

Cognición-sensible. El sentido del mundo en el saber náhuatl y en la cultura gallega

*Issa A. Corona Miranda** y *Juan R. Coca***

Resumen

La configuración del conocimiento en el saber náhuatl y en la cultura gallega, busca la aprehensión del objeto de manera afectiva-sensible. *Tlamati* para los nahuas es “saber y sentir” y *saudade* para los gallegos es “un puro sentir”. El espacio-tiempo representado por rituales simbólicos, el indígena y el gallego todo sienten; los fenómenos pasan por el corazón y por el cuerpo para configurar el espacio, todos los elementos naturales y sobrenaturales que se manifiestan, se mimetizan con el sujeto, así el hombre se religa al cosmos en que vive. Para la cultura náhuatl y la gallega *la verdad* no se encuentra en la abstracción conceptual, *la verdad* se tiene que cantar, conjurar o danzar, tiene que pasar por el cuerpo, tiene que hacer forma a través de mitos y rituales

Palabras clave: Cognición-sensible, primordios, campos pragmáticos, abstracción, conceptualización

Cognition-sensitive. The sense of the world in the náhuatl knowledge and the gallega culture

*Issa A. Corona Miranda** y *Juan R. Coca***

Abstract

The configuration of knowledge in náhuatl knowledge and in gallega culture, seeks the apprehension of the object in an affective-sensitive way. Tlamati for the nahuas is *to know and feel* and homesickness for the gallegos is *a pure feeling*. The space-time represented by symbolic rituals, the indigenous and the gallego all feel, the phenomena pass through the heart and the body to configure the space, all natural and supernatural elements that are manifested, are mimicked with the subject, so the Man is reconnected to the cosmos in which he lives. For náhuatl and gallega culture *truth* is not found in conceptual abstraction, *truth* has to be sung, conjured or danced, has to go through the body, has to make form through myths and rituals.

Keywords: Cognition-sensitive – primordia – pragmatic – fields – abstraction –conceptualization

Introducción

El conocimiento humano es un proceso de aprehensión de lo real. Este proceso, como ya mostraron numerosos pensadores hispanos (Nicol, Ortega y Gasset, Otero Pedrayo, Zambrano, Zubiri) no se ciñe exclusivamente al ámbito puramente racional, sino que se amplía a través de una convergencia entre lo intelectual-racional y lo sentimental-emocional.

Lo conocido será, entonces, una convergencia entre lo inteligido y lo sentido. Esta perspectiva, pese a que en ocasiones puede parecer novedosa debido a que está en el foco permanente de debate, ya la podemos encontrar en Kant (2008) en su concepción del conocimiento, en Husserl (1995) cuando habla de los actos de conciencia humana, en la *Verstehen* de Schutz (1974), etcétera.

Esta concepción *complementaria* del conocimiento elaborada en el mundo occidental es expresión de unos saberes ancestrales y primordiales. En el presente trabajo haremos mención del término *cognición sensible* para referirnos al tipo de conocimiento de la realidad desarrollado a través de un proceso racio-sentitivo. Este tipo de conocimiento está en la base de una perspectiva de conocimiento sapiencial y, a nuestro juicio, epistémico (científico). De hecho, como nos muestra Frederick Betz (2012), la sabiduría societal es el compendio del conocimiento meta que opera en un sistema social y que incorpora los elementos intangibles del sistema.

Antes de continuar es necesario indicar que la premisa de nuestro trabajo es que esos elementos sapienciales del sistema presentan cierto nivel de convergencia entre los diferentes sistemas socio-culturales humanos. Es decir, consideramos que el viable la defensa de la existencia de unos morfógenos (principios organizadores de la forma) que operan como elementos intersubjetivos básicos y que conectan la cognición y lo real/imaginario a través de lo sensitivo (Narváez, 2015). Esta perspectiva, a nuestro juicio, se aproxima a la teoría de los primordios expuesta por el filósofo gallego Carlos Baliñas Fernández que nos ayudará a indagar y comprender los elementos cognoscitivo-sensibles primordiales compartidos por culturas tan dispares como la náhuatl y la gallega. De ahí que la hipótesis de este trabajo es que la teoría de los primordios de Carlos Baliñas permitirá establecer puentes entre sociedades y culturas diferentes. En base a esto, el objetivo de nuestro trabajo será la validación de tal teoría en los ámbitos socio-culturales establecidos.

Primordios, campos pragmáticos y cognición-sensible.

Carlos Baliñas es un filósofo gallego que ha desarrollado una interesante propuesta sobre la existencia de unos elementos primordiales en el ser humano y en su cultura. Este pensador considera que, junto a la ciencia, la cual nos aporta el conocimiento general, es necesario reconocer “el (buen) sentido” que es una función normológica de la cognición que juzga sobre los casos particulares aunque ateniéndose a las normas intersubjetivamente establecidas (Baliñas, 2003, p. 295). Además, según este filósofo,

tenemos unas capacidades que se encuentran en la frontera entre el intelecto y la imaginación, entre la intuición y el razonamiento, entre el pensamiento teórico y el práctico. Estas facultades son esos *primordios* designados por Baliñas.

Los primordios baliñianos hacen referencia a la voz latina *prima ordo* (orden original) puesto que, afirma este pensador, son primeras ordenaciones *árquicos*. Baliñas, desde su enfoque hermenéutico-lingüístico (Coca, 2016) considera que podemos analizar estos primordios a través de su permanencia en las metáforas de los discursos. Ahora bien, a nuestro juicio –y asumiendo, tal y como hace fundamentalmente Ricoeur, que un texto es aquello que proporciona significado y no tanto un texto escrito– los primordios podrán ser rastreados en los diferentes elementos textuales de significación de las actividades humanas y de las acciones sociales. De hecho, el propio filósofo gallego afirma:

Los principios son formales y valdrían también para mundos posibles, mientras que los Primordios están tomados del Mundo Real que “es así y precisamente así”.

Los Principios son asuntos del intelecto. Los Primordios son obra de la imaginación, aunque de una imaginación reglada, porque provienen del Mundo Real.

La función de los Primordios no coincide con la abstracción aristotélica ni con los kantianos “esquemas de la imaginación”. Ahí se trata de explicar el salto de lo concreto-singular al concepto universal, mientras que aquí, el salto es de un marco de sentido en el Mundo Real (Mundo Vivido) a un marco doctrinal (Baliñas, 2003, p. 302).

Esta reivindicación del mundo vivido, del mundo de la vida de los fenomenólogos, la transmite también en visión de la conversación humana como elemento fundamental de su teoría. La teoría de la conversación, afirma recordando a Ricoeur, es la filosofía de la persona. De hecho, podemos afirmar que para Baliñas (2006) es en este punto donde podemos localizar la sabiduría (es conocimiento amplio de la realidad y de lo real): en la humildad de una conversación.

Esta idea de los primordios, asentada en el mundo vivido, tiene razón de ser debido al entrelazamiento entre los diferentes elementos de la realidad. De hecho, afirma nuestro filósofo, en nuestro día a día llevamos a cabo unos criterios de clasificación de las cosas de índole pragmático. De ahí que podamos establecer la existencia de lo que Baliñas (2008) denomina como *cuadros de sentido* o *campos pragmáticos*. Por ello, nos dice, la luz va en conjunto con la oscuridad, la capacidad de ver con la de no ver, etcétera.

La consideración de la existencia de unos cuadros de sentido o unos campos pragmáticos de interpretación nos conduce a la afirmación realizada por Grondin (2005) acerca de que el lenguaje consiste en el sentido que logra ser comprendido por el otro. Por ello, el lenguaje parte del *diálogo interior* entendido éste como esa volición hacia una búsqueda de un entorno común.

Ahora bien, estamos imposibilitados para expresar completamente nuestro *yo*, nuestro diálogo interno. De ahí que exista una *inconmensurabilidad* que dificulta la interrelación intersubjetiva. Este hecho también lo podemos encontrar en el diálogo entre culturas o en la interrelación fenoménica u ontológica de las mismas. Gracias a nuestra capacidad interpretativa, a nuestra esencia hermenéutica, tenemos la capacidad de escuchar con detenimiento el sentido de todo signo cultural. Ello es debido a la conexión entre el diálogo interno —nuestro querer decir— y el diálogo externo —el lenguaje efectivo—; ya que el diálogo externo surge de ese querer que el otro me entienda y participe de mi propio yo.

El lenguaje no representa entonces un encasillamiento, un encierro babilónico para la experiencia del sentido. Las fronteras del lenguaje son en sí mismas esencialmente «porosas», tanto hacia el interior como hacia el exterior del lenguaje. Hacia el interior, puesto que el lenguaje busca por sí mismo matizar, y por ello trascender, la rigidez de sus propias expresiones. Pero también hacia el exterior en la medida en que el lenguaje permanece abierto a todo sentido que quiera ser dicho y entendido (Grondin, 2005, p. 63).

En esta investigación partimos de la consideración de que existen procesos de inconmensurabilidad entre culturas. Ahora bien, somos conscientes que también nos podemos encontrar con campos pragmáticos o cuadros de sentido conmensurables, concretamente en lo relativo a la cognición-sensible náhuatl y a la cognición sensible gallega (especialmente el concepto de *saudade*).

El saber sensible primordial

El saber indígena náhuatl acentúa la intuición para poder conocer las cosas; una intuición que se estructura en la sensibilidad. Para poder aprehender el objeto se tiene que sentir para conocerlo; así, la condición de posibilidad para conocer las cosas del mundo es la sensibilidad. Para configurar el saber en su sistema de creencias, el indígena tiene que sentir al objeto para conocerlo; el indígena actual, cuando conoce las cosas del mundo las siente —los ríos, montañas, el viento, el sol—, los configura en su saber porque los ha sentido. Veremos, un poco después, algunos ejemplos al respecto.

Un saber de índole sensible también lo encontramos en la cultura tradicional gallega. De hecho, además de existir una gran mitología en Galicia, el Cosmos está omniánimado (Rodríguez, 2001). En este sentido, como iremos mostrando a lo largo de diversos ejemplos ilustrativos, podemos afirmar que el conocimiento del mundo en la tradición gallega es un conocimiento estrechamente vinculado con lo sensible.

Uno de los primeros ejemplos posibles lo encontramos en el término *mati*. Este es un verbo náhuatl que significa *saber*, aunque también *sentir* de esta manera; el indígena sabe porque siente las cosas. Al respecto menciona Patrick Johansson, especialista de la

filosofía inmanente náhuatl: “Saber es sentir: si el indígena no *siente* en carne propia (o en el terreno del inconsciente colectivo) lo que *sabe*, no lo sabe realmente” (Johansson, 1997, p. 7).

En el saber gallego nos encontramos con una idea semejante en el término *saudade*. Este concepto ha sido interpretado de diversos modos y se lo ha vinculado con el fenómeno de extrañar o echar de menos. Esta es la concepción portuguesa del término. Ahora bien, el término *saudade*, según nos han mostrado Ramón Piñeiro es un elemento claramente irreal puesto que es el sentimiento sin objeto (Piñeiro, 2001). Afirma Ramón Piñeiro que *a saudade* es “un puro sentir, el discurrir espontáneo del sentimiento libre de toda relación con el pensamiento o la voluntad” (Piñeiro, 2001, p. 36). Esta *saudade* es, por tanto, un concepto internista no-epistémico cuya justificación es espiritual-emocional y, por ende, subjetiva. Luís G. Soto (2012) lleva más allá la idea piñeirista y considera que *a saudade* más que un sentimiento es un sentido entendido éste como cadena de significaciones. Pero es un sentido liberador que permite el aislamiento de las personas de la sociedad. Tenemos entonces, en definitiva, una alter-racionalidad en la cual el naturalismo y el misticismo, que permite que lo simbólico tenga presencia en nuestro conocimiento, convive con la razón científica.

En el conocimiento occidental habitualmente las cosas se conocen de manera intelectual, la razón no considera a la sensibilidad como medio para conocer. El conocimiento occidental se impone a la materia; el sujeto pone las condiciones de posibilidad para conocer la cosa en sí, mientras que el indígena pretende primero sentir la cosa para poder conocerla.

A diferencia del conocimiento de corte occidental heredado de la mayéutica helénica, el saber indígena prehispánico, necesariamente *objetivante* como cualquier cognición humana, busca sin embargo una aprehensión sensible del objeto por conocer. Busca “comulgar” afectivamente con dicho objeto para lograr su aprensión plena (Johansson, 2004, p. 209).

El indígena náhuatl le da sentido al mundo por medio de la sensibilidad, en tanto el saber occidental le da sentido al mundo mediante la razón.

Los textos indígenas, ya sean verbales o pictóricos, muestran una estructuración del sentido donde lo sensible y lo formal ocupan un lugar preponderante. Se trata no sólo de comunicar algunos contenidos o de compartir ideas abstractas sino de “con-mover”, en el sentido etimológico de la palabra, al receptor de un mensaje para lograr una adhesión participativa a lo que se trasmite. En este contexto, la esfera específica de recepción y procesamiento del dato no será únicamente el intelecto sino la totalidad del ser sensible (Johansson, 2004, p. 209).

La siguiente expresión manifiesta cómo el saber sensible del indígena tiene que pasar por la sensibilidad para ser aprendido. *In aiama teyollipan in aiama teiollo quinamiqui teiollo contoca [...] in aiama teiolloitlan quiça, teiollo ipan yauh tlàtollì.* (“Lo que todavía no está en el corazón, lo que el corazón no sigue todavía, lo que no sale todavía del corazón, la palabra va al corazón”) (Johansson, 2004, pp. 209-210).

Cuando las emociones, las creencias, las ideas pasan por el “corazón” *yólotl* el saber se configura. La condición necesaria y suficiente para conocer las cosas del mundo, desde la visión de los nahuas, es que el corazón aprehenda el objeto cognoscible.

[...] los antiguos nahuas consideraban el corazón como un lugar privilegiado de la reflexión. Las expresiones “conversar con el corazón” (*ne)yolnonotza*, “llegarle (res-pecto de algo) al corazón” (*yolmaxiltía*) o más sencillamente “hacer uso del corazón” (*yolloa*) sugieren que el corazón, más que la mente, fungía como un “procesador” o *espejo* de las ideas. (Johansson, 2004, p. 214).

En Galicia, en cambio, parece que el corazón no tiene tanta importancia como en la sabiduría náhuatl. En esta región europea la reproducción y los órganos implicados en ella marcan, de manera destacada, la realidad personal y social (Antón y Mandianes, 1998 y Mandianes, 2003). De ahí que una gran parte de las relaciones humanas están mediadas por el órgano sexual femenino (*cona*) y el masculino (*carallo*). De hecho, Antón y Mandianes (1998, p. 33) exponen la afirmación paradigmática de un emigrante gallego en Londres, en la que afirma: “Cuando me preguntan que es el *carallo*, respondo: el patrón de Galicia o una jaculatoria”.

Por otro lado, los ríos y las fuentes son, en la Galicia tradicional, seres que expanden la vitalidad. Algo semejante al mar que es un ser creado que esconde vida en su propio ser (Mandianes, 2003; Rodríguez, 2001). Tómese como ejemplo este fragmento del discurso de Fermín Bouza-Brey Trillo en su ingreso a la Real Academia Gallega:

Así, para el campesino orensano, el agua, después de la media noche está dormida, y bebida después de las doce hace daño; mas tomada inmediatamente antes del amanecer el agua de siete fuentes alarga la vida. En tierras de Lugo, la fuerza de que está poseída el agua de siete fuentes, antes de salir el sol, es el mejor fermento para el pan. Para los niños de la comarca pontevedresa es tal la energía vivificadora de las aguas, que nueve cabellos arrancados con bulbo y puestos en agua, se transforman al cabo de nueve días en una linda serpiente (Bouza-Brey, 2014, p. 18).

Pero la serpiente tiene forma fálica y se la asocia a la virilidad, al aspecto masculino de la fecundación, aunque la capacidad para dilatar su cuerpo hace de la serpiente una

metáfora del vientre femenino y, nuevamente, de la fertilidad (Quintía, 2016). Serpiente, fecundidad y agua son ejemplos de esa vinculación gallega con la naturaleza. La tradición gallega, al igual que la náhuatl conserva elementos intelecto-sensitivos en su configuración de la realidad. Ahora bien, la sabiduría mesoamericana de la que estamos hablando presenta una conexión directa con la realidad a través del corazón. La sabiduría presente en el noroeste de la Península Ibérica, en cambio, –por su conexión con el mundo celta– parece ser más animista, más naturalista. No obstante, es obvia la cognición-sensible presente en ambas perspectivas sapienciales.

El saber busca la naturaleza: entre el *Tlahtolli*¹ e “o regreso dos vellos deuses”²

Los contextos sapienciales que estamos contrastando presentan aspectos comunes también en lo que se refiere a su conexión con la naturaleza. De hecho, como veremos ahora mismo, la conexión con el entorno es parte esencial de la estructura cultural, pero no sólo eso. Parece existir un elemento ontológico primordial que, además de relacionar estos dos mundos, también presentan convergencias en el modo en el que la cognición humana se acerca al medio natural.

La oralidad náhuatl es epifanía de colores y sonidos que articulan con el cuerpo un profundo sentido de significación. La palabra en este tipo de locuciones, generalmente se acompañan de gestos; aquí las expresiones corporales cobran una fuerte carga significacional, por lo cual la expresión o bien la oralidad náhuatl no se limita al acto meramente verbal, ya que el cuerpo –como señalábamos– también es importante en la configuración del saber:

En el *tlahtolli*, la voz desborda a veces los cauces de la palabra como tal y se proyecta sobre el cuerpo. Sin llegar nunca a desplazar la palabra en su función semántica, el cuerpo se vuelve a su vez medio de expresión; corporifica el texto y lo impregna de sensorialidad (Johansson, 1994, p. 270).

La oralidad es parte de un complejo donde se integra el cuerpo con movimientos miméticos, aromas y colores principalmente; el verbo se cromatiza, toma forma mediante representaciones del mundo, ya sean aves, piedras preciosas, flores, etcétera. La palabra busca hacer cuerpo, se tiene que sentir en el corazón, no se conceptualiza de manera abstracta, sino que constantemente se hace referencia a los elementos de la naturaleza para encarnar, para consolidarse con una forma.

Xiloxochinepanihui oo nocuic Huiya

izquixochitl Cuauhuitl Icacan Yehuaya

¹ Cf. Miguel León-Portilla (1983, pp. 47-62).

² Cf. Xose Luís Méndez Ferrín (2001).

Mi canto está entrelazado de rojas y olientes flores,
en donde se yergue el Árbol.

(*Cantares mexicanos. Tomo II*, p. 78).³

El saber gallego muestra una tradición oral muy destacada. De ahí que la cultura gallega presente innumerables seres míticos, supersticiones y leyendas. Además de los innumerables seres acuáticos presentes en la tradición gallega, también existe una especie de vuelta de los viejos dioses, de seres divinos que bailan, cabalgan, corren y castigan (Méndez Ferrín, 2001, p. 59).

Los gallegos creen que el mundo está habitado por muchas clases de seres. Está habitado el aire, están habitadas las aguas de arriba y de abajo, las del espacio humano y las del espacio salvaje, está habitada la tierra: el espacio urbano y habitado por los vivos y el espacio no cultivado, las minas y las ruinas de viejos castillos. En Galicia las construcciones tradicionales tienen muy pocas ventanas; una de las causas que explicaría este hecho es que los gallegos tratan de defenderse de los habitantes de aire no dejándoles por donde entrar a la casa y muy especialmente a la *lareira*, hogar, lugar de reunión del grupo doméstico al completo. Las ánimas de casa que vienen a la reunión saben perfectamente los lugares por donde pueden entrar, tales como la chimenea por donde descienden hasta el fuego del hogar. (Mandianes, 2009, p. 428).

La sabiduría náhuatl y la gallega son sumamente simbólicas. La primera lo muestra claramente en las representaciones pictográficas y en su oralidad. La segunda también en su tradición oral, pero sobre todo en su naturalismo. De hecho, para los gallegos la tierra, las piedras, los lagos, el mar, los árboles son, de un modo u otro, símbolos de su propia identidad colectiva e individual. Por ello en ambas culturas se aprehende el objeto natural de manera afectiva (siente en el corazón, o en su interior, la cosa), encuentra la unidad de su ser en el símbolo, ya que lo une con la comunidad, con la totalidad, con los dioses, los elementos, con el mundo y el cosmos. En el caso de los náhuatl, además, ello tiene una especial significación en el ritual para la siembra del maíz.

En los conjuros nahuas para el cultivo que recopiló Ruiz de Alarcón, el hombre se mimetiza con los dioses, con los seres sobrenaturales y con los elementos naturales; se integra al mundo, porque disuelve la separación radical del sujeto con la naturaleza. Dialoga con los dioses de la lluvia, con las diosas de la tierra, para que la palabra y las metáforas ayuden a fecundar la tierra, así el indígena y el pueblo puedan florecer. Todo este acto teatralizado que se representa mediante símbolos, en el fondo sirve para darle sentido y orientación a la existencia. El hombre náhuatl al vivir los símbolos de la ceremonia para la siembra, restablece el orden cósmico y asegura equilibrio.

³ Paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Garibay Kintana (2000).

El símbolo, como dice Beuchot, “es, así, lo que más vincula al hombre con los otros, lo que lo ata afectivamente con los demás” (Beuchot, 2007, p. 13). Es, en este sentido, donde quisiéramos señalar cómo el maíz, su simbolismo, es esa conexión, es el vínculo que determina unidad y cohesión. Beuchot (2007, p. 18) señala:

La filosofía no se da sin presupuestos, tiene los del lenguaje y los de la memoria y la imaginación colectivas; parte de sus mitos y de sus símbolos. Encontrar esos símbolos, es decir, volver a la conciencia simbólica, es empezar de veras a filosofar.

La *sensibilidad*, la *oralidad* y el *símbolo* son elementos propiamente del sistema de cognición del saber indígena náhuatl. Los sentimientos, la oralidad y el símbolo natural son elementos fundamentales de la cognición tradicional gallega. Nos interesa resaltar estas características porque básicamente son elementos que construyen el contexto sapiencial de ambas culturas. Así, pues, al contrastar la peculiaridad de este saber con algunos elementos del saber occidental, se podrá distinguir los elementos que son propios de este tipo de cognición-sensible.

Antes de mostrar este aspecto es muy importante que dejemos constancia de que el rito es otro elemento fundamental en la cognición-sensible de ambas culturas. Ahora bien, investigar las conexiones náhuatl-gallegas del rito implicaría un gran trabajo que debemos dejar señalado, pero sin poder entrar ahora en él.

Abstracción conceptual: el saber occidental

Platón y Aristóteles, padres del conocimiento occidental, proponen como pilar del conocimiento la razón sustentada en ideas que se abstraen mediante la contemplación. Todo lo que constituye un conocimiento verdadero no es por medio de los sentidos, sino por medio del entendimiento intelectual, es decir, por medio de conceptos o, bien, ideas. Platón es quien marca la diferencia radical del mundo sensible y el mundo de las Ideas. Las Ideas son la verdad o, bien, la realidad; la sensibilidad permanece en la oscuridad, por lo cual el conocimiento por medio de los sentidos es de un mundo aparente o falso. Cuando Platón quiere definir al filósofo dice: “no te parece que, por entero la ocupación de tal individuo no se centra en el cuerpo, sino que, en cuanto puede, está apartado de éste, y, en cambio, está vuelto hacia el alma”. (Platón, 2004, p. 14). La tendencia hacia el alma a nuestro juicio es el privilegio de la razón, por ser sutil y poder aprender la verdad; así, pues, la experiencia corporal no constituye conocimiento alguno. La tradición mesoamericana y la desarrollada en otras partes del continente europeo contrastan radicalmente con los postulados platónicos, pues el cuerpo, así como los sentidos son los pilares que construyen esta sabiduría ancestral.

Otro aspecto importante, y que marcó el desarrollo del pensamiento poderoso posterior, es cuando Aristóteles en la *Política* justifica que por el hecho de ser racional el

hombre puede utilizar y manipular la naturaleza. Así pues, el desprendimiento de las características naturales es fundamental para la formación del saber occidental predominante. El sujeto se aparta de la materia, marca distancia con el mundo natural. La configuración real del mundo se da mediante conceptos o bien mediante la contemplación teórica; conocer el mundo mediante la sensibilidad no es verdadero conocimiento

ninguna de las acciones sensibles constituye a nuestros ojos el verdadero saber, bien que sean el fundamento del conocimiento de las cosas particulares; pero no nos dicen el porqué de nada; por ejemplo, nos hacen ver que el fuego es caliente, pero sólo que es caliente (Aristóteles, 2000, p. 41).

Pues bien, si contrastamos el modo como se construye el conocimiento en Aristóteles y este saber sapiencial náhuatl-gallego, evidentemente se hace visible la diferencia. El filósofo heleno considera que las acciones sensibles no generan verdadero saber, sino que la racionalización contemplativa es el conocimiento verdadero, mientras para la cognición-sensible primordial que estamos analizando, la sensibilidad/sentimiento, lo que pasa por el corazón o por nuestro interior, configura el saber genuino. No se trata del acto contemplativo, ya que el saber sapiencial primordial náhuatl-gallego se entrevera con la naturaleza mediante los sentimientos y la sensibilidad. No existe conocimiento fuera de la propia naturaleza. De esta manera, lo que siente el cuerpo, en concreto el corazón, es lo que se puede saber: *Yuh quimati noyollo* "así lo sabe (siente) mi corazón."

El antagonismo que opone la conceptualización racional del interpretante al sentir intuitivo del indígena se traduce en el lenguaje como una construcción proposicional propia de la glosa, frente a una revelación simbólica en la que el verbo busca sustituirse formalmente a su referente. En el primer caso, el lenguaje, en su afán cognitivo, despoja al signo de sus escorias emocionales o afectivas, y avanza a lo largo del eje sintagmático hacia un sentido claro. En el segundo, busca al contrario revestirse de atributos sensibles que enriquezcan los campos de afinidades y similitudes (Johansson, 2004, p. 218).

Para Kant, la noción de *concepto* es el principio por el cual tienen existencia las cosas; el concepto es entonces el medio que posibilita que aparezcan los objetos, ya que da las condiciones universales y necesarias para conocer las cosas. Kant distingue entre dos tipos de conceptos: los puros y los no puros. El segundo tiene que ver con la construcción mental que se abstrae de la experiencia; el primero es una idea *a priori*, es decir, la mente tiene nociones innatas que permiten conocer a los objetos. De aquí que diga Kant que los conceptos puros no provienen de la experiencia, sino de un principio anterior a toda experiencia.

Mas entre los numerosos conceptos que forman el complicadísimo tejido del conocimiento humano, hay algunos que están a un uso puro *a priori* (completamente independientes de toda experiencia) y cuyo derecho necesita siempre una deducción, porque las pruebas tomadas de la experiencia no bastan para establecer la legitimidad de tal uso, siendo, sin embargo, preciso saber cómo esos conceptos pueden referirse a objetos que no proceden de experiencia alguna (Kant, 2008, pp. 253-254).

Es interesante analizar por qué la noción de *concepto* en la tradición filosófica occidental se determina en el puro entendimiento, ya que se puede hacer notoria la diferencia como se percibe el mundo entre los nahuas y la filosofía de occidente. La conceptualización muestra un proceso meramente mental, un aislamiento con el entorno físico, debido a que abstrae a plenitud cualquier experiencia y centra todo en el puro entendimiento. La noción de *concepto* es estática y, en cierta medida, se aleja del mundo para situarse sólo en el sujeto y a partir de éste construir toda realidad.

En cambio, la sabiduría ancestral a la que estamos haciendo referencia además de estar asentada en la naturaleza, también es dinámica. De hecho, en Galicia –y en el mundo Celta– el viaje, el tránsito, así como todo lo que ello comporta, condiciona la vida y la realidad individual y colectiva. La identidad gallega está configurada en tránsito y en camino a través del propio paisaje. Es ahí donde se asienta la *saudade* y de ahí que para autores tan destacados como Otero Pedrayo o Vicente Risco sintieron la necesidad de hacer un viaje interno por Galicia experimentando la propia *esencia* gallega (Antón y Mandianes, 1998; Lamas y Mato, 2016; Mandianes, 2003; Otero Pedrayo, 1999; Quintía, 2016; Villares, 2007, entre otros). En consecuencia, para acercarse a esta sabiduría ancestral, podemos afirmar que existen unos primordios fundamentales comunes a ambos contextos culturales. En ellos no es propicio partir de la noción *conceptual*, ya que para los antiguos nahuas y para la tradición gallega el sujeto no es quien construye el tejido de la realidad. Mucho menos, los *conceptos* en tanto abstracciones son los que hacen tal configuración. Según los elementos sapienciales antedichos, podemos considerar que sus cosmovisiones no necesitan *conceptualizar* el mundo ni abstraerlo, puesto que experimentan el mundo de una manera vital, en íntima relación con el cosmos. De ahí que, en base a lo que hemos ido estudiando podemos afirmar que la hipótesis inicial de nuestra investigación se cumple. Es decir, podemos afirmar que existe un marco sapiencial primordial compartido entre la cognición-sensible náhuatl y la cognición-sensible tradicional en Galicia (previsiblemente celta).

Conclusión

La abstracción es una característica peculiar de la filosofía occidental. Los fenómenos se abstraen, se traen fuera para categorizarlos subjetivamente. En Kant es notorio que la abstracción es la misma conceptualización de las experiencias, es decir, la cosa externa, lo

que está en el mundo se abstrae, se trae fuera algo que está adentro, para que el sujeto sea quien categorice su sentido,⁴ y luego plasmar los conceptos a un texto gráfico. El pensamiento meramente abstracto en cierta medida se aleja de las cosas tangibles, de lo real, pues busca encontrar principios puros e universales que no están en los hechos manifiestos. No obstante, cabe señalar que no todos los planteamientos filosóficos tienen como característica principal la abstracción; según Hegel, su propuesta va a los hechos reales: “La filosofía, por el contrario, no considera la determinación no esencial, sino en cuanto esencial; su elemento y su contenido no son lo abstracto o lo irreal, sino lo real” (Hegel, 2008, p.32).

Todo parece indicar que el pensamiento indígena no favorecía mucho a la “ab(s)-tracción” eidética, y la subsecuente elucubración conceptual como eje de su conocimiento. Como ya lo vimos, el hecho de que la sensación tuviera que estar presente, de alguna manera, en la configuración cognitiva que el indígena tenía de algo, hacía que la idea “hiciera cuerpo” con lo que intentaba representar (Johansson, 2004, p. 201).

En esta pequeña exposición de algunos pensadores clásicos de la historia de la humanidad, queda claro que la concepción filosófica de estos pensadores se contrapone radicalmente al conocimiento sapiencial que hemos expuesto. Mientras la filosofía hace a un lado la sensibilidad/sentimiento, este marco primordial la considera fundamental para conocer el mundo y asentar la construcción de la realidad.

En este marco primordial, el cuerpo es el eje o esquema que comunica, no es el concepto como en Kant. De esta manera, la expresión corporal sensible es el medio que relaciona las cosas, el que las une. Para la cultura náhuatl *la verdad* no se encuentra en la abstracción conceptual, *la verdad* se tiene que cantar, conjurar o danzar, tiene que pasar por el cuerpo, se tiene que sentir en el corazón, tiene que hacer forma como en el ritual. Para la tradición gallega la verdad está en la comunión con la naturaleza y los seres que en ella habitan, para ello igual que para los náhuatl debe existir algún tipo de ritual.

Para finalizar queremos recuperar lo expuesto por Manuel Mandianes donde nuevamente se muestra la confirmación de esta existencia de elementos de cognición-sensible primordial y compartida entre las dos realidades culturales:

La cultura gallega rechaza toda forma de maniqueísmo, toda concesión a la lógica dualista de bien y mal. El pensamiento gallego tiende a la unidad del ser como totalidad inseparable. Los celtas ignoraban el principio de contradicción y los monjes-druidas no discutían sobre teorías sino sobre la organización. El saber del pueblo gallego es más de dudas que de certezas, más de inquietudes que de verdades; cualquier dogma por el mero hecho de serlo, tiene gran probabilidad de no ser verdad para el campesino gallego para quien lo moderno sólo se

⁴ Cf. Kant (2008, pp. 182-258).

reviste de sentido con la reapropiación del pasado que es constantemente introducido en las conversaciones como punto de referencia. Las oposiciones no son un resultado natural de las propiedades intrínsecas de las realidades que se oponen sino de la plaza que los gallegos les asignan dentro de su visión del mundo y de su sistema de representaciones (Mandianes, 2009, p. 436).

Referencias bibliográficas

- Antón, F. y Mandianes, M. (1998). *O ciclo da vida*. Vigo: Ir Indo.
- Aristóteles (2000). *Metafísica*. Trad. Manuel García Valdez. Madrid: Gredos.
- Baliñas, C. (2003). Principios y primordios. En: Ríos Vicente, Jesús y Agís Villaverde, Marcelino (Coords.) *Pensadores en la frontera, VI Encuentros internacionales de filosofía en el Camino de Santiago*, (pp. 295-303). Universidade de A Coruña, Servizo de publicacións.
- (2006). Conversaciones con Paul Ricoeur. En *Ágora. Papeles de filosofía*, 25/2, 171-182.
- (2008). La imaginación une donde las ideas separan. En: Agís Villaverde, M; Baliñas, C. y J. Ríos Vicente (Coords.), *Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente. IX Encuentros internacionales de filosofía en el Camino de Santiago*, (pp. 15-30). La Coruña: Universidade da Coruña.
- Betz, F. (2012). *Societal Dynamics Understanding Social Knowledge and Wisdom*. New York/Dordrecht/Heidelberg/London: Springer.
- Beuchot, M. (2007). *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. México: UNAM-IIFL.
- Bouza-Brey Trillo, F. (2014). *La mitología del agua en el noroeste hispánico*. La Coruña: Real Academia Galega.
- Coca, J. (2016). Importancia del pensamiento gallego baliñano en la socio-hermenéutica multidimensional. *Madrygal. Revista De Estudios Gallegos*, 19, pp. 25-32. doi:10.5209/MADR.53985
- Garibay Kintana, A. Ma. (2000). *Cantares mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México*. (2da. Ed.) Paleografía, versión, introducción, y apéndices de Ángel Ma. Garibay Kintana. 3 vols. México: UNAM.
- Grondin, J. (2005). *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*. Barcelona: Herder.
- Hegel, G. W. F. (2008) *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces, Ricardo Guerra. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1995). *Investigaciones Lógicas I*. Barcelona: Atalaya.
- Johansson, P. (1994). *Voces distantes de los aztecas. Estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica*. México: Fernández Editores.
- (1997). El saber indígena o el sentido sensible del mundo. En *Universidad de México*, 556, 5-7.

- (2004). ¿Le ixiloiocan yn imiyaoayocan oacico tlatolli? ¿Ya llegó a jilote, ya llegó a mazorca el discurso? Consideraciones epistemológicas indígenas en el libro IV de la Historia General. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, 35, 207-224.
- Kant, I. (2008). *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas, México, Taurus.
- Lamas, S. y Mato, A. (2016). *De camiños, viaxeiros e caminantes*. Vigo: Galaxia.
- León-Portilla, M. (1983). Cuícatl y tlahtolli. Las formas de expresión en náhuatl. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, 16, 13-108.
- Mandianes, M. (2003). *O río do esquecemento. Identidade antropolóxica de Galicia*. Vigo: Xerais.
- (2009). El diablo en Galicia. En *Revista Murciana de Antropología*, 16, 427-438.
- Méndez Ferrín, X. L. (2001) *Co son honrado das antigas falas*. Traslba (Ourense): Fundación Otero Pedrayo.
- Narváez, A. (2015). *Lo imaginario y sus morfógenos*, Monterrey (México): UANL-Tilde Editores.
- Otero Pedrayo, R. (1999). *Sereno e grave gozo. Ensaio sobre a paisaxe*. Vigo: Galaxia.
- Piñeiro, R. (2001). *Filosofía da saudade*. Vigo: Galaxia.
- Platón (2004). Fedón. En *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Quintía, R. (2016). *Análise estrutural e simbólica do mito da moura*. Ourense: Sotelo Blanco.
- Rodríguez, E. (2001). *Breviario enciclopédico. Letras, historias e tradicións populares de Galicia*. Vigo: La Voz de Galicia.
- Ruiz de Alarcón, H. (1892). *Tratado de las idolatrías, supersticiones dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México: Ediciones Fuente Cultural.
- Schutz, A. (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrurtu.
- Soto, L. (2012). *O labirinto da saudade*. Brión: Laiovento.
- Villares, R. (2007). *Fuga e retorno de Adrián Solovio. Sobre a educación sentimental dun intelectual galeguista*. Vigo: Galaxia/Fundación Otero Pedrayo.

* * *

* **Issa Alberto Corona Miranda:** Licenciado en filosofía por la UNAM-FFyL (México). Temas de investigación: *Hermenéutica analógica, religión y filosofía náhuatl; estrategias didácticas para la enseñanza de la filosofía*. Publicación reciente: Corona Miranda, I. A. (2016). *Espacio-tiempo sagrado. Ritual para la siembra del maíz en el sistema cognitivo-sensible náhuatl*, en Centro de Estudios y Análisis Social de Galicia (CEASGA), 4, 1-14. [E-mail: issa.corona@gmail.com].

** **Juan R. Coca:** Profesor de la Universidad de Valladolid "Campus Duques de Soria" (España). Vicedecano de Prácticas y Extensión Universitaria de la Facultad de Soria. Director

de la revista Sociología y Tecnociencia. Doctor en Sociología por la Universidad de Santiago de Compostela y máster en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la misma Universidad. Temas de investigación: Socio-hermenéutica; Sociología de la tecnociencia. Publicación reciente: Coca, J. R.; Jiménez García, E.; Francisco Carrera, F. J.; y Valero Matas, J. (2014) Metáforas tecnocientíficas en el discurso mediático: análisis hermenéutico e impacto socio-educativo, en Revista Arbor: ciencia, pensamiento y cultura, 190, 769, pp. 1-9.; Coca, J. R.; Valero Matas, J; y Jiménez García, E. (2013) Reflexión teórica sobre aspectos socio-educativos del ocio tecnocientífico, en Revista Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología, 16, pp. 91-108. GIR Trans-REAL lab. Universidad de Valladolid (España). [E-mail: juancoca@soc.uva.es].