

10  
1



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



**UNA VISIÓN CRÍTICA A LA PROPUESTA  
DE MIGUEL LEÓN-PORTILLA SOBRE LA  
APLICACIÓN DEL TÉRMINO FILOSOFÍA  
AL PENSAR NÁHUATL**

**T E S I S**  
PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**  
PRESENTA:  
**ARTURO BORDES SEVILLA**

ASESORÓ:  
**DRA. MARÍA DEL CARMEN ROVIRA GASPAR**  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D.F. 2002

COORDINADOR DE  
FILOSOFÍA





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# Paginación Discontinua

**Gracias a mis padres por su apoyo incondicional,  
A mis hermanos Luis, Alejandro, Fernando, tía Emma  
Y a toda mi familia.  
A Juan Carlos, Ricardo, Rafael,  
por estar siempre ahí a pesar de la vuelta de los años.  
A Perla,  
por soportarme en mis crisis.**

Templos e iglesias, pagodas y mezquitas dan testimonio en todos los países y en todos los tiempos, con su esplendor y su grandeza, de la necesidad metafísica del hombre, tan fuerte e indestructible como la física.

Schopenhauer

## ÍNDICE

	(páginas)
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>1</b>
<b>1. LA FILOSOFÍA NÁHUATL .....</b>	<b>8</b>
1.1. EL PENSAMIENTO PREHISPÁNICO COMO FILOSOFÍA.....	9
1.1.1. <i>Filosofía como modelo de laicización y racionalización</i> .....	9
1.1.2. <i>Noción de filosofía usada por León Portilla</i> .....	10
1.2. EL "TLAMATINI" COMO "FILÓSOFO".....	12
<b>2. CRÍTICAS A LA EXISTENCIA DE UN PENSAMIENTO FILOSÓFICO PREHISPÁNICO .....</b>	<b>15</b>
2.1. INFLACIÓN DE CONCEPTOS .....	16
2.2. LOS TLAMATINIME, SABIOS MAS NO FILÓSOFOS .....	20
2.3. PENSAMIENTO PREFILOSÓFICO .....	23
2.4. LOS TLAMATINIME, "INVENCION INVEROSÍMIL".....	25
2.5. PROBLEMAS DE LOS ANÁLISIS FILOLÓGICOS.....	28
2.6. RESPUESTA DE LEÓN-PORTILLA .....	34
2.6.1. <i>Respuesta a Amos Segala</i> .....	34
2.6.2. <i>Respuesta a López Austin</i> .....	36
2.7. LAS TRADUCCIONES DE MIGUEL LEÓN-PORTILLA .....	37
2.8. INTERPRETACIÓN DE LOS ARTÍCULOS DE LÓPEZ AUSTIN Y VAN ZANTWIJK .....	42
<b>3. FILOSOFÍA, CONCEPTO INADECUADO PARA EXPRESAR EL PENSAR NÁHUATL.....</b>	<b>48</b>
3.1. PENSAMIENTO GRIEGO Y PREHISPÁNICO, MANIFESTACIONES "DISTINTAS" DE LA "VOLUNTAD".....	49
3.1.1. <i>La concepción del conocimiento como revelación contraria a la filosofía</i> 49	49
3.2. EL ARTE COMO CAMINO DE CONOCIMIENTO .....	54
3.2.1. <i>Las fuerzas de la naturaleza</i> .....	55
3.2.2. <i>La "ilusión apolínea" griega</i> .....	56
3.2.3. <i>El pensar nahua como manifestación de las fuerzas dionisiacas</i> .....	57

<b>4. PRESUPUESTOS DE LA FILOSOFÍA COMPARADA.....</b>	<b>60</b>
4.1. PRIMERA SUPOSICIÓN DE LA FILOSOFÍA COMPARADA: ¿QUÉ ES FILOSOFÍA? .....	61
4.1.1. <i>¿Qué es filosofía?</i> .....	61
4.1.1.1. Posibles definiciones de filosofía.....	62
4.1.1.2. Factores extrafilosóficos .....	63
4.1.1.3. Ampliación del concepto filosofía .....	64
4.1.2. <i>Existencia de un pensamiento filosófico prehispánico</i> .....	65
4.2. TERCERA SUPOSICIÓN: PODER ENTENDER EL PENSAMIENTO DE OTRAS CULTURAS 66	
4.2.1. <i>¿Se puede ver con los ojos del hombre prehispánico?</i> .....	68
4.2.1.1. Relativismo cultural .....	69
4.2.2. <i>Diversidad cognitiva</i> .....	70
4.2.2.1. Normatividad epistémica y diversidad cognitiva .....	71
4.2.2.2. Posibilidad de una “radical diversidad cognitiva” .....	74
4.2.2.3. Relativismo conceptual moderado .....	75
4.2.3. <i>Viabilidad de entender el pensar náhuatl</i> .....	79
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>80</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>84</b>

## INTRODUCCIÓN

¿Existe o no una filosofía prehispánica? Esta pregunta que para algunos podría parecer "ociosa" o "anacrónica", mientras que para otros sería "un excelente pretexto para pensar", es el motor de la presente investigación.

Para demostrar que hubo filosofía entre los pueblos precolombinos Miguel León-Portilla trata de equiparar el pensar de los antiguos "sabios nahuas" o "tlamatinime" con el proceso de laicización que dio origen a la filosofía griega. Proceso en el cual, a partir de la racionalización del mito surge el pensamiento filosófico.<sup>1</sup>

Retomando algunas evaluaciones efectuadas al trabajo de León-Portilla, nuestra crítica principal se centra en tratar de hacer ver que el "concepto de filosofía" empleado por el autor de *La Filosofía Náhuatl* no es el más adecuado para expresar el pensar nahua antiguo. Ello, en primera instancia, porque el pensar griego y náhuatl siguen vías de desarrollo disímiles, y en segundo término, porque cada uno se regula bajo un proceder epistemológico distinto.

---

<sup>1</sup> Aristóteles marca la línea divisoria entre mito y filosofía en el instante metódico de la duda, de la prueba y de la fundamentación. Siguiendo esta idea Werner Jaeger considera "la historia de la filosofía griega como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos" (Cf. Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1962). Como se verá en el desarrollo de la obra, León-Portilla retoma estas ideas para cimentar su tesis de la filosofía náhuatl.

Y aun más, siguiendo la argumentación de León-Portilla, encontramos ciertas inconsistencias en sus planteamientos de utilizar el término filosofía para describir el pensar náhuatl pretérito. Por ejemplo, mientras lo que se considera como la actividad filosófica tradicional, fruto de la reflexión del individuo a solas, cuyos resultados pueden ser sometidos a la crítica e impugnación. El pensamiento de los sabios nahuas o *tlamatinime* es fruto de la revelación, “flor y canto”, “la única forma de decir palabras verdaderas sobre la tierra” es resultado de la revelación divina, y éste origen sagrado le pone al resguardo de la crítica. Distanciando el pensar de los sabios nahuas de lo que tradicionalmente se ha considerado como característico del discurrir filosófico. Así, propondremos que el concepto de “filosofía” utilizado por León-Portilla no puede englobar su caracterización del pensar náhuatl precolombino.

Por otro lado, el plantear a rajatabla la cuestión de si “hay o no hay una filosofía prehispánica” nos hizo percatarnos que era primero indispensable analizar si cabría la posibilidad de hablar de una “filosofía prehispánica”, Lo cual nos condujo a la revisión de la noción de filosofía, problema duro, que por sí solo merece la atención de una tesis de doctorado. Pero nosotros no necesitamos ir tan lejos para los alcances de la presente investigación. Para contestar si existió una “filosofía náhuatl” es necesario cuestionarse si se puede enunciar una cuestión de ese tipo, es decir, inquirir sobre: ¿qué es la filosofía?, ¿qué debemos entender por ésta?, ¿si existe una sola forma de comprender tal vocablo? A partir de las respuestas que se den, serán las maneras en que se conteste el problema. Por ejemplo, León-Portilla retoma de Werner Jaeger la idea de “considerar la filosofía griega como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los

mitos”<sup>2</sup>. De tal forma, el proceder siguiente consistiría en ver si el pensar náhuatl cumple con los requisitos que tal concepción de filosofía impone, y como veremos en la investigación, tal concepción de filosofía se rehúsa a admitir dentro de ella el cavilar prehispánico. Así, el problema de plantear “si hay o no hay una filosofía prehispánica” se vería reducido a un argumento “cíclico”: Hay una “filosofía prehispánica” si nuestra caracterización del “pensar prehispánico” satisface los atributos de nuestro concepto “p” de filosofía. Por el contrario, si nuestra caracterización del pensar prehispánico no reúne los atributos mínimos de nuestro concepto “p” de filosofía, se le negará inmediatamente tal estatuto. Para evitar tal desgaste argumentativo nosotros propondremos apegarnos a la definición de filosofía dada por Copleston en la empresa de “filosofía comparada”, es decir, “entender por filosofía todo lo que se toma normalmente como tal en las historias de la filosofía”.<sup>3</sup> La labor filosófica dista mucho de estar acabada, quedan considerables vías de investigación truncas, y cabe la posibilidad de que otras rutas de desarrollo intelectual tengan mejores respuestas o mejores planteamientos a cuestiones abordadas en la investigación filosófica tradicional, incluso enfoques “novedosos” o planteamientos nuevos que abran líneas de investigación antes no consideradas, que puedan ayudar a resolver conflictos apremiantes. Así, independientemente de cual sea nuestra definición “p” de filosofía, creemos que el pensar náhuatl debería tener su lugar en la investigación filosófica contemporánea, pues éste puede arrojar mucha luz a los problemas filosóficos actuales y

---

<sup>2</sup> W. Jaeger, *Paideia*, p. 151.

<sup>3</sup> Cf. Frederick Copleston, *Filosofías y Culturas*, tr. Beatriz Eugenia Álvarez Klein, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 17-18.

retomando las palabras de Copleston dirigidas a los problemas de la filosofía en general, podría "servir para remediar una cierta miopía prevalente."<sup>4</sup>

De igual forma, al analizar si cabría la posibilidad de hablar de una "filosofía prehispánica" nos topamos con el problema de uno de los supuestos básicos de cualquier intento de "filosofía comparada", a saber, "si nos es posible poder entender el pensamiento de otras culturas". Tal planteamiento se encuentra íntimamente relacionado con una de las cuestiones vitales de la epistemología contemporánea: la "diversidad cognitiva". Nosotros argumentaremos en favor de una "radical diversidad cognitiva" que caracterizaremos de "gradual", la cual nos permitirá hacer nuestro planteamiento de que el pensar náhuatl se rige bajo una normatividad epistemológica distintita.

Por otra vertiente, hemos recopilado una serie de críticas realizadas por otros autores a la obra de León-Portilla, que directa o indirectamente se relacionan con su propuesta de la "filosofía náhuatl". Hemos destacado primordialmente el análisis que hace Alfredo López Austin a la traducción del tropo *ixtli, yollotl*, como "rostro, corazón", el cual indicaría que dicha traducción no es la única pertinente, he incitaría a revisar las reconstrucciones realizadas por León-Portilla que interpretan el tropo en ese sentido. Así, el análisis de las críticas nos llevará a proponer que León-Portilla parece abusar un poco de las "fuentes" en la "invención"<sup>5</sup> de su "hecho histórico".

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>5</sup> Utilizamos el término "invención" y no "construcción" siguiendo a Miguel León-Portilla, que retoma el concepto de "invención" acuñado por Edmundo O'Gorman para describir su propio trabajo. (*Vid.* E. O'Gorman *La invención de América*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977) *infra*. 2.5.2.

En cuanto al discurrir narrativo, el primer capítulo es una exposición de los argumentos principales de la propuesta de la "filosofía náhuatl" de Miguel León-Portilla. Tales argumentos, ahí expuestos, serán manejados a lo largo de toda la obra. El capítulo dos, en su mayoría, es también de carácter expositivo, en él se resumen algunas críticas que hemos considerado relevantes respecto a la empresa de León-Portilla o que nos han marcado algunas intuiciones que se desarrollarán en el resto del trabajo. La parte final de este capítulo la hemos dedicado a elaborar una breve interpretación de las críticas de Alfredo López Austin y Rudolf Van Zantwijk, las cuales, nos ha permitido marcar debilidades en el texto de *La Filosofía Náhuatl*. En el capítulo tres, nos hemos permitido iniciar nuestras propias críticas a la tesis del pensamiento prehispánico, donde tratamos de argumentar la disparidad existente entre el pensar náhuatl y griego para resaltar su no-correspondencia, con el intento de patentizar lo erróneo de nombrar al pensar precolombino filosofía, en el uso que León-Portilla le confiere al vocablo filosofía.

El capítulo cuatro da un giro a nuestra investigación, siguiendo el rumbo marcado por Frederick Copleston en cuanto a cualquier intento investigativo de realizar "filosofía comparada". En la sección cuatro punto uno se trae a revisión el concepto de "filosofía", cuestión fundamental para resolver el conflicto de la tesis del pensar náhuatl. En el apartado cuatro punto dos se analiza el supuesto de "poder comprender el pensamiento de otras culturas", fundamental para cualquier tentativa de filosofía comparada. Tal análisis nos desemboca en los planteamientos de la epistemología contemporánea que laboran entorno a la problemática de la "diversidad cognitiva".

Un texto básico, como supondrá el lector, fue *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes*, el cual trabajamos en su octava edición. Así, como la ponencia de Margarita Vera Cuspinera en ocasión del trigésimo aniversario de la publicación de *La Filosofía Náhuatl* (la cual, muy amablemente, tuvo la gentileza de facilitarnos). El artículo de Alfredo López Austin "Cuerpos y Rostros" fue uno de los textos que más luz arrojó a la presente investigación (así como una breve plática sostenida con él). Sin el texto de *The Fragmentation of Reason* de Stephen Stich nos hubiera sido imposible sostener la diversidad cognitiva que aquí planteamos.

Un problema del trabajo fue la escasez de fuentes, pocas se referían directamente a las cuestiones aludidas y las que lo hacían tomaban por supuestos los hechos. Se consultó una amplia bibliografía sobre el mundo indígena, que si bien no influyó en una manera directa, nos ayudó a adentrarnos en la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos. De igual manera, pero por otra vertiente, contribuyeron textos de metodología histórica, así como de epistemología contemporánea.

El mayor problema fue el tratar de integrar en un mismo *corpus* ideas tan dispersas, esperamos no ser demasiado fragmentarios y que la ilación de los temas sea lo suficientemente coherente. Por otra parte, hubiéramos querido desarrollar más ampliamente algunos planteamientos que el lector esperaba fueran más extensamente tratados, pero que escapan al conocimiento y alcances del investigador, así como a la extensión de la obra.

Sabemos de antemano que las propuestas aquí vertidas se encuentran muy en boga, habrá que esperar las reacciones a planteamientos como el de Stephen Stich y a los intentos explicativos del pensar prehispánico con base en la diversidad cognitiva, si es que estos llegarán a fructificar. Estamos concientes de que el pensar indígena siempre ha sido menoscabado y guardamos la esperanza que algún día le sea dado su justo lugar.

## 1. LA FILOSOFÍA NÁHUATL

El doctor Miguel León-Portilla<sup>6</sup> en su texto *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*<sup>7</sup> expone un fenómeno cultural no suficientemente estudiado en México: “el pensamiento prehispánico”. Para los historiadores el texto constituye una excelente pieza de investigación, sobre un fascinante tema de la cultura mexicana. Es el primer trabajo en español que aborda con cuidado, de manera seria y analizando las fuentes directas, el pensamiento de los antiguos mexicanos.

León-Portilla ve en el pensamiento de los “*tlamatinime*” “una forma peculiar de filosofía” y dedica su trabajo a demostrarlo.

---

<sup>6</sup> Miguel León-Portilla nace el 22 de febrero de 1926 en la ciudad de México, al terminar el bachillerato ingresa a la Universidad Autónoma de México. En 1951 obtiene la Maestría en artes en la Universidad de Loyola, Los Angeles California. Su tesis de Maestría fue sobre *Dos fuentes de la moral y la religión en Henri Bergson*. En ese mismo año empieza a colaborar con su tío Manuel Gamio en el Instituto Indigenista Interamericano. Pude decirse que fue gracias a Gamio el interés de León-Portilla por el México prehispánico pues fue él quien lo puso en contacto con el ilustre doctor Ángel María Garibay. En 1952 empieza a trabajar bajo la tutela de Garibay lo que será su tesis doctoral: *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes*, la cual es publicada en 1956. El siguiente texto fue la *Visión de los vencidos*, cuenta con traducciones al inglés, italiano, alemán, ruso, y (parece ser) hebreo. En 1962 ingresa en la Academia Mexicana de la Lengua; Director de Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM de 1963 a 1975; en 1966 recibe el premio Elias Souraski. Le es dada la beca Fundación Guggenheim, 1969; miembro de El Colegio Nacional; cronista de la Ciudad de México. El 10 de Marzo de 1976 el Consejo Universitario lo nombra miembro de la Junta de Gobierno; Beca Fulbright Fellowship, 1976; Premio Nacional de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía, 1981. Su bibliografía es cada vez más extensa, pues constantemente sigue escribiendo artículos y prólogos, es suficiente con revisar los ficheros de las bibliotecas para tener una idea de su amplia obra, mencionaremos sólo algunas de ellas: *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*; *Trece poetas del mundo náhuatl*; *Literatura del México antiguo*; *Toltecoyótl*; *Aspectos de la cultura náhuatl*; *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*; *El reverso de la conquista: relaciones aztecas, mayas y quechuas de la Conquista*; *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*; *Quetzalcóatl*.

<sup>7</sup>Miguel León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, 8ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.

El acercamiento a esta mina de documentación, toda ella de origen prehispánico, como se mostrará al tratar de las fuentes, nos a llevado a afirmar, en publicaciones anteriores, la existencia no ya sólo de una antigua visión náhuatl del mundo y de elaboradas doctrinas religiosas, sino también de una forma peculiar de filosofía prehispánica.<sup>8</sup>

### *1.1. El pensamiento prehispánico como filosofía*

#### 1.1.1. Filosofía como modelo de laicización y racionalización

León-Portilla para demostrar que existió una genuina filosofía entre los pueblos del *anáhuac* se remite a los orígenes de la filosofía griega. Cita el libro *Paideia* de Werner Jaeger,<sup>9</sup> del cual toma la idea de "considerar la historia de la filosofía griega como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos."<sup>10</sup> Enseguida trata de presentar que entre los nahuas hubo quienes empezaron a dudar de los mitos y a racionalizarlos, hasta alcanzar una forma abstracta y universal.

Cabe pues interrogarnos, poniendo nuestra pregunta en los términos empleados por Jaeger: ¿había comenzado entre los nahuas del periodo anterior a la conquista ese proceso de progresiva realización [sic. <sup>11</sup>] de su concepción mítico-religiosa del mundo? ¿Había hecho su aparición entre ellos ese tipo de inquietud, que lleva a través de la admiración y la duda, al inquirir estrictamente racional que llamamos Filosofía?<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Miguel León-Portilla, "El pensamiento prehispánico", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, 4ª ed., México, UNAM, 1985.

<sup>9</sup> W. Jaeger, *Paideia*.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 151

<sup>11</sup> En el texto de León-Portilla aparece "realización" y debería de ser "racionalización", la frase a la que alude dice así: "debemos considerar la historia de la filosofía griega como el proceso de progresiva *racionalización* de la concepción religiosa del mundo implícita en los Mitos." (El resaltado es mío). Cf. W. Jaeger, *Paideia*, p. 151.

<sup>12</sup> M. León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, p. 4.

León-Portilla encuentra los primeros indicios de filósofos nahuas en una anotación hecha por el fraile Bernardino de Sahagún en el *Códice Matritense de la Real Academia* donde éste nombra “SABIOS O PHILOSOPHOS” a un peculiar tipo de hombre náhuatl: el *tlamatini*. De esta forma, a partir de una determinada definición de filosofía, tratará de incluir el pensamiento de los “sabios nahuas” o “*tlamatinime*” en dicha connotación.

### 1.1.2. Noción de filosofía usada por León Portilla

Cabe hacerse la pregunta de ¿qué noción de “filosofía” maneja León-Portilla?, al respecto nos dice que:

para filosofar en sentido estricto se requiere la percepción explícita de problemas en el ser de las cosas. Es menester admirarse y dudar de las soluciones ya hechas – fruto de la tradición o la costumbre – para poder preguntarse racionalmente sobre el origen, ser y destino del universo y del hombre. Son filósofos quienes experimentan la necesidad de explicar el acontecer de las cosas, o se preguntan formalmente cuál es su sentido y valor, o yendo aún más lejos, inquietan sobre la *verdad* de la vida, el existir después de la muerte, o la posibilidad misma de conocer todo ese *trasmundo* – más allá de lo físico – donde los mitos y las creencias habían situado sus respuestas. Inquietarse y afanarse por esto es filosofar en sentido estricto.<sup>13</sup>

Para León-Portilla la filosofía no se expresa necesariamente en grandes sistemas como los de Aristóteles o Hegel, ni tiene que ser rigurosamente “racionalista”. Puede estar encubierta o mezclada con el “mito”, como en la obra de Platón, o escrita en forma “literaria” o poética como el poema ontológico de Parménides. Podemos señalar que León-Portilla en su noción

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 55.

de filosofía revela una fuerte influencia de Henri Bergson,<sup>14</sup> quien concibe que la filosofía o metafísica se basa en la intuición...

por intuición entiende él la 'conciencia inmediata o percepción directa de la realidad' [...] mientras la ciencia positiva se ocupa del mundo material, la metafísica 'se reserva para sí el espíritu' [...] el metafísico toma por punto de partida una actuación intuitiva o inmediata de la vida interior del espíritu tal como es vivida, y trata de prolongar esta intuición en su reflexión. [...] La ciencia es obra de la inteligencia y trabaja a base de análisis, mientras que la metafísica es, o está basada en y vive de, intuición. [...] es sólo en la intuición donde la mente puede percatarse de un modo directo del movimiento real de la vida.<sup>15</sup>

Si la filosofía o metafísica se basa en la "intuición directa" no "conceptualizada", o más bien, no "cosificada", es de esperar encontrar "filosofía" en una cultura como la náhuatl tan arraigada en lo "sensible"<sup>16</sup>. Quizá teniendo en mente estas dos perspectivas (la concepción de filosofía de Bergson y el carácter "sensible" de la cultura náhuatl) sea posible comprender la idea de postular la existencia de un pensamiento filosófico entre los antiguos nahuas, como León-Portilla nos lo indica:

Cuando se me reveló el conocimiento indígena de metáforas, flores y cantos, es decir, la visión náhuatl del mundo como arte, como metáfora, encontré un camino de pensamiento que había florecido en Mesoamérica. Había un remedio para los extremos racionalistas. Dos mundos diferentes: imagínese la *Crítica de la razón pura* de Kant y los poemas de honda reflexión incluidos en la Colección de Cantares de la Biblioteca Nacional, y en otros archivos. Esto fue un choque de ideas que para mí resultó maravilloso no porque me liberara del sentido crítico, sino porque me hizo ver, además la posibilidad de una visión estética del mundo a partir del símbolo y las metáforas. Como dice un poema náhuatl: "Flor y canto:

<sup>14</sup> De hecho, su trabajo de maestría previo a la Filosofía Náhuatl fue sobre *Dos fuentes de la moral y la religión en Henri Bergson*.

<sup>15</sup> Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*, tr. José Manuel García de la Mora. Barcelona, Ariel, 1982, v. IX, *passim*, pp. 179-183.

<sup>16</sup> Para comprender mejor este carácter "sensible" del que hablamos véase: Patrick Johansson K., *Voces distantes de los aztecas*. México, Fernández editores, 1994.

tal vez la única manera de decir palabras verdaderas en la tierra". Es decir, la metáfora, el arte como camino de conocimiento.<sup>17</sup>

### 1.2. El "tlamatini" como "filósofo"

Después de darnos su noción de filosofía y de remitir ésta a sus orígenes en Grecia, León-Portilla presenta a esos hombres nahuas que "empezaron a dudar de los mitos y a racionalizarlos", los filósofos prehispánicos: los "tlamatinime". León-Portilla nos dice que *tlamatini*...

se deriva del verbo *mati* (él sabe), el sufijo *-ni*, que le da el carácter substantivado o participial de "el que sabe" (lat. *sapiens*). Finalmente el prefijo *tla* es un correlato que antepuesto al sustantivo o verbo significa *cosas o algo*. De todo lo cual se concluye que la palabra *tla-mati-ni* etimológicamente significa "el que sabe cosas" o "el que sabe algo".<sup>18</sup>

De tal forma, agregándole la terminación "me", que indica plural en náhuatl, "*tlamatinime*" significa: "los que saben algo". León-Portilla caracteriza al *tlamatini* como un "maestro, un psicólogo, un moralista, un cosmólogo, un metafísico y un humanista."<sup>19</sup> Eran ellos los encargados de dirigir la sociedad, en manos de ellos estaban los calendarios que regían la vida de los hombres; guardaban la "tinta negra y roja" (sabiduría):

Tanto aquí como allá se dice que ellos son los que poseen e interpretan los códices, los que guardan la tinta negra y roja. *in tlilli in tlapalli*, expresión idiomática náhuatl que como vimos significa escritura y sabiduría. Aparece también el sabio como guía, como persona que muestra el camino a los otros:

<sup>17</sup> Miguel León-Portilla. *Imagen y obra escogida*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, p. 10.

<sup>18</sup> M. León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, p.66.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.72.

expresiones casi idénticas se encuentran en el texto ya anteriormente ofrecido. Tan interesante concordancia, no buscada, ni artificial, pone de manifiesto una vez más la existencia de auténticos sabios o *tlatatinime* entre los nahuas.<sup>20</sup>

Los *tlatatinime*, si bien se encargaban del conocimiento religioso y todo lo que él implica, iban todavía más allá, llegaron a tener un saber “fruto de observaciones, cálculos y reflexiones puramente racionales, que aún cuando podían relacionarse con los ritos y prácticas religiosas, eran en sí de un género distinto.”<sup>21</sup> León-Portilla nos dice que algunos de los *tlatatini* no aceptaban tan dogmáticamente la existencia de sus dioses y trataban de inquirir sobre qué descansaba la vida humana, o si había algo más allá que la sustentara: “Sus preocupaciones – como lo muestran los textos – versaron sobre el origen y naturaleza del mundo, del hombre y del más allá y de la divinidad.”<sup>22</sup> Este pensar no era exclusivo de un solo *tlatatini*, sino que parece ser, que los *tlatatinime* se reunían para discutir sus puntos de vista.

De esta forma, desde la perspectiva planteada por León-Portilla, hallamos que El *tlatatini* parece reunir los requisitos para ser nombrado filósofo, encontramos en él según León-Portilla “ese tipo de inquietud” y cuestionamientos propios del pensar filosófico, así como la reflexión sobre temas que han inquietado a todos los hombres. Los *tlatatinime* dudan de las cuestiones comúnmente aceptadas y ponen en tela de juicio la existencia de la divinidad. El expresar sus ideas en “flores y cantos” no es un obstáculo para no a considerar su pensamiento como filosófico; el arte y la poesía pueden ser vías de expresión filosófica. Así bajo el modelo propuesto por León-Portilla parece que podemos asentir con él, que hubo un

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 83.

“pensamiento filosófico” entre los nahuas, pues encontramos en ellos un inquirir, un asombro y una duda sobre el ser y origen del universo.

## 2. CRÍTICAS A LA EXISTENCIA DE UN PENSAMIENTO FILOSÓFICO PREHISPÁNICO

En el presente capítulo pretendemos exponer de manera somera algunas de las principales críticas elaboradas al planteamiento de León-Potilla de aplicar el término “filosofía” al pensar náhuatl antiguo, así como algunas observaciones a su obra que se relacionan con la tesis de la “filosofía náhuatl”. Dichas evaluaciones, consideramos, son las más relevantes porque argumentan en favor de sus “peros” y no permanecen como muchas otras al nivel de la simple *doxa*. Algunas de estas críticas y algunos de sus puntos serán retomadas, ya sea de manera explícita o implícita, en el discurrir de los capítulos siguientes.

Comenzamos exponiendo las observaciones de Francisco Larroyo, la visión de Margarita Vera Cuspinera, para continuar con María del Carmen Rovira Gaspar y cerrar con una polémica crítica suscitada por Amos Segala, en la que participan León-Portilla y Alfredo López Austin. Anexamos al final las indicaciones del holandés Rudolf Van Zantwijk hechas a las traducciones de León-Portilla, así como una interpretación de los señalamientos de López Austin y Van Zantwijk al trabajo del autor de *La Filosofía Náhuatl*.

### 2.1. Inflación de conceptos

Francisco Larroyo en su artículo “¿Hubo filosofía entre los pueblos precortesianos? (Ideas para un replanteamiento de la cuestión)”,<sup>23</sup> considera que la temática de si “hubo o no filosofía entre los antiguos mexicanos, es una pregunta ociosa, anacrónica”. Nos indica que en el planteamiento se comete un error triple: “el desconocimiento de recientes aportes de la antropología filosófica, una concepción estática, rígida de las ideas, y una metodología falsa, de vieja usanza.”<sup>24</sup>

Si no mal entiendo al autor, argumenta que la cuestión ha sido mal planteada. Pasando a revisión el concepto de “hombre” (desde la visión de la antropología filosófica) encuentra en la “cultura” el determinativo del “ser” de éste. Pero ¿cómo ha de ser entendido el término cultura? Para responder critica primariamente las concepciones “parciales” de tal vocablo:

Son definiciones parciales, incompletas, necesitadas de integración, aquellas que caracterizan al hombre viendo un sólo aspecto de su existencia, ya sea su aptitud para objetivar el mundo, ora su inventiva de ideales de vida, nobles y superiores, mediocres y filisteos.<sup>25</sup>

De tal forma advierte que

Bien la obra específicamente humana es la cultura. Cabe así definir al hombre en términos de cultura. Este postrer término, despojado de su acepción primitiva, campestre, utilitaria (*cultura agri*, agricultura), es lo suficientemente amplio para

<sup>23</sup> Francisco Larroyo, “¿Hubo filosofía entre los pueblos precortesianos?” (Ideas para un replanteamiento de la cuestión), en *Anuario de filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. I, México, 1961, pp.11-19.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 13.

recoger dentro de sí la obra humana completa y múltiple. La cultura es la específica creación del hombre; lo que sólo al hombre le es dable crear y asimilar. Lenguaje, mito, religión, arte, moral, ciencia, técnica... son otros tantos sectores de la cultura, territorios o zonas de ella. [...]

La cultura como realidad no es nada abstracta. Todo hombre vive dentro de un contorno cultural de característica estructura: respira un aire intelectual de cierta zona histórica, respeta normas de conducta propias de un *ethos* de vida, cree en ciertos ideales y ejecuta peculiares ritos religiosos. El mundo propio del hombre se ofrece en formas de vida, en bienes culturales. Las propias representaciones cosmológicas son conceptos científicos creados por el hombre. La cultura es un conjunto vital de convicciones en cada tiempo y lugar. Todo hombre pertenece a una cultura, ella es su ambiente de vida. Desde el caudal de ideas, forma vigente de existencia actual el hombre. Éste, por decirlo así, se halla alojado en una concreta forma de vida.<sup>26</sup>

La cultura es en sí misma histórica, cambiante, el hombre al lanzar su "proyecto" (Heidegger) se le presenta una existencia aleatoria y peligrosa, por ende, es menester reconfigurar las "formas culturales" o más bien, "crear" nuevas formas de "seguridad" que permitan la explicación del "ser": "La cultura es el elucidario de la existencia."<sup>27</sup>

En cada cultura, cada forma de "ser-en-el-mundo" "tiene la filosofía su inalienable sitio". "La filosofía, en otros términos, arraiga y se desenvuelve en vínculo consubstancial con la cultura. Es así, una de las múltiples formas de la vida humana."<sup>28</sup> Y de tal manera cada pueblo tiene su propia "vocación histórica". Así, "La historiografía americana comienza a ponderar los rendimientos culturales de estos pueblos precortesianos. ¿En que coyuntura será articulada la filosofía?"<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 13-14.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>28</sup> *Idem.*

<sup>29</sup> *Idem.*

Marca el autor que el segundo error reside en considerar el pensar filosófico como algo estático y acabado, error que se vislumbra al plantear a "rajatabla la existencia o inexistencia de la filosofía entre los antiguos mexicanos." Los sistemas filosóficos no son definitivos, ellos devienen "y se va[n] integrando en el curso de su propia historia.", ellos son en sí mismos históricos. "Que todo hombre aspira a una idea sobre su contorno o dintorno vital, es indudable. Que esta idea ha ido cambiando a través de las épocas, lo ha mostrado y sigue mostrando la historiografía."<sup>30</sup> De tal manera el planeamiento teórico evaluable es: "¿Cómo fue concebido mundo y hombre entre los pueblos precortesianos?" Y no la "cosificación" o esquematización definitiva de un dado sistema filosófico.

La cuestión siguiente a resolver es: "¿cómo descubrir el *ethos* filosófico de cada época? ¿Cómo percatarse en cada pueblo y tiempo de los filosofemas logrados o en vías de formación? Para ello está el "método de la comprensión histórica."<sup>31</sup>

Este método enseña que el historiador de las ideas debe penetrar en la peculiaridad de cada hombre y de cada pueblo. Comprender es *revivir* las vivencias de una conciencia humana con los propósitos y objetivos que motivaron su conducta. "Interpretar es, para Spranger, revivir formando según categorías." Estas categorías son los motivos, las expresiones, la finalidad o dirección teleológica de la conducta.

Ahora bien, entender un hecho de conciencia no por la causa sino por los motivos, por los propósitos y los objetivos que lo determinaron, es *reconstruir* un acontecimiento peculiar y único; significa hacer la historia de tal hecho, si entendemos por historia el revivir y comprender el pasado tomando en cuenta el sentido, el valor e importancia de los acontecimientos. Es un método de comprensión histórica, asimismo, porque para entender el hecho en su integridad es preciso que relacione las partes con el todo, que enlace cada uno de los aspectos del acontecer con la conducta total del sujeto. Poner en relación las

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>31</sup> *Idem.*

partes o aspectos de la conciencia humana con la conducta total de la persona se llama *comprender estructuralmente el fenómeno*.<sup>32</sup>

De aquí que Larroyo no esté de acuerdo en que los conceptos creados por la cultura occidental para explicarse a sí misma, se extiendan a otras culturas. El problema radica en evaluar el pensamiento prehispánico desde estructuras que no le corresponden:

se ha cometido grave error. Se ha hecho de Europa (de la historia de Europa) el ángulo de mira de todo acontecimiento histórico. A América se le ve desde Europa. Hay más: se escribe para Europa. Europa es auditorio, y juez, y testigo de cuanto ocurre en el orbe. Natural consecuencia de esta manera de ver los sucesos, es la deformación que sufren éstos. Dentro de conceptos históricos, válidos para la historia de Europa, se han hecho caber forzosamente acontecimientos con otras muy diversas modalidades. Así, las nociones de "proto-historia", "extremo oriente", "pueblos clásicos", "Edad Media", "Renacimiento", "humanismo", "racionalismo", "Ilustración"... que describen correctamente, periodos y modalidades de la historia europea, se han aplicado a sucesos americanos de otra fisonomía sólo en apariencia semejante a cuantos aquellos conceptos significan. Se trata de una *inflación* de conceptos: de una tendencia encaminada a aplicar una noción histórica a más objetos de conocimiento que los que efectivamente representa. A un concepto se le viene a dar, por así decirlo, mayor valor de cambio que el que objetivamente posee.<sup>33</sup>

Así, el autor considera que es necesaria una revisión, o más bien, una "rectificación" de los conceptos, categorías y métodos usados en el quehacer de la historia de las ideas, para evitar la tan frecuente "alteración" de la imagen del mal nombrado "Nuevo Mundo".

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>33</sup> *Idem.*

## 2.2. Los tlamatimime, sabios mas no filósofos

En su texto "La Filosofía Náhuatl: una aproximación crítica en su trigésimo aniversario" Margarita Vera Cuspínera<sup>34</sup> expone su visión del trabajo de León-Portilla, visión hecha desde la filosofía, como ella señala.

La autora nos indica que la polémica se abre cuando Sahagún nombra "sabios o *Philosophos*" a los *tlamatimime*. Nos dice que: "Si sólo hubiera anotado la palabra 'sabios' habría consenso, mas al hacerlos filósofos dio pie al debate."<sup>35</sup> Ella compara a los "sabios nahuas" con los "siete sabios" de la Grecia clásica y concluye que Sahagún tuvo razón en considerarlos sabios.

Sus reflexiones morales, su función de conductores de la sociedad justifican plenamente la denominación. El problema aparece cuando se los llama filósofos. Da la impresión de que León-Portilla juzga insuficientemente el testimonio del cronista, pues busca otros autores que avalen la mencionada anotación marginal en la parte que corresponde a "*Philosophos*". El procedimiento ahora consiste en probar la pertinencia del aserto recurriendo a una definición de filosofía que permita la inclusión del pensamiento de los *tlamatimime* en ella. Es decir, se va a probar que son filósofos de manera indirecta al mostrar que su pensamiento es genuina filosofía.<sup>36</sup>

Margarita Vera cuestiona el texto de León-Portilla al plantear que "ni la temática que abordaron los *tlamatimime* ni la consideración de que hay filosofías asistemáticas que se

<sup>34</sup> Margarita Vera Cuspínera, "La Filosofía Náhuatl: una aproximación crítica en su trigésimo aniversario", s. p. i. (Ponencia realizada por la Maestra Margarita Vera en el trigésimo aniversario de la publicación de *La filosofía Náhuatl*).

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 4.

manifiestan en formas de poemas constituyen elementos suficientes para afirmar que el pensamiento de aquéllos es filosofía.”<sup>37</sup>

Posteriormente la autora dirige su argumentación a un breve análisis de los orígenes de la filosofía para rastrear la “presencia o ausencia de la razón” como un elemento determinativo de ésta. Destaca la presencia del mito como el primer intento del hombre en responder cuestiones primordiales como la vida, la muerte y los fenómenos naturales. Pero

Por otra parte, la explicación mítica no es fruto del esfuerzo de un individuo, ni de la observación de los objetos. El saber que encierra el mito es patrimonio de unos cuantos elegidos, en tanto que se trata de la revelación de las fuerzas que han creado el mundo y se refiere a los orígenes mismos de este mundo. Se puede poseer ese saber sin una investigación previa y sin referencia a los hechos concretos, pues son éstos los que adquieren sentido por su relación con el mito.

Asimismo, en tanto que es revelación de las potencias creadoras, la explicación mítica se considera “verdadera” porque proviene de la divinidad, pero no es posible verificarla en los hechos, pues aquélla es anterior a éstos y fundamento de ellos. Ese origen divino pone al mito a resguardo de la crítica, de la discusión, de la refutación o impugnación. La divinidad misma avala el relato mítico. El mito, pues, se estatuye como fundamento ontológico y epistemológico: los hechos son por su referencia a las acciones originarias que narra el mito, y se conocen en la revelación que éste comporta.<sup>38</sup>

La autora continúa, indicando que “La cancelación paulatina de la estructura del mito es concomitante a un proceso de racionalización.” Además “La palabra de la autoridad divina va cediendo su puesto a la autoridad de la razón.”<sup>39</sup> Empezará a predominar la razón sobre la creencia y ella se convertirá en el fundamento de la “realidad” y del “conocimiento”. Nos

---

<sup>37</sup> *Ibid.* . p. 5.

<sup>38</sup> *Ibid.* . p. 6.

<sup>39</sup> *Idem.*

indica la escritora que es “claro que el *logos* crece en detrimento del *mythos* y a la inversa.”<sup>40</sup>

Si volvemos a la exposición de los orígenes de la filosofía, advertiremos que ésta, como producto de una polis organizada en torno a un espacio abierto, el *ágora*, es ella misma apertura. El misterio corresponde al mito no al *logos*; y la verdad no es fruto de iluminación, sino, por una parte, del esfuerzo, de la disciplina individuales, y por otra, del diálogo, del cotejo de los *logoi* de un proceso de búsqueda que se da en comunidad.<sup>41</sup>

En consecuencia, a pesar de que el pensamiento prehispanico toque o se refiera a temas concernientes al campo de la filosofía, su manera de analizar éstos está más cerca del pensamiento “mítico-religioso” que del racional:

Así pues, flor y canto proceden del más allá, constituyen una forma de revelación: la verdad es un don de dios. El “dador de la vida” se manifiesta a sus elegidos, ellos son portavoces, los únicos que pueden decir palabras “con raíz”, palabras verdaderas. Esta concepción del conocimiento como revelación y de la verdad como palabra divina, entra en franca contradicción con la filosofía accidental, aun en sus fases iniciales. La narración mítica que pone Hesíodo en boca de las musas heliconadas exige receptividad: es necesario estar en disposición de escuchar la revelación mas ya la conciencia reflexiva de los primeros filósofos supone actividad, movimiento en pos de la verdad, como apunta Heráclito, cavar para separar, de la mucha tierra poco oro. Filosofía y revelación constituyen así realidades antagónicas, de la misma manera que *logos* y *mythos*.<sup>42</sup>

De esta manera, el pensamiento prehispanico comparado con el origen de la filosofía griega como el “proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo”, parece no cumplirse plenamente, pues éste sigue requiriendo de la revelación religiosa para sus explicaciones del mundo.

---

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 8-9.

La autora llega a la conclusión de que: “sobre la base de lo que la tradición occidental ha llamado filosofía, los *tlamatinime* son sabios mas no filósofos como supuso Sahagún, y su pensamiento es sabiduría pero no filosofía.”<sup>43</sup> Empero, trata de clarificar que negar el atributo de filosofía al pensar de los nahuas en nada desmerita su cavilar, por el contrario, su pensamiento tiene su valía en sí mismo. Y declara que es un orgullo el sabernos herederos de “hombres sabios y virtuosos” como lo fueron los habitantes pretéritos de estas tierras:

El mérito de los *tlamatinime* y de su pensamiento no es preciso ir a buscarlo a Grecia, a las costas del Asia Menor; los sabios nahuas y sus ideas son valiosos de suyo y significativos para nosotros hombres del siglo XX, sin necesidad de incluirlos en el ámbito de la filosofía, en el cual los sentimos incómodos, violentados, extraños. No cabe duda que, como bien advierte León-Portilla, hay en el pensamiento náhuatl prehispánico “concepciones, símbolos y atisbos de una profundidad tal que pueden dar un nuevo sentido y un apoyo a nuestras vidas”. Mas para ello no se requiere hacerlo pasar por los moldes de la tradición filosófica occidental, fruto de un contexto histórico-social irrepetible, único. Para reconocer su valía y enriquecer nuestra vida no necesitamos asumir el discurso del dominador, así sea el del fraile Sahagún, ni tampoco para elaborar con la sabiduría prehispánica una ideología de liberación.<sup>44</sup>

### 2.3. *Pensamiento prefilosófico*

El punto de vista de la profesora María del Carmen Rovira Gaspar<sup>45</sup> respecto a la cuestión es que el pensamiento náhuatl estuvo muy cerca de ser filosofía, es decir, fue un “pensamiento prefilosófico” que no se logró en toda su plenitud. Tal vez se estuvo en camino de desarrollar una “filosofía”, pero el proceso que posiblemente hubiera conducido a ésta se vio truncado por la conquista española.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>45</sup> La postura que se plantea a lo largo de este apartado es la que expone la profesora María del Carmen Rovira Gaspar en su cátedra de “Filosofía en México” en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

La autora llega a la conclusión de que: "sobre la base de lo que la tradición occidental ha llamado filosofía, los *tlamatinime* son sabios mas no filósofos como supuso Sahagún, y su pensamiento es sabiduría pero no filosofía."<sup>43</sup> Empero, trata de clarificar que negar el atributo de filosofía al pensar de los nahuas en nada desmerita su cavilar, por el contrario, su pensamiento tiene su valía en sí mismo. Y declara que es un orgullo el sabernos herederos de "hombres sabios y virtuosos" como lo fueron los habitantes pretéritos de estas tierras:

El mérito de los *tlamatinime* y de su pensamiento no es preciso ir a buscarlo a Grecia, a las costas del Asia Menor; los sabios nahuas y sus ideas son valiosos de suyo y significativos para nosotros hombres del siglo XX, sin necesidad de incluirlos en el ámbito de la filosofía, en el cual los sentimos incómodos, violentados, extraños. No cabe duda que, como bien advierte León-Portilla, hay en el pensamiento náhuatl prehispánico "concepciones, símbolos y atisbos de una profundidad tal que pueden dar un nuevo sentido y un apoyo a nuestras vidas". Mas para ello no se requiere hacerlo pasar por los moldes de la tradición filosófica occidental, fruto de un contexto histórico-social irreplicable, único. Para reconocer su valía y enriquecer nuestra vida no necesitamos asumir el discurso del dominador, así sea el del fraile Sahagún, ni tampoco para elaborar con la sabiduría prehispánica una ideología de liberación.<sup>44</sup>

### 2.3. *Pensamiento prefilosófico*

El punto de vista de la profesora María del Carmen Rovira Gaspar<sup>45</sup> respecto a la cuestión es que el pensamiento náhuatl estuvo muy cerca de ser filosofía, es decir, fue un "pensamiento prefilosófico" que no se logró en toda su plenitud. Tal vez se estuvo en camino de desarrollar una "filosofía", pero el proceso que posiblemente hubiera conducido a ésta se vio truncado por la conquista española.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>45</sup> La postura que se plantea a lo largo de este apartado es la que expone la profesora María del Carmen Rovira Gaspar en su cátedra de "Filosofía en México" en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

La comparación del nacimiento de la filosofía griega con el mundo prehispánico quizá pueda aclarar lo anterior. El desarrollo de la filosofía griega suele dividirse en tres periodos: cosmogónico, cosmológico, antropológico.<sup>46</sup> El periodo cosmogónico corresponde a los grandes poetas griegos, donde para explicar el mundo se recurría a fuerzas sobrenaturales. En el periodo cosmológico se encuentran los presocráticos, que recurrieron al pensamiento racional para explicar el mundo. El periodo antropológico es representado por las teorías sistemáticas de Aristóteles. Si comparamos estos periodos con el México prehispánico nos daremos cuenta que el pensamiento náhuatl, a la llegada de los españoles, se encontraba en el estadio cosmogónico y que posiblemente de haber continuado el proceso, el germen prefilosófico tal vez hubiera desembocado en una "filosofía" de carácter "humanista", ello porque el pensar prehispánico es más inclinado a lo intuitivo y emocional, tendiente a la estética, alejado del rigorismo lógico, si se hubiera desarrollado plenamente, quizás hubiera tenido características muy distintas a la filosofía griega. Tal vez hubiera conservado su línea de reflexión poética-emocional sobre el hombre y sobre la vida.

#### 2.4. Los *tlamatinime*, "invención inverosímil"

El escritor italiano Amos Segala en su polémico libro *Literatura Náhuatl*<sup>47</sup> señala lo que él considera algunas "precauciones metodológicas" que deben tenerse presente en el estudio de la literatura nahua. Dicho escrito es reseñado en *Cuadernos Americanos* por Miguel León-

<sup>46</sup> *Ibid.* Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía*, 2 ts., 13 ed., tr. Luis Martínez Gómez, Barcelona. Herder, 1985, p. 40.

<sup>47</sup> Amos Segala, *Literatura náhuatl, fuentes, identidades, representaciones*, México, Grigalbo, 1990. El primer capítulo de este libro apareció con el título de "Literatura náhuatl", en *Cuadernos Americanos*, núm. 24, noviembre-diciembre, 1990, pp. 10-29.

Portilla,<sup>48</sup> en donde “destroza” literalmente el texto de Segala, calificándolo (retomando Portilla las palabras utilizadas por James Lockart para calificar el trabajo de Bierhorst) de ingenuo e irresponsable. El tono “agresivo” de la reseña de León-Portilla inicia una controversia en la que participan el propio Amos Segala,<sup>49</sup> Alfredo López Austin<sup>50</sup> y Miguel León-Portilla.<sup>51</sup>

Expondremos aquí, primariamente el punto de vista de Amos Segala, para continuar después con el de López Austin.

Segala en su libro no critica directamente a León-Portilla, más bien, marca algunas cuestiones que considera erróneas en el estudio de la literatura náhuatl, aunque en su artículo “La literatura náhuatl ¿un coto privado?” hace explícitas esas críticas. Los puntos que acomete son los siguientes:

1. La búsqueda de identificar al autor de los textos literarios nahuas, así como el intento de establecer escuelas.
2. Estirar las fuentes hacia un pasado remoto, del cual ellas no pueden dar un testimonio firme.
3. Los “personajes históricos” de los *tlamatime* son una “invención inverosímil” de León-Portilla.

<sup>48</sup> Miguel León-Portilla, “¿Una nueva aportación sobre literatura náhuatl: el libro de Amos Segala?”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 24, noviembre-diciembre, 1990, pp.10-29.

<sup>49</sup> Amos Segala, “La literatura náhuatl ¿un coto privado? (respuesta al doctor Miguel León-Portilla, en *Cuadernos Americanos*, núm. 33 (1992), pp. 146-156.

<sup>50</sup> Alfredo López Austin, “Cuerpos y Rostros”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 33 (1992), pp. 146-156.

<sup>51</sup> Miguel León-Portilla, “Tres breves comentarios”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 33 (1992), pp. 157-161.

4. Las traducciones del padre Garibay y León-Portilla son "equivalencias lingüísticas aceptables, pero no exclusivas."

Entorno al punto uno Segala arguye lo siguiente:

si los autores de estos captos hubieran sido efectivamente los personajes históricos a los cuales el doctor León-Portilla atribuye esa paternidad, y que intervienen —a mi parecer— únicamente como *dramatis personae* en las recopilaciones mencionadas, esta autoría habría sido no solamente recordada sino también reivindicada por toda la historiografía franciscana, cuyo respeto y comprensión hacia la cultura indígena habría recibido un elemento de confirmación sumamente precioso. No veo ninguna razón válida que pudiera justificar esta omisión.<sup>52</sup>

El punto dos alude que los testimonios con los cuales se cuenta "están sólidamente anclados en la realidad azteca de la primera mitad del siglo XVI":

Las fuentes de la literatura náhuatl de las que disponemos —tanto indígenas como españolas— dan una imagen instantánea y fija de la cultura náhuatl, sin perspectiva, sin retroceso, sin otra dimensión que la del momento y el lugar donde fueron recogidas. Ésta es una razón indiscutible que siempre se evoca, pero que se tiende a olvidar cuando se trata de hacerlas hablar.

[...]

Constituyeron grandes repertorios sincrónicos en los que hoy investigamos y a los que con frecuencia queremos restituir una profundidad histórica que desafortunadamente no tienen, debido a la naturaleza misma y la finalidad de los testimonios recogidos.. Esta extrapolación, esta dinamización de las fuentes no sólo son arriesgadas, sino que se alejan de los textos.<sup>53</sup>

Referente al punto tres, el más importante para el presente trabajo, Segala expone:

La inverosimilitud histórica de la tesis de León-Portilla radica en el hecho de que parece sumamente improbable que en una organización tan estricta de la sociedad como era la de México precortesiano, donde la expresión literaria estaba codificada y controlada en sus más mínimas variaciones (hasta el punto de que un

<sup>52</sup> Amos Segala, "La literatura náhuatl ¿un coto privado?", pp. 136-137.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.11.

error del cantor podía causar su muerte), se pudiera formular poemas en contradicción con la ideología oficial, y más aún, que estos poemas fueran obra subversiva de los mismos detentadores y de los garantes de la ortodoxia.

La interpretación del doctor León-Portilla lo ha llevado a proponer la existencia de una corporación de sabios [*tlamatinime*] de cortes principescas, de personajes hamletianos, que habrían formulado, en medio del triunfalismo azteca, las dudas y los cuestionamientos más radicales.

[...]

Hay más: el sistema de transmisión de los cantares se efectuaba a través de una memorización constantemente mantenida y severamente controlada, con lo que parecería increíble que en el seno mismo de los centros ideológicos oficiales se pudiera formular composiciones ajenas, o antitéticas, al *ethos* oficial. El contenido y los canales de transmisión de los cantares son argumentos irreversibles para sostener su perfecta ortodoxia.<sup>54</sup>

El argumento del punto cuatro, aunque Segala no lo expone así, puede expresarse de la siguiente forma: Cuando se traducen oraciones de un lenguaje a otro, puede darse el caso que dos oraciones diferentes en un lenguaje puedan ser ambas traducciones correctas de una sola oración en otro. En palabras de Quine la traducción está "indeterminada", puede existir más de una traducción correcta. Dos teorías de traducción rivales pueden abarcar perfectamente los datos, tornándose inútil discurrir cuál es la correcta, ambas son pertinentes, es decir, están "infradeterminadas".

Además Segala hace hincapié en que las traducciones de Garibay y León-Portilla están hechas en verso libre, sin respetar la organización discursiva, que es tan importante para los lingüistas actuales.

[...] las traducciones, tanto las de Garibay como las posteriores de León-Portilla, han sido siempre traducciones en verso libre, mientras que el texto de los manuscritos comporta una organización discursiva —toda vía sujeta a investigaciones— que presenta "unidades de expresión" que no aparecen en absoluto en esas traducciones.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 138-139.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 40.

Lo que nos quiere decir, es que él considera que las traducciones que respetan la organización discursiva original son mucho más pertinentes que las que no lo hacen. Por ende, las traducciones de Portilla no son las únicas, ni las más certeras.

### 2.5. *Problemas de los análisis filológicos.*

A continuación expondremos la crítica de López Austin a la traducción de León-Portilla del tropo *ixtli, yollotl*.

López Austin divide en tres partes su artículo: I. La palabra *tlacatl* traducida como “el disminuido”; II: El tropo *ixtli, yollotl* traducido como “rostro, corazón”; III. La educación como “acción de dar sabiduría a los rostros ajenos”. En el primer apartado López admite su error de haber traducido mal el vocablo *tlacatl* como “el disminuido”, incorrección que le había sido marcada por León-Portilla, debida ésta a la omisión del fonema oclusivo llamado “saltillo”. Humildemente acepta su error y agradece cualquier contribución en la corrección de las fallas que puedan ocurrir.

Inmediatamente pasa a indicar la no-pertinencia de la traducción de León-Portilla del tropo *ixtli, yollotl* como “rostro, corazón”. Para ello trae los razonamientos que para dicha cuestión desarrollo en su texto *Cuerpo humano e ideología*.<sup>56</sup> El primero de los cuatro puntos que despliega hace referencia a las variadas acepciones del término *ixtli*, de las cuales López

<sup>56</sup>A. López Austin, “Cuerpos y Rostros”, p. 148.

Austin propone cinco: 1. Cara, tanto la región facial como la superficie en particular. 2. Ojo. 3. Haz. 4. Superficie general del cuerpo. 5. Parte frontal del cuerpo.

El punto dos se refiere al vocablo náhuatl para referirse al ojo, López nos dice que:

Explique también que el nombre original de ojo es *ixtelolotli*, que deriva de *ixtli* ("cara"), que significa literalmente "el bodoque del rostro" y que, debido a procesos semánticos que explique en otro trabajo, la palabra se simplifica y se convierte en *ixtli*, dando origen a una nueva acepción de este término.<sup>57</sup>

En el punto tres Austin nos indica que normalmente los nahuas no solían dar explicaciones de sus tropos, pero que por fortuna se tiene la aclaración de éste por los informantes de Sahagún. Y la información nos dice que el valor literal del vocablo *ixtli* es el de "el ojo".

La siguiente parte se refiere a diversas razones que vuelven plausible la explicación de los informantes de Sahagún. Ya López Austin nos ha marcado la necesidad de solidificar las explicaciones filológicas con el refuerzo de otros tipos de pruebas. Tomemos textualmente la explicación de López:

El grupo *yol, yollo* cubre en forma notable todos los campos: vitalidad, conocimiento, tendencia y afección; el grupo *ix* se concentra notoriamente en el campo del conocimiento. Por otra parte, mientras que el grupo *yol, yollo* justifica su complejidad al referirse a un centro con pluralidad de actividades, en el grupo *ix* pueden reducirse a las funciones de la percepción. En efecto, es necesario distinguir las referencias a funciones que se cumplen en forma directa por un órgano, y las que se pueden señalar, en perífrasis, una función distinta. Pongamos como ejemplo de la segunda forma de referencia la palabra *ixniccui* (n), que significa "tornar en sí el beodo". Aunque el tornar en sí sea una manifestación de conciencia... no necesariamente debemos concluir que en el *ixtli* tiene lugar la conciencia, sino que es posible que "tornarse el *ixtli*" signifique pleno dominio de un órgano de percepción, que es una de las manifestaciones de un estado consciente.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 148.

Interpretemos de esta manera cada uno de los casos no referidos directamente a la percepción, y veremos cómo la reducción no sólo es posible, sino extremadamente lógica. *Ixcuitia* (*nite*), que significa "educar", sería "hacer que la gente adquiera poder de percepción"; *ixtlamati* (*n*), que significa "ser experimentado usando de razón y prudencia", sería "conocer las cosas por medio de la percepción"; *cenca ixe nacace*, que significa "sabio en excesiva manera", sería "el que posee en grado sumo oídos e *ixtli*", concebido éste como un órgano de percepción; *itaxeyecoliztli*, que significa "prudencia", sería "acción de probar muchas veces las cosas con un órgano de percepción". Aun el caso del tonto, descortés, insolente y atrevido... puede explicarse como el de un individuo de percepción gruesa, inestable y dura, que quiere externarla con entrometimiento.

Otras fuentes robustecen que el *ix* deba ser identificado como órgano de la percepción cuando se refiere a procesos de conciencia. La palabra *teixcnepani*, que Molina traduce como "embaidor", era el nombre dado a un tipo particular de hechiceros. Deriva de *ixcnepa* (*nite*) "embaucar o engañar a otro", y su análisis da por resultado "yo doy vuelta al *ixtli* de la gente"...

Es el *ixtli*, por tanto, un órgano de percepción; y es el órgano de percepción por excelencia. Es, además, un órgano que realiza una función previa: la sensación. Pero previa según nuestros criterios; simultánea o idéntica a la percepción según las concepciones de los nahuas...

En cuanto al sentido del tropo [*in ixtli, in yollotl*], debemos entender que se refiere a aquella parte del hombre en la que se unen la sensación, la percepción, la comprensión y el sentimiento, para integrar una conciencia plena que se encuentra en comunicación con el mundo exterior. El tropo hace referencia a las funciones anímicas del corazón y de los ojos.<sup>58</sup>

En la segunda parte de esta sección dos López Austin expone y refuta la respuesta dada por León-Portilla a sus críticas. Resumiendo, López le acepta a Portilla "que la metáfora *ixtli, yollotl* se refiere a lo que es propio del ser humano",<sup>59</sup> pero señala que la diatriba se encuentra en el significado de "ojos" que le confieren los informantes de Sahagún al vocablo *ixtli* y que "puede entenderse concomitantemente como 'sensación-percepción'".<sup>60</sup> Propone leer el texto en boga con el sentido de "sensación-percepción" y concluye que el "sentido es más claro. El argumento de León-Portilla no es pertinente."<sup>61</sup>

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 149-150.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>60</sup> *Idem.*

<sup>61</sup> *Idem.*

Doy ánimo a vuestros ojos (a vuestra percepción), a vuestros corazones (a vuestra comprensión, a vuestro sentimiento).

Me inclino ante vosotros, me dirijo (ruego) a vuestros ojos (a vuestra percepción), a vuestros corazones (a vuestro sentimiento).

En la argumentación siguiente López critica a León que diga que existen varios vocablos donde se denota rostro como metáfora de persona. Analiza diversas palabras nahuas y concluye claramente que en ningún caso rostro es metáfora de persona y además, que ninguno de los ejemplos aludidos por León-Portilla se refieren al tropo *ixtli, yollotl*. Concluye que

en toda la argumentación de León-Portilla no hay una sola prueba que contradiga la explicación que los informantes de Sahagún dan al tropo *ixtli, yollotl*. Por lo tanto, su traducción "rostro, corazón" no se sostiene.<sup>62</sup>

En la tercera y última sección López Austin remarca lo endeble de reconstruir el pensamiento antiguo basándose exclusivamente en análisis filológicos, cuestión que se acentúa "cuando existen errores y abusos en el análisis".<sup>63</sup> López trae a crítica el concepto filosófico de educación elaborado por León-Portilla a partir del término *ixtli* como "rostro". Dicha construcción fundada en una "mala" interpretación se derrumba ante los empellones argumentativos de López Austin.

La frase náhuatl en cuestión es: *Quexquich oncan quicuita canaya in ixtlamachiliztli in nematiliztli*. Oración que Portilla traduce como:

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>63</sup> *Idem.*

Todos [los hijos varones de los nobles] allí [en el Tlaxateco] recibían con insistencia: la acción que da sabiduría a los rostros ajenos (la educación), la prudencia y la cordura.<sup>64</sup>

Veamos la argumentación que da López Austin para “desmontar” la interpretación de León-Portilla:

Vayamos por partes. El término *ixtlamachiliztli* se compone:

1º. del sustantivo *ixtli*,

2º. del verbo *tlamachia*, derivado de *macho*, voz pasiva del verbo *mati*, y

3º. de la terminación *-liztli*, sufijo sustantivo verbal que denota la acción o el estado de lo que significa el verbo.

Empecemos por el tercer elemento. Es verdad que *-liztli* puede indicar acción que se aplica a “alguien”; pero también se aplica a “algo”. Para que se aplique a “alguien” se antepone al verbo *te-* o *ne-*; para que se aplique a “algo” se le antepone *ila-*. En *ixtlamachiliztli* se le antepone *ila-*, y León-Portilla omite su mención.

También es verdad que el verbo *mati* significa “saber”. Pero además significa “conocer”, “estimar”, “considerar” (cuando se refiere a alguien), y “sentir” (cuando se refiere a algo). *Tlamati* significa “saber algo”, “sentir algo”, “conocer algo”.

Si a *tlamati* se le antepone *ix*, el valor de “ojo” o “percepción” que propongo adquiere pleno sentido: es “aplicar los sentidos”, “conocer por los sentidos”, “percibir las cosas”. Esto se comprueba en el *Vocabulario* de Molina, donde encontraremos que *ixtlamati* significa “sabio que usa de razón y es experimentado”, y en el *Diccionario* de Siméon, que traduce *ixtlamati* como “tener experiencia, ser prudente, juicioso, razonable, obrar con conocimiento de causa”.

Pasemos ahora a la composición pasiva y applicativa que tiene el sustantivo. Ensayemos primero sin el elemento *ix* y luego con él.

Sin *ix*: si tomamos en cuenta lo anterior, *tlamachia* debe significar literalmente “aplicar el conocimiento a las cosas”, “aplicar la sensación a las cosas”. Su sentido usual es “actuar con cuidado”, “poner atención a lo que se hace”. ¿Cómo comprobar lo anterior? Rémi Siméon traduce *tlamachializtli* como “lentitud, precaución, cuidado”, y *tlamachializtica* como “suavemente, lentamente, paso a paso”. No queda duda.

Ahora ensayemos con el elemento *ix* *ixtlamachia*. Su significado literal es “sentir las cosas perceptualmente con cuidado”, “aplicar una atenta percepción a las

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 154.

cosas". Comprobemos su sentido en el *Diccionario* de Siméon: *ixtlamachia* es "hacer algo con prudencia, con circunspección". De esto puede deducirse el significado de *ixtlamachiliztli*: "percepción cuidadosa", "percepción cauta", "percepción atenta", "percepción prudente". Rémi Siméon nos da el significado claro de la palabra que buscamos: *ixtlamachiliztli* significa "razón, prudencia".

No hay, por tanto, ni rostros, ni personas, ni mucho menos rostros de personas ajenas. Pero a mis argumentos pudiera responderse que existen varias formas de interpretar el término o que la versión derivada de "percepción" es demasiado plana, que no toma en cuenta la "ingeniería lingüística náhuatl". No sería válida la refutación. Comprobemos mis argumentos estudiando el término en su contexto documental.

León Portilla no toma en cuenta que la palabra *ixtlamachiliztli* aparece con un pareado: *nematiliztli*. En la retórica náhuatl los pareados forman una unidad con dos elementos que son complementarios, ya por oposición, ya por sinonimia. En este caso hay sinonimia. *Ixtlamachiliztli* y *nematiliztli* son términos de significados muy próximos. *Nematiliztli* quiere decir, según Molina, "cordura", "habilidad", "industria", "astucia", etcétera, y según Siméon, "prudencia", "habilidad", "maña", "astucia", "opinión", etcétera. "Prudencia" (*ixtlamachiliztli*) y "cordura" (*nematiliztli*) forman un pareado perfecto de términos complementarios.

Pasemos ahora a incorporar estos términos en la frase del manuscrito de la Biblioteca de Bancroft para mostrar su pertinencia. Hago notar que mi traducción dista mucho de la de León-Portilla, pero ya no entro en detalles:

¿Qué tanto de prudencia, de cordura, tomaban, alcanzaban [los hijos varones de los nobles] allí [en el Tlacatecco]?<sup>65</sup>

López Austin cierra su artículo con una pregunta: ¿por qué en la versión de León-Portilla dos términos (*ixtlamachiliztli* y *nematiliztli*) se traducen como si fueran tres? A saber: 1°. La acción que da sabiduría a los rostros ajenos. 2°. La prudencia, y 3°. La cordura.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 155-156.

## 2.6. Respuesta de León-Portilla

León-Portilla contesta a Segala y López Austin con un artículo titulado "Tres breves comentarios".<sup>66</sup> Veamos primariamente cómo responde León-Portilla al escritor Amos Segala.

### 2.6.1. Respuesta a Amos Segala

León-Portilla indica de-antemano que no entrará en una polémica con Segala y lo descalifica por ampararse en la obra de John Bierhorst, del cual dice que

Varios especialistas en la lengua y literatura nahuas como Frances Karttunen, Karen Dakin, Bernardo Ortiz de Montellano, John Lockhart y yo mismo [León-Portilla] hemos mostrado lo infundado de lo que el mismo Bierhorst describe en su Introducción como "no más que el resultado de una teoría" y "mucho de lo que está en ella es novela", entre otras cosas su hipótesis de que se trata de meros *ghost songs*, cantos para hacer venir a los espíritus de los señores y guerreros antiguos.

Posteriormente responde muy brevemente a algunos señalamientos de Segala: a) que ha dado "respuestas terminantes", a lo cual contesta que: "no las he dado porque no las hay"<sup>67</sup> y advierte que solamente ha seguido líneas de investigación de "maestros como Eduard Seler, Manuel Gamio, Angel María Garibay y Alfonso Caso."<sup>68</sup> b) La "inverosimilitud histórica" de su obra, a lo cual contesta que: "No vale la pena defender aquí la existencia de un

<sup>66</sup> M. León-Portilla, "Tres breves comentarios", pp. 157-161.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>68</sup> *Idem.*

sentimiento y un saber metafísicos en el México anterior a la Conquista. Los textos nahuas hablan por sí mismos.”<sup>69</sup> c) El ataque de Segala a la obra de Ángel María Garibay, a lo cual rebate haciendo una pregunta: “¿No ha leído en forma completa el doctor Segala la *Historia de la literatura náhuatl* de Garibay, en la que dedica el segundo volumen al estudio de la expresión náhuatl del periodo colonial, que abarca, entre otras cosas, poemas del manuscrito de *Cantares mexicanos*? d) Que “la literatura náhuatl es una disciplina estudiada poco y mal, tanto en México como en el extranjero”,<sup>70</sup> a lo que responde enunciando los nombres de algunos de los más prestigiosos investigadores de la cultura mesoamericana, tanto mexicanos como extranjeros y concluye diciendo: “En el seminario de Cultura Náhuatl he tenido muchos estudiantes mexicanos, norteamericanos, canadienses, de Centro y Sudamérica, españoles, inglese, franceses, alemanes, italianos, japoneses, israelíes... ¿Es esto un coto cerrado?”<sup>71</sup>

### 2.6.2. Respuesta a López Austin

En cuanto al artículo de López Austin hace referencia al significado de *ixtli yollotl*. Pues mientras León-Portilla sostiene que es el de “rostro, corazón” López sostiene que es el de “ojo, corazón”. León resalta que él y López están de acuerdo en que el tropo hace referencia a lo que es propio del ser humano. Alude también que el vocablo *ixtli*

<sup>69</sup> *Idem.*

<sup>70</sup> *Idem.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 159.

conllea una carga polisémica, es decir de varios significados. En primer lugar — como lo registra el *Vocabulario* de Alonso de Molina— significa “rostro, cara, faz”. Asimismo quiere decir “ojo”.<sup>72</sup>

Con el afán de ser más claros citaremos textualmente la explicación de León-Portilla.

Aduciré ahora un breve texto, muy significativo, en el que en el tropo o difrasismo que nos ocupa, *ixtli*, denota “rostro” y *yollotli* “corazón”. Proviene el ejemplo de las que fray Andrés de Olmos llamó “maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas antiguas” (*Arte de la lengua mexicana*, París, 1885, p. 214). Dicho ejemplo se halla en dos variantes que ofrecen los manuscritos del *Arte* que conservan, respectivamente, la Biblioteca Nacional de París y la del Congreso de Washington.

Su sentido es hacer referencia a quien no quiere ser aconsejado. Veámoslo *Ahniquittaznequi in ixtli, yollotli; yn xayacatl, yn izecalli*. La primera palabra significa “no quiero ver”. Hay luego dos pares de vocablos. Para no prejuizar sobre la connotación del primer par, comenzaré por el segundo: *yn xayacatl, yn izecalli*, que quiere decir “la cara, la cordura” (la sensatez). (*Xayacatl* significa, de acuerdo con el *Vocabulario* de Alonso de Molina, “cara o rostro, carátula o máscara”). Es éste evidentemente un tropo que se yuxtapone al primer par de vocablos a modo de paralelo: *xayacatl*, “cara”, guarda obvia relación con *ixtli*, e *izecalli* con *yollotli*. Tomando esto en cuenta, la frase completa equivale a: “no quiero ver el rostro, el corazón; la cara, la cordura”. La significación de este último vocablo (*izecalli*) está por cierto en relación con la de *yollomatiliztli*, “prudencia, cordura”, en cuya composición entra *yollo(-tli)*, corazón. El paralelismo con *ixtli, yollotli*, entendido como “rostro, corazón”, resulta evidente.

Añadiré que también en otras lenguas mesoamericanas, como el maya-yucateco y el maya-chontal, existe un tropo o difrasismo semejante. Un ejemplo lo tenemos en la sección correspondiente al *katim* o veintena de años 7-*Ahau* del *Chilam Balam de Tizimin*. Se lee allí: *Ma mac bin u toc u ba t u halal can ya haulil, ti u ich, y etel u pucsikal i*, que traduce Munro S. Edmonson como: “Nadie escapará de las enseñanzas del señorío, que es su rostro, su corazón” (*The Ancient Future of the Itz'á. The Book of Chilam Balam de Tizimin*. Austin, Texas University Press, 1982, p. 61). La metáfora del rostro, *ich*, aparece aquí por cierto relacionada con el concepto de enseñanza, como en el vocablo nahua *ne-ixtamachiliztli*.

<sup>72</sup> *Idem*.

De tal forma León-Portilla señala que por su carga polisémica, *ixtili*,

denota “rostro, cara”, en tanto que puede haber casos en que sea “el ojo, la mirada” lo que se acentúa, connotándose siempre a fin de cuentas eso que acertadamente describe López Austin como “lo que es propio del ser humano”.<sup>73</sup>

### 2.7. Las traducciones de Miguel León-Portilla

El holandés Rudolf Van Zantwijk participa en el texto *In ihiyo, in itlahtol. Su aliento, su palabra. Homenaje a Miguel León-Portilla*<sup>74</sup> comentando las traducciones del náhuatl realizadas por Portilla. El autor nos expresa que: “Debe de haber métodos de comentar los resultados impresionantes logrados por Miguel León-Portilla en materia de traducciones e interpretaciones de textos históricos y literarios de los nahuatlats que por un lado muestran el valor enorme de su labor científica y por otro permiten formular observaciones sobre su conceptualización de las ideas y nociones nahuas.”<sup>75</sup> Bajo esta perspectiva el autor desglosa su discurso en caracterizar la personalidad de León-Portilla con la finalidad de indicar la manera en que su “visión histórica” afecta sus traducciones.

Analizando la personalidad de León-Portilla el autor nos llama la atención sobre la “gran tradición humanista” donde su visión del mundo lo ha instaurado, “se reconoce una línea histórica que va desde Erasmo y Sahagún hacia Miguel León-Portilla como el indigenista y

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>74</sup> *In ihiyo, in itlahtol. Su aliento, su palabra. Homenaje a Miguel León-Portilla*, México, UNAM Instituto de Investigaciones Históricas – El Colegio Nacional – Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997.

<sup>75</sup> *Ibid.* p. 125.

filósofo cultural de nuestra época.<sup>76</sup> Portilla se ha caracterizado por mostrar “respeto a la identidad cultural de los indígenas del nuevo mundo”,<sup>77</sup> así como se ha esforzado “por abrirles el paso hacia sus raíces impresionantes en el glorioso pasado prehispánico y a la vez ha fomentado el renacimiento de una literatura nahua moderna.”<sup>78</sup> Se apega a la ortografía “clásica” en la escritura del náhuatl moderno, con la intención de mantener congruencia entre la escritura antigua y la actual.

Como historiador se ha dedicado a la reconstrucción exhaustiva del pasado mesoamericano. Pero como el autor lo marca “ya que la investigación histórica tiene el objetivo nunca completamente realizable de reconstruir la realidad del pasado, nos encontramos aquí en un terreno que ofrece mucho más espacio para interpretaciones diversas”.<sup>79</sup> Enseguida, el escritor pasa a referir la visión histórica bajo la cual León-Portilla se ha dedicado a “interpretar” el mundo náhuatl. Van Zantwijk señala que Portilla atribuye gran importancia a una tendencia “místico guerrera” instaurada por *Tlacaélel* que estaría en contraposición con una “antigua doctrina” de origen tolteca que seguiría concepciones filosóficas distintas. Para él, León-Portilla ha exagerado la “importancia de esta contraposición”:

Durante la temprana época colonial algunos cronistas indígenas y sus seguidores españoles formulaban semejanzas entre el culto tolteca de *Quetzalcóatl* y el cristianismo, los cuales les servían de base para construir una visión ideal típica de la sociedad preazteca. Fundado en este tipo de documentos históricos, León-Portilla elaboró sus ideas acerca de una tendencia filosófica entre los *tlamatinimeh* (sabios o científicos) de la sociedad tolteca que después tendrían sus herederos entre los miembros de la capa superior de la sociedad azteca.

---

<sup>76</sup> *Ibid.* p. 126.

<sup>77</sup> *Idem.*

<sup>78</sup> *Idem.*

<sup>79</sup> *Idem.*

Además supone que gran parte de estos herederos de los filósofos toltecas fueron oponentes del régimen azteca y de su ideología mística-guerrera.

No niego de ninguna manera que los fenómenos señalados por León-Portilla puedan haber existido; lo único en lo cual me resulta imposible estar enteramente de acuerdo es la importancia que debe ser atribuida a esta oposición entre las supuestas facciones dentro de la capa superior azteca y tampoco me convence la idea de que se manifestaran como dos subgrupos sociales claramente reconocibles. El mismo León-Portilla considera al sacerdote azteca que respondió a los primeros frailes católicos cuya meta consistía en explicar la doctrina cristiana a los líderes aztecas sobrevivientes de la Conquista como miembro de los *tlamatinimeh*, tan apreciados por él. ¡Sin embargo, en este caso no cabe duda de que tal sacerdote, que probablemente ejercía su función en vínculo directo con el culto de Huitzilopochtli, era un adepto fiel y convencido de lo que León-Portilla señala como ideología "místico guerrera"!<sup>80</sup>

Inmediatamente pasa a indicarnos que ha traído a colación la perspectiva histórica de León-Portilla porque "*la visión del pasado que un traductor se ha formado afecta su manera de traducir.*"<sup>81</sup> Así, explica el autor la divergencia entre las traducciones de él y León-Portilla. Para cimentar lo anterior trae algunas traducciones realizadas por Portilla al texto explicativo de los informantes indígenas de Sahagún sobre el *tlamatini*:

*Tlamatinyotl* es traducido como "Esencia del filósofo". Literalmente significa: "Lo que al sabio se refiere".

*Teixcúitiani* que se interpreta como "Psicólogo" y en otro lugar como "El que hace tomar a los otros una cara", lo cual constituye una traducción literal.

*Teyacayani* se traduce como "pedagogo" y en otro lugar como "Maestro de guías", cuando literalmente quiere decir: "él o la que va a la vanguardia" o simplemente "guía o líder".

*Tetezcahuiani* se traslada al español como "Moralista" y literalmente, como "El que pone un espejo delante de los otros".

*Cemanahuactlahuiani* se vierte en castellano como "Conocedor de la naturaleza", aunque literalmente significa "Él o la que ilumina el mundo entero".

<sup>80</sup> *Ibid.* p. 127.

<sup>81</sup> *Ibid.* p. 128. El resaltado es mío.

Mictlanmatini es traducido por León-Portilla como "Metafísico", cuando literalmente quiere decir "Conocedor de la Región de los Muertos".

Estos ejemplos nos enseñan dos cosas: la señalada tendencia "humanista" de León-Portilla, su afán de poner énfasis en los aspectos espirituales de la cultura nahua prehispánica, y además, su gusto por expresar los conceptos aztecas en términos prestados de las culturas clásicas europeas.<sup>82</sup>

Analiza Van Zantwijk dos traducciones de León-Portilla cuya separación es de veintidós años, traduce en 1956: "Señores nuestros, muy estimados señores habéis padecido trabajos para llegar a esta tierra. Aquí ante vosotros, os contemplamos, nosotros gente ignorante...".

Su segunda traducción discurre de la siguiente forma: "Señores nuestros, señores, estimados señores, habéis padecido trabajos, así os habéis venido a acercar a esta tierra. Aquí delante de vosotros, ante vosotros, os contemplamos, nosotros macehuales [gente del pueblo]...".

Van Zantwijk explica que...

Como todos los grandes investigadores y científicos de renombre, León-Portilla experimenta una evolución en cuanto a su oficio, que en este ejemplo se manifiesta en dos cambios: en la traducción más reciente se esfuerza por trasladar todos los detalles del texto náhuatl hacia su versión castellana; en otras palabras, trata de traducir literalmente; y muy ilustrativo es su cambio, de la traducción de *timacehualtin*, del "nosotros gente ignorante", por el "nosotros macehuales [gente del pueblo]".

Tal vez León-Portilla inconscientemente haya dejado pasar algo de su identificación original entre los partidarios del régimen azteca y el subdesarrollo espiritual que parece expresarse en el término <<ignorante>>. En su traducción más reciente lo sustituye por "gente del pueblo" y en una traducción venidera es imaginable que aparezca "nosotros los súbditos", que sería la interpretación a mi parecer en concordancia tanto con el contenido del texto total como con las circunstancias en las cuales fue producido.<sup>83</sup>

El autor da otro ejemplo donde se patentiza el "gusto" de León-Portilla de usar conceptos propios de la "cultura clásica europea" en sus traducciones. Nos dice que "llama la atención

<sup>82</sup> *Idem.*

<sup>83</sup> *Ibid.* p. 129.

que León-Portilla, en su traducción de 1956, traduzca con insistencia el simple *in totechiuhcahuan... quihtotihuiah* (nuestros progenitores iban a decir) como 'era doctrina de nuestros mayores'. Otra vez usa un concepto propio de la cultura clásica europea y uno puede preguntarse si se trata del término más adecuado para el caso, ¿pues 'decir' puede ser otra cosa que 'adoctrinar'!".<sup>84</sup>

De este punto el artículo se concentra en dar un breve panorama enunciativo de las traducciones más importantes de León-Portilla. Cabe señalar que el autor al reseñar la tesis de la "filosofía náhuatl", nombra al término "filosofía náhuatl" "modismo". Modismo que recalca la idea del gusto de Portilla de usar conceptos de las culturas clásicas europeas.

### *2.8. Interpretación de los artículos de López Austin y Van Zantwijk*

León-Portilla hizo el texto de *La Filosofía Náhuatl* como una tesis doctoral en filosofía, pero esta fue mejor recibida por los historiadores que por los filósofos. En consecuencia, el escrito se vio refundamentado en la historia y actualmente se le considera más un libro de historia que de filosofía. De tal forma, *La Filosofía Náhuatl* llevó a León al quehacer histórico.

---

<sup>84</sup> *Idem.*

Y así, sabemos que todo historiador, consciente o inconscientemente, trabaja en función de una concepción histórica y León-Portilla no es la excepción, como él nos la hace saber en una entrevista cuando manifiesta: "El historicismo a influido en mi bastante".<sup>85</sup>

El historicismo surge en el siglo XIX como una respuesta a los postulados del materialismo histórico, plantea que cualquier forma de saber se encuentra determinada por las condiciones históricas propias bajo las cuales se enuncia ese conocimiento, es decir, la interpretación histórica es por sí misma histórica. De tal forma, la verdad histórica se encuentra implicada por dos tesis fundamentales: "La primera es que las conclusiones de la ciencia, la filosofía y cualquier otra forma de saber, están condicionadas por la historia interna de la propia disciplina y por las condiciones históricas del momento en que surgieron. La segunda, que no hay verdad definitiva, que toda verdad admite una rectificación, que la verdad tiene un desarrollo indefinido en el tiempo."<sup>86</sup>

El conocimiento histórico, podemos decir, es una "construcción" del interprete (historiador) con base en datos (fuentes). León-Portilla parece apegarse fielmente a estas ideas cuando es cuestionado sobre ¿cómo construye el historiador el conocimiento? : "En lo personal, yo pienso que el historiador, por una parte selecciona, a través de la documentación a su alcance, una serie de datos que le va a servir para construir el hechos histórico; [sic.] éste, como tal, realmente no existe."<sup>87</sup> Entonces, el "hecho histórico" es una "invención", el

<sup>85</sup>M. León-Portilla, *Imagen y obra escogida*, p. 11.

<sup>86</sup> Risieri Frondizi, "El historicismo y el problema de la verdad", en *Dianoia. Anuario de Filosofía*, 1957, núm. 3, 334-348.

<sup>87</sup>Boris Berenzon Gom, "Entrevista a Miguel León-Portilla", en *Boletín. Filosofía y Letras*, año 4, núm. 15 y 16, enero-abril, 1998, 27-31, p 27.

quehacer histórico no es estudiar un "hecho" que exista "ahí" e independientemente de nosotros sino que nosotros creamos y dotamos de su "ser" a ese "hecho" que llamamos "histórico". De tal forma, nombramos "invención" al hecho histórico bajo la perspectiva de Edmundo O'Gorman de "la necesidad de considerar la historia dentro de una perspectiva ontológica, es decir, como un proceso productor de entidades históricas y no ya, según es habitual, como un proceso que da por supuesto, como algo previo, ese ser de dichas entidades."<sup>88</sup>

Bajo esta perspectiva teórica de la concepción filosófica de la historia, León-Portilla trata de "re-fundamentar" en su artículo "El pensamiento prehispánico"<sup>89</sup> su propuesta de nombrar "filosofía" al quehacer intelectual náhuatl, entendiendo su trabajo de la "filosofía náhuatl" como una "reconstrucción" o "invención" (en el sentido de O'Gorman) del antiguo pensar prehispánico; como lo constata la siguiente cita:

El proceso cognoscitivo que busca la imagen o el ser histórico de esos hechos toma entonces un sesgo distinto. Se encamina a la creación o "invención" de una nueva idea que si sea capaz de explicar y dar sentido a los hechos en cuestión. Invención, si se quiere, empapada en lo que dicen manuscritos y testimonios, pero invención histórica al fin. Y no se trata de postular aquí una renovada forma de concepción idealista, sino de destacar, haciéndola nuestra, una idea fundamental de Edmundo O'Gorman, acerca de lo que parece ser rasgo específico del conocimiento histórico y antropológico. Se pretende precisar la función del pensamiento que da a esos hechos o ideas alejados históricamente un sentido, o si se prefiere una "esencia", que los vuelva comprensibles para el investigador y el hombre de un contexto cultural distinto.<sup>90</sup>

<sup>88</sup> Edmundo O'Gorman, *La invención de América, México*, Fondo de Cultura Económica, 1977.

<sup>89</sup> Miguel León-Portilla, "El pensamiento prehispánico", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, 4ª edición. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 16.

Ahora, cabe preguntarnos por qué si León-Portilla está consciente que la “filosofía náhuatl” es una “invención” y que la construcción del “hecho histórico” se encuentra influenciada por las circunstancias que rodean su enunciación, ¿por qué no acepta que su “invención, “reconstrucción”, su “hecho histórico” puede estar errado? López Austin en su artículo anteriormente reseñado acepta humildemente su error interpretativo del vocablo *tlacatl*. En cambio, León-Portilla no lo hace en lo que respecta a su “invención” del tropo *ixtli, yolloitl*, ¿por qué? La respuesta parece ser fácil, si Portilla le acepta a López su error en la traducción del difrasismo mencionado, entonces, consecutivamente tendría que aceptar la insuficiencia de su construcción filosófica de la educación náhuatl, como señala López, pero no sólo eso, sino que tendría que someter a revisión todas las demás “reconstrucciones” que se hayan basado en su traducción de *ixtli, yolloitl* como “rostro, corazón” para así evaluar su pertinencia. (Pero si echamos un rápido vistazo) lo anterior traería como consecuencia la “revisión” del texto completo de *La Filosofía Náhuatl*. La interpretación del *tlamatini* como “pedagogo, psicólogo, moralista”, que entiende el término *ixtli* como cara, y por ende como “rostro” o “personalidad”, podría no ser apropiada.

Por otra parte, León-Portilla está consciente de que en la “invención” del hecho histórico se ven proyectadas las concepciones y categorías del investigador que evalúa los datos, como lo atestigua la siguiente cita:

Quando el investigador entra en contacto con lo que llamaremos entes históricos o antropológicos, da principio un proceso de conocimiento dirigido a volver comprensibles para sí esos entes, hasta encontrarles un sentido determinado.

Inevitablemente ese proceso se inicia proyectando concepciones y categorías mentales que ya poseía el observador en su propio bagaje intelectual.<sup>91</sup>

Así, León-Portilla está fuertemente influenciado por la obra del Padre Ángel Ma. Garibay, quien ha sido criticado por sus traducciones del náhuatl un tanto “cristianizadas”. De ahí tal vez la preferencia de Portilla, que nos ha nombrado Rudolf Van Zantwijk, de contraponer una tendencia “místico-guerrera” y una “antigua-doctrina” de origen tolteca, la cual sirvió para “construir una visión ideal típica de la sociedad preazteca”,<sup>92</sup> que estaría en contra de los “horrendos” sacrificios humanos, desde la perspectiva cristiana.

Recordemos que el indígena a través de la historia generalmente ha sido menoscabado, disminuido, hasta el grado de poner en duda su “humanidad”. *La Filosofía Náhuatl* nació precisamente con la intención de conocer y comprender el mundo indígena en un aspecto cultural poco conocido: su “pensamiento”. Así, el objetivo de León-Portilla es tratar de mostrar que los indígenas son capaces, como todos los demás hombres, de elaborar las concepciones más altas del desarrollo humano, es decir, que son capaces de hacer “filosofía”, con este objetivo en mente, se lanza a interpretar las fuentes históricas para “inventar” el “modismo” “filosofía náhuatl”. Pero parece ser, como nos lo ha hecho ver López Austin y Van Zantwijk, que León-Portilla abusa de las fuentes en la “invención” de su hecho histórico. Recordemos lo ya dicho por Van respecto a la traducción de: “*intechihcahuan... quihotihuih* (nuestros progenitores iban a decir)” traducido por León-

<sup>91</sup> *Idem.*

<sup>92</sup> Rudolf Van Zantwijk, “Las traducciones del náhuatl de Miguel León-Portilla, en *In Ihiyo, in itlahtol. Su aliento, su palabra. Homenaje a Miguel León-Portilla*. México, UNAM Instituto de Investigaciones Históricas – El Colegio Nacional – Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997, pp. 125-135. p. 127.

Portilla como: "era doctrina de nuestros mayores". Hay una distancia enorme entre traducir "decir" por "adoctrinar", lo que nos indica que León-Portilla intenta sistemáticamente de demostrar que los *tlamatinime* son "filósofos", a la manera de los filósofos griegos y por ello dirige sus traducciones (que más bien son interpretaciones) hacia dicho objetivo, como lo hace patente el traducir "decir" por "adoctrinar". Tal vez León-Portilla haya exagerado un poco en su empeño por encontrar "filósofos" en la cultura náhuatl.

En la ya aludida pregunta: ¿cómo construye el historiador el conocimiento? León-Portilla contesta:

Con base en fuentes dispersas, buscándolas, cercándolas, cortinándolas, dándoles sentido, inspirándoles el soplo, surge el hecho histórico. El hecho histórico así creado, debe ser sometido a crítica. La crítica consistiría en que no venga otro historiador y me diga que hay una serie de fuentes y documentos que derrumba toda mi construcción. De ahí que el historiador debe tener una profesionalidad, tiene que trabajar hasta donde es posible, acercándose lo más exhaustivamente a sus fuentes.<sup>93</sup>

Pero por desgracia el artículo de López Austin es el "otro historiador" que le muestra a León-Portilla que hay "una serie de fuentes y documentos" que incitan a emprender una revisión de parte de su trabajo.

---

<sup>93</sup> B. Berenson Gorn, "Entrevista a Miguel León-Portilla", p 27.

### 3. FILOSOFÍA, CONCEPTO INADECUADO PARA EXPRESAR EL PENSAR NÁHUATL

León-Portilla siempre ha tenido el cuidado de tratar expresar en sus propias categorías el pensamiento náhuatl, pero no ha podido evitar el uso de categorías ajenas para dilucidar el fenómeno estudiado (como la de filosofía), ello porque nos es imposible prescindir de nuestros propios marcos conceptuales en la conformación del "hecho histórico". Aún al delimitar el concepto del vocablo "filosofía", como lo hace León-Portilla, no se logra evitar la "contaminación" o confusión que trae el uso de dicho concepto dentro de un sistema conceptual distinto.<sup>94</sup> León-Portilla está consciente de la problemática que entraña usar categorías ajenas en la explicación del pensamiento prehispánico y trata de librarse de objeciones cuando en su trabajo "El pensamiento prehispánico", aclara que utiliza el concepto filosofía porque *éste es el más parecido en nuestra cultura a eso que se trata de estudiar*.<sup>95</sup> Pero él mismo nos dice que "sucede con frecuencia que el ente histórico o antropológico parece rechazar la aplicación de ideas tomadas indiscriminadamente del bagaje del investigador, como ineficaces para estructurar una imagen mental adecuada que pueda dar sentido a aquello que, gracias a la investigación se ha vuelto presente".<sup>96</sup> Mi intención, en el siguiente apartado, es hacer ver que el concepto de filosofía manejado por León-Portilla es rechazado por el "ente histórico estudiado". En otras palabras, que dicho concepto de filosofía y modelo cognitivo que representa no es el más apropiado para

<sup>94</sup>En esta idea sigo a Peter Winch que considera "que los conceptos usados por los pueblos primitivos sólo pueden interpretarse en el contexto del modo de vida de esos pueblos." Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, tr. Ma. José Nicolau y Gloria Llorens, Barcelona, Paidós, 1994 (Pensamiento contemporáneo, 33).

<sup>95</sup>Cf. M. León-Portilla, "El pensamiento prehispánico".

<sup>96</sup>*Ibid.*, p. 16.

explicar el pensamiento prehispánico, ya que éste no se adecua al “ser” y “sentir” de los pueblos nahuas.

### *3.1. Pensamiento griego y prehispánico, manifestaciones “distintas” de la “voluntad”*

El lector esperaría, después de leer la sección anterior, que las críticas a la obra de *La Filosofía Náhuatl* estuvieran dirigidas a revisar las construcciones o interpretaciones de León-Portilla basadas en el difrasismo *ixtli, yollotl*. Pero por desgracia, el autor del presente texto no cuenta con el dominio de la lengua náhuatl que un estudio de ese tipo requiere. Pero ello no impide realizar una serie de observaciones que están al alcance de cualquier estudioso no especializado en las culturas mesoamericanas. Realizando una lectura cuidadosa podemos detectar algunas “inconsistencias” en el discurso de León-Portilla, y hacia ese punto se dirige el discurso de la presente sección.

#### 3.1.1. La concepción del conocimiento como revelación contraria a la filosofía

Recapitemos un poco esperando no ser demasiado redundantes. Ya hemos mencionado que León-Portilla dedica su trabajo a demostrar que el pensar de los nombrados “sabios nahuas” o “*tlamatnime*” connota una genuina filosofía. Para demostrar lo anterior se remonta a los orígenes de la filosofía griega, en la visión de W. Jaeger, el cual “considera la historia de la filosofía griega como el proceso de progresiva racionalización de la

concepción religiosa del mundo implícita en los mitos." Así, trabajando con base en ésta definición de filosofía procederá a tratar de demostrar que los "tlamatinime" dudaron de sus mitos y los racionalizaron hasta alcanzar una forma abstracta y universal. De aquí, parece ser, que la interrogante es: ¿Qué tanto cumplieron los "tlamatinime" el "proceso de progresiva racionalización"? Para contestar, retomaremos un poco el texto de Margarita Vera respecto a este punto, ya expuesto anteriormente por nosotros.

Aristóteles había marcado la línea separatoria entre mito y filosofía en el instante metódico de la duda, de la prueba y de la fundamentación. Parece ser que siguiendo ésta idea Margarita Vera señala que la "cancelación de la estructura del mito es concomitante a un proceso de racionalización",<sup>97</sup> así la filosofía se caracteriza por "el primado de la razón sobre la creencia".<sup>98</sup>

La autora indica que las primeras respuestas a preguntas sobre los fenómenos naturales son dadas por el mito y que de "éste no sólo brota una necesidad de conocimiento, de procesos intelectuales, sino de emociones, de sentimientos ante un entorno amenazante cuyo peligro ha de ser conjurado mediante un rito. El mito es una forma de saber y de poder; es el principio de la explicación y de la acción; es una narración, una palabra que revela y trasforma, de aquí que se encuentre en oposición a una actitud de conocimiento desinteresado, meramente teórico."<sup>99</sup> La explicación del mito es una "revelación" y por

<sup>97</sup> M. Vera Cuspínera, "La Filosofía Náhuatl: una aproximación crítica en su trigésimo aniversario", p. 6.

<sup>98</sup> *Idem.*

<sup>99</sup> *Idem.*

ende, es patrimonio de unos cuantos, contrario al esfuerzo realizado por el individuo en la observación de los objetos, que sería propiamente la actitud racional. De tal forma

en tanto que es revelación de las potencias creadoras, la explicación mítica se considera "verdadera" porque proviene de la divinidad, pero no es posible verificarla en los hechos, pues aquélla es anterior a éstos y fundamento de ellos. Ese origen divino pone al mito a resguardo de la crítica, de la discusión, de la refutación o impugnación. La divinidad misma avala el relato mítico.<sup>100</sup>

Por el contrario, en el "proceso de racionalización" "la razón deviene en el fundamento de la realidad y del conocimiento".<sup>101</sup> La verdad deja de pertenecer a unos cuantos y se convierte en resultado del esfuerzo individual, fruto de la observación del mundo.

Las cuestiones políticas no pueden resolverse ya de acuerdo con los dictados del *mythos*, de la palabra divina; ahora es indispensable recurrir también a la palabra, mas no a la que proviene del cielo, in verificable en principio, sino al *logos*, a la palabra que dá razón de sí misma.<sup>102</sup>

De tal forma: "Si la filosofía surge de un proceso de laicización y racionalización, por lo menos lo que en la tradición occidental se conoce como filosofía, minimizar la presencia de la razón significaría desvirtuarla. Históricamente la filosofía ha nacido como razón que se opone al mito, por más que puedan existir remanentes de éste."<sup>103</sup> Bajo esta perspectiva es dado señalar que "queda sumamente comprometida la denominación de filosofía aplicada al pensamiento de los *ilamatinime*",<sup>104</sup> porque...

<sup>100</sup> *Idem.*

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>102</sup> *Idem.*

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 8.

no es la razón la que orienta su búsqueda la cual, como hemos indicado, determina el tránsito del mito a la filosofía. La poesía, flor y canto, no solo se refiere a la forma en que se expresan los sabios nahuas (que por otro lado, no constituye un impedimento para hacer filosofía), sino una vía de acceso “a lo que nos sobrepasa”.<sup>105</sup>

Asimismo, el conocimiento de los sabios nahuas, en palabras de León-Portilla, es “fruto de una auténtica experiencia interior,... resultado de una intuición”.<sup>106</sup> Flor y canto, es decir, la poesía “viene a ser entonces la expresión oculta y velada, que con las alas del símbolo y la metáfora lleva al hombre a balbucir a sacar de sí mismo lo que en una forma, misteriosa y súbita ha alcanzado a percibir.”<sup>107</sup>

El pensamiento de los *tlamatinime* corresponde más al mito que a la filosofía, pues su origen es divino, fruto de la “revelación” mas que de la reflexión laicizante. Como el propio Portilla nos lo hace saber: “Tal es el origen divino de la poesía: especie de inspiración que proviene del más allá: ‘de lo que está por encima de nosotros’, pone al hombre en la posibilidad de decir ‘lo único verdadero en la tierra’”.<sup>108</sup>

El saber de los *tlamatinime* no está regido por la “prueba y fundamentación” a la cual alude Aristóteles como línea divisoria entre mito y filosofía, sino que “viene de arriba, de lo divino”. El mismo León-Portilla nos lo expresa:

No creen los *tlamatinime* poder decir por *vía de adecuación* lo que está más allá: “lo que nos sobrepasa”. Pero afirma que yendo *metafóricamente* —por la poesía:

<sup>105</sup> *Ídem.*

<sup>106</sup> M. León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, p. 143.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 145.

flor y canto- sí podrán alcanzar lo verdadero. Y confirman esto, señalando que la poesía tiene precisamente un origen divino: "viene de arriba".<sup>109</sup>

De tal forma, entonces, parecen pertinentes las objeciones de Vera Cuspinerá:

Así pues, flor y canto proceden del más allá, constituyen una forma de revelación: la verdad es un don de dios. El "dador de la vida" se manifiesta a sus elegidos, ellos son sus portavoces, los únicos que pueden decir palabras "con raíz", palabras verdaderas. Esta concepción del conocimiento como revelación y de la verdad como palabra divina, entra en franca contradicción con la filosofía occidental, aún en sus fases iniciales. La narración mítica que opone Hesíodo en boca de las musas heliconadas exige receptividad: es necesario estar en disposición de escuchar la revelación. Mas ya la conciencia reflexiva de los primeros filósofos supone actividad, movimiento en pos de verdad, como apunta Heráclito, cavar para separar, de la mucha tierra poco oro. Filosofía y revelación constituyen así realidades antagónicas, de la misma manera que *logos* y *mythos*.<sup>110</sup>

Los que como Vera Cuspinerá consideran la "razón" como elemento determinativo en el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos y tengan como modelo de "filósofo" al individuo a solas, que prueba y examina, con la única herramienta que es su pensar lo que ha de ser considerado como verdadero, creemos que no aceptarán como filosofía el pensamiento "revelado" al *tlamatini* por la divinidad, pues su origen divino "pone al mito [flores y cantos] a resguardo de la crítica, de la discusión, de la refutación o impugnación."<sup>111</sup>

Así, parece ser que León-Portilla no cumple con su objetivo de hacer entrar su caracterización de los "sabios nahuas" o *tlamatinime* dentro del concepto de filosofía por él manejado, pues éste le rechaza.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 146-147.

<sup>110</sup> M. Vera Cuspinerá, "La Filosofía Náhuatl: una aproximación crítica en su trigésimo aniversario", p. 8.

<sup>111</sup> *Ídem.*

### 3.2. *El arte como camino de conocimiento*

¿No será el aplicar el concepto de “filosofía” al pensar prehispánico una manera de deformarlo, coartarlo o alterarlo? ¿No se estará cometiendo el error, como señala Francisco Larroyo,<sup>112</sup> de evaluar el pensar náhuatl desde estructuras que no le corresponden? ¿No se estará aplicando una “noción histórica a más objetos de conocimiento que los que efectivamente representa”?<sup>113</sup> La intuición que tratamos de expresar aquí es que tal vez el concepto de “filosofía” no sea el más adecuado para expresar el pensar prehispánico pues éste, como se ha visto, no se adecua a la categorización del pensar nahua hecha por León-Portilla. Trataremos de argumentar (en la medida de lo posible dentro de las interpretaciones y caracterizaciones de León-Portilla) que ambos “discursos” o “sistemas eidéticos” recorren líneas intelectuales disímiles y por ello, el concepto de “filosofía” no se ajusta con el modo de “ser” y “sentir” de los pueblos nahuas.

León-Portilla nos señala que fue cuando se le reveló el conocimiento indígena a través de metáforas, de flores y cantos, que encontró un camino de pensamiento florecido en Mesoamérica.<sup>114</sup> Vio el arte como una vía de conocimiento, es decir, la poesía, “flor y canto” como otra forma de conocer el mundo, diferente a los “extremos racionalistas”<sup>115</sup> de la cultura occidental. Se ha hablado mucho de este “carácter” o aspecto “intuitivo” del cavarlar nahua. De ahí surge la idea de tratar de hacer ver que el pensamiento filosófico entendido como “proceso de laicización y racionalización” no es el más adecuado para

<sup>112</sup> Vid. F. Larroyo, “¿Hubo filosofía entre los pueblos precortesianos?”.

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

<sup>114</sup> Vid. M. León-Portilla, *Imagen y obra escogida*.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 10.

expresar el "carácter intuitivo" del saber náhuatl, pues éste sigue una vía de desarrollo distinta.

Tomaremos ésta idea del "arte como camino de conocimiento" de León-Portilla<sup>116</sup> y traeremos parte de la teoría estética de Nietzsche, para hacer patente la disparidad del discurso "filosófico racional" occidental con el del "arte como vía de conocimiento" prehispánico.

### 3.2.1. Las fuerzas de la naturaleza.

Manifiesta Nietzsche que del "seno mismo de la naturaleza" surgen dos fuerzas, "el espíritu apolíneo y su contrario, el espíritu dionisiaco",<sup>117</sup> ellas son:

fuerzas por las cuales los instintos de arte de la Naturaleza se satisfacen inmediata y directamente: por un lado, como el mundo de imágenes del ensueño, cuya perfección no depende en modo alguna del valor intelectual o cultural artística del individuo; por otra parte, como una realidad plena de embriaguez que, a su vez, no se preocupa del individuo, y aun persigue el aniquilamiento del individuo mismo y su disolución liberadora por un sentimiento de identificación mística.<sup>118</sup>

Así, el hombre como vía de objetivación de la naturaleza (en el sentido de Schopenhauer<sup>119</sup>) se ve empujado por estas dos tendencias de creación y aniquilamiento, que tomarán los

<sup>116</sup> *Idem.*

<sup>117</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *El origen de la tragedia*, tr. Eduardo Ovejero Mauri, 4ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1964.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>119</sup> Cf. Arturo Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 1998.

nombres de pulsión de vida, pulsión de muerte; orden, caos; Eros y Tánatos en la jerga técnica de Freud.

La objetivación de la naturaleza por la vía apolínea busca la máscara del ensueño, la armonía como "identificación completa del hombre con la naturaleza"<sup>120</sup> a la cual nombra Nietzsche, retomando a Schiller, como "ingenuidad":

Cuando encontramos el <<ingenuo>> en el arte, hemos encontrado el apogeo de la acción de la cultura apolínea, que siempre tiene que derribar un imperio de titanes, vencer monstruos y triunfar con ayuda del poderoso espejismo de ilusiones agradables, del profundo horror del espectáculo del mundo y de la más exasperada sensibilidad para el sufrimiento. Pero esta ingenuidad, esta completa absorción en la belleza de la apariencia, ¡cuán rara vez se logra!<sup>121</sup>

### 3.2.2. La "ilusión apolínea" griega

El "ingenuo", la "ilusión apolínea" ve su triunfo, en la sociedad griega, en Homero, cuyo dios Apolo será "la imagen divinizada del principio de individuación".<sup>122</sup> De esta vía nacerá el "individuo", el "conócete a ti mismo" socrático. De tal forma, el mencionado "proceso de progresiva racionalización" se desarrolla bajo la vertiente del "ensueño apolíneo":

Esta divinización de la individuación, cuando nos la representamos, sobre todo como imperativa y reguladora, no conoce más que una sola ley, el individuo, es decir el mantenimiento de los límites de la personalidad, la <<medida>> en el sentido helénico. Apolo, como divinidad ética, exige de los suyos la medida, y para poderla conservar, el conocimiento de sí mismo.. Y así, a la exigencia estética de la belleza necesaria viene a sumarse la disciplina de estos preceptos:

<sup>120</sup> F. Nietzsche, *El origen de la tragedia*, p. 34.

<sup>121</sup> *Idem.*

<sup>122</sup> *Ibid.*, 17.

<<¡Conócete a ti mismo!>> y <<¡No vayas demasiado lejos!>>, mientras que el descuido y la exageración son los demonios hostiles de la esfera apolínea, y en este sentido pertenecen en propiedad a la época preapolínea, es decir, al mundo bárbaro.<sup>123</sup>

### 3.2.3. El pensar nahua como manifestación de las fuerzas dionisiacas

Por el contrario si se analiza el pensar prehispánico veremos que éste se desarrolla bajo la línea dionisiaca. Un claro ejemplo es la infinidad de ritos de carácter dionisiaco que se realizaban, cuyos ritmos constantes y repetitivos inducían a un estado catártico de conciencia. O siguiendo la argumentación de León-Portilla, flor y canto, “lo único que puede ser verdadero sobre la tierra”, no proviene del “ensueño apolíneo” que es vivir sobre la tierra, de lo cual estaban conscientes lo *tlamatinime*:

persuadidos como estaban los pensadores nahuas de la fugacidad de todo cuanto viene a existir sobre la tierra y considerando a esta vida como un sueño, su posición ante el problema de “qué es lo verdadero”, no pudo ser en modo alguno la aristotélica de una adecuación de la mente de quien conoce, con lo que existe.<sup>124</sup>

La verdad era fruto de la “intuición”, de la “revelación”, de la “embriaguez”. Es “Quien logra obtener este influjo divino que hace descender sobre los hombres las flores y los cantos, es el único que puede decir “lo verdadero en la tierra”.<sup>125</sup>

La visión *mexica* del mundo revela la conciencia nahua de la tendencia dionisiaca destructiva de la naturaleza. Los mundos anteriores han sido aniquilados y el presente no

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>124</sup> M. León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, p. 143.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 145.

será la excepción. Contrario al ensueño apolíneo griego desarrollador del “proceso de racionalización”. Aunque bien, los griegos eran también conscientes del carácter dionisiaco de la “voluntad” y su visión “trágica” del mundo lo demuestra, su actitud frente a ésta fue el “espejismo de la belleza”, “la creación de la visión libertadora”...

y entonces, abismado en la contemplación de esta visión, permanezca en calma y lleno de seguridad en su frágil embarcación, golpeada por los embates de las olas de alta mar.<sup>126</sup>

Actitud netamente contraria a la del pueblo del sol. Los *mexicas* se enfrentaron a las fuerzas dionisiacas aniquilantes. No negaron su conciencia del carácter destructivo de la naturaleza, por el contrario, aprendieron a vivir con ella y con la angustia “existencial” que ésta implica. Desarrollaron toda una visión del mundo sin “calma”, ni “seguridad” ante los embates de las olas destructivas de la “voluntad”. Así, día a día, había que luchar contra “las fuerzas aniquilantes” alimentando al sol con el líquido sagrado: el *chalchihuatl*. Pero esto no garantizaba totalmente que el sol, el mundo, continuaría con su movimiento, había que esperar al planeta “venus” en el horizonte como mensajero del astro rey, anunciando que se podría continuar con la vida.

Parece ser clara la discrepancia de los sistemas eidéticos generados por las manifestaciones de las fuerzas de la “voluntad”. Es decir, el “proceso de progresiva racionalización” no corresponde, o no describe adecuadamente el pensar náhuatl, el cual sigue un proceso de desarrollo totalmente contrario, inclinado más a lo intuitivo, a lo que León-Portilla ha llamado “visión estética del mundo”, o en sus propias palabras: “la visión náhuatl del mundo

<sup>126</sup> F. Nietzsche, *El origen de la tragedia*, p. 37.

como arte, como metáfora".<sup>127</sup> De tal forma, si entendemos la "filosofía" como "proceso de racionalización", parece ser claro que ésta no corresponde, ni describe adecuadamente el pensar nahua, pues éste sigue una línea de desarrollo disímil. Por lo tanto, consideramos que el concepto de filosofía manejado por León-Portilla no es el más adecuado para describir el sistema eidético prehispánico, ya que estos no se corresponden.

---

<sup>127</sup> M. León-Portilla, *Imagen y obra escogida*, p. 10

#### 4. PRESUPUESTOS DE LA FILOSOFÍA COMPARADA

En la sección anterior propusimos que el concepto de filosofía utilizado por León-Portilla no corresponde con el “pensar” y “sentir” de los pueblos nahuas. Aunque, si bien dicha crítica descarta la aplicación del concepto de filosofía para describir el pensar prehispánico, no quiere decir que las posibles vías de nombrar como filosofía al pensar nahua estén cerradas. Podríamos argumentar que el concepto de “filosofía” usado es muy restringido, o que no es verídico que la filosofía se caracterice por crecer en detrimento del mito. Pero veamos estas cuestiones desde otro punto de vista.

El proyecto de comparar filosofías de diferentes culturas se le nombra “filosofía comparada”, tema que hoy en día se encuentra aún en pañales, como lo indica Frederick Copleston en su texto *Filosofías y Culturas*.<sup>128</sup> Copleston nos refiere que todo intento de equiparar filosofías conlleva tres suposiciones básicas que hay que tener muy presentes:

1. Que sabemos qué es filosofía y que podemos distinguirla de otras disciplinas.
2. Que podemos identificar culturas distintas.
3. Que podemos entender el pensamiento de otras culturas diferentes de la nuestra.

En nuestra investigación, respecto al punto dos, nosotros nos inclinaremos en seguir a Copleston, quien admite que no puede proporcionar criterios precisos en la identificación de

<sup>128</sup> Frederick Copleston, *Filosofías y Culturas*, tr. Beatriz Eugenia Álvarez Klein, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

culturas. Pero nos adherimos a la visión del sentido común y de la antropología de que es factible identificar culturas distintas.<sup>129</sup> En cuanto al punto uno igualmente seguiremos al autor, pero ampliaremos un poco su argumentación. En lo que atañe al punto tres, llegaremos a una conclusión paralela a la de Copleston, que considera que "pude haber diversos grados de comprensión y de incomprensión", pero por una vía argumentativa distinta.

#### *4.1. Primera suposición de la filosofía comparada: ¿qué es filosofía?*

Como ya se ha señalado varias veces, León-Portilla trabaja tomando un concepto de filosofía para después tratar de hacer ver que el pensar náhuatl puede ser caracterizado dentro de dicho concepto. Ya nosotros hemos argumentado las deficiencias de tal proceder, pero cambiemos nuestro obrar haciéndonos la siguiente pregunta: ¿Es correcta la definición de filosofía esgrimida por Portilla? ¿Es la única forma de entender la actividad filosófica? ¿Qué es propiamente la filosofía? Estas preguntas apuntan hacia la primera presuposición de la "filosofía comparada": ¿qué es "filosofía"?

##### 4.1.1. ¿Qué es filosofía?

Sería sensato, para responder la dificultad sobre qué es filosofía, inquirir al filósofo sobre su actividad, así como se le preguntaría a un biólogo qué es la biología. Pero nos topáramos

<sup>129</sup> Vid. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, tr. Francisco Gonzáles Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

con que cada filósofo respondería de manera distinta, y encontraríamos que no hay un consenso entre los propios filósofos sobre tal materia. Pocas palabras tienen tantas significaciones como las tiene el vocablo filosofía. El campo semántico que dota de sentido al término filosofía es extenso, es más, son los diferentes campos que se forman dentro de la misma actividad filosófica, según el área en que se actúe o profese, los que le confieren diferentes sentidos al término. No hay un consenso absoluto en la connotación del concepto o conceptos que se acuñan bajo dicho vocablo. Según el área filosófica en la que se desenvuelva el filósofo o practicante de esta actividad, será el sentido que se le confiera al término "filosofía". No entienden de la misma manera la "Filosofía" los que se dedican a la llamada "filosofía analítica", que los que se dedican a la "filosofía latinoamericana".

#### 4.1.1.1. Posibles definiciones de filosofía

De acuerdo con Bochenski<sup>130</sup>, entre las tantas significaciones de filosofía destacan las siguientes: 1) Concepto colectivo para todo aquello que no puede aún ser tratado científicamente. 2) La filosofía no es una ciencia, su objeto es lo superracional, lo incomprensible, lo que se halla en las fronteras de la razón. 3) Disciplina de segundo orden que reflexiona sobre los presupuestos de una serie de disciplinas y actividades de primer orden. 4) Análisis del lenguaje para la aclaración de proposiciones. Pero las definiciones no paran ahí, como dice Bochenski: "Me parece muy razonable que se diga que la filosofía ha

<sup>130</sup> *Id.* J. M. Bochenski, *Introducción al pensamiento filosófico*, México, Herder, 1974.

de ocuparse en el conocimiento, en los valores, en el hombre, en el lenguaje. Pero ¿por qué sólo en eso? ¿Ha demostrado algún filósofo que no haya más objetos de la filosofía?"<sup>131</sup>

#### 4.1.1.2. Factores extrafilosóficos

Copleston, desde otra perspectiva, señala que la filosofía está influida por factores extrafilosóficos que pueden repercutir en las concepciones que de ella se tengan y en la función que está debe desempeñar. Copleston desconfía de las definiciones restrictivas de filosofía:

Obviamente, los filósofos tienen visiones distintas de lo qué es válido en filosofía, y tienen todo derecho de expresar sus convicciones. En la medida en que es posible interpretar las definiciones que ofrecen como expresiones de juicios valorativos y como recomendaciones de que se centre la atención en tal o cual enfoque o línea de reflexión, apenas podemos afirmar que los filósofos no tienen derecho a ofrecer esas definiciones. Yo desconfío de las aseveraciones dogmáticas de que tal o cual tipo de filosofía no es en absoluto filosofía.<sup>132</sup>

Parece ser que la filosofía no se cierra en las temáticas y posturas anteriores, sino que ella se encarga de eso y más. Podemos compartir la idea de que "la filosofía no puede ser identificada con las ciencias especiales ni limitada a un solo terreno. Es en cierto sentido una ciencia universal."<sup>133</sup> Su punto de divergencia con las ciencias radicaría en la cuestión del método y su enfoque. Mientras las ciencias utilizarían éste o aquél método, la filosofía echaría mano de todos los métodos de conocimiento posibles, entre ellos la intuición. En cuanto al enfoque la filosofía se distinguiría porque:

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>132</sup> Copleston, *Filosofías y Culturas*, p. 30.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 29.

La filosofía se distingue además de las otras ciencias por su punto de vista. Cuando considera un objeto, lo mira siempre y exclusivamente desde el punto de vista del límite, de los aspectos fundamentales. En este sentido, la filosofía es una ciencia de los fundamentos. Donde las otras ciencias se paran, donde ellas no preguntan y dan mil cosas por supuestas, allí empieza a preguntar el filósofo. Las ciencias conocen; él pregunta qué es conocer. Los otros sientan leyes; él se pregunta qué es una ley. El hombre ordinario habla de sentido y finalidad. El filósofo estudia qué hay que entender propiamente por sentido y finalidad. Así, la filosofía es también una ciencia radical, pues va a la raíz de manera más profunda que ninguna otra ciencia. Donde las otras se dan por satisfechas, la filosofía sigue preguntando e investigando.<sup>134</sup>

Bochenski admite que no es fácil distinguir donde acaba una ciencia particular e inicia la filosofía, pero hace hincapié en que la mayoría de los filósofos han visto en ella una ciencia:

Así vieron la filosofía la mayor parte de los filósofos de todos los tiempos: como una ciencia. No como poesía, no como música, sino un estudio serio y sereno. Como una ciencia universal, en el sentido de que no se cierra a ningún campo y emplea todo método que le sea accesible. Como ciencia de los problemas límite y de las cuestiones fundamentales, y, por ello también, como una ciencia radical que no se da por satisfecha con los supuestos de las otras ciencias, sino que quiere investigar hasta la raíz.<sup>135</sup>

#### 4.1.1.3. Ampliación del concepto filosofía

Copleston al iniciar su trabajo de "filosofía comparada" nos propone obrar con un concepto de filosofía menos restrictivo:

para los fines que perseguimos, entenderemos por "filosofía" todo lo que puede entenderse por esta palabra sin contravenir el uso lingüístico ordinario. En otras palabras, entenderemos por filosofía todo lo que se toma normalmente como tal en las historias de la filosofía. Por ejemplo, no excluirémos el pensamiento chino

<sup>134</sup> Bochenski, *Introducción al pensamiento filosófico*, p. 29.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p 30.

primitivo por el hecho de que es visiblemente débil en lo que el mundo occidental llamaría probablemente, argumentación formal.<sup>136</sup>

Si aceptamos la definición de Copleston, tendríamos que admitir como filosofía incluso aquellas visiones que ven en ella un tipo especial de "poesía" o "música" y creo que la mayoría de los lectores compartirán la visión de Bochenski de no considerar a la filosofía "como poesía, ni como música". Pero Copleston remarca la importancia de reevaluar nuestras concepciones filosóficas, si como él insiste, la filosofía siempre ha estado influida por factores extrafilosóficos, es de esperar que se hayan olvidado o dejado trucas vías de investigación que podrían elucidar problemas fundamentales:

¿Están destinadas las concepciones modernas occidentales de la filosofía a suplantar a todas las demás ideas? O ¿pueden todavía aportar algo a la filosofía en general las tradiciones filosóficas de otras culturas distintas de la nuestra, sugiriendo, quizá problemas o enfoques de los problemas que hemos ignorado o tenido a pasar por alto? Tal vez no estemos en posición de responder a todas estas preguntas. Pero podemos tenerlas en mente cuando hablemos de las filosofías de otras culturas. No debe darse simplemente por hecho que las otras culturas no tienen nada que aportar al pensamiento filosófico. Es muy posible que la filosofía occidental haya avanzado en algunos aspectos, en un sentido valorativo de la palabra "avance"; pero también es posible que algunos elementos de valor hayan quedado olvidados u oscuros, y que, de una u otra manera, la reflexión sobre las tradiciones filosóficas no occidentales pueda servir para remediar una cierta miopía prevalente.<sup>137</sup>

#### 4.1.2. Existencia de un pensamiento filosófico prehispánico

Si estamos de acuerdo con Copleston, no nos quedaría más que aceptar la existencia de un pensamiento filosófico prehispánico, o por lo menos, dar cabida en las investigaciones

<sup>136</sup> Copleston, *Filosofías y Culturas*, pp. 17-18.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 35

filosóficas a sistemas de pensamiento de este tipo. Si bien, no podemos encuadrar el pensar nahua con una definición de filosofía tan restringida como la usada por León-Portilla, el texto de *La filosofía Náhuatl* y la exposición que se desarrolla en él, demuestran que los nahuas abrieron sus muy propias líneas de pensamiento. Es posible que algunos elementos de valor hayan quedado olvidados y tal vez sería útil revalorizar la línea de pensamiento “intuitivo-emocional” dejada por el mundo prehispánico. Podemos expresar, parafraseando a Heidegger que: Hay muchas formas de “ser-en-el-mundo” y el pensar náhuatl es una de esas formas. Por lo tanto, es tan valiosa e importante como las demás. De ahí la importancia de mantener abierta la vía de reflexión dejada por los precolombinos, pues su visión del mundo podría ayudarnos a “remediar una cierta miopía prevalente”<sup>138</sup> en la actividad filosófica tradicional.

#### 4.2. Tercera suposición: poder entender el pensamiento de otras culturas

León-Portilla tomó el modelo de filosofía “como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo” del libro *Paideia: los ideales de la cultura griega*, de Werner Jaeger, y lo aplicó al mundo prehispánico. Pero hay una aclaración hecha por Jaeger que, parece ser, León-Portilla no advirtió:

Paideia [...] no es simplemente un nombre simbólico, si no la única designación exacta del tema histórico estudiado [...] Este tema es en realidad, difícil de definir; como otros conceptos muy amplios (por ejemplo, los de filosofía o cultura), se resiste a ser encerrado en una fórmula abstracta [...] Al emplear un término griego para expresar una cosa griega, quiero dar a entender que esta

<sup>138</sup> *Idem.*

cosa se contempla no con los ojos del hombre moderno, sino con los del hombre griego. Es imposible rehuir el empleo de expresiones modernas tales como civilización, cultura, tradición, literatura o educación. Pero ninguna de ellas coincide realmente con lo que los griegos entendían por *Paideia*. Cada uno de estos términos se reduce a expresar un aspecto de aquel concepto general, y para abarcar el campo de conjunto general, y para abarcar el campo de conjunto del concepto griego sería necesario emplearlos todos a la vez.<sup>139</sup>

Así, al estudiar el pensamiento prehispánico debería adentrarse en él "no con los ojos del hombre moderno, sino con los ojos del hombre prehispánico". Cabe hacernos la pregunta de ¿por qué usar un término griego para describir un fenómeno prehispánico? Ya conocemos la respuesta de Portilla: porque *éste es el más parecido en nuestra cultura a eso que se trata de estudiar*. Y ya nosotros hemos criticado dicha contestación. ¿Por qué no trabajar análogamente a Jaeger? Él utilizó un concepto griego para referirse a un fenómeno griego. ¿Por qué nosotros no utilizamos un concepto náhuatl para describir un fenómeno náhuatl?

De detrás del planteamiento anterior se encuentra como telón de fondo el tercer punto de la filosofía comparada: ¿Podemos entender el pensamiento de otras culturas? ; ¿se puede ver con los ojos del hombre prehispánico?<sup>140</sup>

<sup>139</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, p. 2. El resaltado es mío.

<sup>140</sup> El buscar la designación exacta en lengua náhuatl que exprese el pensar indígena será dejado de lado en el presente trabajo, ello porque tal vía de investigación implica un alto dominio de la lengua y cultura náhuatl, dominio del cual el autor carece. No obstante podemos hacer unas pequeñas señalizaciones: Al buscar un término náhuatl que exprese el fenómeno que se estudia se corren varios riesgos: uno de ellos es el de cometer el error de abusar de la plasticidad de la lengua náhuatl e inventar un término que nos satisfaga, pero que no exista propiamente en el lenguaje examinado, como le ocurrió a los primeros evangelizadores de estas tierras. Otro riesgo que se corre es la "hispanización" del término, es decir, que ocurriera un préstamo lingüístico, por ejemplo: cuando se pide un *hot dog* en un pueblo de Guanajuato donde todos hablan español, ¿el término es de lengua española o de lengua anglosajona? O pudiera ser que el vocablo para hacer referencia a ese fenómeno no existiera, como sucede con "religión" y "economía".

#### 4.2.1. ¿Se puede ver con los ojos del hombre prehispánico?

¿En qué medida nos es posible “ver con los ojos del hombre prehispánico”? León-Portilla está consciente que no podemos desprendernos de todo nuestro bagaje cultural, necesariamente en nuestro análisis tendrán que reflejarse nuestros “módulos de pensamiento occidental”.

Por una parte está el esfuerzo de acercamiento, que supone prescindir de lo que es propio. Pero por otra, ese mismo afán de comprensión no podrá llevar a ningún lado si, quien investiga y observa, pudiera prescindir realmente de las categorías y actividades de su propio contexto cultural. Inevitablemente, estará presente y actuante la mentalidad propia, con sus categorías propias, si es que al fin algo va a comprenderse.<sup>141</sup>

No me atrevo a afirmarlo tajantemente pero, parece ser que León-Portilla cree que la “racionalidad occidental” es la única posible de englobar a otras culturas y crear ciencias que posibiliten su estudio:

De hecho, la cultura de Occidente ha sido la única que ha entrado en contacto con el resto de las culturas humanas. Y es también la única que, para tratar de comprenderlas, ha inventado ciencias, como la antropología y la etnohistoria con todas sus ramas. Estas ciencias difícilmente podrían existir, si no se hubieran ampliado hasta universalizarse, la capacidad de connotación de los propios conceptos y categorías fundamentales, antes restringidos y referidos únicamente a las instituciones culturales de Occidente.<sup>142</sup>

<sup>141</sup> M. León-Portilla, “El pensamiento prehispánico”, p.15.

<sup>142</sup> *Idem.*

#### 4.2.1.1. Relativismo cultural

Este afán de universalidad del pensamiento occidental personalmente me causa ruido, tal vez – como señala M. Dascal –“haya algo equivocado en la idea de superioridad y universalidad de la racionalidad occidental”<sup>143</sup> Así, es posible preguntarse: ¿De dónde viene este afán universalizador que infringe un carácter peyorativo en las culturas que analiza? :

las culturas se conciben como *territorios*. Tiene *fronteras*, que son *líneas* que pueden (o no) *traspasarse*. Se dice que algunas culturas son *cerradas*, mientras que otras son *abiertas*. Las primeras se resisten con furor a las influencias externas y restringen estrictamente la *movilidad* interna de sus miembros; adoptan un punto de vista territorial, *local* y *estrecho*, se confinan a la *periferia* de *espacio* cultural. Las segundas consideran la *movilidad* como una gran ventaja y fomentan la *expansión*, afirman su derecho *global* o *universal* sobre la totalidad del espacio cultura en cuyo *centro* se encuentran y desde donde tratan de alcanzar otras áreas culturales; este derecho les pertenece debido a su *superioridad* sobre otras culturas; el supuesto hecho de que han superado el *localismo* y alcanzado un punto de vista universal a menudo se ofrece como prueba de dicha superioridad.<sup>144</sup>

El tipo de comparación que utilizan las culturas expansionistas con afanes universalistas se le suele llamar “comparación denigrante”. Esa superioridad se basa en “la supuesta capacidad ilimitada que tenemos [los occidentales] - como individuos o como sociedad - para el automejoramiento en *cualquier* esfera”.<sup>145</sup> Las puertas al “relativismo cultural”<sup>146</sup> se abren cuando se cuestiona la “idea de superioridad y universalidad de la racionalidad occidental”.

<sup>143</sup> Cf. Marcelo Dascal, *Relativismo cultural y filosofía*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 1992.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p.384.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p.389.

<sup>146</sup> El relativismo cultural podría definirse como: [...] la posición que se inicia con el relativismo de valores -el punto de vista de que cada conjunto de valores, incluyendo los valores morales, es tan válido como cualquier otro conjunto- y concluye que ninguna sociedad tiene derecho de intentar cambiar o interferir de alguna otra manera con ninguna otra sociedad.

A falta de una norma comparativa clara, ya no resulta obvio que 'el otro' sea inferior y que por ende se le pueda sujetar justificablemente a los patrones intervencionistas de los contactos interculturales que tradicionalmente ha adoptado Occidente.<sup>147</sup>

#### 4.2.2. Diversidad cognitiva

El lector se preguntará del por qué traer a colación el tema del "relativismo cultural". Procedemos de esta manera porque dicha cuestión está directamente relacionada con la suposición tres de la filosofía comparada: "que podemos entender el pensamiento de otras culturas". Si se lleva al extremo la postura relativista se crearía un "solipsismo" cultural, en el cual sería imposible el entendimiento entre culturas distintas, y por ende, sería fallido todo estudio de este tipo. Por otro lado, se podría argumentar que no hay tal divergencia cultural y en consecuencia, que no existe una "diversidad cognitiva" que pusiera en riesgo nuestro estudio comparativo. Detrás de estos puntos se encuentra toda una serie de planteamientos, necesarios de revisar, que son trabajados por la epistemología contemporánea. Procederemos a responder la cuestión del entendimiento entre culturas distintas desde las argumentaciones de dicha disciplina.

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 390.

#### 4.2.2.1. Normatividad epistémica y diversidad cognitiva

En su mayoría los conceptos más importantes de la epistemología contemporánea se basan en la normatividad, es decir, son conceptos de tipo normativo, como los de justificación, racionalidad y evidencia. Cuando se cuestiona si alguien es racional, lo que se hace es “*evaluar* a esa persona o a algunas de sus acciones y elecciones desde un cierto punto de vista y sobre la base de ciertas *normas o estándares*.”<sup>148</sup> La epistemología se encarga, entre otras cosas, de examinar el carácter de estos juicios evaluativos. Se cuestiona sobre la existencia de “algo así como juicios epistémicos evaluativos correctos e incorrectos; y si los hay, la de indagar las condiciones que determinan la corrección de tales juicios”.<sup>149</sup> El análisis de los puntos normativos y evaluativos tienen como telón de fondo cuestionamientos primordiales como:

- a. Dado que una norma epistemológica es aquella que prescribe (o prohíbe) un tipo de proceder cognoscitivo, ¿qué es lo que hace que una cierta norma sea *correcta*, es decir, que el proceder cognoscitivo que recomienda (o prohíbe) sea epistémicamente aceptable (o inaceptable)?
- b. ¿Por qué debemos de obedecer normas epistemológicas?
- c. ¿Es qué acaso existe, o pueden existir, estándares o normas epistemológicas *radicalmente distintas* de los estándares que nosotros aceptamos?

“La primera de estas preguntas es la pregunta acerca de las condiciones que, en una situación dada, determinan la aceptabilidad epistémica de un determinado procedimiento. La

<sup>148</sup> Claudia Lorena García, “La epistemología contemporánea: ciencia y valor epistémico”, s. p. i.

<sup>149</sup> *Idem*.

segunda pregunta, por otra parte, se refiere al origen de la *normatividad epistemológica*: lo que hace que algo adquiera fuerza normativa. Finalmente, la tercera pregunta plantea uno de los problemas más serios de la epistemología contemporánea, a saber, el problema de la diversidad cognitiva.<sup>150</sup>

Muchos de los filósofos actuales que tienden hacia una postura *naturalista*<sup>151</sup> suelen aprobar que la respuesta más viable al problema del origen de la normatividad epistémica reside en exhibir que lo que hace que alguien *deba* de seguir las sugerencias (o prohibiciones) de una norma es el resultado de que practicar tal norma le accederá la mejor consecución de sus deseos y fines.<sup>152</sup>

Otra respuesta dada al problema de por qué seguir determinadas normas es que tales normas son constitutivas de nuestro concepto de racionalidad: "puesto que afirmar que ciertas clases muy generales de procedimientos cognitivos son racionales es expresar una proposición analítica, entonces cualquier sujeto racional *debe* de seguir las normas que recomiendan tales procedimientos."<sup>153</sup>

Detrás de la propuesta anterior se encuentran dos supuestos problemáticos: 1) cualesquiera que sea el concepto de racionalidad que usamos, debemos de proceder racionalmente; 2) las

<sup>150</sup> *Ibid.*, pp. 1-2.

<sup>151</sup> Los epistemólogos "naturalistas" conciben la epistemología "contenida en la ciencia natural, como un capítulo de la psicología." (Cf. W. V. Quine, *Los métodos de la lógica*, México-Barcelona-Buenos Aires, Editorial Planeta, 1993, p. 110.) Donde al sujeto humano se le suministra una cierta entrada —ciertos patrones de irradiación de diferentes frecuencias— y cumplido el tiempo este sujeto devuelve como salida una descripción del mundo externo tridimensional y su historia.

<sup>152</sup> Cf. Stephen Stich, *The Fragmentation of Reason*, Cambridge, The MIT press, 1990.

<sup>153</sup> C. García, "La epistemología contemporánea...", p. 3.

normas o estándares implícitos en el concepto de racionalidad que maneja y recomienda nuestra cultura son mejores que los estándares implícitos en los conceptos de racionalidad de otros grupos y culturas. Estos supuestos son de carácter dudoso (esta es una de las conclusiones más importantes de los argumentos de Quine contra el proyecto filosófico de Carnap<sup>154</sup>), principalmente el supuesto dos:

el concepto de racionalidad de una determinada cultura –que está constituido, al menos en parte, por los principios más generales aceptados por esa cultura– es revisable, puesto que los principios que le subyacen son revisables: no hay enunciados analíticos incontestables, en principio fuera del alcance de cualquier duda generada por la experiencia empírica. Así, existe una posibilidad sería –no meramente lógica– de la existencia de culturas que poseen concepciones de aceptabilidad epistémica muy distintas a la nuestra y, en última instancia, de lo que es ser racional.<sup>155</sup>

La puerta abierta por Quine a la diversidad cognitiva será fuertemente criticada por Donald Davidson<sup>156</sup>, quien niega la existencia de una “racionalidad radicalmente distinta”:

Donald Davidson, por ejemplo, argumento que aún si fuese posible que existieran otros seres que tuvieran un concepto de racionalidad radicalmente distinto del nuestro, aún así no podríamos traducir, entender o adscribir creencias a tales seres puesto que, para poder traducir, entender y adscribirles creencias sería necesario que tuviéramos buenas razones para suponer que tales seres son racionales, *en nuestro sentido de 'racional'*. Así, jamás podremos tener evidencia alguna de ningún tipo para pensar que existen otras culturas que manejan estándares de racionalidad radicalmente distintos a los nuestros –tales culturas, si existiesen, serían en principio ininteligibles para nosotros. Si consideramos sólo lo que sabemos y lo que podemos saber, dice Davidson, no puede haber diversidad cognitiva radical- o, para ponerlo más justamente: debido a que *nunca* podremos detectar la existencia de una radical diversidad cognitiva, es teóricamente sospechoso, o por lo menos inútil, afirmar que, sin embargo, tal diversidad puede

<sup>154</sup> En “Dos dogmas del empirismo” Quine critica fuertemente la distinción kantiana entre juicios “analíticos” y “sintéticos”, donde demuestra que la línea separatoria entre dichos enunciados es un “mero artículo de fe” de los empiristas. Cf. Quine, W. V. O., *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona, Ariel, 1962, *passim*. 50-70.

<sup>155</sup> *Ibid.*, pp. 3, 4.

<sup>156</sup> Cf. Donald Davidson, *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Ariel, 1990; Donald Davidson, *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós, 1992.

existir. Podemos así regresar a soluciones, como las que aceptaron los filósofos pre-quinceanos, a los problemas de la diversidad cognitiva y del origen de la normatividad epistémica: no hay una posibilidad seria de que exista una radical diversidad cognitiva; además, *debemos* de seguir los estándares constitutivos de nuestro concepto de racionalidad puesto que *grosso modo* es el único (trivialmente, el mejor) que podemos tener.<sup>157</sup>

#### 4.2.2.2. Posibilidad de una "radical diversidad cognitiva"

Pero las soluciones de Davidson a la diversidad cognitiva, han sido también criticadas.<sup>158</sup>

Los problemas se reavivan y están presentes. Stephen Stich trata el problema del origen de la normatividad epistémica, desde un punto de vista psicológico, él propone:

Cognitive processes, pragmatists will insist, should not be thought of primarily as devices for generating truths. Rather they should be thought of as something akin to tools or technologies or practices that can be used more or less successfully in achieving a variety of goals. [...]

In evaluating systems of cognitive processes, the system to be preferred is the one that would be most likely to achieve those things that are intrinsically valued by the person whose interests are relevant to the purposes of the evaluation. In most cases, the relevant person will be the one who is or might be using the system. [...]

If, as I have been supposing, people can and do intrinsically value a wide variety of things, with considerable variation from person to person and culture to culture, the pragmatic assessments of cognitive systems will be sensitive to highly variable facts about the users of those systems. Moreover, given the diversity of goals and values, it is all but certain that different systems of cognitive processes will be pragmatically preferable for different people.<sup>159</sup>

"Una teoría pragmatista de acuerdo con la cual la norma epistemológica correcta, para un sujeto en un momento y situación dados es aquella que promueve de la mejor y más eficiente manera la satisfacción de todos los deseos, fines e interese de ese sujeto en ese

<sup>157</sup> D. Davidson, *De la verdad y de la interpretación*, pp. 4-5.

<sup>158</sup> Vid. C. Chermiak, *Minimal Rationality*, Cambridge, The MIT Press, 1990.

<sup>159</sup> S. Stich, *The Fragmentation of Reason*, pp. 131-136.

momento. Esta propuesta sugiere, a su vez, una respuesta natural al problema de la normatividad epistémica: dado que las normas epistémicamente aceptables para mí”, nos dice Stich, “son precisamente aquellas que mejor promueven la obtención de las cosas que yo deseo y a las que aspiro, tengo razones muy buenas para tomar en cuenta las recomendaciones y las prohibiciones expresadas en esas normas. Así, lo que hace que una norma sea epistémicamente mejor que otra para un sujeto es precisamente lo que explica porque ese sujeto debe de seguir aquella norma: debe de seguirla porque es la que mejor promueve sus propios fines e intereses en ese momento; y, si es *racional, querrá seguirla, por la misma razón.*” Sumadamente, “Stich acepta no sólo que puede existir, sino además que existe y debe existir, una radical diversidad cognitiva; lo cual no representa problema alguno para su teoría: si la aceptabilidad epistémica de un sistema de normas para un determinado sujeto en un momento dado, es función de los intereses y fines que el sujeto tiene en ese momento, y dado que existe una variedad enorme de intereses y fines que los seres humanos han perseguido y persiguen, entonces es de esperarse que para dos sujetos que tengan intereses y fines muy distintos, por ejemplo, los sistemas de normas que serán epistémicamente aceptables serán muy diferentes.”<sup>160</sup>

#### 4.2.2.3. Relativismo conceptual moderado

Si aceptamos los planteamientos de Stich, aceptamos la existencia de la “diversidad cognitiva” y nosotros hemos mostrado buenas razones para estar de acuerdo con él. Ahora, se podría objetar que la diversidad cognoscitiva en nada nos ayuda en nuestra empresa de

<sup>160</sup> *Ibid.* . p. 7.

filosofía comparada, y que al proceder de tal manera le estamos cerrando las vías a nuestra propia investigación. Ello porque, al aceptar la diversidad cognoscitiva estaríamos declarando la imposibilidad de comprender el pensar prehispánico, pues éste podría tener concepciones de aceptabilidad epistémica muy distintas a la nuestra, y por ende, una "racionalidad" distinta, imposibilitando cualquier tipo de acercamiento cognoscitivo. Empero, nosotros aceptaremos que el pensar precolombino se rige por una normatividad epistémica distinta (y de hecho así es), pero de ello no se deriva la total incomprensión de su pensar. En las secciones siguientes argumentaremos a favor de una diversidad cognoscitiva "gradual", la cual permite la existencia de diversos grados de comprensión y diversos grados de incomprensión en el estudio de culturas distintas.

#### 1.1.1.1 Marcos conceptuales

En su artículo "Relativismo conceptual y filosofía en las Américas"<sup>161</sup> León Olivé trata el problema acerca de la posibilidad de hablar de "marcos conceptuales"<sup>162</sup> "incommensurables" entre los países de América de origen latino y no latino. Para ello desarrolla todo un marco teórico que le permita concluir lo que busca. Nosotros tomaremos

<sup>161</sup> León Olivé, "Relativismo conceptual y filosofía en las Américas" en *Relativismo cultural y filosofía*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 1992, pp. 83-107.

<sup>162</sup> Davidson nombra lo que entendemos como "marco conceptual" como "esquema conceptual". él no está de acuerdo con el relativismo conceptual que aquí se plantea, pero nosotros hemos argumentado en otra vía, que nos aleja de sus críticas. El mismo Davidson nos da una definición bastante aceptable de lo que debe entenderse por "esquema conceptual": "Los esquemas conceptuales, nos dicen, son formas de organizar la experiencia; son sistemas de categorías que dan forma a los datos de las sensaciones: son puntos de vista desde los cuales individuos, culturas o períodos examinan los acontecimientos que se suceden. Puede no haber traducción de un esquema a otro, en cuyo caso las creencias, deseos, esperanzas y porciones de conocimiento que caracterizan a una persona no tienen contrapartes verdaderas para quien suscribe otro esquema. La realidad misma es relativa a un esquema: lo que cuenta como real en un sistema puede no hacerlo en otro." Davidson, Donald, *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona, Ariel, 1990, p.189.

prestado dicho marco para demostrar que la diversidad cognitiva permite ciertos grados de comprensión (e incomprensión) entre culturas distintas.

Olivé busca hacer sostenible la tesis que él nombra: "tesis relativista moderada sobre los marcos conceptuales", la cual expone que:

Existen marcos conceptuales diferentes entre sí, pero todos los marcos conceptuales que hayan permitido la sobrevivencia de algún grupo humano por algún periodo comparten algunos elementos básicos. La existencia de tales elementos comunes permite, en principio, una traducción de por lo menos algunas proposiciones formulables dentro de cada marco a cualquier otro marco. No obstante existen marcos parcialmente incommensurables, esto es, que aunque compartan ciertos elementos y aunque sea posible traducir algunos enunciados formulables dentro de ellos a enunciados formulables dentro del otro marco, pueden existir enunciados intraducibles al otro marco, e incluso enunciados incomprensibles desde el otro marco. Igualmente, puede haber valores en uno completamente aborrecibles en el otro, o en uno puede haber reglas de inferencia que sean inaceptables en otro, y por consiguiente lo que cuente como razón en uno puede no ser comprensible o admisible como tal en el otro.<sup>163</sup>

Hay que aclarar lo que debe entenderse por "marco conceptual":

Los marcos conceptuales son estructuras que se encuentran asociadas a uno o varios lenguajes (intraducibles entre sí), en los cuales se encuentran reglas de inferencia, valores, normas metodológicas, creencias sustantivas y casos ejemplares, entre otros elementos. Un marco conceptual debe interpretarse como una estructura que tiene un aparato formal y un contenido epistémico. En virtud del primero condiciona y permite la adquisición y el desarrollo del conocimiento. Por lo anterior, el marco condiciona (permite o impide), ciertas conceptualizaciones, la observación de sucesos, la identificación de eventos y la apreciación de la relevancia que se considera que esos eventos tienen para ciertos problemas; condiciona también la realización de acciones. Los marcos conceptuales son lenguajes organizados en cierto tipo de estructuras. Puede haber una misma estructura con dos lenguajes diferentes, digamos inglés y español.<sup>164</sup>

<sup>163</sup> L. Olivé, "Relativismo conceptual y filosofía en las Américas", pp. 83-84.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 90.

Así el "relativismo conceptual" es la...

Idea de que existen normas metodológicas, reglas de inferencia, creencias sustantivas y valores que condicionan lo que específicamente es admitido dentro de un marco conceptual determinado, lo cual puede no ser traducible a ningún otro marco conceptual, ni comprensible desde la perspectiva de algún otro marco. En ciertos casos, si las personas que se adhieren a un cierto marco pueden modificar algunos de los elementos fundamentales del marco (en el nivel lógico, axiológico —de fines y valores—, normativo — de normas y reglas que dirigen y orientan las acciones— o sustantivo— acerca de lo que se cree sobre el mundo), entonces podría llegar a comprender, incluso aceptar ciertas proposiciones formuladas en el otro marco. Dicha modificación en ocasiones puede ocurrir por un procedimiento racional, y en otras por procedimientos de aprendizaje, no susceptibles de una reconstrucción racional.<sup>165</sup>

Sería posible realizar una reconstrucción mental de los diferentes marcos conceptuales usados por los hombres en lugares y épocas distintos...

cuyo resultado sería un árbol en el cual habría ramas formadas por marcos que serían susceptibles de ordenarse de acuerdo con una reconstrucción de la transformación racional de cada uno en el sucesivo, esto es, que desde la perspectiva del sucesor fuera posible ofrecer razones a usuarios del antecesor para modificar o abandonar su marco y adoptar el sucesor. Cada marco antecesor y sucesor no serían pues incommensurables, aunque marcos alejados entre sí dentro de la misma rama podrían serlo. En general, tanto marcos alejados entre sí dentro de la misma rama, como marcos pertenecientes a ramas diferentes, tendrían principios básicos tan encontrados y tan bien protegidos, que tal tipo de transformación racional, es decir, un cambio o abandono producido por razones comprensibles a partir del propio marco que se cambia o abandona, no sería posible. Pero además, aquellos casos en los que resultara imposible reconstruir una sucesión de marcos cada una de los cuales pudiera transformarse racionalmente en el sucesor, generarían ramas diferentes del árbol.

Incidentalmente, los marcos conceptuales que se encuentran en la línea que ha conducido a nuestro marco conceptual donde las ciencias son primordiales constituyen una línea de ese árbol. Dentro de ella es posible hablar de racionalidad y progreso, pero no es posible hablar de transformación racional y de progreso entre ramas distintas. Así en el caso de marcos conceptuales entre los cuales no sea posible lograr una reconstrucción racional de la transformación de uno en otro, puede afirmarse que al menos alguno de los dos, o ambos, seguramente están fuera de la rama del conocimiento científico, lo cual no implica ningún juicio de valor de nuestra parte, sino sólo un reconocimiento de

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 93.

una cuestión de hecho, a saber que cierto marco conceptual se encuentra o no en la línea de desarrollo del conocimiento científico.<sup>166</sup>

#### 4.2.3. Viabilidad de entender el pensar náhuatl

Bajo esta perspectiva de relatividad de marcos conceptuales no vemos problema en aceptar que el pensar náhuatl se encuentre regido por una normatividad epistémica distinta. Nos es posible “entender” el pensar precolombino, porque este comparte algunas proposiciones básicas con nuestro marco conceptual actual. Compartimos muchas de las formas de “ser”, “sentir”, de “expresarnos” y de “pensar” con los pueblos mesoamericanos. Si bien, nos es posible comprender gran parte de su pensar, habrá zonas de “oscuridad” cognoscitiva, debido a la diferencia de marcos conceptuales; como indica León-Portilla: no podemos “prescindir realmente de las categorías y actividades de nuestro propio contexto cultural”. Pero ello no impide que en cierta gradación podamos ver “con los ojos del hombre prehispánico”. Así, nos permitimos contestar de forma afirmativa a la cuestión de si somos capaces de entender el pensamiento de otras culturas diferentes a la nuestra.

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, pp. 97-98.

## CONCLUSIONES

Si entendemos la filosofía como "el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos", no podemos más que concluir que el pensar náhuatl no es filosofía. Ello porque la veracidad de sus elucubraciones se encuentra fundamentada en la revelación divina, la cual escapa a la discusión y crítica, que se han considerado tradicionalmente como elementos determinativos del pensar filosófico racional.

En la misma vía hemos hecho ver que el concepto de filosofía, así entendido, no corresponde con el pensar prehispánico. Pues estos, pensamiento griego y náhuatl, siguen rutas de desarrollo disímiles. Vimos que mientras el pensar racional occidental vive enclavado en el "ensueño apolíneo" como manifestación de la "voluntad", el pensar nahua es expresión de las fuerzas dionisiacas de la vida, por ende, en el cavilar náhuatl se generó una visión y forma de vida distinta de la griega.

El problema de nombrar filosofía al pensar náhuatl prehispánico radica en lo que se va a concebir por filosofía, dependiendo de lo que se entienda por ésta será la respuesta que se pueda dar. De tal forma, se corre el riesgo de caer en una discusión cíclica del problema planteado. A partir de dar una definición "p" de filosofía se procedería a analizar si el cavilar náhuatl contiene los atributos de "p", si se considera que es así, éste podría ser nombrado filosofía. Por el contrario, si se considera que el pensar indígena no comparte los atributos del concepto "p" de filosofía, se le negaría inmediatamente tal denominación. Para

**ESTA TESIS NO SALL  
DE LA BIBLIOTECA**

evitar prolongar una argumentación de éste tipo, nosotros nos hemos apegado a la definición de filosofía dada por Copleston en la empresa de “filosofía comparada”, es decir, “entender por filosofía todo lo que se toma normalmente como tal en las historias de la filosofía”. La labor filosófica dista mucho de estar acabada, quedan muchas vías truncas de investigación, y cabe la posibilidad de que otras vías de desarrollo intelectual tengan mejores respuestas, o mejores planteamientos a cuestiones abordadas en la investigación filosófica tradicional. O incluso enfoques “novedosos” o planteamientos nuevos que abran líneas de investigación antes no consideradas, que puedan ayudar a resolver conflictos apremiantes. Así, independientemente de cual sea nuestra definición “p” de filosofía, el pensar náhuatl debe tener su lugar en la investigación filosófica contemporánea, pues éste puede arrojar mucha luz a los problemas filosóficos actuales, y en palabras de Copleston, “servir para remediar una cierta miopía prevalente.”

Regresando al concepto de filosofía como “el proceso de racionalización” para caracterizar el pensar prehispánico, ya se mencionó que éste no describe adecuadamente el “sistema eidético náhuatl”, empero, hay una cuestión de trasfondo que críticos anteriores no tuvieron en cuenta: ¿Qué significa ser racional? De tal forma, cuando se pregunta si alguien es racional, lo que se hace es “evaluar a esa persona o alguna de sus acciones y elecciones desde un cierto punto de vista y sobre la base de ciertas normas o estándares. Así, que si como sugiere Stephen Stich: “la aceptabilidad epistémica de un sistema de normas para un determinado sujeto en un momento dado, es en función de los intereses y fines que el sujeto tiene en ese momento, y dado que existe una variedad enorme de intereses y fines que los seres humanos han perseguido y persiguen, entonces es de esperarse que, para dos sujetos

que tengan intereses y fines muy distintos, por ejemplo, los sistemas de normas que serán epistémicamente aceptables serán muy diferentes.” De tal manera, hemos concluido que el pensar náhuatl es una forma de “racionalidad” distinta a la occidental, la cual sigue normas epistemológicas distintas, por tener intereses cognitivos contrarios. Al evaluar la “racionalidad” del hombre indígena prehispánico no debe seguirse el concepto de “racionalidad” de las culturas clásicas europeas, sino el sistema de normas epistemológicas de la cultura mesoamericana. Error en el cual incurre Miguel León-Portilla al querer expresar el pensar náhuatl con términos pertenecientes a la cultura clásica europea.

Se puede comprender el pensar mesoamericano antiguo a pesar de regirse bajo un sistema epistemológico distinto, pues su “marco conceptual” comparte algunas proposiciones básicas con nuestro marco conceptual actual. Aunque si bien, estamos conscientes que necesariamente habrá zonas de oscuridad cognoscitiva por la diferencia de “marcos”, ello no impide que en cierta gradación nos sea posible “ver con los ojos del hombre prehispánico”.

En lo que toca directamente a la obra de Miguel León-Portilla se considera que el concepto de “filosofía” utilizado por él no puede englobar su caracterización del pensar náhuatl. Su personalización del razonar náhuatl se ve incitado a una revisión dadas las críticas de López Austin. La traducción de *ixtli, yollotl* como “rostro, corazón” no es la única, y abriría que revisar si no fuese un sentido más apropiado para tal expresión el de “sensación-percepción”, como sugiere López. Si León-Portilla interpretó mal el tropo mencionado, es de esperar que las reconstrucciones hechas a partir de dicha traducción sean insuficientes y necesiten ser inspeccionadas, como lo marca López Austin al referirse al concepto filosófico

de educación desarrollado por León-Portilla. Parece ser que León-Portilla exageró un poco en su intento de hallar filósofos entre los nahuas, como lo indica el hecho de traducir "*intotechiuhcahuan... quihtotluh* (nuestros progenitores iban a decir)" por "era doctrina de nuestros mayores", pues existe una gran distancia entre "decir" y "adoctrinar". Lo que nos indica que León-Portilla intenta sistemáticamente de demostrar que los *tlamatinime* son "filósofos", análogamente al estilo de los filósofos griegos y dirige sus traducciones (que más bien son interpretaciones) hacia dicho objetivo, como lo hace patente el traducir "decir" por "adoctrinar".

Empero, León-Portilla fue el primero en llamar la atención sobre la importancia del estudio del cavilar precolombino, específicamente el náhuatl, se enfrentó directamente a los detractores del ser indígena en cuanto a su pensar. Tal vez, haya cometido algunos abusos en su investigación, ningún estudioso está libre de cometerlos, pero fue él quien nos llamó la atención sobre un hecho importante (hasta la fecha todavía menoscabado): Que los indígenas desarrollaron sus muy propias líneas de pensamiento, que todos como humanos tenemos potencialmente las mismas capacidades físicas e intelectivas. Así, *La Filosofía Náhuatl* nace con la intención de conocer y comprender el pasado del indio en un aspecto cultural no reconocido: su pensamiento. Apología del pensar indígena, es la obra *La Filosofía Náhuatl*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arze Quintanilla, Oscar, "Del indigenismo a la indianidad: cincuenta años de indigenismo continental" en *Indianismo e indigenismo en América*, José Alcina Franch (compilador). Madrid, Alianza, 1990, pp. 18-44.
- Berenzon Gorn, Boris, "Entrevista a Miguel León-Portilla", en *Boletín. Filosofía y Letras*, año 4, núm. 15 y 16, enero-abril, 1998, 27-31.
- Bochenski, Innicentius M., *Introducción al pensamiento filosófico*, México, Herder, 1974.
- Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el Papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Fundación de Investigaciones Sociales, 1986.
- Compendio general de México a través de los siglos*, T. I, Francisco Rofer (compilador). México, Valle de México, 1974.
- Copleston, Frederick, *Filosofías y Culturas*, tr. Beatriz Eugenia Álvarez Klein. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Dancy, Jonathan, *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid, Tecnos, 1993.
- Dascal, Marcelo, *Relativismo cultural y filosofía*. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 1992.
- Davidson, Donald, *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona, Ariel, 1990.
- , *Mente, mundo y acción*. Barcelona, Paidós, 1992.

- Davies, Nigel, *Los antiguos reinos de México*, 4ª. Reimpresión. México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp.153-177.
- Dávila Garibi, J. Ignacio, "Posible influencia del náhuatl en el uso y abuso del diminutivo en el español de México", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. I, México, Instituto de Historia – UNAM, 1959, pp. 91-94.
- , "Préstamos lingüísticos e influencias recíprocas nahua-castellanas y castellano-nahuas", en *Estudios de cultura náhuatl*, v. VII, México, Instituto de Investigaciones Históricas – UNAM, 1967, pp. 255-265.
- Favre, Henri, *El indigenismo*, tr. Glenn Amado Gallardo Jordán. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Garibay K. Ángel María, *La literatura de los aztecas*. México, Joaquín Mortiz, 1964.
- Ibarra García, Laura, *La visión del mundo de los antiguos mexicanos*. Guadalajara (México). Universidad de Guadalajara, 1995.
- Jaeger, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 2ª edición. México, Fondo de Cultura Económica. 1962.
- Johansson K., Patrick, *La palabra de los aztecas*. México, Trillas, 1993.
- , *Voces distantes de los aztecas*. México, Fernández editores, 1994.
- Jung, C. G., *Arquetipos e inconsciente colectivo*. tr. Miguel Murmis. Buenos Aires, Paidós, 1977.
- Larroyo, Francisco, "¿Hubo filosofía entre los pueblos precortesianos? (ideas para un replanteamiento de la cuestión)", en *Anuario de filosofía*, Universidad Nacional de México, Vol. I, México, 1961, 11-19.

- Leader, Birgitta, *Herencia cultural del mundo náhuatl a través de la lengua*. México, Secretaria de Educación Pública, 1972.
- Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*, 2ª ed. México, Siglo Veintiuno – UNAM, 1999.
- León-Portilla, Miguel, “¿Una nueva aportación sobre literatura náhuatl: el libro de Amos Segala?”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 24, noviembre-diciembre, 1990, pp.10-29.
- , “El pensamiento prehispánico”, en *Estudios de historia de la filosofía en México*, 4ª edición. México, UNAM, 1985.
- , “Tres breves comentarios”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 33 (1992), pp. 157-161.
- , *Imagen y obra escogida*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- , *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes*, 8ª edición. México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, tr. Francisco Gonzáles Aramburo. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Lhullier, Ruz, “El pensamiento náhuatl respecto de la muerte”, en *Estudios de cultura náhuatl*, V. IV, 1963, 251-261.
- López Austin, Alfredo, “Cuerpos y Rostros”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 33 (1992), pp. 146-156.

- , *Cuerpo humano e ideología*, 2 ts. , 2ª ed. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- , *Hombre-Dios religión y política en el mundo náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Lorena García, Claudia "La epistemología contemporánea: ciencia y valor epistémico". s. p. i.
- Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las suplicas rituales*, tr. Stella Mastrangelo. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Instituto Nacional Indigenista, 1995.
- Madrigal Calle, Beatriz Elena, *Caracterización del conocimiento tradicional sobre plantas medicinales en dos comunidades de origen náhuatl*. Tesis de Maestría en Ciencias, Colegio de Post graduados Institución de enseñanza e investigación en ciencias agrícolas Instituto de Recursos Naturales Programa de Botánica Montecillo, México, 1994.
- Manzanilla Linda y Leonardo López Luján, (coord.) *Atlas histórico de Mesoamérica*, 2ª ed. México, Laurousse, 1993.
- Manzanilla, Linda, "La zona del altiplano central en el Clásico", Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján, (coord.), *Historia antigua de México*, 1ª ed., 3 ts. , México, INAH - UNAM – Miguel Ángel Porrúa, 1994 – 1995, Vol. II.
- Marín Martínez, Carlos, "Peregrinación de los mexicas" en León-Portilla, Miguel, *Enciclopedia de México*. México, Enciclopedia de México – SEP, t. 3, pp. 609-618.
- Markus S., Mina, "Estudio comparativo entre educación náhuatl y la griega", en *Estudios de cultura náhuatl*, V. IV, 1963, 381-292.

- Nietzsche Friedrich, *El origen de la tragedia*, tr. Eduardo Ovejero Mauri, 4ª ed. Madrid, Espasa-Calpe, 1964.
- O'Gorman, Edmundo, "Historia y vida", en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, II, 2. México, 1956, 233-253.
- , *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, 2ª edición. México, FCE, 1977.
- , *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- , *La invención de América*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Obregón Rodríguez, Ma. Concepción, "La zona del Altiplano Central en el Posclásico" Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján, (coord.), *Historia antigua de México*, 1ª ed., 3 v, México, INAH - UNAM - Miguel Ángel Porrúa, 1994 - 1995, Vol. III. pp. 265-306
- Pastrana Flores, Gabriel Miguel, *Las historias de la conquista: un análisis de las obras de tradición indígena*. Tesis Doctoral, UNAM Facultad de Filosofía y Letras, 1998.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*. México, Fondo de Cultura Económica, primera edición (Cuadernos Americanos), 1950.
- Quine, W. V. O.. *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona, Ariel, 1962.
- , *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid, Tecnos, 1974.
- , *Los métodos de la lógica*. México-Barcelona-Buenos Aires, Editorial Planeta, 1993.
- Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México*. Imprenta Universitaria, México, 1943.

- Risieri Frondizi, "El historicismo y el problema de la verdad", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, 1957, núm. 3, 334-348.
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI, 1975.
- Schopenhauer Arturo, *El mundo como voluntad y representación*. México, Porrúa, 1998
- Schopenhauer en sus páginas*, ed. Pedro Stepanenko, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Segala, Amos, "La literatura náhuatl ¿un coto privado? (Respuesta al doctor Miguel León-Portilla)", en Cuadernos Americanos, núm. 33 (1992), pp. 146-156.
- , *Literatura náhuatl, fuentes, identidades, representaciones*, México, Grigalbo, 1990.
- Stich, Stephen, *The Fragmentation of Reason*. Cambridge, The MIT Press, 1990.
- Trabulse, Elías, "Los orígenes científicos del indigenismo actual", en *Cuadernos Americanos*, Año X, Vol. 2, núm. 56, 193-210.
- Vera Cuspinera, Margarita, "*La Filosofía Náhuatl*: Una aproximación crítica en su trigésimo aniversario". s. p. i.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, El Colegio Nacional, 1950.
- Winch, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*, tr. Ma. José Nicolau y Gloria Llorens. Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1994, (Pensamiento Contemporáneo 33).
- Wittgenstein, Ludwig, *Comentarios sobre La rama dorada*, tr. Javier Esquivel, ed. Rush Rhees. México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, (Cuaderno, 43).

Wolf Eric, "Aldeas y ciudades sagradas" en *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, tr. Felipe

Sarabia. México, Era, 1967.

Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI, 1975.