

Históricas Digital

Juliana González Valenzuela

“Flor y canto” de *La filosofía náhuatl*”

p. 101-108

Vivir la historia

Homenaje a Miguel León-Portilla

Salvador Reyes Equiguas (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2008

166 p.

ISBN 978-970-32-5504-7

Formato: PDF

Publicado en línea: 26 de junio de 2019

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/493/vivir-historia.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



II. *LA FILOSOFÍA NÁHUATL*
DE MIGUEL LEÓN-PORTILLA
A 50 AÑOS DE SU PRIMERA EDICIÓN





“FLOR Y CANTO” DE LA FILOSOFÍA NÁHUATL

JULIANA GONZÁLEZ VALENZUELA
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Cuando apareció publicada *La filosofía náhuatl*, predominaban en el ambiente filosófico de México corrientes y tendencias bien lejanas a lo que pudiera significar esta insólita obra de Miguel León-Portilla. ¿“Filosofía”, “náhuatl”?

Prevalecía en esos tiempos una implícita equivalencia entre “filosofía” y “filosofía occidental”, y ésta se concebía en sus dos grandes vertientes: la filosofía europea “continental” y la tradición filosófica anglosajona. Reinaba en realidad el neokantismo, en combate con el historicismo y el existencialismo, aunque comenzaba ya el auge de las dos corrientes predominantes: el marxismo y la filosofía analítica. ¿Qué podía significar *La filosofía náhuatl* en este escenario?

Ángel María Garibay afirmó que:

La inmensa mayoría sonríe cuando lee un título como el que designa este estudio [*La filosofía náhuatl...*]; se relega al país de las leyendas y fantasías germinadoras de novela todo lo que se ofrece como vestigio de cultura en la etapa prehispánica.¹

Y en efecto: la opinión generalizada cuando se publicó el libro de León-Portilla era que se trataba de una obra de literatura o de historia (de “historia de las ideas”, si acaso), pero no de “filosofía” en sentido estricto, o sea, como “ciencia rigurosa”.

“Filosofía” y “náhuatl”, así, parecía una conjunción imposible; a no ser que, por un lado, la propia filosofía repensara (y ampliara) su definición y, por otro, se profundizara en el conocimiento objetivo del pensamiento náhuatl.

¹ Garibay, en León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, prólogo, p. IX.

Por cuanto a la primera condición, es un hecho que la idea de lo que es “filosofía” sufría ya transformaciones decisivas desde la primera mitad del siglo XX. Con gran percepción, dice el propio Garibay: “Ya pasó el tiempo en que se creía en una filosofía única para la humanidad.”²

La conciencia de su propia historicidad hace a la filosofía reconocer que tan “filósofos” son Sócrates o Séneca como Platón y Aristóteles; San Agustín, Montaigne o Pascal como Descartes, Leibnitz o Spinoza; Nietzsche, Bergson u Ortega como Kant o Hegel; le hace reconocer asimismo que el mito, la alegoría, la metáfora, no son siempre aleatorios al filosofar, como no lo son muchas obras literarias, místicas, poéticas, dramáticas, que forman parte de la historia de la filosofía. El hecho es que la propia filosofía rompe con una definición unívoca y enrarecida de sí misma. Más aún cuando, desde comienzos del siglo XX, es puesto en crisis el racionalismo filosófico y cultural, sobre todo por las más representativas figuras del vitalismo e incluso del existencialismo. La filosofía recobra dimensiones más amplias de su racionalidad. Incorpora no sólo las “razones del corazón”, sino también las de la intuición, de la imaginación, de la revelación poética. Recupera la racionalidad del *logos* que rebasa las meras posibilidades del *nous*, del puro pensamiento o de la “razón racionante”. Recobra la razón de la vivencia o experiencia vital. En este sentido, no carece de significación el que Miguel León-Portilla haya obtenido su maestría en filosofía con una tesis que versaba sobre uno de los filósofos vitalistas, Henri Bergson, en una de sus obras más preclaras: *Las dos fuentes de la moral y la religión*.

Pero además, cualquier idea unívoca de la filosofía queda superada cuando se advierte que ésta no puede permanecer al margen de la profunda revolución histórica que representa el paso del “mono-culturalismo” al “multi-culturalismo”, ese tránsito esencial que implica el giro hacia el reconocimiento de la pluralidad y diversidad de las culturas humanas y, con ello, de su dignidad y su “humanidad”; el reconocimiento, en fin, de la alteridad de la creación humana, al mismo tiempo que de su intrínseca “semejanza”.

Es dentro de estos nuevos paradigmas donde se habría de ubicar *La filosofía náhuatl* de Miguel León-Portilla, contribuyendo, ella misma, a la superación de una visión eurocentrista de la filosofía.

Por lo que se refiere a la segunda condición para admitir la legítima posibilidad de una filosofía náhuatl, o sea el adentrarse en

² *Ibidem*, p. XII.

el pensamiento náhuatl en su propia realidad, es evidente que la contribución más decisiva de la obra de León-Portilla se cifra en esto precisamente: su capacidad de penetrar en el mundo de los nahuas abordándolos en su propio lenguaje, en su propia sensibilidad y mentalidad, en su alteridad; yendo justamente a fuentes escritas fidedignas, revelándolas en su propia lengua e interrogándolas en sus posibilidades filosóficas; buscando en ellas, en suma, esa simultánea mismidad y alteridad que implica la genuina lectura hermenéutica de las expresiones culturales. Esto es, en efecto, lo que se lleva a cabo por vez primera en la obra de León-Portilla, con lo cual se desvanece para siempre el prejuicio de la imposibilidad de una verdadera filosofía náhuatl.

Es cierto, por otra parte, que también la autoconciencia de la filosofía permite el reencuentro que ella tiene con su propia esencia interrogante; así habrá de reconocerlo el propio León-Portilla. O como lo precisa la *Encyclopédie philosophique universelle*:

...la filosofía no comienza a existir más que en la multitud de sus problemáticas..., nace de cuestiones que pueden llamarse fundamentales o primeras...³

En la pregunta, la interrogación, el problema, la duda, la incertidumbre, la filosofía tiene puesto su ser más definitorio. Y el preguntar filosófico conlleva al menos tres hechos decisivos: primero, implica la ruptura con el conocimiento heredado, la quiebra de lo consabido, la puesta en crisis de verdades tradicionales y el comienzo de una nueva búsqueda a partir del “no saber”. Segundo, la pregunta lleva consigo un estado único de conciencia, una forma originaria de conocimiento; ella hace patente o ilumina una realidad que al mismo tiempo se muestra oscura y enigmática. El planteamiento del problema implica ya el des-cubrimiento de una realidad que paradójicamente se muestra encubierta y desconocida. Tercero, lo que el preguntar muestra, en última instancia, es la presencia del ímpetu humano por conocer, la pulsión por el conocimiento, eso que el griego llamó precisamente *philia* por la *sophia*, pasión casi instintiva por saber. Esa necesidad filosófica de verdad que, por ejemplo, se hace expresa en la conocida declaración de Meister Eckhart: “Si Dios no es verdad, me quedo sin Dios pero con la verdad.”

³ *Encyclopédie philosophique universelle*, v. 1, Paul Ricoeur, L'Universe philosophique, Preface.

Es con la clara conciencia del significado filosófico del preguntar y problematizar, así como del imperativo de la verdad, con lo que Miguel León-Portilla se adentra por las sendas de la palabra filosófica de los nahuas. Y éstos son los caminos de la interrogación, de la duda y del dilema, que recorren los *tlamatinime*, los sabios y poetas nahuas; aquellos que el autor de *La filosofía náhuatl* llama precisamente “filósofos” o “filósofos-poetas”, cuyos “pequeños poemas” contrastan significativamente con las grandes creaciones míticas y religiosas, e incluso teológicas, de los sabios y sacerdotes.

En el preguntar poético de los filósofos nahuas, se revela un estado radical de *conciencia* y de *vivencia* de la fugacidad y evanescencia de la temporalidad que afecta a todo cuanto existe; se hace expresa, de forma única, la angustiada experiencia de no encontrar ningún fundamento firme, sólido, permanente y estable ni fuera ni dentro del hombre. El tiempo es vivido por el nahua como caducidad universal. “Todo cambia” equivale a “todo muere”.

Aunque sea jade se quiebra,
aunque sea oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar...

diría el célebre poema de Nezahualcóyotl.⁴

Y ante la fugacidad de cuanto existe “aquí sobre la tierra” (*tlalticpac*), la vida humana queda despojada de sentido.

Sobre la tierra ¿acaso puedes ir en pos de algo?
¿Aquí he venido sólo a obrar en vano?
¿Acaso son verdad los hombres?...⁵

El hombre mismo no parece tener verdad; y “verdad” significa en náhuatl, como lo muestra la exégesis de León-Portilla, esencia: la palabra remite a la idea de raíz, cimiento, fundamento, firmeza; es “fijación sólida o enraizamiento profundo”, dice él.

La pregunta por la verdad en general significa entonces la pregunta por la permanencia, por la perdurabilidad y estabilidad, por la raíz, cimiento o fundamento del mundo. Es pregunta filosófica por excelencia:

⁴ León-Portilla, *op. cit.*, p. 60.

⁵ *Ibidem*, p. 57, 59 y 61.

¿Qué está por ventura en pie?...⁶

¿Acaso de verdad se vive en la tierra?
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.⁷

La no verdad indica la no raíz y no consistencia y, en definitiva, la carencia de realidad; por eso la evanescencia hace que la vida misma sea vivida como un sueño:

Sólo venimos a soñar, sólo venimos a dormir:
No es verdad, no es verdad
que venimos a vivir en la tierra...⁸

Asimismo, la duda sobre la verdad del hombre es la duda sobre lo que pueda haber “más allá de la tierra”, o sea, “más allá de la muerte”. La vivencia de la muerte de todo y de sí mismo atraviesa la existencia entera del poeta filósofo, pues ya no cuenta con la respuesta del mito y la religión.

¿A dónde vamos, ay, a dónde vamos?
¿Estamos allá muertos, o vivimos aún?⁹

El filósofo se abre a otra experiencia del mundo y de la vida humana en la cual prevalece su conciencia del vacío de los dioses, del abismo de lo no fundado, de la ausencia del “Dador de la vida”. Ya no tiene certidumbre. Su sabiduría se fusiona con su ignorancia. Como Sócrates, el filósofo nahua no sabe qué vendrá tras la muerte, si aniquilación o tránsito. Ante el límite irrebasable, y ante la conciencia de que “el mal nos alcanza más pronto que la muerte”, Sócrates se volcó hacia la búsqueda del bien de la vida, dando así nacimiento a la ética.

Y algo análogo parece ocurrirle al filósofo nahua, aunque, por supuesto, vivido desde su diferencia y su propio lenguaje. Al menos, éste es un posible significado, sugerido por el propio León-Portilla, que puede derivarse de los dos asombrosos difrasismos por él destacados: *in ixtli in yóllotl*, “rostro y corazón”, e *in xóchitl in cúcatl*, “flor y canto”.

⁶ *Ibidem*, p. 61.

⁷ *Ibidem*, p. 60.

⁸ *Ibidem*, p. 201.

⁹ *Ibidem*, p. 210.

Por tanto, sólo acá en la tierra
es donde perduran las fragantes flores
y los cantos que son nuestra felicidad,
¡gozad, pues, de ellos!¹⁰

A la pregunta sobre la verdad del hombre, sobre la raíz que le da firmeza, y sobre el sentido o finalidad de la vida humana, el nahua parece contestar con la imagen simbólica de “rostro y corazón”, en la cual se resume lo que en la tradición occidental se concibe como “lo ético”. O sea, aquello que los griegos denominaron *ethos*, palabra a su vez difícil de traducir pero que remite al “carácter” del ser humano, su forma de ser, esencialmente individual, libremente elegida y construida; inseparable de la *paideia*, en tanto que diálogo educativo entre el maestro y el discípulo. Lo mismo para los nahuas: el sabio, el *tlamatini* posee un espejo que pone delante del otro para que se conozca a sí mismo y sea capaz de formar su propio rostro, de darse su identidad. Otra forma de decir, como en Delfos, o en Sócrates —y así lo constata León-Portilla—, “¡Hombre, concóctete a ti mismo!” Concóctete y fórmate a ti mismo, realízate como persona, en tu propia unicidad.

En su misión de maestro, el filósofo náhuatl es:

El que hace sabios los rostros ajenos,
hace a los otros tomar una cara,
los hace desarrollarla...
Pone un espejo delante de los otros, los hace
cuerdos, cuidadosos,
hace que en ellos aparezca una cara...
Gracias a él la gente humaniza su querer...¹¹

Lo cual muestra, a juicio de León-Portilla, “el gran interés de los *tlamatimime* por acabar con el anonimato humano, tan plásticamente descrito por ellos como ‘carencia de rostro’ en el hombre”.¹²

Pero el rostro remite a su vez al “corazón”; ambos se funden en la sapiente unidad del difrasismo: “rostro y corazón”. Y León-Portilla traduce “corazón”, *yóllotl*, por “vitalidad”, es decir aquello que confiere dinamismo al yo. El corazón sería como el centro de la vida, como el querer primordial, fuente de la voluntad.

¹⁰ *Ibidem*, p. 214.

¹¹ *Ibidem*, p. 192.

¹² *Ibidem*, p. 81-82.

Volcado hacia la duda, hacia la incertidumbre y la experiencia de total evanescencia y sinsentido, el ser humano vive errático destruyendo su corazón; o como dice el poeta:

Por esto das tu corazón a cada cosa,
sin rumbo lo llevas:
vas destruyendo tu corazón.
Sobre la tierra ¿puedes ir en pos de algo?¹³

Formar el rostro-corazón equivale, asimismo, a “humanizar el querer” revelando con ello que para el nahua la cualidad de “humanidad” es obra de la acción voluntaria, del libre albedrío de cada individuo guiado por la educación. El “rostro y corazón” completa la idea del *ethos*, cuyo significado es también “segunda naturaleza”: la propiamente humana.

Entonces, a la pregunta ¿qué es aquello que da firmeza y sentido a la vida humana?, el filósofo nahua parece responder: darse a sí mismo rostro y corazón. Así se alcanza la estabilidad, la fidelidad a sí mismo, la razón de ser, la consistencia, la verdad del hombre “aquí en la tierra”. Ya no se entrega el corazón a cualquier cosa ni se lo lleva sin rumbo destruyéndolo. Ya se tiene la certidumbre de que “aquí” se puede ir en pos de algo.

Ha nacido también el sentido ético de la vida, dejando atrás el simple cumplimiento con las reglas morales heredadas. Ya no se pone en cualquier parte el corazón; éste tiene un destino que es justamente el de su propia humanización. Significativamente, quizá la mejor traducción del *ethos* griego sería *in ixтли in yóllotl*, “rostro y corazón”.

Y no sólo ése. El otro difrasismo, “flor y canto”, también responde: hay algo aquí en la tierra que vale en sí mismo y por sí mismo, que tiene tal perfección que se presenta como manifestación de lo divino mismo, hierofanía del Señor de la vida, Señor dual, Ometéotl. La metáfora recoge del ámbito de la naturaleza y traslada al de la creación humana espiritual dos prodigios supremos: las flores, manifestaciones excelsas de la vida terrenal, inigualables en la diversidad ilimitada de sus formas y colores: goce supremo para la vista humana, y los cantos de las aves, igualmente manifestaciones excelsas de la vida aquí en la tierra, inigualables también, en su diversidad ilimitada de sonidos y trinos: goce supremo para el oído humano. La belleza a la vista y al oído, dos expresiones de la natu-

¹³ *Ibidem*, p. 191.

raleza hermanadas por su perfección. Dos prodigios naturales a los que corresponden dos prodigios del espíritu humano: la poesía y la capacidad de pintar y cantar lo divino. Plástica y música, espacio y tiempo, espacio-tiempo unidos. La divinidad se hace patente, en efecto, en las flores y los cantos —tanto naturales como culturales—. “Encontrar la flor y el canto de las cosas”, dice León-Portilla.¹⁴ Hay algo más que el hombre puede perseguir en la vida “dialogando con su propio corazón”; puede crear belleza: flores y cantos, el milagro del arte.

“Flor y canto” —escribe León-Portilla— camino del hombre que consciente de su propia limitación no se resigna a callar sobre lo que puede dar sentido a su vida.¹⁵

Y en efecto —y con esto concluyo—, “rostro y corazón”, “flores y cantos”, son sin duda genuinas respuestas filosóficas, esencialmente filosóficas, que los sabios nahuas ofrecieron ante los agudos enigmas que les presentó la vida del hombre aquí en la tierra. No son las únicas, por supuesto, ni son los únicos problemas filosóficos que los nahuas se plantearon, como lo demuestran los varios y cuidadosos capítulos de *La filosofía náhuatl*. La creación de los sabios nahuas tiene un indiscutible alcance filosófico, no sólo en el ámbito de la ética como filosofía moral y de la antropología filosófica, sino también en el de la ontología del devenir y en la cosmología.

Como recuerda León-Portilla, Jaques Soustelle escribió:

La cultura de los antiguos mexicanos, tan súbitamente aniquilada, es una de aquellas de las que puede enorgullecerse la humanidad de ser creadora.¹⁶

Y parafraseando a Soustelle cabe decir: la filosofía de los antiguos nahuas, tan súbitamente aniquilada, es una de aquellas de las que puede enorgullecerse la humanidad de ser creadora.

Enhorabuena, Miguel, por haber sacado a la luz, hace ya 50 años, la flor y el canto de la filosofía náhuatl.

¹⁴ *Ibidem*, 271.

¹⁵ *Ibidem*, p. 322.

¹⁶ Soustelle, en León-Portilla, *ibid.*, p. 48.