

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

Muhammad Iqbal. Contribución para una Antropología de la Religión.

Carlos Montes C.

Cita:

Carlos Montes C. (2007). *Muhammad Iqbal. Contribución para una Antropología de la Religión. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/78>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/Msh>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Muhammad Iqbal. Contribución para una Antropología de la Religión

Muhammad Iqbal. A Contribution for a Religion's Anthropology

Carlos Montes C.*

Un siglo de actuación puramente extensiva, que excluye toda elevada producción artística y metafísica -digámoslo en dos palabras: una época irreligiosa, pues tal es precisamente el concepto de la gran urbe-, es una época de decadencia.

Oswald Spengler.
La decadencia de Occidente.

Resumen

De la obra del filósofo indio Muhammad Iqbal (1876-1938), *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*, extraigo sus ideas directrices, que considero contribuyen de manera capital para la elaboración de un repertorio conceptual y un acervo teórico en el contexto de una Antropología de la Religión. El tema está expuesto en tres partes. En la primera [*Muhammad Iqbal*], expongo mi decisión de escoger a este pensador como referente para la teoría antropológica. Luego me refiero a las condiciones históricas en las que el autor vivió. En la segunda parte [*Alma y materia*], contrasto los paradigmas de la ciencia moderna con los paradigmas implícitos del pensamiento de Iqbal, estableciendo una oposición entre una *concepción materialista* del universo con otra *espiritual*. En la última parte [*Razón y religión*], intento establecer los vínculos, y delimitar las fronteras, entre el conocimiento científico y la experiencia religiosa del pensador indio, en un contrapunto con los enfoques de la antropología sociocultural.

Palabras Claves: Realidad, consciencia, experiencia, percepción, materia/espíritu, espacio-tiempo, ego, sistema simbólico, ethos/cosmovisión, paradigma, Ser, sagrado/profano, metafísica, ontología.

Abstract

From the work of the Indian Philosopher Muhammad Iqbal (1876-1938), *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, I select his principal ideas, which I consider contribute in a capital way. For the development of a conceptual repertoire and a theoretical heritage in the context of a Religion's Anthropology. The topic is shown in three parts. In the first one [*Muhammad Iqbal*],

I state why I decided to choose this thinker as a referent of the anthropological Theory. Then I make reference to the historical conditions in which the philosopher lived. In the second part [*Soul and Matter*], I contrasted the paradigms of the modern science with the implicit paradigms of Iqbal's thought, establishing an opposition between a materialistic conception of the universe with an spiritual one. In the last part [*Reason and Religion*]. I try to set the bonds, and define the frontiers, between the Scientific knowledge and the religious experience of the Indian's philosopher, in a counterpoint with the approaches of the sociocultural anthropology.

Keywords: Reality, conscience, experience, perception, Matter/Spirit, space-time, ego, symbolic system, ethos/cosmovision, paradigm, being, sacred/profane, metaphysics, ontology.

Introducción. «Buscar en otra parte»

Hace un tiempo ya, el antropólogo norteamericano Clifford Geertz (1997) criticaba la situación «academicista» -en el sentido de encerrarse en un círculo de enfoques reiterados y circunscrito a determinados autores- en que la antropología se encontraba respecto a la comprensión del fenómeno religioso. El autor criticaba la actitud de los antropólogos, que aparte de aportar con nuevos datos, no lograban salir de los enfoques tradicionales de autores tales como Durkheim, Weber, Freud o Malinowski. Para Geertz la idea no era desear tales postulados, pero sí esforzarse por lograr ampliarlos, considerándolos como puntos de partida a la hora de elaborar nuevas teorías que pudiesen erigir una antropología de la religión, pero reiteraba que se trataba precisamente de eso, de tratarlos como puntos de partida y no otra cosa.

En la teoría antropológica de Geertz en torno al fenómeno religioso, los sistemas simbólicos ocupan el lugar preponderante, en especial los referidos a los símbolos sagrados. Esta Posición de los sistemas simbóli-

*Universidad Bolivariana. cmontescoloma@yahoo.com

cos es por el autor «invertida» respecto a los anteriores enfoques -ya sean sociólogos, psicólogos o racionalistas. En Geertz adquiere predominancia el *símbolo* (1997: 96) por encima de la «institución»: Durkheim es puesto de cabeza.¹

El núcleo que Geertz propone como modelo de comprensión del fenómeno religioso es el que ha conceptualizado con los términos de *ethos* y *cosmovisión*, siendo los dos extremos de un péndulo experiencial que se retroalimentan mutuamente, donde el primero es un reflejo activo del segundo y éste es confirmado a cada instante por aquél. Lo importante en este modelo, es que Geertz -al concederle un carácter paradigmático al fenómeno religioso- lo sitúa fuera de la comprensión inductiva y racionalista de la ciencia (1994: 124), pero sin reducirlo al mundo de la «irrealidad». De ahí que considere reduccionista la comprensión de la experiencia religiosa que lo explica por «otra cosa» distinta (la sociedad, el inconsciente, el poder, etc.) a ella misma. En este sentido es que la *irreducibilidad del fenómeno religioso* como lo entendió el historiador de las religiones Mircea Eliade (1996) no debía conformarse con los tradicionales métodos y enfoques de las ciencias sociales predominantes, ya que en el estudio de la experiencia de lo sagrado, éstas no se han percatado de carácter ontológico (Ibíd.). Para el pensador rumano, lo sagrado no constituye una «fase» de la historia de la conciencia, más bien es parte indisoluble de su *estructura* (1978).

El *Ser* y lo sagrado son, en última instancia, idénticos (1999). En la comprensión del fenómeno religioso como dimensión irreducible del hombre, ha sido el *Círculo de Eranos* (en el que han participado autores como Dumézil, Corvin, Durand, Campbell, Coomaraswamy o el mismo Eliade) tal vez, el nicho intelectual que más ha reaccionado contra los reduccionismos -ya sean de carácter sociológico o psicológico (Ries, 1995)-, fuente de la cual la antropología sociocultural no ha bebido demasiado -Geertz tampoco fue una excepción. Esta posición crítica ante tales reduccionismos la ha recalcado el antropólogo peruano Manuel Marzal, fiel partidario de la irreducibilidad del fenómeno religioso, quien compartiendo la postura de Eliade al respecto, ha sido categórico frente a la posición marxista de la religión y sobre todo al enfoque psicoanalítico de Freud (2002: 65 y ss.).

Geertz nos invita a «buscar en otra parte» (1997: 87) con el fin de poder ampliar las fuentes tradicionales. «Puesto que las ciencias del hombre son interdependientes, cada descubrimiento de importancia reper-

cute en las disciplinas afines» (Eliade, 1996: 118), y es esta actitud la que nos ayuda a evitar aquel «academicismo» que Geertz criticó. «Buscar en otra parte», ¿dónde? ¿Qué nos puede aportar el pensamiento de hombres un tanto ausentes de nuestro acervo cultural? ¿Sólo las tradiciones académicas occidentales tienen la última palabra? Creo que no. Si deseamos enriquecer nuestro acervo teórico en antropología, en especial en el área de la antropología religiosa, puede resultar muy refrescante el beber de otras fuentes.

I. Muhammad Iqbal

Fue en una serie de conferencias -a instancias de la Asociación Islámica de Madrás que el autor realizó entre 1928 y 1932, en las ciudades del mismo nombre, Hyderabad, Aligarh y Londres-, publicadas en 1930 con el título de «*Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*»² donde Muhammad Iqbal (1876 – 1938) expuso sus ideas centrales en torno al lugar que ocupa la experiencia religiosa en la cultura moderna (en especial en el mundo islámico). Su preocupación siempre se centró en proyectar hacia el futuro una «espiritualización» de la cultura por una vía acorde con las exigencias cognoscitivas del mundo moderno, ya que para Iqbal «el hombre moderno, al desarrollar hábitos de pensamiento concreto (...) ha disminuido su capacidad para esa experiencia, y sospecha de ella porque puede caer en lo ilusorio» (2002: 21).

Muhammad Iqbal fue un representante de aquel sector de la sociedad musulmana que Gellner ha denominado como «alto islam» (1994: 22 y ss.) y Geertz, el islam «escriturista» (1994: 131 y ss.) refiriéndose ambos a la capa de la sociedad musulmana de la «alta cultura» de las grandes urbes, en contraste con las capas populares y campesinas. Intelectuales conocedores de su tradición clásica y conocedores además de la sociedad europea, ya que muchos de ellos se educaron en las universidades de Francia e Inglaterra principalmente³. Este «alto islam» constituyó una importante rama de lo que se ha denominado como *Reformismo Islámico*, que Laroui prefiere denominar como *Neo islam* (1984). Iqbal fue un representante de aquellos reformistas liberales y modernizantes, partidarios de romper el letargo tradicionalista de la sociedad musulmana, movimiento reformista que desde el siglo XVIII venía proponiendo una transformación cultural radical en el mundo islámico⁴, una idea que miraba hacia el futuro de la cultura musulmana y que en Iqbal se hacía patente como cuando decía:

Yo no necesito el oído de hoy,
yo soy la voz del poeta del mañana (2002: 17).

La tensión cultural que vivió Iqbal durante el cambio de siglo se caracterizó -y sigue caracterizándose- por lo Geertz (1994) llamó «La batalla por lo real»: proceso de aculturación (que la cultura occidental impuso a las sociedades colonizadas) en que la pérdida del poder de los símbolos tradicionales, no logra dar respuesta frente a la nuevas experiencias vividas, situación que afecta desde los paradigmas generales, hasta la vida cotidiana del sentido común. Dicho de otra manera: una crisis del *ethos* y la *cosmovisión* de la cual depende. El proceso de secularización⁵ que la expansión de Occidente difundió desde el auge de su expansión colonial desde fines del siglo XIX en adelante, hizo necesario en el mundo islámico -y no sólo en él-, elaborar tentativas de respuestas culturales y tecnológicas acorde con las exigencias de la modernidad. En la sociedad musulmana generó el surgimiento de movimientos reformistas de variados espectros ideológicos; desde el rechazo de los procesos de aculturación que trastornaba el equilibrio social y amenazaba con desarmar la estructura de valores tradicionales, hasta la adopción militante de asumir con todas sus implicancias aquel proceso de secularización. Una posición intermedia fue la de establecer puntos de contactos entre lo que se consideraba compatible con los valores de la modernidad y la identidad cultural islámica. Fue en el contexto de esta posición en que un sector del «alto islam», emprendió un proyecto de reconstrucción cultural que implicó el rechazo de lo que consideraban estructuras anquilosadas en el tradicionalismo estéril y la bienvenida a los cambios modernizadores que veían compatibles con el espíritu de la cultura musulmana. Muhammad Iqbal fue un hombre que vivió en una época crítica de la historia mundial y de la historia del mundo islámico en particular: el cambio de siglo. Las transformaciones acaecidas durante esta época fueron para el mismo Occidente transformaciones radicales. Las terribles contradicciones nacidas de aquella convergencia no estaban todavía claras. Se hicieron evidentes en 1914 con la Primera Guerra Mundial, y la Revolución Rusa de 1917 fue la primera en polarizarlas políticamente. «Con la guerra había nacido un nuevo tipo de sufrimiento. Los hombres se vieron obligados a enfrentarse por primera vez a un horror total, el horror de lo que se interponía en el camino de su propio progreso. Y se vieron forzados a enfrentarse a ello en términos de su propia responsabilidad, y no en los de una simple confrontación entre enemigos claramente definidos» (Berger 1997: 160 y ss.).

El engranaje del sistema imperialista mundial; opuesto a éste, una internacional socialista; los cimientos de la física, la fisiología y la sociología modernas; el incremento del uso de la electricidad, la invención de la radio y el cine; el inicio de la producción en cadena; la publicación de periódicos de circulación de masas; las nuevas posibilidades estructurales ofrecidas por el acero y el aluminio; el rápido desarrollo de las industrias químicas y de producción de materiales sintéticos; la aparición del automóvil y el aeroplano: ¿qué significa todo ello? Existen momentos de convergencia, cuando numerosas transformaciones entran en un período de cambio cualitativo similar, antes de divergir en una multiplicidad de términos nuevos. Las transformaciones que convergieron al inicio del siglo XX en Europa cambiaron el significado del tiempo y el espacio. El poder y el conocimiento humano se ampliaron de una forma asombrosa a través del tiempo y el espacio. Por primera vez, el mundo, como totalidad, dejó de ser una abstracción y se hizo imaginable realmente. «El proceso de secularización había quedado por fin completado, el hombre se vio entonces con la capacidad de extenderse indefinidamente allende lo inmediato: se apoderó del territorio espacial y temporal en el que hasta entonces se había supuesto la existencia de Dios [...] ...la unidad del mundo ha quedado propuesta [...] ...desde 1900 el mundo ha venido siendo tratado como una unidad. La unidad del mundo ha sido reconocida *de facto*». (Ibíd.: 156 y ss.).

Si en el siglo XIX se organizó, amplió el horizonte del conocimiento, aunque seguía fiel a los fundamentos newtonianos, al sistema lógico-matemático, los conceptos de ley, de distancia y de fuerza, en el siglo XX, la física cuántica representó lo contrario de aquello a lo que había aspirado la ciencia clásica: se iniciaba el principio del fin, el punto culminante de la ciencia que, paradójicamente, niega sus fundamentos mecanicistas (Djaït 1990: 228 y ss.). Los desarrollos de la física, que culminaron en la teoría de la relatividad y en la cuántica, echaron por tierra los principales conceptos de la visión cartesiana y de la mecánica newtoniana (Ibíd.: 146). En la esfera del conocimiento la revolución que experimentó la física, el paradigma gnoseológico de la cultura occidental, revolución que conllevó al advenimiento de una nueva *episteme*, que operó, como nos refiere Durand «... en el seno mismo del proceso racional (pero de una razón que no es ya clásica, o al menos no es aristotélica) ha levantado la prohibición, o simplemente la sospecha, en la que el cientifismo del pasado siglo había recludo al procedimiento simbólico y las activi-

dades específicamente religiosas...» (1995: 84). Es desde este «nuevo espíritu científico» -parafraseando a Bachelard- que reacciona contra su propia forma de comprender el universo y la ciencia misma, el que Iqbal considerará el umbral por el cual el fenómeno religioso cruzará para encontrarse con una forma plenamente moderna de legitimidad ontológica. Para Iqbal los fundamentos epistémicos que sostienen a la nueva física -y a la nueva ciencia- se convertirán en los pilares que servirán de base para la «reconstrucción» de un nuevo tipo de conocimiento, en que la religión volverá a ser tomada con seriedad.

Iqbal ve en los paradigmas de la nueva física un *reencuentro* con los paradigmas de la física del Islam clásico. Física elaborada principalmente por la escuela asharita, partidaria de una cosmología anticlásica -tan anticlásica como la física cuántica o la de la relatividad- y acorde con el espíritu coránico, por ende con el espíritu de la ciencia islámica. Es precisamente la crítica del universo newtoniano -que para Iqbal conllevó al proceso de secularización en Occidente debido a su deísmo implícito que finalmente terminó por desterrar a Dios (y todo lo espiritual) de su funcionamiento mecanicista (la «máquina newtoniana» nos diría Capra)- que la nueva física empezaba a concebir el punto de encuentro entre una concepción espiritual del universo de la cosmología islámica y de una concepción no materialista implícita en la nueva cosmología de Occidente.

El pensamiento de un límite impuesto al espacio y al tiempo perceptivos abruma la mente. Lo finito, como tal, es un ídolo que estorba el movimiento de la mente. Ahora bien, para sobrepasar sus límites, la mente debe superar el tiempo serial y el vacío puro del espacio perceptivo [...] Una de las razones por las que el atomismo de Demócrito nunca fue popular en el mundo islámico consiste en que supone la existencia de un espacio absoluto. Los ashariés se vieron obligados a un tipo diverso de atomismo, y trataron de superar el espacio perceptivo con recursos similares a los del atomismo moderno (Iqbal, 2002: 129).

II. Alma y materia

El estudio del fenómeno religioso por las ciencias modernas, como planteaba en la introducción, ha estado topando contra un muro que el materialismo y el positivismo se han negado a reconocer. Si bien se puede estar consciente de las categorías ontológicas que fun-

damentan el pensamiento científico de Occidente, no se tiene tanta conciencia de los paradigmas esenciales que han cimentado aquella ontología predominante. Desde que Thomas Kuhn (1990) en su *Estructura de las Revoluciones Científicas*, introducía en la filosofía de la ciencia el concepto de «paradigma», poniendo en tela de juicio la concepción positivista de la ciencia, tomamos conciencia de las transformaciones revolucionarias de la misma. La condición paradigmática de la ciencia implicaba el que se adoptaban nuevas estructuras de pensamiento (nuevos paradigmas) desde los cuales, no solamente miramos el mundo que nos rodea desde otra perspectiva, sino que literalmente -y esto es lo realmente importante- se vive en un *mundo diferente* (1990: 176 y ss.). Esas formas diferentes de comprender el mundo, según Kuhn, son los que determinan nuestros «intereses» epistemológicos, nuestros «instrumentos» y nuestros «métodos» de conocimiento, ya que son ellos (los paradigmas) los que configuran nuestra particular percepción de las cosas (Ibid.).

Si la dimensión religiosa posee aquel carácter paradigmático que nos refiere Geertz, es fácil caer en una comprensión reductiva de ella cuando intentamos dar cuenta de «otra» creencia (que no es la «nuestra») o de «las» creencias religiosas en general (si es que pensamos no tener alguna)⁶ por lo que resulta fundamental considerar las implicancias de que cuando intentamos dar cuenta de una determinada religión, estamos intentando referirnos a una realidad paradigmática que puede resultar demasiado extraña para nuestra forma de concebir la realidad y despojarla de su propia ontología.

En el pensamiento de Muhammad Iqbal la *Realidad* es esencialmente *res cogitans*, un *res cogitans* absoluto, en el que la *res extensa* es más bien una modalidad de la primera, no su opuesto irreductible, pero a la vez, en esta Realidad se despliega en una jerarquía consciente en grados de consciencia, metafísica que ha sido característica de la filosofía islámica y que ha sido sistematizada principalmente por la gnoseología del islam shiíta desde Suhrawardi hasta el presente.

En la historia del pensamiento musulmán la idea de grados de la Realidad aparece en los escritos de Shihabuddin Suhrawardi Maqṭul⁷. En los tiempos modernos encontramos esta idea desarrollada en mucha mayor escala en Hegel, y en épocas más recientes, en *Reign of Relativity*, obra que Lord Haldane publicó poco antes de morir. He concebido la Realidad Última como un Ego, pero debo añadir que del Ego Último sólo se

derivan egos. La energía creadora del Ego Último, en quien el hacer y el pensar se identifican, funciona como unidades de ego. El mundo, en todos sus detalles, desde el movimiento mecánico de lo que denominamos átomo de materia hasta el movimiento libre del pensamiento, es la autorrevelación del Gran Yo Soy. Cada átomo de energía divina, por muy bajo que se halle en la escala de la existencia, es un ego. (...) Con todo rigor, es real únicamente lo que es directamente consciente de su propia realidad (Iqbal, 2002: 80 y ss.).

En estas proposiciones donde la Realidad es consciencia, podemos percibir una simpatía con la filosofía hegeliana, que desde otros presupuestos afirmaba esta concepción de «idealismo objetivo» (Morris, 1995: 26) del universo. Es sabido que fue Hegel quien con su filosofía dialéctica intentó superar el dualismo epistemológico característico de la filosofía que le antecedió (Ibid.), por ello una filosofía no mecanicista, ni estrictamente racionalista como la de Hegel, que resulta mas cercana al pensamiento occidental, nos reconduce a ciertas concepciones que Iqbal sostiene de la Realidad introduciéndonos en una determinada zona de su concepción metafísica del Ser.

Las categorías espacio-temporales que Muhammad Iqbal concibe, difieren de las concepciones del espacio euclidiano y de carácter absoluto del universo de Newton. Es dentro de estas categorías en que la en Realidad de su metafísica lo espiritual posee el carácter ontológico que la metafísica de Occidente desechó. Para Iqbal el mundo espiritual está en contacto con todo el universo en forma análoga a aquella en que el alma está en contacto con el cuerpo, pero para Iqbal el alma no está dentro ni fuera del cuerpo; ni está próxima al cuerpo ni tampoco separada de él. Así, atravesando las infinitas modalidades del espacio se alcanza el espacio divino, libre de todas las dimensiones y centro de conexión de todos los infinitos. «La vía filosófica que conduce a Dios como omnipotente del universo pasa por el descubrimiento del pensamiento vivo como principio último del tiempo-espacio» (Iqbal.: 134). Aquí no hay un lugar para la separación cartesiana de la *res extensa* y la *res cogitans* que necesita encontrar aquella «glándula pineal» -Descartes la definió como el punto de contacto entre el cuerpo y la materia- que hiciera de puente entre ambas. En esta concepción de la Realidad no se necesita recurrir a un dualismo epistemológico, aquel dualismo «esquizomorfo» que Durand ha reprochado de la ciencia y la filosofía occidental (1999: 35).

¿Quiere esto decir que el alma y su organismo son dos cosas en el sentido cartesiano, independientes la una de la otra aun cuando a veces se hallen misteriosamente unidas? Me inclino a considerar perfectamente gratuita la hipótesis que considera la materia como una existencia independiente (...) Por ello supongamos provisionalmente que el cuerpo y el alma son dos cosas independientes entre sí pero misteriosamente unidas. Descartes fue quien por primera vez planteó el problema. Opino que su planteamiento y su criterio final al respecto estuvieron muy influidos por la herencia maniquea de los primeros tiempos del cristianismo. Empero, si son independientes entre sí y no se afectan mutuamente, entonces recorren líneas perfectamente paralelas, debido a una especie de armonía preestablecida, como pensaba Leibniz (...) Si, por otra parte, suponemos que alma y cuerpo se afectan mutuamente, entonces no podemos encontrar ningún hecho observable que muestre exactamente dónde y cómo se realiza la interacción y quién toma la iniciativa (...) Tanto el paralelismo como la interacción son insatisfactorios. Pero aun así la mente y el cuerpo se unifican en la acción. (...) El sistema de experiencias que denominamos alma o ego también constituye un sistema de actos. Esto no borra la distinción entre alma y cuerpo; sólo los acerca más (Ibid: 107).

En el Islam la oposición entre alma y materia no se manifestó como en el pensamiento occidental y esta situación nos permite comprender en cierta forma por qué en Occidente se produjo un proceso de secularización y en el Islam no, a pesar de que el método científico haya sido una creación de este último⁸. Esta dualidad ontológica de Occidente es explicada por el etnolingüista Benjamin Lee Whorf que establecía en su artículo *La relación entre lenguaje y pensamiento y conducta habituales* (1974), la indisolubilidad entre pensamiento y lenguaje, entre lenguaje y cultura, en que la *construcción de la realidad* de una sociedad nace de las estructuras de su sistema lingüístico. Whorf planteaba que las categorías de pensamiento de la cultura occidental se han caracterizado por una dicotomía esencial entre los conceptos de *forma* y *sustancia* (forma + sustancia) en la que los modos de percibir la realidad en Occidente cristalizan en una concepción del tiempo y del espacio como «cosas» (en el islam en cambio se han concebido mas bien como «actos»). «De la dicoto-

mía forma más sustancia han derivado en gran parte los puntos de vista filosóficos más característicos en la tradición occidental. De aquí dependen el materialismo, el paralelismo psicofísico, la física -por lo menos en la forma tradicional newtoniana-, el punto de vista *dualístico* (la cursiva es mía) del universo en general». (Ibíd.: 144). Esta concepción conlleva a percibir el tiempo y el espacio como entes objetivos, como categorías ontológicas dadas -los *a priori* kantianos-, como «intuiciones» pero «...el espacio newtoniano, el tiempo y la materia no son intuiciones: son *fórmulas de la cultura y el lenguaje* (la cursiva es mía). Allí fue donde Newton las encontró» (Ibíd.: 145). Lo importante es que para la comprensión de otras categorías ontológicas espacio-temporales, es preciso tener presente que «...los conceptos de «tiempo» y «materia» no se dan en la experiencia en exactamente la misma forma para todos los hombres, sino que dependen de la naturaleza del idioma a través del uso de los cuales se hayan desarrollado» (Whorf.: 151).

En el Islam la idea de un infinito inmóvil no se asumió. El cosmos se ha tendido a concebir como un proceso creador constante tiempo y espacio por ende están siendo creados también. La infinitud de Dios por ejemplo, no es infinitud espacial, donde el espacio y el tiempo son concebidos como creación de Él, es decir, son subsumidos por la conciencia (absoluta en este caso). El tiempo y el espacio serían «interpretaciones que el pensamiento hace de la actividad creadora del Ego Último». (Iqbal, 2002: 75) concepción que observamos en las «Confesiones» de San Agustín. Muhammad Iqbal se pregunta si acaso «¿Confronta el universo a Dios como Su otro, mientras que el espacio se sitúa entre ambos?» y afirma: «El universo no puede considerarse como realidad independiente colocada frente a Él. Esta concepción de la materia reduce a Dios y al mundo a dos entidades separadas una enfrente de la otra, en receptáculo vacío de un espacio infinito» (Ibíd.). Para la cosmología islámica, el universo no es un otro existiendo *per se* opuesto a Dios, por ello la escuela asharí en el siglo X, reaccionó contra la idea aristotélica de un universo fijo. Nazzam con su teoría atomista del universo, intento superar el obstáculo que presentaba el «espacio vacío» y postuló su teoría del *Tafrah* (salto). A diferencia de la física clásica occidental, el movimiento no se concibió como un cuerpo desplazándose de un punto a otro, *recorriendo* una «distancia», sino que los átomos aparecen y vuelven a aparecer de un punto a otro en el espacio. Un espacio más bien cualitativo, no cuantitativo (Ibíd.: 78). «El veredicto de la ciencia mo-

derna es exactamente igual al de los asharíes, pues descubrimientos recientes en el terreno de la física sobre la naturaleza del tiempo presuponen la discontinuidad de la materia» (Ibíd.: 82).

III. Razón y religión

Muhammad Iqbal fue un pensador que llegó a decir que «...no queda lejos el día en que la religión y la ciencia descubran mutuas armonías hasta hoy insospechadas» (2002: 22). En Iqbal se ve un intento por delinear con la mayor nitidez posible los ámbitos tanto de la religión y de la ciencia, tarea ésta importante para él, ya que la *Reconstrucción del pensamiento religioso...* pasaba necesariamente por la necesidad de establecer los nexos entre el pensamiento científico y la experiencia religiosa, situación que respondía a las necesidades propias de la modernidad.

Ciertamente, existieron en el transcurso de los siglos varios intentos de armonizar las verdades de la fe y las de la ciencia en Occidente. «A partir del siglo XVIII se conocen los esfuerzos peligrosos -por lindar con el spinozismo- de los oratorios y especialmente, de Malebranche para hacer «concordar» la enseñanza de la Iglesia y la cosmología con la teodicea cartesiana. Vendrá después la grandiosa tentativa hegeliana de alinear sobre la objetividad positiva de la historia del espíritu humano los datos de la revelación cristiana (Durand, 1995: 82).

De acuerdo con Morris, como las ciencias sociales, han estado eludiendo las implicaciones del pensamiento hegeliano, desarrollándose en gran medida como reacción, o incluso en oposición a su metafísica, «...defendiendo y desarrollando así el pensamiento y las premisas de la Ilustración» (1995: 20 y ss.), se ha erigido un muro entre una comprensión «idealista» de la Realidad y otra «materialista» de ella. «Hegel trató de incorporar y, al mismo tiempo, de trascender todos los dualismos que la ciencia mecanicista y la filosofía kantiana habían generado, y que para Hegel eran esenciales y necesarios para el progreso del pensamiento humano (Ibíd.: 21). En cierta medida esa concepción del progreso del pensamiento en Hegel, por la superación del dualismo epistemológico y del modelo mecanicista del universo, guarda relación con los intentos de Reconstrucción del pensamiento religioso que Iqbal intenta forjar en el mundo islámico, claro que lo que en Hegel es una nueva perspectiva, para la filosofía islámica -como lo señalaba más arriba- había sido una tradición.

La oposición cartesiana entre consciencia y materia, entre sujeto cognoscente y objeto conocido, que ha caracterizado a la ciencia positiva, ha desterrado la Realidad metafísica por no poder ser «empíricamente» verificable. Tanto la Aufklärung alemana como la Ilustración francesa y el empirismo británico forjaron las estructuras de pensamiento que terminaron concretando el proceso de secularización, proceso que el Islam no ha asumido del todo y donde la tradición de su pensamiento metafísico ha resistido la adopción del paradigma secular, que en Iqbal se manifiesta con vehemencia, e insiste en rechazar.

El racionalismo alemán se presentó como un aliado de la religión, pero pronto se cayó en la cuenta de que el aspecto dogmático de la religión no es susceptible de demostración. No quedaba más recurso que eliminar el dogma del depósito sagrado. Con la eliminación del dogma sobrevino la concepción utilitarista de la moral y, de esta forma, el racionalismo culminó el reino de la incredulidad. En este estado se encontraba el pensamiento teológico en Alemania cuando surgió Kant. Su *Crítica de la razón pura* puso de manifiesto las limitaciones de la razón humana y convirtió en un montón de ruinas toda la obra de los racionalistas. (...) El escepticismo de Al Gazzalí... virtualmente realizó una obra del mismo tipo en el islam, al asestar un golpe decisivo a aquel racionalismo que se movía en la misma dirección que el racionalismo prekantiano en Alemania (...) Ni Kant ni Al Gazzalí vieron que el pensamiento, precisamente en su acto de conocer, supera su propia finitud (...) Por su participación progresiva en la vida de lo aparentemente extraño, el pensamiento arrasa los muros de su finitud (...) el pensamiento es una salutación entre lo finito y el infinito (Iqbal, 2002: 26 y ss.).

El conocimiento es para Iqbal «...percepción sensorial elaborada por el entendimiento» (Ibíd.: 32). Pero el conocimiento analítico no puede traspasar fronteras infranqueables. Para la filosofía islámica, el conocimiento *por el corazón (qalb)*, símbolo de interioridad cognoscitiva, complementa y sobrepasa por su percepción unitiva del Ser, a la percepción sensorial y al conocimiento basado en categorías lógicas. «El *corazón [qalb]* es una especie de intuición o de vista interior, es más bien, una manera de tratar con la Realidad donde la sensación, en la acepción fisiológica del término, no desempeña ningún papel» (ibíd.: 35). «Carecemos de un sentido para experimentar otras mentes (...) nues-

tro conocimiento de otras mentes no deja de ser exclusivamente inferencial» (Ibíd.: 38).

Existirían dominios o campos en los que la ciencia racional-empírica puede conocer un aspecto del fenómeno religioso, pero en otros dominios la ciencia resulta impotente. Para Iqbal, la religión no busca explicaciones de la naturaleza en términos de *causalidad*. Desea interpretar una *región* completamente diferente de la experiencia humana cuyos datos no pueden reducirse a los de cualquier otra ciencia (Ibíd.: 43). Lo más importante de todo esto es que no se trata de una limitante negativa para la ciencia, sino que «El conflicto entre ambas [entre ciencia y religión] no se debe a que una se base en la experiencia concreta y la otra no. Ambas toman la experiencia concreta como punto de partida. Entran en conflicto debido a que equivocadamente se piensa que ambas interpretan los mismos datos proporcionados por la experiencia» (Ibíd.).

¿Cuáles son entonces los límites de la Razón, las fronteras del conocimiento científico? Jaspers nos habla de la impotencia de la ciencia respecto a la cognoscibilidad del mundo, conocimiento de una «totalidad» que sin embargo se erige en el sentido mismo de la ciencia, que a su vez se articula en un proceso «...de la ignición mutua entre el *logos* y el *alolon*» (1985: 126 y ss.). En la ciencia es en la cognoscibilidad de lo finito, de los objetos, donde despliega toda su potencia, su error radica en intentar «...poner en orden el mundo entero mediante la razón. Esta superstición típicamente moderna espera de la ciencia lo que esta no puede realizar (...) En esta situación se trata de conquistar y apropiarse aquella auténtica ciencia que con la misma claridad que conozca lo cognoscible también se dé cuenta decididamente de sus propios límites» (Ibíd.: 130 y ss.). Lo que la trascendencia puede insinuar a la existencia fáctica es una *cifra* (símbolo) y no un concepto analítico. La Realidad para Jaspers es el texto cifrado del Ser. Iqbal al igual que Jaspers otorga calidad ontológica al Ser, que es siempre metafísico, pero tal vez se diferencia porque piensa que es posible conocer el Ser de las cosas, pero este conocimiento ya no es el conocimiento de la ciencia, del pensamiento analítico; es el conocimiento que sólo lo otorga la experiencia religiosa.

La religión no se satisface con meros conceptos; busca un conocimiento más íntimo del objeto que persigue y una asociación más íntima con él. [...] Precisamente, la experiencia que conduce a este descubrimiento no es un hecho intelectual manejable conceptualmente. Es un *hecho vital* (la

cursiva es mía), una actitud, consecuencia de una transformación biológica interior que no puede ser captada en la urdimbre de las categorías lógicas. Sólo puede encarnarse en un acto que cree o que estremezca el mundo; sólo de esta forma el contenido de esta experiencia intemporal puede difundirse en el movimiento temporal y hacerse efectivamente visible a los ojos de la historia (Ibíd.: 169).

Y de esta afirmación podemos comprender mejor la importancia que a través de la historia ha tenido en la experiencia religiosa la «conducta consagrada». Para Geertz el ritual constituye el puente entre el péndulo del *ethos* y la cosmovisión (1997: 107), actitud que bien da cuenta el antropólogo norteamericano, pero que en lo que Muhammad Iqbal nos intenta comunicar resulta de una transparencia cristalina, cuando Iqbal compara el conocimiento analítico, de un tipo de conocimiento que podríamos denominar sintético: la oración.

El acto de la oración, por estar orientado hacia el conocimiento, se asemeja a la reflexión. No obstante, en su nivel más elevado, la oración es muy superior a la reflexión abstracta (...) se eleva por encima del pensamiento para captar la Realidad misma con el objetivo de participar conscientemente de su vida. Esto no tiene nada de místico. La oración como medio de iluminación espiritual es un acto vital normal que permite al islote de nuestra personalidad descubrir súbitamente su situación dentro de una totalidad mayor de la vida (Iqbal, 2002: 94).

Tanto para la religión como para la ciencia, Iqbal designa un tipo diferente de objetividad respecto al conocimiento. La vía que conduce a la objetividad pura, atraviesa lo que podría denominarse *purificación de la experiencia*. El conocimiento religioso y el científico siguen cursos paralelos, pero ambos constituyen descripciones del mismo mundo, con la diferencia que en el proceso de conocimiento científico, el punto de vista del ego es necesariamente *excluyente*, mientras que en el proceso de la conciencia religiosa, esta última se dirige a la *unidad de la experiencia*; en el primero conocimiento es analítico, en el segundo sintético, los dos se dirigen a la purificación de la experiencia en sus respectivas esferas (Ibíd.: 179).

Ahora bien, esta diferencia entre el estado místico y la conciencia racional ordinaria no significa discontinuidad con la conciencia normal, como equivocadamente pensó el profesor Williams James. En ambos casos obra sobre nosotros la

misma Realidad. La conciencia racional ordinaria dada nuestra necesidad práctica de adaptarnos a nuestro entorno, considera la Realidad fragmentariamente y selecciona sucesivamente grupos de estímulos aislados para obtener una respuesta. El estado místico nos pone en contacto con el proceso total de la Realidad en el cual todos los estímulos diferentes se fusionan y forman una sola e inanalizable unidad (Ibíd.: 37).

No deja de ser interesante cómo Iqbal logra definir los tipos de relaciones entre lo que podemos llamar *conciencia religiosa* y *sentido común*. En Iqbal parece no producirse aquella confusión, que según Geertz, tantos estragos provocó en la antropología, cuando ésta comenzó a interesarse más que «... en costumbres e instituciones cuanto en los tipos de interpretaciones que los hombres aplican a su experiencia, las construcciones que añaden a los hechos por los que viven; no sólo cómo se comportan las personas, sino cómo ven las cosas» (1994: 115).

La polarización que se produjo entre los partidarios del «misticismo primitivo» (Lévy-Bruhl) y los partidarios del «pragmatismo primitivo» (Malinowski) terminó por partir al ser humano en dos pedazos; donde los partidarios de un extremo o de otro, debían repartirse una de sus mitades. Geertz pensaba que esta lucha encarnada se generó por una «confusión» en la interpretación del pensamiento. No se trataba de una mente religiosa y otra pragmática, de un pensamiento prelógico y otro lógico, de un hombre racional y de otro irracional. Se trataba de una misma mente que poseía un «sentido común» no tan «común» como parecía, y de una «conciencia mística», no tan «mística» como imaginábamos. Como escribía Shweder: «Hay mucho más en la mente del hombre que lógica y ciencia natural» (1996), lo que implica a su vez que «sí» hay lógica y ciencia natural ...pero algo más. Aquí es que -volviendo al principio- Geertz propuso su modelo de *ethos* y *cosmovisión*, donde las aparentes contradicciones se esfumaban. Para Geertz el sentido común estaba impregnado por una *realidad paradigmática* (cosmovisión), por lo que aquél no era pura «tecnología popular» (como pensaba Malinowski), más bien era una «estructura de la mente» y el tipo de conciencia religiosa se configuraba por la «constatación de la insuficiencia de las nociones del sentido común ante la importante tarea para las que han sido asignadas: dar sentido más allá de la experiencia» (1994: 118 y ss.), y así en un movimiento circular entre conductas prácticas y paradigmas, entre *ethos* y *cosmovisión*, en que se desenvolvía la mente

humana, por medio de *sistemas simbólicos* y *acciones* (para Geertz el rito es el nexo vital entre los dos polos). Aunque no es mi propósito presentar en detalle a Geertz, lo expongo porque por vías diferentes, con intenciones distintas, muchos aciertos de Iqbal, o de otra forma, pocas confusiones antropológicamente hablando, que yo he encontrado en él, respecto a muchos tópicos concernientes a la comprensión del fenómeno religioso, pueden deberse al hecho de pensar, precisamente desde «otro lugar» -en el sentido de Kuhn-, desde otra *cosmovisión*, que bien podría ser una fuente revivificadora para el estudio antropológico de la religión si le otorgamos la fuerza ontológica a la idea de que, como nos dijo Iqbal:

La religión es la única forma de tratar seriamente la realidad (2002: 169).

Notas

¹ Si bien una de las críticas que le han imputado a la concepción del fenómeno religioso de Geertz ha sido la de que «...nunca analizó completamente las fuerzas sociales que producían las creencias y prácticas religiosas» (Morris, 1995: 384), y que esta falencia es atribuida a que «Toda la perspectiva de Geertz permanece fiel a la tradición idealista alemana» (Ibíd.), es un tema que me parece de suma trascendencia, ya que soy de la opinión que si esto tiene algo de cierto (aunque Geertz mismo no se considere ni un idealista ni un materialista), es decir, de permanecer fiel al idealismo alemán, considero más que un defecto, una virtud.

El idealismo alemán ha convivido un tanto al margen de las ciencias sociales en general y de la tradición antropológica en particular. Como bien nos refiere William Adams en *Las raíces filosóficas de la antropología*, sobre la enorme influencia de esta corriente en la antropología boasiana -incluso en Tylor-, es cierto también, que la influencia del idealismo alemán en la antropología ha sido fragmentaria.

Ha sido la figura de Herder (no la de Hegel) y su concepción particularista de la unión de *Volk* y *Geist* (Volkgeist) la que repercutió en la antropología cultural alemana de la *Kulturkreis* y luego en la norteamericana; por el contrario, la *Weltgeschichte* universalista no ha tenido trascendencia en la antropología (2003: 297-348). Más allá de esta situación, ha sido desde la *Geisteswissenschaft* («ciencias del espíritu») de donde han surgido los aportes más significativos en la comprensión de la dimensión simbólica de la cultura, y sea de su dimensión estética como religiosa. El mismo Iqbal reconoce en la tradición idealista alemana lo más rescatable de la tradición filosófica de Occidente.

² Para este trabajo utilicé la obra de Muhammad Iqbal. 2002. «*La reconstrucción del pensamiento religioso en*

el islam». Madrid, Editorial Trotta. Traducción al castellano por José Esteban Calderón. 181 págs.

³ Muhammad Iqbal se educó primero en el colegio de la misión escocesa de Sialkot en la provincia del Panjab; luego en el colegio gubernamental de Lahore; más adelante fue profesor en el Colegio Oriental de la Universidad del Panjab. Posteriormente realizó estudios en el Trinity College de Cambridge, en Heidelberg y en Munich. A su regreso a India en 1908, trabajó como profesor de su antiguo colegio en Lahore. Fue presidente de la All India Muslim League creada en 1906; representante indio en el Congreso Panislámico en 1931 y uno de los mentores intelectuales del futuro estado de Pakistán creado en 1947 (Bárcena, 2002).

⁴ Desde Abdel Wahab en Arabia, Sha Wali Alá de Dehli hasta los reformistas del siglo XIX como Yamal al-Din Al Afgani, Muhammad Abduh, Sayyir Amir Alí y Sayyid Ahmad Jan, entre los más representativos.

⁵ Clifford Geertz sostiene que «La secularización del pensamiento en el mundo moderno ha tenido muchas causas y tomado muchas formas; pero en el nivel cultural es, en gran medida, el resultado del crecimiento explosivo de otra perspectiva cultural ajena al sentido común, aunque al mismo tiempo su principal encarnación: la ciencia positiva» (1994: 129).

⁶ Como ejemplo de la problemática que esto suscita es la experiencia que Thomas Kuhn nos relata en su intento por comprender la mecánica aristotélica: «No puede sorprender que me acercara a los textos de Aristóteles teniendo muy clara en mi mente la mecánica newtoniana que había leído. Esperaba responder a la pregunta de cuánta mecánica había sabido Aristóteles y cuánta había dejado para que la descubrieran gente como Galileo y Newton. Dada esa formulación, descubrí rápidamente que Aristóteles no sabía nada de mecánica (...) Esta conclusión era corriente, y podría haber sido correcta en principio. Pero yo la encontraba turbadora porque, mientras leía sus escritos, Aristóteles me parecía no sólo un ignorante en mecánica, sino además un físico terriblemente malo (...) ¿Cómo era posible que su característico talento le hubiera abandonado tan sistemáticamente cuando pasó al estudio del movimiento y la mecánica? (...) ¿No podría ocurrir que la culpa fuera mía y no de Aristóteles? (...) Súbitamente, los fragmentos en mi cabeza se ordenaron por sí mismos de un modo nuevo, encajando todos a la vez (...) Afirmaciones que me habían parecido previamente grandes errores, hora me parecían, en el peor de los casos, errores de poca importancia dentro de una tradición poderosa, y en general fructífera. Este tipo de experiencia -las piezas ordenándose súbitamente por sí mismas y apareciendo juntas de un modo nuevo- es la primera característica general del cambio revolucionario...» (1996: 61 y ss.).

⁷ Toda la filosofía shiíta desde XII con Suhrawardi hasta los pensadores iraníes actuales, ha desarrollado una

gnoseología de las realidades espirituales ascendentes del universo, lo que podríamos designar como una «angelología».

Para que lo «real», para que lo sagrado pueda hacerse presente, ha de necesitar de un espacio y un tiempo que no son ya los del vacío y la indiferencia geométrica Euclidiana, ni la indiferencia y el tiempo de los relojes de la física clásica. La filosofía hermenéutica islámica ha elaborado una cartografía simbólica, una topografía de lo sagrado en que el *mundus imaginalis* que nos refiere Corvin -desterrado en Occidente por la lógica y la física aristotélica- suprime las irreductibilidades de los dualismos tan tenaces en Occidente como el alma y materia, concepto y símbolo, realidad e imaginario (Durand, 1995: 112). Es precisamente el '*alam al-mithal*' el punto de unión de las realidades de la conciencia y del mundo, es el espacio del símbolo por excelencia -en el sentido etimológico del término- donde se corporiza el espíritu y se espiritualiza la materia.

⁸ «Me parece que fue Nazzam quien primero formuló el principio de la 'duda' como inicio de todo conocimiento. Al Gazzalí amplió el concepto (...) y preparó el terreno para el método cartesiano. (...) Ishraqi e Ibn Taymiyyah emprendieron una refutación de la lógica de Aristóteles. En la época moderna, la objeción de Abu Bakr Razi, concebida con un espíritu totalmente inductivo, la formuló John Stuart Mill. Ibn Hazam, en su *Horizonte de la lógica*, muestra que la única forma de un argumento digno de confianza la suministra la inducción. Así surgió el método de observación y experimentación. (...) es un error suponer que el método experimental es un invento europeo. (...) Europa tardó mucho en reconocer el origen islámico de su método científico...» (Iqbal, 2002: 126-127).

Muhammad Iqbal nos dice que en la obra *Making of Humanity* de Briffault se hace explícito este reconocimiento. «Las discusiones sobre quién fundó el método experimental [...] forman parte de la colosal tergiversación de los orígenes de la civilización europea. El método experimental de los árabes ya se había difundido y cultivado amplia y entusiastamente por toda Europa en tiempos de Bacon.

La ciencia constituye la aportación más trascendental de la civilización árabe al mundo moderno. [...] La deuda de nuestra ciencia no consiste en descubrimientos sorprendentes o teorías revolucionarias; la ciencia le debe mucho más a la cultura árabe: le debe la existencia. [...] Lo que denominamos ciencia surgió en Europa como resultado de un nuevo espíritu de indagación, de nuevos métodos de investigación, del método experimental, de las observaciones, de las mediciones, del desarrollo de las matemáticas en forma desconocida para los griegos. Los árabes introdujeron ese espíritu y esos métodos en el mundo europeo» (Cit. en: Iqbal, 2002: 127-228).

Bibliografía

- ADAMS, William. 2003. *Las raíces filosóficas de la antropología*. Madrid, Editorial Trotta.
- BÁRCENA, Jalil. 2002. «Muhammad Iqbal, un soplo de vida». *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*. Iqbal, Muhammad. Madrid, Editorial Trotta. 9-20.
- BERGER, John. 1997. *El sentido de la vista*. Madrid, Alianza Editorial.
- CORVIN, Henry. 1994. *Historia de la filosofía islámica*. Madrid, Editorial Trotta.
- DJAÏT, Hichem. 1990. *Europa y el Islam*. Madrid, Ediciones Libertarias/Prodhufi.
- DURAND, Gilbert. 1995. «El hombre religioso y sus símbolos». *Tratado de antropología de lo sagrado*, v.1. Ed. Ries, Jules. Madrid, Editorial Trotta. 75-125.
- _____. 1999. *Ciencia del hombre y tradición*. «El nuevo espíritu antropológico». Barcelona, Ediciones Paidós.
- ELIADE, Mircea. 1978. *Historia de las creencias e ideas religiosas*, v.1. Andorra, Ediciones Cristiandad.
- _____. 1996. «Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso». *Metodología de la historia de las religiones*. Ed. Eliade, Mircea y Kitagawa, Joseph, Barcelona, Ediciones Paidós. 116-139.
- _____. 1999. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Madrid, Alianza Editorial.
- GEERTZ, Clifford. 1994. *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Barcelona, Ediciones Paidós.
- _____. 1997. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- GELLNER, Ernest. 1994. *Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona, Ediciones Paidós.
- IQBAL, Muhammad. 2002. *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*. Madrid, Editorial Trotta.
- JASPERS, Karl. 1985. *Origen y meta de la historia*. Madrid, Alianza Editorial.
- KUHN, Thomas. 1990. *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Ediciones del Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1996. *¿Qué son las revoluciones científicas?* Barcelona, Ediciones Paidós.
- LAROUÏ, Abadía. 1984. *El Islam árabe y sus problemas*. Barcelona, Ediciones Península.
- MARZAL, Manuel. 2002. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid, Editorial Trotta.
- MORRIS, Brian. 1995. *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona, Ediciones Paidós.
- RIES, Julien. 1995. «El hombre religioso y lo sagrado a luz del nuevo espíritu antropológico». *Tratado de antro-*

pología de lo sagrado, v.1. Ed. Ries, Julies, Madrid, Editorial Trotta. 25-53.

SHWEDER, Richard. 1996. «La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia». *El surgimiento de la*

antropología posmoderna. Ed. Reynoso, C. Barcelona, Editorial Gedisa. 78-113.

WHORF, Benjamin Lee. 1974. «La relación entre lenguaje y pensamiento y conducta habituales». *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*. Ed. Garvin, México, UNAM. 125-152.

Vida, Cognición y Cultura: Cartografiando Procesos de Auto-Eco-Organización

Iván Oliva Figueroa*

«Organismos, fascinantes redes de sí mismos no sustanciales/vacíos, nada más ni nada menos que existencias circulares, de niveles múltiples y final abierto, siempre movidos por la falta de significación que ellos mismos engendran al afirmar su presencia.»

Francisco Varela

El presente trabajo propone un derrotero epistemológico preliminar en torno a las nociones de vida, cognición y cultura, desde la base de algunos elementos de la teoría de la complejidad y en específico, en torno a la noción de auto-eco-organización. Con ellos, se pretende la búsqueda de isomorfismos o propiedades transversales a todas estas nociones, centrándose en la ideas de complejidad, autonomía y dependencia.

Consciente del riesgo de reducir fenómenos de órdenes cualitativamente distintos, el objetivo del trabajo radica en encontrar elementos de sentido transversales a estos procesos y con ello aportar en la comprensión de las continuidades y *saltos* cualitativos entre los dominios biológicos y antropológicos de la cognición. Se enfatiza en la necesidad epistemológica de expandir las consideraciones acotadas a principios termodinámicos en la interpretación de las dinámicas auto y eco organizativas, evocando no sólo instancias materiales y energéticas, sino además, informacionales y cognitivas, propias del campo biológico y antropológico que se intenta abordar.

A la luz de lo anterior, el profundo replanteamiento epistemológico que viene gestándose al interior de la ciencia, desde la misma ciencia, tiene que ver fundamen-

talmente con la concepción de sujeto y su participación en el proceso de construcción de conocimiento. Quizás el correlato más cercano a la noción de sujeto en las ciencias físicas, químicas y biológicas, es el concepto de observador, quien, desde la concepción positivista, ha sido desterrado de los procesos explicativos de la narrativa científica hegemónica. Dicha concepción pasiva y neutral del observador es profundamente replanteada desde el trabajo transdisciplinario en fenomenología, física cuántica, ciencias cognitivas y antropología cognitiva, de cuyos estudios se desprende una noción de observador activo y constitutivo a la observación que realiza, donde la percepción y la concepción se entrelazan. Esta aproximación, al centrarse en la autonomía y auto-organización de los procesos biocognitivos, reconoce que la vida es fundamentalmente un proceso de construcción de identidad que se proyecta relacionalmente en dominios cognitivos significativos, expandiéndose a la noción de auto-eco-organización.

Así, la orientación epistemológica compleja se da hacia un campo de investigación cualitativamente distinto, basado en la relación/organización y no en la disyunción/oposición de los elementos de inteligibilidad de los procesos de generación de conocimiento. Desde este enfoque sistémico y relacional de la cognición, el observador y sus dominios de autonomía ya no se conciben como fuente de ruido o impureza de la actividad científica, por lo que, incluso su restitución podría considerarse un acto de rigor científico.

* Universidad Austral de Chile