procesos de racionalización, globalización, mercantilización observables sincrónicamente. A la tesis de que la europeización del mundo moderno consiste en verdad en una globalización y racionalización del mundo, deberíamos agregar que estos procesos de globalización y racionalización se manifiestan junto a poderosos movimientos contrarios, en particular a la tendencia al tradicionalismo y a la regionalización, presentes incluso en el “viejo mundo occidental”.

55. Newton tenía ideas metafísicas muy particulares, frecuentemente desconocidas por quienes estudian sus conquistas físicas. Véase F. Staal, *Concepts of Science*, Leiden, International Institute for Asian Studies, 1993.

desarrollado primero aquellas técnicas y aquellas teorías.⁵⁶ Por otro lado, si subsisten otras afinidades entre sus modos de vivir y aquellos conside-

56. Dado que durante el seminario surgieron dudas sobre mi tesis según la cual la economía japonesa moderna no puede ser considerada simplemente un caso de occidentalización, me parece oportuno citar aquí algunas observaciones de un artículo aparecido en el *Times* de la India (7 de febrero de 1997, p. 1), en el especial “Times of India Country Report”: “Japón ocupa una posición única en la historia económica de las naciones del siglo XX. Los resultados de Japón en el campo industrial, por número de conquistas pioneras y de nuevas tendencias establecidas, no tienen igual en ningún otro país de nuestros días. [...] No solo los productos innovadores y las altas tecnologías, sino también los sistemas de gerenciamiento japoneses, sus magistrales estrategias de mercadeo, su inflexible devoción por la calidad, la rapidez con la que lanzan nuevos productos y su ojo infalible para el diseño cautivante han tenido un impacto revolucionario y profundo sobre el mundo en que operan las compañías de todo el mundo. [...] Paradójicamente, Japón es quizás el único ejemplo de un país que logró mezclar los puntos fuertes de su pasado y las promesas del futuro. El país ha preservado y venerado las tradiciones de su civilización bimilenaria y al mismo tiempo se ha convertido en la nación más avanzada, la más rápida en los cambios y la más moderna”.

rados típicamente occidentales, eso no significa que las deban haber tomado de Occidente. Si un país o un individuo toma parte activamente de este mundo globalizado y racionalizado, eso no los convierte automáticamente en occidentalizados. Halbfass no era quizás lo suficientemente consciente de esta importante distinción ni de la necesidad de aquello sobre lo que se basa: una clara separación entre la perspectiva diacrónica y la sincrónica.⁵⁷ Puede ser, incluso, que en los últimos años la modernización global se haya difundido de modo tal que haya transformado en obsoleta a la teoría de Halbfass, aunque ella tuviera todavía una cierta validez al momento en que escribió *India and Europe*.

La aplicación de técnicas y tecnologías, muchas de las cuales habían sido parcial o enteramente desarrolladas en Occidente pero que funcionan igualmente bien en otras partes del mundo, ha facilitado ampliamente las comunicaciones y ha reducido las distancias. Nos guste o no, los países distantes se han vuelto vecinos y, en este sentido, el mundo se ha globalizado. La globalización actual carece de todo precedente en la historia humana, pero conocemos casos bien documentados de procesos similares, in-

57. Halbfass, *India and Europe*, en particular el capítulo conclusivo, “In Lieu of a Summary”, pp. 434 y ss.

cientes y enseguida congelados. Algunos de estos ejemplos se encuentran en la historia del Asia meridional: la conquista militar y religiosa por parte de Asoka (de gran parte) del mundo (entonces conocido), la sanscritización del Asia central, oriental y sudoriental, que se convierte en lo que Pollock llamara *The Sanskrit Cosmopolis, 300-1300 C.E.*⁵⁸ En cualquier caso, la globalización no es un fenómeno occidental, ni un ejemplo de occidentalización.

4.3. En lo que respecta a la racionalización, el término debería indicar el aumento de la importancia y la extensión de las aplicaciones de la racionalidad. El concepto de racionalidad, por un lado, siempre tuvo un papel importante en las caracterizaciones de Occidente, sea en sentido positivo o negativo, por parte de los occidentales y de otros;⁵⁹

58. S. Pollock, “The Sanskrit Cosmopolis, 300-1300 C.E.: Transculturation, vernacularization, and the question of ideology”, en J.E.M. Houben (ed.), *Ideology and Status of Sanskrit: Contributions to the History of the Sanskrit Language*, Leiden, Brill, 1996, pp. 197-247. Véase también S. Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, Berkeley, University of California Press, 2006.

59. Halbfass, *India and Europe*, pp. 120, 143, 232, 255.

por el otro lado, siempre fue muy problemático, pues diversos pensadores como Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Hume y otros lo concibieron de modos distintos.

Las “acciones racionales” o “acciones basadas en la razón” se contrapusieron tanto a las “acciones basadas en la pasión” (Platón) y a las “acciones basadas en la tradición o la autoridad” (Hume). A la racionalidad puede asignarse un ámbito limitado, restringido principalmente al razonamiento matemático y lógico (Hume), o más amplio, con la inclusión del pensamiento ético y estético. En la tradición sánscrita surasiática, la racionalidad o “razonamiento” (*tarka, anumana*) era vista usualmente como uno de los medios para adquirir conocimiento (*pramana*) junto con la percepción directa (*prataksa*) y la tradición (*agama*). Nuestra comprensión de la racionalidad, de su naturaleza y de su ámbito ganaría seguramente en profundidad y validez universal si tuviéramos en cuenta el rico material surasiático concerniente a estos problemas. Para los objetivos de este trabajo, de todos modos, debería ser suficiente con seguir el uso que Halbfass hizo del término y observar que su “racionalidad” se vincula de algún modo con las ciencias naturales y sociales y con la tecnología. Si admitimos considerar como ejemplares la racionalidad científica y la tecnoló-

gica, no debemos por ello negar que hay racionalidad, por ejemplo, en las cuestiones éticas.⁶⁰

Podemos decir que al día de hoy cualquier campo importante del mundo y de la vida humana se ha vuelto objeto de ciencias especializadas: física, química, biología, medicina, psicología, ciencias sociales. La ciencia no es un fenómeno exclusivo de Europa, como ha sido señalado con justicia y comprobado por Staal.⁶¹ Hoy, en cualquier caso, se han alcanzado progresos sin precedentes en las ciencias que han tomado forma en Occidente, mientras, por ejemplo, en la antigua China y en el Asia meridional las ciencias permanecieron estancadas por razones hasta ahora poco claras.

¿Pero cómo ha ocurrido, de hecho, la difusión de la ciencia y de la tecnología por toda la Tierra, que necesariamente contribuyó a producir un sentimiento de orgullo y de éxito entre quienes se identifican con Occidente? Como consecuencia in-

60. Sobre la racionalidad aplicada en este campo por varios pensadores en el curso de la historia surasiática, véase J.E.M. Houben, "To kill or not to kill the sacrificial animal?", en J.E.M. Houben, K.R. van Kooji, *Violence denied: violence, non violence and the rationalization of violence in South Asian Cultural History*, Leiden, Brill, 1999, pp. 105-171.

61. Staal, *Concepts of Science*, cit.

evitable de esta difusión de la ciencia y de la tecnología, personas y comunidades *aceptan* una ciencia y una tecnología que han tenido éxito, pero *rechazan* por otra parte algún *corpus* de conocimientos que no han sido menos exitosos, incluso en el área en que la nueva ciencia y la nueva tecnología son aceptadas. El *corpus* de conocimiento rechazado puede presentar muchos nombres: magia, superstición o ciencia viciada y de poco éxito.⁶² Pero en la medida en que la ciencia o la tecnología exitosas son racionales, incluso la elección consciente de aceptarlas, cuando por ejemplo un "indio" de Norteamérica acepta las armas europeas, un papua de Nueva Guinea acepta la medicina occidental, etc., debería ser considerado racional, aunque sobre las decisiones influyan varios factores no racionales.⁶³ En otras palabras, si la

62. Trazar líneas precisas de frontera entre ciencia, religión y magia es extremadamente problemático. S.J. Tambiah, *Magic, Science and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Véase también J.E.M. Houben, "A Song Against Bad Dreams: Magic, Superstition or Psychology?", en Claudine Bautze-Picron (dir.), *The Indian Night: Sleep and Dreams in Indian Culture*, Delhi, Rupa & Co., 2009, pp. 37-63.

63. En los años sesenta, Thomas Kuhn sostuvo que incluso en el interior de la ciencia los factores no racionales

ciencia y la tecnología modernas son verdaderamente tan racionales como usualmente se cree, su aceptación sobre la base de resultados demostrables atestigua la racionalidad de las personas o de las comunidades que las aceptan, más que constituir un caso de occidentalización. Si, por otro lado, deseáramos negar que la aceptación de la ciencia y de la tecnología sobre la base de resultados demostrables es una decisión racional, estas perderían el derecho de fiarse de la racionalidad y se volverían indistinguibles del mito y de la magia. Por tanto, como ya habíamos afirmado respecto de la globalización, debemos concluir que también la racionalización, especialmente en la forma de la difusión de la ciencia y de la tecnología modernas, no es un fenómeno occidental y no es un ejemplo de occidentalización.

representan un papel de primer plano en la elección entre teorías y paradigmas en competencia. Imre Lakatos y Karl Popper han aceptado algunas de las tesis de Kuhn, pero también han respondido, argumentando que la racionalidad mantiene la preeminencia en el proceso de selección en el interior de la ciencia. Se puede sostener, del mismo modo, que la racionalidad tiene un papel importante en la decisión de adoptar teorías científicas y tecnologías modernas en campos en los cuales antes se seguían creencias y técnicas tradicionales.

4.4. Lo que hemos dicho hasta ahora deja abierto el siguiente interrogante: ¿a quién pertenecen los puntos de vista antiguos todavía no suficientemente explorados, si el mundo continúa modernizándose en el sentido de un incremento de la globalización y de la racionalización? Es difícil considerar los puntos de vista conservados en los antiguos textos surasiáticos como pertenecientes exclusivamente al Asia meridional contemporánea, que se moderniza con tanto entusiasmo. Por otra parte, dado que tenemos un interés particular por los puntos de vista filosóficos como los desarrollados en el *darsana*, estamos considerando afirmaciones que generalmente intentan referirse a universales humanos y por ello son de interés para "todo ser humano en cualquier período de la historia de la humanidad". Diversos puntos de vista antiguos, por ejemplo los explorados en el sistema *vaisesika*, han desaparecido en gran parte de la vida intelectual surasiática hace muchos siglos, incluso si se siente todavía el eco de algunos de sus conceptos básicos, por ejemplo, las seis categorías (sustancia, calidad, etc.) que deberían componer la realidad,⁶⁴

64. Véase, para los conceptos básicos del *vaisesika*, J. Bronkhorst, "Quelques axiomes du Vaisesika", *Les Cahiers de Philosophie*, 14, 1992, pp. 95-110. Mientras las tendencias teóricas del *vaisesika* se prestan a una comparación

en textos fundamentales del sistema de medicina ayurvédica.⁶⁵

En las páginas precedentes, he hablado de la ciencia y de la tecnología como si fueran hoy un fenómeno global, como si fueran no sólo globalmente sino también eterna y universalmente válidas. En cuanto tales, se las ha contrapuesto con perspectivas localizadas en el tiempo y en el espacio, válidas sólo dentro de determinados límites. En realidad, las ideas científicas y tecnológicas que son un fenómeno global en un preciso momento histórico, podrían no representar jamás (es probabilísimo que no representen jamás) la verdad universal, porque no están destinadas a tener validez en todo lugar y en todo tiempo. Las técnicas modernas europeas de cultivo, alimentación, carnicería de bovinos han

directa, esto es, un estudio de contrastes y semejanzas, con las tradiciones europeas de la filosofía natural, su aspiración a la liberación, presente del inicio del primer *vaiesika* lo vincula fuertemente con el contexto surasiático de la época. Véase J.E.M. Houben, “Liberation and natural philosophy in early *vaiesika*”, en *Asiatische Studien / Etudes Asiatiques*, 48, 2, 1994, pp. 711-748.

65. Véase A. Comba, “*Carakasambha, Sarirathana I and Vaiesika philosophy*”, en G.J. Meulenbeld, D. Wujastyk (eds.), *Studies on Indian Medical History*, Groningen, Egbert Forsten, 1987, pp. 43-61.

tenido gran éxito por muchas décadas, pero la aparición imprevista en muchos lugares del mal de la vaca loca, con sus consecuencias fatales para consumidores de carne infectada, ha demostrado que debe haber algo fundamentalmente errado en esas técnicas. O, en un nivel más abstracto y en palabras de H.L. Dreyfus y P.A. Dreyfus:

*“Un estudio de la genealogía de los objetos revela el hecho de que los significados perceptivos pueden estabilizarse pero no están fijados de modo absoluto. [...] Si debiéramos mostrar que los conceptos a su turno derivan de la percepción y por ello reflejan su irreductible contingencia, la razón y el orden no serían ni precedentes a la experiencia ni estarían garantizados”.*⁶⁶

El peligro del entusiasmo con que se aceptan a escala mundial las ciencias y las tecnologías que hoy tienen éxito, incluso si admitimos que los casos individuales de aceptación se basan en decisiones racionales de quienes están involucrados, consiste en el hecho de que algo “no válido universalmente pero actualmente exitoso” reemplace otras opciones y perspectivas que son “no válidas universalmente y actualmen-

66. H.L. Dreyfus y P.A. Dreyfus, en su introducción a Merleau Ponty, *Sense and nonsense*, Evanston, Northwestern University Press, 1964.

te no exitosas”, las cuales quizás, a futuro, podrían demostrar ser catalizadoras de instituciones correctivas, cuando cambios en las circunstancias globales o locales exigieran soluciones no conocidas.

La aceptación de la ciencia y de la tecnología modernas a escala mundial es inseparable de un rechazo a escala mundial de puntos de vista y técnicas “tradicionales”, que con este proceso son abandonados. Incluso si pueden emerger nuevos contrastes pragmáticos en la dinámica de las actuales relaciones internacionales e intercontinentales, la distinción clásica entre este y oeste se ha vuelto meramente histórica y ha perdido toda referencia directa al Asia meridional y a la Europa moderna. Por lo tanto, la atención a la preservación, a la exploración y al empleo de las bases textuales de la ideodiversidad del pasado se ha vuelto una tarea que debe ser asumida por el mundo entero.

— 5 — Conclusión

Las tradiciones occidental y surasiática han preservado al menos las bases textuales de una variedad de intentos sofisticados de construcción de puntos de vista filosóficos, incluido el perspectivismo, en el que se reconoce la validez de diversas perspectivas sobre la realidad. Estas

bases textuales constituyen una importante reserva de ideodiversidad que, hasta hoy, no ha recibido ni el cuidado ni la atención que merece.

El enfoque perspectivista parece constituir un punto de partida más idóneo para acercar las informaciones y puntos de vista que el pasado nos ha legado. Tal enfoque, junto con la apertura mental derivada del estudio de las opiniones previas, resulta una base más adecuada para enfrentar la multitud de puntos de vista actuales, más que los intentos contemporáneos de establecer verdades rigurosas y monolíticas, que agreden con intensidad sin precedentes a los habitantes de la ciudad global.

Para que la humanidad pueda verdaderamente aprovechar la preservación de los reservorios de ideodiversidad todavía disponibles, será seguramente necesario, como propuse al inicio, introducir a las generaciones modernas y futuras en el estudio de las ciencias humanas, incluido el estudio de diversas lenguas clásicas y varias civilizaciones del mundo. Al contrario de lo que se piensa usualmente, las ciencias humanas tienen una utilidad y una importancia considerables para la sociedad moderna, incluso dada la dificultad de expresar esta “utilidad” y esta importancia en términos económicos. Las ciencias humanas contribuyen a la preservación y el tratamiento de importantes perspectivas

sobre la realidad, de fuentes de “sentido” y de “razón de ser” de la humanidad, y tienen la vocación de volverlas disponibles para los individuos y la sociedad. Son justamente los dominios en los que una parte de la generación actual sufre muchos problemas, donde la sociedad busca de forma desesperada de encontrar soluciones para los programas de ayuda social y psicológica para los adolescentes y los adultos jóvenes desorientados. En la elaboración de un nuevo humanismo mundial, integrativo y perspectivista, las lenguas clásicas tendrán evidentemente un papel destacado. Este nuevo humanismo sería una “traducción” de los ideales antiguos de la educación humanista⁶⁷ al mundo moderno con sus nuevos desafíos y sus nuevas posibilidades. En la Italia medieval, no había más que dos lenguas disponi-

bles para el estudio humanista, el latín y el griego antiguo, mientras que el hebreo se estudiaba en un contexto estrictamente teológico. Actualmente, más lenguas clásicas son accesibles para la formación humanista. Podría pensarse en establecer un liceo de “nuevo tipo”, donde los alumnos talentosos pudieran elegir tres lenguas clásicas, entre las lenguas occidentales, el hebreo, el árabe, el chino y el sánscrito. La familiaridad exclusiva con una sola fuente clásica de significación podría conducir a un fundamentalismo, mientras que el conocimiento de más lenguas y fuentes podría contribuir a un perspectivismo que reconozca la validez simultánea de diversos puntos de vista sobre la realidad. La sola perspectiva que debe ser rechazada como errónea, como aprendimos de Ortega y Gasset, es aquella que pretende ser la única correcta.

67. Véase “The Treatise *De Ingenuis Moribus* by Petrus Paulus Vergerius”, traducido de forma libre por W.H. Woodward en *Vittorino da Feltre and other Humanist Educators*, W.H. Woodward, with a foreword by Eugene F. Rice Jr., Toronto, Univ. of Toronto Press, 1996. El tratado fue escrito a inicios del siglo XV, en un período pre-Gutenberg; una reproducción de una versión impresa del texto se encuentra disponible en Gallica, Bibliothèque Nationale de France, bajo el título *De ingenuis moribus ac liberalibus studiis* de Petrus Paulus Vergerius.

MESOAMERICANOS Y ESPAÑOLES EN BUENOS AIRES: ACERCA DE LA HISTORIA EN LAS TABLAS DE LA CONQUISTA DE MÉXICO DEL MUSEO NACIONAL DE BELLAS ARTES

por *Marta Penhos*

RESUMEN:

Este trabajo implica una doble revisión de la historia, *en y de* las Tablas de la Conquista de México pertenecientes al Museo Nacional de Bellas Artes de Buenos Aires. Persigue dos objetivos: ahondar en el análisis del relato visual que presentan, y seguir el derrotero de las obras desde su compra en Londres por un particular en la primera mitad del s. XIX hasta su ingreso al patrimonio del MNBA en 1898. La hipótesis principal que guía este estudio es que la rareza de las Tablas desde un punto de vista plástico, y su compleja versión de la conquista habrían sido factores principales que las constituyeron, dentro del patrimonio museístico argentino, en objetos de difícil catalogación y exhibición, ubicados desde su ingreso al mismo y hasta el presente, en un espacio indefinido entre el arte y el documento.

ABSTRACT:

Mesoamericans and Spaniards in Buenos Aires. History in the “Tablas de la Conquista de México” (Museo Nacional de Bellas Artes)

This work reviews the history regarding the “Tablas de la Conquista de México”, paintings belonging to the Museo Nacional

UBA-UNSAM

RECIBIDO: 14/10/2015
ACEPTADO: 09/12/2016