

La esencia del pensamiento kemético. A Eugenio Nkogo Ondó (1/6)

Posted by *admin* on enero 20th, 2012

Fernando, PROTO GUTIERREZ

0. Introducción.

E. Nkogó Ondó señala el hueso de Ishango, propio del Paleolítico Superior -en la actual República Democrática del Congo-, como la primera evidencia de *actividad pensante* y abstracción en África subsahariana, revelando a su vez el empleo de un sistema numérico con base en 2 y en 10.

La *negación* del pensamiento africano pertenece a la herencia colonialista y neocolonialista esencializada por el racismo, en conformidad con la idea consagrada por la teoría de la Negritud, merced a la cual el rasgo fundamental del negro africano es la habilidad en actividades pre-lógicas, más en ningún caso la formulación de ideas abstractas[1].

La *negación* y el ocultamiento de África han de conciliarse así con la ceguera o racismo con que la *filosofía occidental* forjó el mito acerca de su propio origen, enraizándose al tránsito: *mythos-logos* afincado en Grecia, ignorando -por todo y con todo- la huella del Egipto negro.

En el capítulo: “Dios desde las víctimas. Contribución para un nuevo pensamiento”, de “Religión y nuevo pensamiento”, J.C Scannone enseña:

¿Cómo es posible hablar de Dios *después del Holocausto*? A esa cuestión acuciante (Hans Jonas, Johann Baptist Metz, etc) hace eco la planteada por Gustavo Gutiérrez frente a las víctimas de injusticia en América Latina: ¿cómo hablar de Dios durante Ayacucho? Ambas preguntas apuntan a recomprender la cuestión (religiosa, teológica, filosófica) de Dios *desde la pasión injusta de las víctimas históricas*. No tanto porque el Holocausto (y los holocaustos) pongan en duda -como en una nueva teodicea- la bondad, el poder o la misma existencia de Dios, sino porque muestran la crisis de un cierto tipo de racionalidad y exigen una *racionalidad nueva*, desde la cual también será posible recomprender la pregunta (religiosa, teológica, en nuestro caso: filosófica) por Dios[2].

Pensar el *Holocausto* desde los márgenes, tal es uno de los propósitos del “Seminario CANOA” (Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales), urge del señalamiento de tal *negación*, a decir verdad, de des-ocultar el *Holocausto* que la *filosofía occidental* misma ha consumado al reducir su origen a un proceso de abstracción lógica, explícito por la gradual escisión con respecto al relato mítico.

En carta fechada el 18 de febrero de 2011, en León, E. Nkogó Ondó sintetiza el despliegue de la Filosofía de la Liberación africana: “Hacia el umbral del siglo XX, en 1919, surge el panafricanismo. En 1947, Kwame Nkrumah irrumpe con su ideal de liberación total de África y, en 1957, funda el movimiento de la Filosofía e ideología de la conciencia africana. En esa época surgen varios movimientos, ente otros: el estrictamente metafísico o filosófico, de Alexis Kagame, el de la Filosofía de la historia, protagonizado por Cheikh Anta Diop, y el de la Teología africana, representada por Meinrad P. Hebga, Engelbert Mveng, Monseñor.

Tshibangu, Vincent Mulago, etc., quienes proclaman la misma doctrina que la de la Teología de la Liberación que tiene lugar coetáneamente en América Latina...”

El *Holocausto* consumado por la *filosofía occidental* precisa de la liberación con respecto al carácter colonizador de dicha filosofía, a través de una *nueva racionalidad* que E. Nkogó Ondó traduce en “La pensée radicale”, publicado en La Société des Écrivains, de Paris, en 2005, en la que se propone entre otras múltiples ideas, una *revolución del pensamiento* y un *pensamiento revolucionario*.

La *nueva racionalidad filosófica* ha de ser revolucionaria, pues *salta* desde la comprensión *unicausal* de su origen griego (occidentalismo, E. Dussel), a la reflexión abierta acerca de su histórico despliegue multicultural-dialógico.

Pensar el *Holocausto* desde los márgenes, compromete a pensar el *holocausto* consumado por la *filosofía occidental* al negar su propio origen negro.

O. Piulats describe tres posiciones críticas referentes a la exposición canónica occidental sobre el tránsito: *mythos-logos*. Pues, a) el canon histórico enseña una evolución autónoma (milagro) de la filosofía griega, en detrimento de sus fecundaciones culturales extrínsecas (afroasiáticas). b) el paradigma occidental presupone, *a priori*, la formación en Grecia de un pensamiento lógico-racional -positivamente valorado-, en tanto fundamento de la ciencia, la democracia y la filosofía. Por último, c) el tránsito *lineal: mythos-logos* contradice, de hecho, el carácter mítico del pensamiento filosófico griego mismo (pre-platónico y platónico).

E. Nkogó Ondó, en conformidad con las teorías propias de la filosofía de la liberación -en especial de Cheikh Anta Diop-, reduce la causa del *Holocausto* susodicho a la acción colonialista-imperialista de euroamérica en África, *situación* implicada con la disposición histórico-paradigmática ínsita a M. Bernal, quien señala la estructura de un *modelo antiguo* y de un *modelo ario-racista*, el primero, rector de la historia de la filosofía - en controversia con la tradición filosófica hebrea-, hasta los siglos XVIII-XIX (1740-1880), período tras el cual el modelo historiográfico se nutre, de buenas a primeras, del vínculo dado por las ideas de *progreso y racismo*, haciéndose así helenocentrista.

En el capítulo: “Influencia egipcia en la filosofía jonia” J. Pirenne –desde una posición moderada/intermedia- señala, v.gr, el modo en que:

[Los milesios] convierten el empirismo en un método científico, y, al someter las ideas religiosas al examen de la razón, sientan las bases de la filosofía.

En el plano filosófico los milesios son verdaderos innovadores, aún cuando no creen ideas nuevas sino que se limiten a formular las conclusiones de egipcios y asiáticos como principios elementales. De las cosmogonías deducen la idea del principio inicial de la materia, y de las teologías la del dualismo entre materia y el espíritu. Inspirado por la idea del *ka* egipcio, Anaxímenes extrajo del panteísmo de tendencia monoteísta una moral acorde con un sistema físico del universo, mientras Anaximandro, escrutando el concepto de caos primitivo, formulaba la idea de infinito.

Los pensadores griegos llegan a este resultado porque crean un método al cual han sido llevados por la comparación de las conclusiones adquiridas por las civilizaciones antiguas. Este método es su gran descubrimiento. Gracias a él han roto la cubierta que tenía encerrado al pensamiento oriental, al que han despojado del fárrago de simbolismos que le asfixiaba y de los rasgos específicamente nacionales que lo limitaban en su evolución. Al sustituir unos conceptos sagrados, grandiosos pero confusos, por unas ideas sencillas y coherentes, procedentes de un método racionalista, los filósofos milesios han

conferido al pensamiento el valor universal que en vano los más grandes espíritus de la antigüedad oriental –me refiero especialmente a Amenofis IV- habían tratado de alcanzar[3]

J. Pirenne constata la fecundación afroasiática en Grecia, no obstante, supone el tránsito: *mythos-logos*, manifiesto por la conversión del empirismo antiguo a través de un método sistemático-racionalista que confiere universalidad al pensamiento.

La pensée radicale de-construye de manera crítico-interpretativa los pre-supuestos *aprióricos* que nihilizan el pensamiento, en orden a subsumirlo a determinada estructura canónica (reificada) de dominio; la de-construcción de la *filosofía occidental* solicita del des-fundamiento, respecto a dos pre-supuestos vertebradores del modelo historiográfico filosófico *unicausal* moderno: a) Tránsito: *mythos-logos*, co-implicado con las ideas de *progreso lineal* y carácter *superior* del pensamiento científico (razón instrumental), y b) *centralización, reducción e idealización* científico-racista (lógica excluyente-binaria parmenídea).

La *prospectiva* de una filosofía revolucionaria ob-liga al señalamiento de su mismísimo origen histórico multicultural-dialógico que no piensa ya desde la orilla de la cultura latinoamericana, afroasiática o euroamericana, en el marco de un pensar-situado (universal-situado), sino que: *comunica* desde-en-con-más allá (ana-dia-léctica polimórfica) lo *común* (habencia universal) des-centrado, la esencia (*situacionalidad*) de lo habiente, sin pre-supuestos *aprióricos* reductores.

1. Estructuras aprióricas de legitimación y racionalidad nihilista-nihilizante

El *modelo antiguo*, -revisado por M. Bernal-, ha sido objeto de una larga controversia, descrita por F. La Nave, pues, atribuían a Egipto el origen de la filosofía, en el siglo XVI: Ludovico Lazzarelli, Francesco di Giorgio Veneto, Francesco Patrizi, Giambattista della Porta, Giordano Bruno, Symphorien Champier, Cornelius Agrippa di Nettesheim y Juan Luis Vives. Pero en el siglo XVI, mientras “autores como Otto van Heurne, Joest Lips, Johannes Gerhard Scheffer, Henricus Schvalenberg y Thomas Burnet continuarán viendo en Egipto la patria de origen de la filosofía, –especialmente en el ámbito protestante– se difunde la idea de que la filosofía hubiese sido revelada por Dios al pueblo hebreo y sólo sucesivamente hubiese llegado a la tierra del Nilo. Los antiguos egipcios asumirán el primado de la invención de la filosofía y los hebreos, vale decir el pueblo de Dios, tomarán su lugar en la fundación del pensamiento filosófico”[4].

Del mismo modo que J. Pirenne constata la fecundación extrínseca del pensamiento griego por parte de la *sophia* egipcia, implicando no obstante un *progreso* lineal -desde el empirismo hacia la racionalización metódica-, los teóricos judeocristianos del siglo XVI y XVII señalan una secuencia histórica por la cual la sabiduría enseñada por Adán, Noe, Abraham o Moisés -según sea el autor-, a los egipcios, era *aún* transmitida por estos últimos a los griegos.

No hay, en lo que respecta a dicha teoría, una supremacía ni un cierto *milagro* heleno, pues el *modelo antiguo* es instrumentado para legitimar la centralidad y preeminencia del pueblo hebreo, -en tanto poseído, a través de la filosofía, por el *verdadero* Dios-, o bien del egipcio.

Es preciso señalar entonces el *valor* de la filosofía, en esencia, de *la Verdad*, como instrumento de legitimación de cierta *creencia*; en otras palabras, los supuestos por los que se *niega* a Egipto (y en perspectiva a África negra) toda posibilidad de actividad abstractiva, sea desde la tesis judeocristiana o desde la helenocentrista, estructuran un *corpus* argumentativo ínsito de mitología.

E. Nkogo Ondó cita al profesor C. Spight, en relación con la enumeración que éste formula sobre los mitos propios del saber científico:

1. La ciencia es fundamental y culturalmente independiente y universal.
2. El conocimiento científico es el único lenguaje fiable y totalmente objetivo.
3. La ciencia es desapasionante, no emocional y antirreligiosa.
4. La lógica es el instrumento fundamental de la ciencia.
5. El método científico conduce sistemática y progresivamente a la verdad[5]

Pues, tales mitos se corresponden con los pre-supuestos *aprióricos* vertebradores del modelo canónico de la *filosofía occidental* (helénica-judeocristiana); sin embargo, trasponer criterios de: objetividad, universalidad y escepticismo, concurrentes con la idea de un método sistemático-progresivo, con el fin de explicitar desde allí el nacimiento mismo de la filosofía, oculta la tentativa por legitimar un modelo de saber-poder moderno, fundido con las prácticas biopolíticas de una *matriz técnico-capitalista*.

Reducir la filosofía a la sistemática lógico-pura y progresiva con la que se atisba una verdad *transubjetiva*, obedece a la conceptiva que subsume el origen del pensamiento filosófico a la búsqueda de un primer principio (*arkhé*), es decir –y en cierta medida-, a la interpretación propia del *corpus* teórico aristotélico.

Es así que la de-construcción ejecutada por la *pensée radicale* precisa *recomprender* la historia de la filosofía des-centrando la interpretación aristotélica como paradigma de lectura historiográfica de los pensadores pre-platónicos; en este sentido, cabe citar la posibilidad de una apertura a lógicas distintas respecto del modelo *uniprincipista* de Aristóteles[6], en dirección a estructurar una historia de la filosofía libre de exclusiones, y por ello, libre de holocaustos.

Pensar una filosofía irreductible a *estructurantes aprióricas* de interpretación y legitimación centralizadores, es también pensar en la universalidad de la filosofía y su carácter liberador; no obstante, dicha liberación de la filosofía -respecto de sus principios reductores-, y en lo que va, dicho *pensamiento radical-revolucionario*, contesta a la perspectiva que grita por señalar el sitio de las *víctimas* del *Holocausto*, a saber, a los excluidos por la historia canónica: tal tesis habría de tomarse, empero, como *a priori* estructurante del *pensamiento radical*, más no lo es, en cuanto que la *nueva racionalidad* filosófica es, por todo y con todo, nihilista-nihilizante, a fin de impedirse a sí misma *centralizar, reducir e idealizar*: ni víctimas ni victimarios, ni centro ni periferia.

Nihilismo, en el sentido revelado por F. Volpi, para quien éste “nos ha enseñado que no tenemos más una perspectiva privilegiada –ni la religión ni el mito, ni el arte ni la metafísica, ni la política ni la moral, y ni siquiera la ciencia-, capaz de hablar por todos nosotros, que no disponemos más de un punto arquimedeo, haciendo palanca sobre el cual pudiéramos dar un nombre al todo”[7].

Es por ello que una racionalidad filosófica nihilista des-centra a la vez que abre su historia al diálogo inter-lógico que por esencia (*situacionalidad*) la constituye; así, el functor diádico “ni...ni” es instrumento lógico-metódico que vehiculiza la apertura hacia la co-implicación (fecundación) recíproca de diferentes e irreductibles lógicas.

Pensar el origen de la filosofía *desde* la orilla africana, en orden a desmitificar el *milagro* científico-democrático heleno -legitimador del canon estructurante occidental- no implica por eso reducir la historia misma de la filosofía al sitio de las víctimas del *Holocausto*, sino, por el contrario, abrir la posibilidad de diálogos des-centralizantes que des-oculten *lo común* (habencia-universal) y lo propio (*situacionalidad*-esencia) de las plurimórficas culturas.

1.1. Aspectos esenciales de la filosofía kemética: clarificación del método

La concretización de la categoría “universal-situado” ha de considerarse a partir de la idea de “habencia-situada”; en este sentido, la *situacionalidad* señala la esencia histórica (témpero-espacial) propia de determinado habiente, que *es así y no de otro modo* (F. Rosenzweig): la situación esencializa al habiente determinándolo dinámicamente.

La fase haber(habencia)-habiente lleva ínsita la *situacionalidad*, y con ella concretiza su pluriformidad fáctica; es así que los aspectos (perspectivas) esenciales de la filosofía kemética hacen mención a la *situación* del pensamiento egipcio, visto en su pluriformidad fáctica (a través de la historia), pues, no hayun/el pensamiento kemético, sino más bien, lógicas diversas co-implicadas con la reflexión acerca de temas comunes: Dios, hombre y mundo[8].

Cabe decir, sin embargo, que las escuelas de pensamiento del Antiguo Egipto *reducen* su (trans)lógica, en cada caso, a un esquema jerárquico: social, político y económico, en el que Dios se manifiesta como principio creador-ordenador de todo.

El método nihilista-nihilizante descriptivo no intenta, porque no es su objetivo, abrir o romper esquemas de pensamiento reductores (cerrados), sino más bien señalar aquello que le es propio (*situacionalidad*-esencia) a un pensamiento, con el fin de establecer *paralelos* y/o posibilidades de diálogo interlógicos; en este sentido, *hay*, de hecho, una comunicación-comunión entre el pensamiento kemético y el pre-platónico, en el marco de una estructura jerárquica reducida a Dios, concebido éste último como *principio último de todo cuanto hay* (lo vivo).

El carácter *aspectual* de la investigación hace mención al *objeto formal*, a saber, a la perspectiva *desde* la que se describirá la *situacionalidad*-esencia del pensamiento kemético; así, la doble negación lógica como propedéutica del método nihilista-nihilizante, solicita de la transdisciplinarietà como perspectiva *desde* la cual ejecutar una descripción estricta del *objeto material*, a saber, la *situacionalidad* en-co-haber del pensamiento egipcio antiguo y los *paralelos* respectivos con el pensamiento griego.

De esta forma, la esencia del pensamiento kemético se des-oculta en-con-desde-más allá de la *situación*(témpero-espacial) egipcia misma, *a fuer de* una racionalidad crítico-interpretativa (nihilista-nihilizante) transdisciplinar, que *vincula* perspectivas (saberes) diversas, sin reducir el *objeto material* (pensamiento egipcio) a ninguna de ellas.

2. La esencia del pensamiento kemético

El pensamiento kemético estructura su *sapiencia* (reduciéndose) en torno a Dios: el alfabeto -identificado con la geometría y astrología-, es hierofanía de símbolos (jeroglífico: palabras sagradas) con los cuales ascender (*saltar*) hacia el *Misterio Santo*. De esta suerte, el signo: “Todo es Uno”, permite pre-comprender que cada región de lo vivo=ser, pertenece de alguna u otra manera a Dios, y en definitiva, que todo sitio es punto de partida para lograr una re-uniión mística con el Creador.

La lógica del pensamiento egipcio es la analogía, y ésta se traduce en la arquitectura y aún, en la Iniciación mística; el signo: “Todo es Uno”, señala la participación analógico-respectiva de lo vivo -vinculado con el símbolo (jeroglífico=forma=astro)-, de una realidad trascendente, eterna e *innominable*.

El pensamiento kemético es por eso religioso: supone que la re-ligación con lo vivo-mortal *consiste* en un camino de salvación y ascenso hacia lo vivo-eterno; así, la dualidad es esencial a todas las escuelas de pensamiento y ha de interpretarse como el despliegue o manifestación del Uno (*Nether*) que, tomando consciencia de sí mismo, crea (porque así lo *desea*) *todo cuanto hay*, a través del Verbo Creador.

La *donación originaria* (creación) es entonces el acto fundacional desde el cual comienza a operar el pensamiento kemético, por lo que es preciso recapitular los aspectos principales concernientes a las diversas

teologías creacionistas formuladas, en dirección a articular o reconstruir la estructura cosmogónica y el modo en que había de comprender el egipcio mismo.

Todo pensamiento -en esencia metafísico-, se vio históricamente estructurado por una articulación tripartita, conformada por el orden de lo físico (mundo), lo inteligible (lógica), y lo divino (trascendente). Luego, en Egipto el mundo se ve reducido a Dios, quien lo crea al *pensarlo* y al *decirlo*, circunstancia que muestra así la *relacionalidad* e identidad lógico-ontológica a partir de la cual se instituye la idea de justicia, pues cabe decir que el asiento de las inteligencias particulares es el corazón, siendo éstos justificados ante la balanza de la diosa Ma'at, en el "Salón de las Dos Verdades".

La identidad egipcia: corazón-lengua-existencia (vida), es aquella traducida por Parménides como: pensamiento-palabra-ser (vida), subsumida a Ma'at y a Ananké, respectivamente. En otras palabras, la identidad y necesidad egipcia están reducidas a la *contingencia* propia del ámbito ético-moral, haciendo incomprensible el pensamiento sin su correspondiente correlato ético-religioso; a decir verdad, pensar *espensar-bien*, pues existe un necesario vínculo religioso-ético-cognoscitivo que trasluce la mismísima comunión divina entre Ra y Osiris, con la que se conserva el orden mundanal todo.

La relación identitaria: corazón-lengua-existencia subsumida a: Dios-Uno-Bueno, ha de comportarse como identidad analógica (*ipse*) y ya no como igualdad lógica (*ídem*): lo vivo (habiente) participa de la inteligencia de Dios, más no por ello *es* Dios; la reducción y subsunción kemética consiste en la partición analógica que suscribe la posibilidad de tratar-con Todo (lo universal-común) de un modo particular: la piedra *eshierofanía* de Dios, participa de Él por su estricto carácter creado, pero orden físico y divino no se confunden.

Los trazos del pensamiento egipcio elucubran una estructura relacional-analógica en la que *todo cuanto hay* se comunica de un modo armonioso (justo), gracias a la boca y los ojos abiertos de Dios. Pues si la vida (mortal o eterna) constituye uno de los ejes de la tríada identitaria egipcia, el aspecto dual-complementario del pensamiento (translógica) concurre con el señalamiento de la ignorancia y de la muerte (no-ser) como los ejes mancomunados que obedecen a Seth, principio de destrucción y contraparte de Osiris-Isis:

La muerte, considerada en sus causas y en sus consecuencias, no es, en modo alguno, lo más importante: en Egipto, como en todas partes, el problema esencial es el de la supervivencia. ¿Qué sucede después de la muerte? ¿Es ésta un fenómeno transitorio o un accidente definitivo? Admitido que no entrañe en absoluto la disolución del ser, ¿de qué manera habrá que representarse las circunstancias en que éste proseguirá su destino? ¿Cómo asegurar la felicidad del alma, separada quizás del cuerpo? A estos interrogantes dolorosos, los súbditos de los faraones nunca cesaron de buscar respuesta. Las soluciones optimistas o pesimistas que imaginaron –y las primeras fueron infinitamente más que las segundas- varían según la condición social de los difuntos y las tendencias de las escuelas, y se transforman en el curso de las edades (...) Será menester subrayar la increíble, la admirable constancia con que los egipcios, en todas las épocas, trataron de escapar de la nada^[9].

La dicotomía vida-muerte centraliza la temática antropológica, de suerte que la función *metá* caracteriza al pensamiento egipcio de todas las épocas, circunstancia vista en la construcción de onto-teo-logías soteriológicas que prometen la supervivencia de la *identidad personal* (*Ba*) en el *más allá* (Reino de los *Ka*); cabe deducir desde aquí, que el pensamiento egipcio antiguo es en esencia *metafísico* y, en este sentido, las diversas labores humanas están dedicadas, por todo y con todo, a alcanzar la salvación provista por dicho imaginario colectivo.

Es entonces que el orden físico (mundo creado) y el inteligible (translógica), conducen a lo *trascendente* como sitial del Todo-Uno con que se esencializa (sitúa) el pensamiento, en conformidad con lo creado

Pero es preciso también señalar el orden histórico, en el que lidian conflictos socio-políticos, como eje substancial de las diversas modificaciones del pensamiento egipcio, pues ha existido desde siempre una tensión insoslayable entre el credo osiríaco (telúrico) y el sistema solar (uránico), en lo que va, entre la democratización osiriana y la aristocratización misma de la salvación: dicha tensión abre o cierra el carácter soteriológico de las doctrinas, robustece o flexibiliza el aparato coercitivo religioso y finalmente, decide qué Dios será prometedor de la unidad del *Udyat* (Ojo de Horus) que: “representado por un ojo de humano con el lagrimal de un halcón, simboliza todo aquello que habiendo perdido su integridad, recupera luego la plenitud. De este modo encarna la regeneración de Osiris, la reunificación de Egipto, la luna llena y el ojo de Horus sanado por Tot. Significa, en definitiva, el concepto de totalidad” [10].

La estructura analógico-respectiva con que la translógica (circunvalatoria) kemética interpreta la totalidad de todo cuanto hay, lleva ínsita la dualidad: *vida-muerte* como lógica que *principia* el carácter soteriológico de la onto-teo-logía, y la rectitud moral (Ma’at) con la que se concilia la relación identitaria: corazón-lengua-existencia; a su vez, la unidad de *Udyat* compromete a la ética con el aparato cognoscitivo, pues la salvación precisa de una justificación ante el tribunal de Osiris, asintiendo la identificación entre lo verdadero y lo bueno.

Por otro lado, la estructura ontológica coincide con la centralidad de lo orgánico en dicho pensamiento, pues la *supervivencia* mortal y la resurrección en el *más allá* han de vincularse con la idea de regeneración ritual de la cosecha, y finalmente, de la vida.

La tensión dialéctica *vida-muerte* manifiesta no sólo la dualidad como principio de regeneración del mundo, sino el aspecto conciliar del pensamiento egipcio que vincula lo luminoso y lo oscuro, el bien y el mal, el ser y el no-ser, lo *tremendo* y lo *fascinante*, en dirección a lo Uno-Bueno (*Nether*).

Clarificar y distinguir los *rasgos* propios (situados) del pensamiento kemético, en orden a trazar los *paralelos* y/o posibilidades de diálogo con el pensamiento pre-platónico y platónico, es razón del presente estudio breve.

Antecedentes bibliográficos

En carta fechada el día 18 de febrero de 2011, E. Nkogo Ondó menciona la “*amnesia milenaria*, como la ha calificado el filósofo gabonés Grégoire Biyogo, materializada en la negación sistemática del pensamiento africano, siendo este la única fuente de la que bebieron sin cesar los griegos y reprodujeron sus contenidos en el suelo Heleno, tierra de sus orígenes”.

Las fuentes bibliográficas primarias referidas al pensamiento egipcio, en la antigüedad, habrán de centrarse en torno a cinco autores: a) Platón, quien remite una y otra vez en sus diálogos a comprender la preeminencia de la *sapiencia kemética* b), Hecateo de Abdera, con su “Egipcíaca” (acerca de la filosofía de los egipcios), -lamentablemente perdida-, c) Manetón, que en “Egipcíaca” describe y estructura cronológicamente la historia de Egipto, obra conservada no obstante en citas de Flavio Josefo, Sexto Julio Africano y Sincelo, c) Aristóbulo de Alejandría, el primero de los filósofos del judaísmo, cuya traducción al castellano y comentarios a sus fragmentos y testimonios fueran realizados por José Pablo Martín y publicados en la Revista Oriente-Occidente (ILICOO) [11], recién en el año 1982; Aristóbulo es padre de una corriente historiográfica –que se impone hacia el siglo XVI-, que sitúa a la Ley Mosaica como propedéutica del saber egipcio y griego. Así, en el Fr. 95: “Aconteció así también que un gran sabio como Pitágoras incorporó mucho de lo nuestro en sus doctrinas”, Fr. 101: “Se debe recibir la expresión *voz divina* no como dicción de

palabra sino como producción de hechos, ya que según nuestra legislación Moisés llamó palabras de dios a toda la generación del cosmos. Reiteradamente dice pues de cada cosa: Dios dijo y se hizo. Me parece que Pitágoras, Sócrates y Platón coinciden en todo esto y lo siguen, pues ellos dicen que escuchan la voz de Dios al contemplar la construcción de todas las cosas, producida con perfección y continuamente mantenida por Dios”, tras lo cual J. P. Martín, en su comentario, contradice a Aristóbulo, pues no hay, por lo menos en los diálogos platónicos referencia al verbo creador, no obstante la teología de Ptah y luego la teología amonita, concurren con dicha idea. d) Otra fuente, discutida en cada caso por los egiptólogos es Heródoto, que dedica el Libro II y III a su paso por Egipto, emitiendo juicios que habrán de considerarse en este estudio.

En 1901, el egiptólogo James Henry Breasted redacta: “The Philosophy of a Memphite Priest”^[12], artículo en el que señala los aspectos esenciales de una *auténtica* teología, inscrita en la Piedra Shabaka, que antecede cronológicamente y a pesar de Aristóbulo, al pensamiento judeocristiano, en orden a interpretar la creación a través del verbo.

J. Pirenne, belga, escribe una de las obras más preciosas sobre Egipto, enriquecida por un diálogo constante entre religión, historia, arte y filosofía; justamente, es entre sus páginas que se describe, aún no de un modo completo, el esencial vínculo entre el pensamiento kemético y el griego.

En el año 2005 O. Piulats, doctor en filosofía por la Universidad J.W Goethe de Frankfurt, publica “Egiptosophia. Relectura del Mito al Logos”, en el que traduce las categorías filosóficas del pensamiento egipcio antiguo, en orden a concebir una nueva lectura acerca del origen histórico de la filosofía, *desde la otra orilla*.

Por las corrientes anti-imperialistas y anti-colonialistas de pensamiento, propias del siglo XX, es preciso destacar a Cheikh Anta Diop, panafricanista senegalés, quien estudió la posibilidad de un vínculo genético entre los habitantes negros de Nubia y los egipcios mismos, a fin de señalar: “El origen africano de la civilización: mito o realidad”, en 1974, obra en la que también sentencia la cierta falacia de un *milagro griego*.

En los siglos XX y XXI se alza la figura de E. Nkogó Ondó, con dos obras: “Síntesis sistemática de la filosofía africana” y su ampliación “Le Génie des Ishango. Synthèse systématique de la philosophie africaine”^[13], en la que muestra el influjo del pensamiento egipcio en la filosofía griega, pero sobre todo, el carácter estrictamente africano de dicho pensamiento.

Eugenio Nkogo Ondó nació en octubre de 1944 en Bibás, Akonibe, Rio Muni, Guinea Ecuatorial.

Se doctoró en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y asistió a cursos especiales expuestos por Xavier Zubiri en Madrid. Tras sus estudios doctorales en la Complutense, sigue cursos monográficos de Ontología e Historia de la Ontología y de Filosofía contemporánea en la universidad de Paris-Sorbonne.

Ha sido lector en la universidad de Ghana-Legon, Accra (1978-1980). Desde allí se trasladó a los Estados Unidos de América llevando a cabo una investigación privada en la universidad de Georgetown, Washington D.C. (1980-1981).

Profesor adjunto en el Colegio universitario de la universidad de León (1981-1982) y catedrático Numerario de instituto de bachillerato (1983), habiendo sido simultáneamente, y durante tres años consecutivos, Profesor encargado de curso en la Escuela Universitaria de Formación del Profesorado de E.G.B. de la misma universidad leonesa (1984-1987). Tras la constitución del Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación, es obligado a abandonar el puesto que ocupaba en aquella Escuela a causa de la famosa endogamia.

Pocos meses después de la publicación de “La Pensée Radicale”, a finales de 2005, la Société des Écrivains, de París, lo propuso como candidato a la sexta edición del Libro de Amnistía Internacional, «Libros y palabras para la libertad», que tuvo lugar en Rennes entre el 2 y el 5 de febrero de 2006.

«Por su gran contribución a la divulgación y promoción del conocimiento y reconocimiento de los valores culturales y verdades sobre África desde el respeto, la simpatía y la solidaridad», ha sido galardonado con el Primer Premio África, el 25 de mayo de 2006, en Barcelona, premio otorgado por la organización SOS-África. Es Miembro de l’Association des Auteurs Autoédités (AAA).

Se jubila de su actividad docente en noviembre de 2009, pero no abandona por ello su compromiso, la investigación, la escritura y sus intervenciones en los congresos nacionales e internacionales^[14].

Tras muchos intentos por iniciar un diálogo que considero de suma urgencia –dadas las posibilidades de mutua fecundación y potenciación- entre las filosofías africana y latinoamericana, el 21 de octubre de 2010 finalmente recibo en Buenos Aires la primera correspondencia, desde León, de Eugenio Nkogo Ondó, maestro del *pensamiento radical*, y hoy, un amigo a quien por entero dedico el presente estudio, en el que sintetizo ocho años de investigación.

2.1. Estructura de nuestro estudio

Descrito el método nihilizante-nihilista (transdisciplinar) regulado por el functor diádico: “ni...ni” (1; 1.1), y vistos los *aspectos* (perspectivas) *esenciales* (situacionalidad) del pensamiento kemético (objeto material) (2.), es preciso de-terminar un temario indicativo de los saberes a tratar, a fin de articular un *corpussistemático* del pensamiento egipcio mismo, libre de *estructurantes aprióricos*.

La primera parte describirá el pensamiento egipcio *desde* sí mismo y en su problemática con respecto a la historiografía occidental, a través de tres títulos:

1. **Teología del Antiguo Egipto:** Consentido que la creación (*donación originaria*) es el principio *desde-en-con-más allá* del cual se inicia todo pensamiento en Egipto, han de articularse las onto-teologías heliopolitana, menfita y amonita-tebana, conforme al concepto de Dios-Uno.
2. **Translógica o Ana(dia)léctica kemética:** en diálogo con J.C. Scannone y O. Piulats, se analiza la *circunvalación del simbolismo* como ritual iniciático traslucido en la arquitectura, y finalmente, en la cosmogonía, suponiendo la analogía como lógica propia del pensamiento egipcio.
3. **Aspectos esenciales de la matemática kemética:** ha de considerarse como un apartado nuclear del presente estudio, pues des-oculta una faceta altamente conflictiva con respecto al *modelo ario-racista moderno*, a la hora de discutir la capacidad abstractiva del Egipto negro.

Es entonces que la segunda parte dará cuenta acerca de los *paralelos*, *equivalentes homeomórficos* y *vínculos directos* a través de *interpretaciones*, *testimonios* o *fragmentos*, respectivamente, entre el pensamiento egipcio y el griego.

1. **La sabiduría kemética en la tradición órfico-pitagórica y (Apéndice) La Unidad-Habencial Parmenídea:** se corresponden con la tentativa de trazar *paralelos* en lo que se refiere a las ideas centrales que ordenarán el pensamiento griego pre-platónico, ya presentes en Egipto y, por último, a una interpretación *desde* el pitagorismo del poema parmenídeo.

2. **Paralelos entre matemática kemética y pitagórica-platónica.** Mostrará, acaso, el vínculo más directo entre ambos pensamientos, refiriéndose a las características propias de la *geometría sagrada* y su influencia en la conformación de las diversas onto-teo-logías.

Se resalta el aporte, en este apartado, de E. Nkogo Ondó, el cual permite por supuesto, una interpretación más estricta del caso.

[1] NKOGÓ ONDÓ, E., *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, Centro de Estudios Africanos, Universidad de Murcia, 2001, p. 9

[2] SCANNONE, J.C., *Religión y nuevo pensamiento*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2005, p. 103

[3] PIRENNE, J. *Historia de la civilización del Antiguo Egipto*, Barcelona, EDITORIAL ÉXITO, 1963, p. 373, TOMO III

[4] LA NAVE, F., Hebreos, egipcios y el origen de la filosofía: Vico y la historiografía protestante, *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla, N°19-20 (2006-2007), pp. 47-56

[5] SPIGHT, C., "Towards Black Science and technology", *Black Books Bulletin* Vol 5 n° 3, p. 8-11, Fall 1974, citado por E. Nkogo Ondó, *Síntesis sistemática de la filosofía Africana*

[6] Aún cuando el ser se diga de muchas maneras, Aristóteles lo reduce a una forma: la substancia.

[7] VOLPI, F., *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2010, p. 173

[8] Es imperativo señalar que hablamos de "pensamiento kemético" por dos razones: la primera, para situar la sapiencia egipcia en su tierra; la segunda, con el objeto no menor de hallar un nombre originario para dicha sabiduría, enraizada a lo más inmemorial de la tierra negra, en su carácter numinoso.

[9] GARNOT, J., *La vida en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968, p. 90

[10] BROWN. S.H., *Diccionario de Mitología Egipcia*, Buenos Aires, Quadrata, 2004, p. 121

[11] MARTÍN, J.P., Fragmentos de Aristóbulo. Primer filósofo del judaísmo, *Oriente-Occidente*, AÑO III, N° 1, 1982, p. 65-97

[12] Breasted, J. H., The Philosophy of a Memphite Priest, *ZÄS*, N° 39, 1901, pp. 39-54

[13] En carta fechada el 23 de abril de 2011, E. Nkogo Ondó dice: *Le génie des Ishango, synthèse systématique de la philosophie africaine*, (es) la más completa hasta hoy que consta de siete partes. En la Sixième Partie, se incluye dos nuevos apartados que son: 5. "La philosophie pratique et la clameur populaire" y 6. "Le "Robespierre" de la pensée panafricaine ». Del mismo modo, en la Septième Partie, añado otros cinco nuevos apartados, que se ordenan así: 1. « De la rationalité de l'irrationnel à l'authenticité de la philosophie africaine »; 2. « L'intelligibilité de la philosophie africaine »; 3. « Entre l'élan vital théocentrique et la triple dimension de la communauté visible et invisible »; 4. « Les catégories de l'ontologie anthropocentrique du Zamani » y 9. « Oser inventer l'avenir ». En la Première Partie, se amplía el apartado 6: "Le discours et l'abstraction pré-philosophique parmi les Ishango ».

[14] Hemos transcripto su biografía tal cual se encuentra en su web personal: http://www.eugenionkogo.es/personal_es.asp