

# Históricas Digital

Juan Manuel Romero García

“La filosofía náhuatl y  
el proceso de interlocución”

p. 249-270

*Escribir la historia en el siglo XX.  
Treinta lecturas*

Evelia Trejo

Álvaro Matute

(editores)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas

2009

589 p.

(Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 3)

ISBN-10 970-32-2281-1

ISBN-13 978-870-32-2281-0

Formato: PDF

Publicado en línea: 12 marzo 2015

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/escribir/historia.html>

DR © 2015, 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, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

# La filosofía náhuatl y el proceso de interlocución\*

JUAN MANUEL ROMERO GARCÍA  
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

La presente obra está destinada a provocar emulaciones. No porque se la combata por falsa o por haber inventado, que para ello pone a la vista los originales en su lengua nativa, sino porque se le contrapondrá otra manera de ver y ello provocará una indagación más amplia y una discusión más honda y alquitarada. Con lo cual ganará la historia de la cultura entre nosotros, tocante a temas nuestros.

ÁNGEL MARÍA GARIBAY

## *Introducción*

Detrás de un libro de historia se esconden los afanes por sacar, poco a poco, minúsculas vetas de fino metal tramadas al macizo rocoso. Muchos esfuerzos, avances y retrocesos, titubeos, reflexiones, todo para culminar con el beneficio del mineral precioso: la obra historiográfica. El momento final es gozoso. No obstante, también está marcado por la separación de algo íntimo que ya no pertenece en su totalidad al autor; la obra se ha hecho pública, se convierte en patrimonio colectivo.

Todo trabajo historiográfico tiene además indudables deudas con esfuerzos ajenos. De sus resultados se sirve para labrar su propia constitución. Bien miradas las cosas, la investigación histórica es —como toda investigación— tomar y dejar, despojar para enseguida restituir sumisamente en un sempiterno diálogo en pos del saber. En el seno de una comunidad de investigación nacen las problemáticas, maduran los trabajos, se cavila sobre sus alcances y límites, en un flujo y reflujo de crítica y reflexión. Sólo después de ese largo proceso tiene valor y sentido mostrar el fruto maduro a la sociedad.

\* Este trabajo se refiere a la obra de Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, con prólogo de Ángel María Garibay K., editada en México por el Instituto Indigenista Interamericano, en 1956. Las referencias que se incluyen corresponden a la 7a. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, IX-462 p. (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 10).

Hace más de cuarenta años se escribió *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. En 1956 una tesis de doctorado en Filosofía, sustentada por Miguel León-Portilla, se transformó en patrimonio público. Seguramente, en ese entonces, sus alcances fueron insospechados para muchos. Después de su primera edición, a cargo del Instituto Indigenista Interamericano, se han publicado ocho más en lengua castellana,<sup>1</sup> sin contar otras tantas traducciones al ruso, al inglés, al alemán y al francés.<sup>2</sup> Todo dentro de una gran expectación en diversas partes del mundo.

Surge la inquietud por saber cómo se producen los grandes cambios intelectuales que, de cuando en cuando, cambian la faz del gremio. *La filosofía náhuatl* es ejemplo, un buen ejemplo. Se gesta a través de un amplio esfuerzo individual, sí, el de su autor. Pero en constante diálogo con innumerables obsesiones arraigadas en multitud de cabezas, todas ellas de los más disímolos lugares, tiempos e intereses. Mijail Mijailovich Bajtin, célebre estudioso de los géneros discursivos, acierta cuando caracteriza el fenómeno de comunicación como un proceso básicamente interlocutivo. El oyente siempre asume una postura de "respuesta"; el hablante, por su parte, estructura un discurso coherente sólo a la luz de un flujo significativo que lo envuelve y lo provoca.<sup>3</sup>

Apoyados en el consejo del especialista, nos damos a la tarea de buscar sólo algunos elementos que ayuden a determinar el carácter e implicaciones de dicho proceso de diálogo, que hacen de *La filosofía náhuatl* una obra de alcance universal precisamente por su alto grado de interlocución. El diálogo se inició hace mucho tiempo, siglos atrás, y hoy no ha terminado.

### *Los intereses del autor*

Hijo de Miguel León Ortiz y Luisa Portilla Nájera, Miguel León-Portilla nació el 22 de febrero de 1926. Fue el mayor de tres hermanos cobijados por una familia tradicional radicada inicialmente en la ciudad de México. Fuertes convicciones religiosas se manifestaron en el tipo de educación

<sup>1</sup> Después de la primera edición, a cargo del Instituto Indigenista Interamericano, las siguientes seis fueron obra del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en 1959, 1966, 1974, 1979, 1983 y 1993.

<sup>2</sup> La primera edición en ruso fue realizada por la Academia de Ciencias, Moscú, 1961. A la anterior le siguieron la primera edición en inglés, por la Universidad de Oklahoma 1963 (con siete reediciones); la primera edición alemana, *Mexikanische Studien*, Köln, 1970, y la primera edición en francés, Editions du Seuil, Paris, 1982.

<sup>3</sup> Mijail Mijailovich Bajtin, "El problema de los géneros discursivos", en *Estética de la creación verbal*, 3a. ed., trad. de Tatiana Bubnova, México, Siglo Veintiuno Editores, 1989, 396 p. (Lingüística y Teoría Literaria), p. 258.

escolar elegida. Miguel cursó sus estudios de primaria y secundaria —no sin ciertos tropiezos en virtud de los conflictos religiosos nacionales— en el Colegio México, antes llamado Francés Morelos.

Cuando sus padres se trasladaron a Jalisco, ingresó al Instituto de Ciencias de Guadalajara donde cursó el bachillerato en ciencias sociales. Desde entonces se concretó la propensión iniciada muchos años antes en la biblioteca familiar: el interés por el estudio de la historia, la literatura y la filosofía. Desde muy joven se forja en la disciplina humanística, cultivando lenguas como el griego y el latín, el francés, el inglés y el alemán. Muy joven también, formó grupos de estudio para discutir obras del teatro francés, inglés y español, así como para leer y discutir obras clásicas de historia y filosofía en sus lenguas originales. De estas últimas destaca la de Immanuel Kant, quien lo convenció de los límites del conocimiento humano:

Para mí, Kant es el filósofo que nos mostró los límites y las posibilidades del conocimiento. Hoy en día es prácticamente imposible, por la razón, formular un principio universal y necesario. Es imposible. El principio de causalidad es un principio *a priori* y que no se puede demostrar tampoco. Y el principio de la razón es suficiente, aunque parezca increíble; yo no puedo demostrar de ninguna manera que si suelto los anteojos, caen; lo puedo demostrar hasta con tal número de probabilidades con la ley de gravedad, pero es una ley de cálculo de probabilidades. Esto es aplicable a las ciencias naturales.<sup>4</sup>

Su vocación por las humanidades lo llevó a las aulas jesuíticas de la Loyola University, en Los Ángeles, donde obtuvo el grado de maestro en Artes con una disertación sobre el libro de Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.<sup>5</sup> El estudio del escritor y filósofo francés —Premio Nobel de Literatura en 1927— reunía cuatro aspectos nucleares en el interés de León-Portilla: la historia, la antropología, la filosofía y la religión.<sup>6</sup> Bergson, poderosamente influido por el vitalismo, el espiritualismo y el evolucionismo, concibió el fenómeno religioso como expansivo y progresivo. Las fuentes del desarrollo espiritual humano son, para

<sup>4</sup> Entrevista al doctor Miguel León-Portilla realizada por Juan Manuel Romero, el 19 de febrero de 2001. En adelante las referencias a esta entrevista se indicarán mediante una E, dentro del texto.

<sup>5</sup> La primera edición francesa es de 1932. En castellano véase *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, estudio preliminar y trad. de Jaime de Salas y José Atencia, Madrid, Tecnos, 1996, 404 p.

<sup>6</sup> León-Portilla no reconoce explícitamente la influencia del pensamiento bergsoniano en su obra. Con todo, en lo personal percibo semejanza entre ambos, sobre todo en lo relativo al principio amoroso en el desarrollo de la espiritualidad de los antiguos nahuas.

él, la sociedad, de naturaleza coercitiva, y el “impulso amoroso” que conlleva la búsqueda libre y consciente del bien espiritual. Las religiones son clasificadas en dos grandes grupos: las “dinámicas”, constituidas por un alto grado de libertad individual amorosa, siempre dotadas de pensadores místicos, y las religiones “estáticas” cargadas de un influjo mítico coercitivo que desemboca en el sometimiento del individuo a los designios de la sociedad. Tal estudio requirió del auxilio de la historia y la antropología.

Fue por aquellos años de estudiante de posgrado cuando conoció las traducciones del doctor Ángel María Garibay, publicadas en la revista *Ábside* y en libros a cargo de la Universidad Nacional. El influjo fue contundente:

Me sorprendió muchísimo porque yo veía en los *Cantares*<sup>7</sup> la expresión de muchas dudas y preguntas. Yo estaba haciendo mi tesis de maestría sobre la obra de Bergson *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Para ese entonces comencé a leer libros que había publicado Garibay, que en esa época todavía no eran muchos. Estamos hablando del año 49 ó 48. Pude leer, claro, la *Poesía náhuatl de la altiplanicie*, la *Épica náhuatl*, y quise conocer a Garibay. Me acerqué como quien busca una tabla de salvación. Yo siempre había estudiado la filosofía pero no como cosa fría. La filosofía siempre me pareció que debía responder a las grandes inquietudes del ser humano. (E)

Desde su infancia, León-Portilla mantuvo contacto con el célebre antropólogo mexicano Manuel Gamio: “Mi interés por las culturas indígenas viene de muy atrás, porque yo desde niño me vi influido por el doctor Manuel Gamio que era tío mío,<sup>8</sup> con quien íbamos a Teotihuacan, Cuicuilco y a muchos lugares. Y desde esa época me sentí muy atraído” (E). Ya en tiempos del posgrado en Los Ángeles, la relación continuó por vía epistolar. Gracias a ello, León-Portilla envió algunas reseñas de libros para publicarlas en la revista *América Indígena*, órgano del Instituto Indigenista Interamericano del cual Gamio era director.<sup>9</sup>

Cuando León-Portilla regresó a México, en 1952, comenzó a trabajar en el Instituto Indigenista Interamericano, órgano del cual sería, años más

<sup>7</sup> Se refiere a la *Colección de Cantares Mexicanos*, manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de México y dado a conocer originalmente por Daniel G. Brinton en su *Ancient Nahuatl poetry: containing the Nahuatl text of XXVII ancient Mexican poems*, Philadelphia, 1887.

<sup>8</sup> Gamio se casó, en 1916, con Margarita León Ortiz, tía por línea paterna de León-Portilla.

<sup>9</sup> Eduardo Matos Moctezuma, “Huellas en la historia. Una semblanza”, en *In iikiyo, in itlahtol. Su aliento, su palabra: homenaje a Miguel León-Portilla*, México, El Colegio Nacional/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997, 364 p., p. 33-46, p. 35.

tarde, su director. Por instancias de Gamio conoció en 1953 a Ángel María Garibay, quien desde entonces fue su mentor y amigo. León-Portilla tenía ya la intención de realizar su doctorado en filosofía dentro de la Universidad Nacional Autónoma de México. Su investigación versaría sobre la filosofía de los antiguos nahuas. El asesor del trabajo fue, por supuesto, Garibay, quien exigió al discípulo un escrupuloso conocimiento de la lengua indígena. “Con él inició su aprendizaje del náhuatl, a través de sesiones conjuntas llevadas a cabo en la casa del maestro, las cuales se extendían a lo largo de muchas horas. Ese fructífero intercambio se prolongó por muchos años, hasta la muerte de Garibay.”<sup>10</sup>

El resultado de ese trabajo culminó en 1956 con la elaboración de un estudio titulado: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. El jurado estuvo integrado por Francisco Larroyo, presidente; Juan Hernández Luna; Juan Comas; Justino Fernández, y, claro está, Ángel María Garibay. León-Portilla obtuvo la *Summa cum laude*, modificando el reglamento, por insistencia del presidente del examen, el doctor Larroyo.

*A quién responde La filosofía náhuatl I: el pensamiento indígena como objeto de estudio*

La inquietud por el estudio de la naturaleza del pensamiento prehispánico es antigua.<sup>11</sup> En *La filosofía náhuatl* se advierte la huella de un interés iniciado desde la época colonial. Están autores como Andrés de Olmos, Toribio de Benavente Motolinía y fray Bernardino de Sahagún, quienes por cierto señalaron el valor del conocimiento certero del pensamiento indígena. Con todo, su interés se centró en el estudio de la religión prehispánica para erradicar la antigua doctrina. Tal es el contenido de la sentencia sahumantina, aunque mucho se discuta si él mismo se vio seducido por la cultura prehispánica:

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causas procede la enfermedad [...]. Los predicadores y confesores, médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperitía de las medicinas y de las enfermedades espirituales, el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina y el confesor, para

<sup>10</sup> Gisela von Wobeser, “Trascendencia de la obra de Miguel León-Portilla”, en *In iiliyo, in itlahtol...*, p. 25-31, p. [25].

<sup>11</sup> Acerca de los antecedentes en el estudio del pensamiento náhuatl, véase Miguel León-Portilla, “Investigadores del pensamiento náhuatl”, en la edición que aquí seguimos, p. 28-53.

saber preguntar lo que conviene y entender lo que dijese tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios.<sup>12</sup>

*La filosofía náhuatl* se asume más influida por obras como la *Biblioteca mexicana*, de Juan José Eguiara y Eguren; la *Historia general de la América Septentrional*, escrita por Lorenzo Boturini, y la *Historia antigua de Méjico*, del jesuita Francisco Javier Clavijero. Ellas son exposiciones sistemáticas del pensamiento indígena y, al mismo tiempo, claros acicates de un nacionalismo criollo, sustentado en el orgullo del pasado precolombino. Así, Eguiara y Eguren afirmó que, a pesar de que los antiguos mexicanos no conocieron las letras, no debe afirmarse que eran “rudos e incultos” pues fomentaron la historia, la poesía, las artes, la retórica y la aritmética.<sup>13</sup> No es casualidad, como trataremos de demostrar más adelante, que sean principalmente éstas y no otras obras las que se asumen como precursoras de *La filosofía náhuatl*.

Reconoce también ser heredera del trabajo de Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*. El estudio expone, de manera clara, el concepto de dualidad u *oméyotl*, aspecto fundamental en la obra de León-Portilla por sus implicaciones metafísicas. Sin embargo, Orozco también recibió críticas como el haber comparado el pensamiento náhuatl con el pitagórico y el hindú. Empero, se le reconoce el mérito de destacar el “valor y sentido universalmente y humano de las ideas nahuas” (p. 33).

Con todo, es el trabajo de Alfredo Chavero “Historia antigua y de la conquista”<sup>14</sup> el primero en ocuparse de manera específica de la filosofía de los antiguos nahuas. Después de exponer en los tres primeros capítulos sus ideas y mitos, dedica un cuarto capítulo a “la filosofía nahoa”. Según Chavero, los antiguos mexicanos no alcanzaron una filosofía de grandes vuelos; carecían de un pensamiento deísta, su concepción religiosa era materialista y el fatalismo era su filosofía de vida. Para León-Portilla, sus tesis son ligeras y contradictorias; la razón es la falta de fuentes adecuadas:

<sup>12</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España. Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*, 3 v., estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Patria, 2002, v. I, p. 61.

<sup>13</sup> Juan José Eguiara y Eguren, *Prólogos a la Biblioteca mexicana*, nota preliminar por Federico Gómez de Orozco, versión española anotada, con un estudio biográfico y la bibliografía del autor por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, 303 p., p. 61-62; apud Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl...*, p. 29.

<sup>14</sup> Alfredo Chavero, “Historia antigua y de la conquista”, en Vicente Riva Palacio (coord.), *México a través de los siglos: historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*, 5 v., México, Cumbre, 1956, v. I.

Y es que las fuentes a que acudió son incompletas. No estaban al alcance de Chavero, como ni de Orozco y Berra, los documentos en náhuatl dictados por los informantes de Sahagún, en los que como veremos detenidamente se encierra hondo pensamiento filosófico que no puede ser calificado en modo algún de materialista [p. 35].

Otro importante eslabón en la construcción de *La filosofía náhuatl* fue el libro *Forjando patria*, de Manuel Gamio. El célebre arqueólogo y etnólogo mexicano entendió el arte indígena como algo *específico*, distinto del sentido estético occidental. En ello *La filosofía náhuatl* encuentra parte de una importante estrategia de investigación: “para comprender con profundidad cualquier aspecto o manifestación de la cultura, es menester reconstruir humanísticamente todos los aspectos de su cosmovisión y de ser posible de lo más elaborado de ésta, su filosofía” [p. 43].

La primera obra en plantear claramente la *distinción* entre religión y filosofía fue *La religión de los aztecas*, de Alfonso Caso. En ella se distinguen tres niveles de concepción sobre lo sacro: el popular, el sacerdotal y el filosófico. El nivel popular, se nos dice, era póliteísta y adorador de las fuerzas de la naturaleza. El sacerdotal, en cambio, redujo lo múltiple a meros aspectos de una divinidad. Y fue el sustrato filosófico, constituido por una escuela de tradición antigua, el que entendió el complejo cósmico como un producto de la fuerza dual, acercándose por vía reflexiva al principio monoteísta. Caso nunca desarrolló un estudio sobre la filosofía indígena, porque se centró, claro está, en su religión. Mas eso no le impidió indicar que la obra propiamente filosófica no debía buscarse directamente en la cosmovisión, sino en la producción de los filósofos. Tal sentencia se entiende como una valiosa aportación, pero, simultáneamente, implica nuevos retos: era fundamental precisar dónde estaba la producción filosófica prehispánica y cuál había sido su vehículo discursivo.

Fue Ángel María Garibay quien, con sus conocimientos sobre literatura náhuatl, señaló la existencia de fuentes para el estudio de la filosofía prehispánica. Era precisamente en poemas, “de hondo sentir existencial”, donde se expresaban las ideas, inquietudes y búsquedas de un grupo de pensadores que serán definidos como “filósofos”.

*La filosofía náhuatl*, al hacer suyas diversas tesis a lo largo de los siglos de investigación —muchas que por cierto no fueron citadas en nuestro trabajo, fue planteando con claridad tanto su objeto de estudio como las vías a través de las cuales debía ser resuelto.



*A quiénes responde La filosofía náhuatl II: el ambiente intelectual en la primera mitad del siglo XX*

Las influencias y el diálogo no sólo procedieron de la historiografía; la obra que nos ocupa también habría de responder a un amplio sector intelectual interesado en definir la *mexicanidad*. No es fácil saber hasta dónde de esta preocupación se fue conformando junto con el devenir social y político, con el proceso de industrialización, el consecuente crecimiento urbano y su oposición al campo, así como la influencia de célebres intelectuales del exilio español. Lo cierto es que hacia la década de los cincuenta había ya una importante lista de trabajos concentrados en establecer los cimientos de nuestra forma de ser, algunos de los cuales se hicieron con no poco apasionamiento.

Los inicios de estas preocupaciones quizá deban remontarse a finales del siglo XIX, cuando se promovía la idea de progreso histórico asociado con el equívoco término de "raza". Diversos estudiosos identificaron el éxito económico y político de las naciones con sus supuestas características raciales. Hacia principios de siglo, germanos y anglosajones ocuparon el primer sitio. Su influencia oscureció la impronta antes reconocida de la cultura latina. Así, en 1904 se publicó *El problema del porvenir latino*.<sup>15</sup> Su intención fue eliminar la "perniciosa" influencia latina de la cultura occidental. " "

Entre los principales lastres en cuestión se encuentra el apego a la tradición romana y a la raigambre asiática, lo cual configura una auténtica patología con los siguientes rasgos caracterológicos: verbalismo e inacción; misticismo, sentimentalismo y ensoñación; brutalidad y afeminamiento [...]. Incapaces de adaptarse al régimen democrático y aferrados a una religión infantil como el catolicismo, los pueblos latinos, de textura braquicefálica, representan el factor antieuropeo.<sup>16</sup>

Ésta es la gran época del positivismo en sus vertientes del naturalismo, el cientismo y el evolucionismo, que propagó una antropología biológica, convencida de poder estudiar y medir con el mismo rasero tanto la natura como la cultura y de que el devenir histórico estaba determinado por la evolución racial.<sup>17</sup>

Contra éste reaccionaron diversos grupos bien organizados. Uno de

<sup>15</sup> L. Balzagette, *El problema del porvenir latino*, 1904, apud Hugo E. Biagini, *Lucha de ideas en nuestra América*, Buenos Aires, Leviatán, 2000, 110 p., p. 45.

<sup>16</sup> Hugo E. Biagini, *op. cit.*, p. 45-46.

<sup>17</sup> Al respecto véase Marvin Harris, "El darwinismo social", en *Introducción a la antropología general*, 5a. ed. original revisada, trad. de Juan Oliver Sánchez Fernández, Madrid, Alianza Editorial, 1991, 691 p., ils. (Alianza Universidad de Textos, 37), p. 619.

los más proclives fue el Ateneo de la Juventud. Su principal empeño se centró en la defensa de la cultura grecolatina, destacando el estudio de los clásicos y promoviendo figuras nacionales herederas del humanismo y el profundo sentido crítico. Desde luego, la lucha antipositivista no estaba desvinculada de acontecimientos políticos, económicos y culturales como la Revolución Mexicana, promotora indirecta de la revaloración filosófica de la metafísica, la emotividad y la subjetividad, así como de la distinción entre el carácter ontológico de la naturaleza y la historia. Bajo esta atmósfera, José Vasconcelos escribió *La raza cósmica*, cuya tesis central fue la reivindicación del mestizaje frente a los ataques del positivismo evolucionista. En efecto, Vasconcelos, convencido de los beneficios del mestizaje desde la antigüedad, proyectó el futuro de la humanidad guiado por una nueva raza, mestiza desde luego, de origen sudamericano, en cuyas manos estaría el futuro de la humanidad.

Con el tiempo fueron desarrollándose más corrientes opuestas al extremo cientismo y al darwinismo social. Se propagaron así el vitalismo, el pragmatismo, el neokantismo, ciertas corrientes del marxismo y el existencialismo.<sup>18</sup> En nuestro país se fue fraguando el interés por definir los factores constitutivos de nuestro ser, asunto llamado *mexicanidad*. Una obra pionera fue la del filósofo Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*. A decir de José Gaos, en ella se analiza el “dramático” tema del perfil futuro de la cultura en México; por ello estudia el pasado y el presente. La cultura mexicana se definió como *derivada por imitación* y no, como debió ser, por *asimilación* tanto de la cultura preexistente como de la importada desde Europa. El elemento indígena, perdurable, es visto como difuso, pasivo e influyente sólo por su pura presencia. La cultura mexicana es, resumiendo, “miscelánea, cuya manifestación más valiosa es la cultura criolla”.<sup>19</sup> En obra posterior, llamada *Historia de la filosofía en México*, Ramos dedicará un capítulo a la cuestión del pensamiento indígena. El título del apartado es de por sí muy sugerente: “¿Hubo filosofía entre los antiguos nahuas?” Ramos no respondió tajantemente; consideró el saber indígena como pétreo aunque advertía la presencia de conocimientos y sistematización, expresados en la astronomía maya y azteca, así como en el ordenamiento calendárico, ligado con formas reflexivas. A pesar del escepticismo, Ramos planteó la pregunta acerca del pensamiento filosófico náhuatl y, sobre todo, señaló lo que para León-Portilla es la correcta vía para responder tal pregunta: no sabremos si hubo filo-

<sup>18</sup> Hugo E. Biagini, *op. cit.*, p. 69.

<sup>19</sup> José Gaos, *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo, 1945, 410 p., p. 151. Las cursivas son del autor.

sofía náhuatl sin las fuentes adecuadas, que para Garibay y León-Portilla son, sin duda, poemas en lengua indígena:

Tan sólo los textos filosóficos nahuas, recogidos principalmente por Sahagún de labios de los indios viejos y pasados “por triple cedazo” de comprobación histórica, podrán responder en forma cierta y definitiva a la pregunta de Ramos. Por esto juzgamos que es mérito de éste el haber planteado así la cuestión. ¿Hubo filosofía entre los antiguos mexicanos?, dejando pendiente la respuesta de la existencia de fuentes auténticas [p. 49].

Años después, León-Portilla recordaría que Ramos cambió su concepción acerca del pensamiento indígena al leer *La filosofía náhuatl*:

Cuando él escribió *El perfil del hombre y la cultura en México*, su parecer sobre la cultura indígena no fue precisamente muy positivo. Él había dicho ahí que las culturas indígenas eran más pétreas que las piedras que labraban. “Pero si yo escribo una nueva historia de la filosofía en México —dijo— verá cómo doy cabida a estas cosas.” Desgraciadamente murió de cáncer como a los dos años.<sup>20</sup>

Otra de las influencias del ambiente intelectual del México de mediados del siglo XX fue la obra de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, publicada en 1950 por Cuadernos Americanos. El libro polemiza acerca de las causas históricas, culturales y hasta psicológicas constitutivas del mexicano. Paz afirma que somos un pueblo surgido de una violación; del “domeño” de la mujer indígena nace el mestizaje. Esa circunstancia ha sido determinante en nuestro desarrollo histórico. Paz evoca expresiones, formas de reaccionar e inclinaciones, con base en un trasfondo psicológico cuyo origen se remonta a las formas de conquista. Nos parece que la obra de Paz, en más de un sentido detonante, sirvió como acicate para indagar acerca de una de las vetas del “ser del mexicano”, que para muchos investigadores —incluido León-Portilla— no podría ser comprendido con justeza sin una revisión más pormenorizada y rigurosa del pasado prehispánico.

<sup>20</sup> Alicia Olivera (coord.), *Historia e historias. Cincuenta años de vida académica del Instituto de Investigaciones Históricas*, presentación de Gisela von Wobeser y Salvador Rueda, entrevistas de Salvador Rueda y Laura Espejel, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, 243 p., p. 107.

*La filosofía náhuatl y el manejo de las fuentes escritas de tradición indígena*

En el marco de un trabajo sobresaliente de revisión de textos en lengua náhuatl (más de 90 escritos) se inicia una tarea inédita en la historiografía mexicana: la de dilucidar los contenidos superficiales y profundos entrañados en la palabra indígena. León-Portilla no fue el primer estudioso en utilizar documentos en lengua náhuatl. Antes lo hicieron Wigberto Jiménez Moreno, Paul Kirchhoff, Alfonso Caso y Robert Barlow, sólo por mencionar algunos de los más reputados. Pero todos ellos lo hicieron considerándolas como fuentes secundarias. El primero en utilizar lengua indígena como vía privilegiada de investigación fue Garibay, quien encontró en estos textos la clave para descubrir lo propio, lo característico de la cultura náhuatl, influyendo así poderosamente en la obra de su discípulo.<sup>21</sup> Como herencia del pensamiento de Garibay, para *La filosofía náhuatl* los estudios en lengua indígena son indispensables para conocer las entrañas del pensamiento y, por vez primera, vía privilegiada. Asume así la facultad de comunicarse a través de ella con hombres de otras épocas. La investigación es una recreación a través de los propios textos, pues algo en común tienen los hombres de cualquier tiempo, aunque lo que a León-Portilla le interesó era la especificidad del pensamiento náhuatl.

El acceso al mundo de las ideas nahuas sólo se obtiene a través de un riguroso análisis filológico, junto con una preparación integral en los terrenos propios de la cultura en cuestión. Para *La filosofía náhuatl* glosa y etimología son indispensables, sin caer en el desprecio del resto de las fuentes. La estrategia propuesta se conoce como las “cuatro vías”, claramente sintetizada por Pilar Máynez: 1) los vestigios arqueológicos; 2) la rica tradición oral, que subsiste en nuestros días; 3) los testimonios pre y posthispánicos glíficos y grafémicos, y 4) el análisis de todas estas manifestaciones realizado posteriormente por investigadores mexicanos y extranjeros.<sup>22</sup>

Ése ha sido el camino propuesto y seguido por muchos de los discípulos de León-Portilla, que hoy constituyen la base del estudio del pasado indígena.

<sup>21</sup> Alfredo López Austin, “Los textos en idioma náhuatl y los historiadores contemporáneos”, en *Investigaciones contemporáneas sobre historia de México. Memoria de la Tercera Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, Oaxtepec, Morelos, 4-7 de noviembre de 1969*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México/Universidad de Texas, 1971, 758 p., p. 31-33.

<sup>22</sup> Pilar Máynez, “Las traducciones de textos nahuas recogidos por Sahagún”, en *In iihitoy, in itlahtol...*, p. 113.

*La razón comprometida: filosofía para los antiguos nahuas*

El libro de *La filosofía náhuatl* comienza y termina cauteloso. Sabe de los peligros que lo acechan y no quiere darles cuartel. Semejante empresa debía comenzar con una pregunta elemental en la superficie pero compleja y escurridiza en sus profundidades: ¿hubo un saber filosófico entre los antiguos nahuas? Se trata de saber si además de una cosmovisión mítico-religiosa hubo “ese tipo de inquietud humana, fruto de la admiración y de la duda, que impulsa a preguntar e inquirir racionalmente sobre el origen, el ser y el destino del mundo y del hombre” (p. 4). La filosofía es definida como “la percepción explícita de problemas en el ser de las cosas” y en la cual “es menester admirarse y dudar de las soluciones ya hechas —fruto de la tradición o de la costumbre— para poder preguntarse racionalmente sobre el origen, ser y destino del universo y del hombre” (p. 55-56). Lo anterior la restringe a una ruta de conocimiento ajena a la aceptación tácita de la realidad, sólo identificada con aquellos tipos de saber derivados de una actitud crítica, claramente distanciada de creencias tradicionalistas y del sentido común.

El hecho de que entre los antiguos nahuas hubiera habido conocimientos de arquitectura, administración o cronología se considera valioso para determinar el tipo y grado de cultura. Pero de ninguna manera indica, mecánicamente, la presencia de un pensamiento propiamente filosófico; ése, nos dice *La filosofía náhuatl*, debe buscarse en otro lado. Claro, porque todas esas actividades, sin duda complejas, bien pudieron desarrollarse con base en técnicas eficaces establecidas por la tradición y en el marco del dogmatismo.

En tal sentido, la pregunta inicial es si podemos encontrar entre los nahuas un tipo de procedimiento o vía de saber que pudiéramos llamar legítimamente “filosofía”. Y fue precisamente en ciertos poemas donde *La filosofía náhuatl* encontró la veta para su estudio; en ésta, se nos dice, se expresaron las ideas, las inquietudes, las búsquedas de un grupo de pensadores que serán definidos como “filósofos”.

Se acepta, desde luego, que estos textos están cargados, al mismo tiempo, de religiosidad. Mas eso no implica necesariamente una contradicción y para probarlo acude a la tesis de Werner Wilhelm Jaeger, quien ve en la filosofía un proceso de secularización de creencias míticas. Proceso arduo y largo de separación en el cual es común advertir clara presencia mística.<sup>23</sup> Se entiende entonces que entre ciertos pensadores nahuas había comenzado un proceso progresivo de secularización, sistematiza-

<sup>23</sup> “Auténtica mitogonía hallamos todavía en el centro de la filosofía de Platón o en la concepción aristotélica del amor de las cosas por el motor inmóvil del mundo”, en Werner

ción y explicitación del pensamiento, a partir de inquietudes de factura filosófica, expresada en un sinnúmero de discursos poéticos cargados de nociones religiosas y míticas, pero también de crítica.

Ante tales consideraciones llama la atención la posible oposición de la definición de filosofía de León-Portilla respecto de la de Garibay:

Hemos llegado a la etapa en que por "filosofía" se entiende una serie de consideraciones, cuanto más abstrusas, mejor. Y aunque el nombre con que la disciplina más humana corre está mal puesto, la filosofía no es sino el conato de explicar los sumos problemas de la existencia y la comprensión de ella. Todo hombre de necesidad filosofa, sin necesidad de ajustar a los moldes de Platón y Aristóteles [...]. Y cada cultura tiene su modo particular, propio e incommunicable de ver el mundo, de verse a sí mismo y de ver lo que trasciende al mundo y a sí mismo.<sup>24</sup>

Parece como si Garibay no quisiera encontrar diferencia sustancial entre filosofía y cosmovisión. A propósito, otro estudioso nahuatlato, Georges Baudot, aseguró alguna vez:

Efectivamente, cuando el *Australopithecus* empezó a separar imágenes, y éstas ya no implicaban un dictado de acción inmediata, cuando comenzó a organizar dichas imágenes para estructurarlas en una representación artificial de su entorno, cuando principió a "imaginar" el mundo, perdió irremediamente la cálida y ciega protección de natura. Y fue el primer balbucear de cultura. Pero, a la par que esta prístina reflexión permitía la fabricación de herramientas, la aparición en la actividad de este proto-humano de funciones estéticas y lúdicas, surgían incontenibles las preguntas mismas, esenciales, que más tarde con el *Homo sapiens sapiens* marcarían todos los términos de aquel tremendo divorcio iniciado millones de años atrás [...]. Hemos de explorarlo por necesidad ontológica y por curiosidad espiritual. Por querer entender cómo se puede acaso vislumbrar el sentido de nuestro transcurrir por el tiempo en este nuestro planeta. Es la angustiada, tremenda y desesperada pregunta de todas las culturas inventadas por el quehacer humano. La clave de todos los sistemas filosóficos.<sup>25</sup>

Salta entonces la siguiente pregunta ¿Para Baudot hay en el hombre de cualquier tiempo una filosofía por lo menos en ciernes? De responderse afirmativamente se alejaría con claridad incuestionable del espíri-

Wilhelm Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 3 v., trad. de Joaquín Xirau, México, Fondo de Cultura Económica, 1942-1945, v. I, p. 172-173, *apud* Miguel León-Portilla, *op. cit.*, p. 4.

<sup>24</sup> Ángel María Garibay K., "Prólogo", en Miguel León-Portilla, *op. cit.*, p. VIII.

<sup>25</sup> Georges Baudot, "La aventura humana pensada por los antiguos mexicanos. En torno a la filosofía náhuatl", en *In iihyo, in itlahitol...*, p. 51-65, p. 51.

tu que anima *La filosofía náhuatl*, preocupada por diferenciar claramente cosmovisión y filosofía; poco favor haría a la pregunta acerca de si hubo o no ese tipo de saber entre los nahuas y sólo adquiriría sentido en cuanto a la búsqueda específica de la forma en como éstos la entendieron.

### *En pos de un sustento*

Como se dijo antes, *La filosofía náhuatl* asume que en “pequeños poemas” se encierran preguntas fundamentales acerca del valor de lo existente, relacionado con el afán humano de encontrar satisfacción en las cosas que están en el mundo. En un texto de los llamados *Cantares mexicanos* encontramos el siguiente pasaje: “¿Qué era lo que acaso recordabas? ¿Dónde andaba tu corazón? / Por esto das tu corazón a cada cosa, / sin rumbo lo llevas: vas destruyendo tu corazón. / Sobre la tierra, ¿acaso puedes ir en pos de algo?” (p. 57).<sup>26</sup> El cuestionamiento gira alrededor de la naturaleza del mundo y la posibilidad de conocerla. Ahora bien, preguntarse acerca del “mundo” o —*tlalticpac*— y el “más allá” —*topan mictlan*— no justifica hablar con rigor de filosofía porque las respuestas bien podrían ser tradicionalistas. Pero en seguida se nos muestra otro fragmento en el que se asume una vacilación en torno de las formas tradicionales de respuesta: “¿Se llevan las flores a la región de la muerte? / ¿Estamos allá muertos o vivos aún? / ¿Dónde está el lugar de la luz pues se oculta el que da la vida” (p. 59). León-Portilla asegura que estas preguntas implican una desconfianza respecto de las soluciones míticas: “Porque, si sobre la tierra nada florece y verdea, a excepción de la desdicha y si el más allá es un misterio, cabe entonces una pregunta sobre la realidad de nuestra vida, en la que todo se asoma por un momento a la existencia, para luego desgarrarse, hacerse pedazos y marcharse para siempre” (p. 60).

En muchos textos se hace referencia a la fugacidad de la vida y lo incierto de lo que sobre la tierra vemos y sentimos; quizá es sólo sueño. En un poema atribuido al rey Nezahualcóyotl se lee: “¿Acaso de verdad se vive en la tierra? No para siempre en la tierra; sólo un poco aquí. Aunque sea jade se quiebra, aunque sea oro se rompe, aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar, no para siempre en la tierra; sólo un poco aquí” (p. 60). Nótese: la vida sobre la tierra es fugaz; todo parece desvanecer-

<sup>26</sup> Colección de *Cantares Mexicanos*, original en la Biblioteca Nacional de México, ed. Fototípica de Antonio Peñafiel, México, 1904, f. 2v. Por provenir de la obra de León-Portilla, todas las referencias de las citas de *Cantares*, remiten a las páginas de ésta y aparecen entre paréntesis dentro del texto.

se. Florece, según León-Portilla, la duda de si hay algo realmente firme o *verdadero* en este mundo, es decir sobre la tierra.

Para la defensa de una filosofía náhuatl es esencial una crítica de las creencias tradicionales. Y ésa, se sostiene, está manifiesta en la duda acerca de si este mundo es verdadero o sólo quimera. En otras palabras ¿puede encontrar el hombre en el mundo algo más que ficción, que sueños? La palabra que se traduce como “verdad” es *neltiliztli* y se deriva de *nelhuáyotl*, “cimiento”, “fundamento”:

En relación con esto, puede pues decirse que etimológicamente verdad entre los nahuas era en su forma abstracta (*neltiliztli*) la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado. Así se comprenderá mejor la pregunta del texto citado: *¿Acaso son verdad los hombres?*, que debe entenderse como: ¿acaso poseen los hombres la cualidad de ser algo firme, bien enraizado? Y esto mismo puede corroborarse con la interrogación que aparece dos líneas después, en la que expresamente se pregunta, ¿qué está por ventura en pie? Lo cual, puesto en relación con las afirmaciones hechas sobre la transitoriedad de las cosas, adquiere su más completo sentido [p. 61].

Para que exista filosofía es necesario que haya crítica, pero también críticos; es decir, filósofos. ¿Quiénes pudieron serlo? En diversos apartados de su *Historia general*, Sahagún describe ciertos personajes a quienes llama *tlatimime* —plural de *tlatimini*, que traduce como “sabios o filósofos”—. El sustantivo náhuatl, apunta León-Portilla, deriva del verbo *mati*: “saber”, y literalmente significa “el que sabe cosas” o “el que sabe algo”. Apoyado en un fragmento del *Códice matritense de la Real Academia de Historia*, y con base en un análisis filológico muy complejo, se asevera haber encontrado la esencia del filósofo náhuatl. El *tlatimini* es quien ilumina la realidad como “tea que no ahúma”; es visión concentrada del mundo, gracias a que lo contempla correctamente. En su relación con los hombres es maestro de la verdad y no deja de amonestar. Es quien hace a los otros tomar un rostro y desarrollarse; es maestro y guía. Es quien pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos. También está interesado en examinar el mundo, “se fija en las cosas, aplica la luz al mundo”. Estudia “lo que nos sobrepasa, la región de los muertos, el más allá”. Por último, “gracias a él la gente humaniza su querer y recibe estricta enseñanza”. Así, y no sin reconocer cierto anacronismo, se nos dice que el *tlatimini* es maestro, psicólogo, moralista, cosmólogo, metafísico y humanista.



*Las expresiones filosóficas de los tlamatinime*

En los apartados subsecuentes se muestran las soluciones que los *tlamatinime* dieron a sus preguntas más urgentes. El orden de aparición de dichos problemas sigue la vieja tradición en las ramas de la filosofía occidental.

Por principio de cuentas se enfatiza el que entre los nahuas sí se distinguió la creencia del saber.

Porque es indudable, como se comprobará en seguida documentalmente, que el pensamiento cosmológico náhuatl había llegado a distinguir claramente entre lo que era explicación *verdadera* —sobre bases firmes— y lo que no rebasaba aún el estadio de la mera credulidad mágico-religiosa [p. 84].

Así, la traducción de un pasaje del *Códice matritense de la Real Academia* distingue a los médicos verdaderos de los falsos; los verdaderos médicos lo son porque examinan sus medicamentos, fundamentan su saber y curan a la gente, mientras que los falsos ocultan sus procedimientos, se burlan de las personas, las dañan y hasta las matan (p. 84-85). La idea clave parece ser la existencia de una *fundamentación* como base de un tipo de saber. En el texto antes referido se traduce la palabra *tlaximatini* como experimentador; el que directamente conoce (*-imatini*), conoce el rostro o naturaleza (*ix-*) de las cosas (*tla*). En oposición a éste estaba el saber basado en la magia o hechicería.

En seguida se gesta la pregunta de sí, como lo sugiere Nezahualcōyotl, lo que hay sobre la tierra es sueño: ¿qué podemos conocer con fundamento tanto de la tierra como del más allá? Se nos dice que las respuestas son variadas. Algunos consideraron que era imposible saberlo, postura que podría conducir a un escepticismo; otros, en cambio, afirmaron que no quedaba más que gozar esta vida, postura que según León-Portilla no fue la más extendida.

Otros *tlamatinime* ensayaron un nuevo método para encontrar la forma de decir “palabras verdaderas” sobre “lo que está por encima de nosotros”, sobre el más allá. La respuesta la encuentra León-Portilla en un poema que se dice fue leído en casa de Tecayehuatzin, señor de Hueotzinco, con ocasión de una junta de sabios y poetas.

Así habla Ayocuan Cuetzpaltzin que ciertamente conoce al dador de la vida [...]. Allí oigo su palabra, ciertamente de él, al dador de la vida responde el pájaro cascabel. Anda cantando, ofrece flores, ofrece flores. Como esmeraldas y plumas de quetzal, están lloviendo las palabras. ¿Allá

se satisface tal vez el dador de la vida? ¿Es esto lo único verdadero sobre la tierra? [p. 142].

Lo único verdadero sobre la tierra (*azo tle nelli in tlalticpac*)<sup>27</sup> es lo que satisface al dador de la vida: los “cantos y las flores”, o *in xóchitl in cuicatl*. La flor y el canto significan la *poesía*, único valor verdadero sobre la tierra. Y es que 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 a quien conoce, con lo que existe”. Este tipo de saber era para los *tlamatinime* casi del todo imposible: “puede que nadie diga la verdad en la tierra” (*ach ayac nelli in tiquitohua nican*). Mas su respuesta: “lo único verdadero en la tierra” es la poesía: “*flor y canto*”, no lleva tampoco a lo que hoy llamaríamos un escepticismo universal ni absoluto. Porque, en cualquier forma, la verdadera poesía implica un peculiar modo de conocimiento, fruto de una auténtica experiencia interior, o si se prefiere, resultado de una intuición. La poesía viene a ser entonces la expresión oculta y velada, que con las alas del símbolo y la metáfora lleva al hombre a balbucear y sacar de sí mismo lo que en una forma misteriosa y súbita ha alcanzado a percibir. Sufre el poeta, porque siente que nunca alcanzará a decir lo que anhela; pero a pesar de esto, sus palabras pueden llegar a ser una auténtica revelación [p. 143-144].

La poesía tiene, para los antiguos nahuas, un origen sagrado. Así que lo único que no desaparece es la poesía. La conclusión de León-Portilla es concisa:

Resumiendo ya los pensamientos que hemos venido analizando, creemos poder afirmar, libres de fantasía, que los *tlamatinime* llegaron a formular en sus poemas una auténtica teoría acerca del conocer metafísico. No obstante la transitoriedad universal, hay un modo de conocer lo verdadero: la poesía (*flor y canto*) [p. 146].

Pero ¿qué o quiénes constituyen para el *tlamatini* lo sagrado? Se nos dice, con apoyo en múltiples documentos que los *tlamatinime* construyeron su concepción teológica fundamental en principios altamente abstractos, cuya formulación además tiene orígenes tan antiguos como los mismos toltecas. Alejados de las tradiciones populares interesadas en adorar las fuerzas de la naturaleza, los *tlamatinime* construyeron la noción de divindad entendida como dualidad; con una clara tendencia de síntesis conceptual, de unificación de lo múltiple. Esta dualidad, nombrada con un gran número de términos, sería la conjunción de todas las

<sup>27</sup> *Azo*, quizá; *tle*, único.

fuerzas del universo y fundamento real de todo cuanto existe: el ser absoluto.

Se ha visto que, en su afán de encontrar “lo único verdadero”, llegaron los *tlamatinime* hasta la más abstracta concepción de Ometéotl Moyocoyatzin, el dios dual que “se piensa o inventa a sí mismo”, en ese “lugar” metafísico, llamado de la dualidad (Omeyocan). Y esto, más allá de los cielos y de los tiempos, ya que el mismo Ometéotl es quien impera sobre ambos como lo prueba su nombre de Xiuhtecuhtli (Señor del tiempo y del fuego). En Omeyocan, “en el treceno cielo, de cuyo principio no se supo jamás”, como nota la *Historia de los mexicanos, existía in nelli téotl*, el dios verdadero: fundado, cimentado en sí mismo [p. 173-174].

Lo anterior significa que, a decir de *La filosofía náhuatl*, la visión religiosa de los macehuales era diametralmente distinta de la de los *tlamatinime*. Éstos entendieron que los diversos nombres de los dioses eran sólo advocaciones de un mismo ser, único y verdadero, sustento de todo cuanto existe: en cambio, la religión popular, fuertemente expresada en la cosmovisión, vio en los nombres otras tantas divinidades.

De esa idea derivarán todas las demás concepciones del universo y sus regiones, del hombre, su historia, su estancia sobre la tierra y su muerte, así como del papel que los filósofos debían jugar en la sociedad. Así, por ejemplo, se entiende que Quetzalcóatl, quien creó a los hombres según la *Leyenda de los soles*, no es otro que el Dios Dual. Y el imperativo moral básico del filósofo era forjar rostros ajenos, esto es, definir a las personas en la verdadera condición humana.<sup>28</sup> La ética y el derecho adquirieron con estas nociones un papel preponderante. Sin embargo, sólo tendrían sentido en el marco de una clara conciencia temporal que valorara el pasado, pusiera como ejemplo las hazañas de antaño y diera lecciones para el futuro. Aquí se plasma el valor de la historicidad según los sabios o filósofos.

Claro que dentro de los *tlamatini* hubo también quienes forjaron una visión distinta del mundo. Tal es el caso de Tlacaélel quien, se nos dice, fue el promotor del espíritu místico-guerrero, aquel que asumió la obligación de ofrendar el líquido precioso o la sangre a los dioses, conformando así un proceso de conquista expansiva que dominó grandes poblaciones hasta la llegada de los españoles. La religión, con sus ritos y sacrificios y en la grandeza militar, comercial y política, tuvo claras repercusiones en las formas de entender el universo de grandes núcleos sociales y fue motivo de inspiración de obras escultóricas como las de la Coatlicue, la Coyolxauhqui, la Piedra del Sol y muchas otras.

<sup>28</sup> Al respecto véase Georges Baudot, *op. cit.*, p. 62.

En conclusión, *La filosofía náhuatl* nos muestra dos concepciones opuestas del mundo. Una es la místico militarista apoyada por la guerra florida y los sacrificios sangrientos, destinados a conservar la vida del Sol amenazado por un cataclismo final y la muerte del quinto periodo. La otra es la de los *tlamatinime*, cifrada en una concepción de unidad divina, comprometida con la búsqueda de verdades fundadas y asumiendo la responsabilidad de promover el camino recto de los hombres en el mundo (p. 317).

### *Filosofía náhuatl e interlocución*

Como ya he subrayado, el impacto de *La filosofía náhuatl* no se hizo esperar; en seguida propios y extraños absorbieron el texto —en más de un sentido provocador— y ya no fue más obra exclusiva de su autor. Algunas dieron respuestas cargadas de prejuicios inaceptables. De ellos es mejor no hablar.

Otros, en cambio, la acogieron como inspiración para el estudio profundo del pensamiento indígena. Hubo también quienes iniciaron, desde su primera edición, críticas serias, algunas de ellas muy sugerentes por cierto, que han enriquecido la discusión abriendo nuevas rutas para el estudio del pasado prehispánico. Destaca la del presidente de jurado en el examen de grado, Francisco Larroyo. Justamente, en un ensayo titulado “¿Hubo filosofía entre los pueblos precortesianos?”, Larroyo discurre acerca del error de no advertir el marco histórico. En segundo lugar, censura el imponer valor de universalidad a los frutos culturales que son específicos de determinada tradición: “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>29</sup> Tal es, según él, el caso de la llamada filosofía precortesiana. Hasta donde tengo noticia, León-Portilla no respondió las consideraciones de su sinodal, quien por cierto no dudó en otorgarle después del examen la *summa cum laude*.<sup>30</sup>

En la segunda edición —1959— se advierte la respuesta a una crítica a la definición de filosofía expuesta en el libro y que no considera el elemento sistematización y justificación, rasgos que para muchos son consustanciales al saber filosófico. Ésta fue la respuesta del autor:

<sup>29</sup> “Ideas para un replanteamiento de la cuestión”, *Anuario de Filosofía*, México, v. I. 1961, p. 11-19.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 18-19.

Quienes así elaboraron ideas acerca de los temas que “han formado siempre la trama de toda discusión filosófica” no crearon necesariamente un sistema a la manera de Aristóteles, Santo Tomás o Hegel, para dar expresión a su pensamiento. Es cierto que todavía en la época actual hay filósofos que continúan pensando que la elaboración sistemática, lógico-racional, es la única forma posible de filosofar auténtica. Para ellos, claro está, las ideas de los sabios del mundo náhuatl no serán filosofía.<sup>31</sup>

También destaca el problema del trasvase, que consiste en considerar que en las transposiciones de un sistema de escritura a otro se infiltraron numerosas interferencias que alteraron el carácter de las ideas originarias, y, por tanto, el sentido propio del texto. Además de extraer el discurso del momento mismo de la elocución, alejándolo de sus referencias paralingüísticas, se dice haber tergiversado el contenido de los relatos, himnos y evocaciones, distorsionando el discurso indígena con un enfoque evidentemente occidental.<sup>32</sup> Esto se podría extender, se asegura, al teatro griego, que se analiza con las reservas impuestas por la imposibilidad de restituir el instante mismo de las fiestas dionisiacas, sus cantos, danzas, etcétera. Lo mismo sucede con los autos sacramentales del siglo XVII.

A esta crítica León-Portilla respondió con el tercer apéndice de la séptima edición (1993), titulado “¿En verdad hemos traducido la antigua palabra?”, donde asegura la existencia de un mecanismo prehispánico capaz de hacer de la escritura náhuatl algo más que una simple referencia nemotécnica: éste recibió el nombre de *amoxhotoca*, o “seguir el camino de los libros”. En entrevista posterior complementó la defensa sumando el valor del manejo de fuentes en la recuperación del pasado:

Admito que pudo haber alteraciones de lo que fue la oralidad al ser transcrita, que pudo haber interpolaciones, pero también digo que, cuando tenemos fuentes independientes que convergen sobre los mismos temas y pueden ponerse también en parangón los textos con los contenidos de códices, no veo qué argumento haya para desechar de una plumada los textos así conservados, esgrimiendo que todo fue invención de los frailes. Ya Sahagún en su tiempo manifestó que algunos émulos le ha-

<sup>31</sup> Esta crítica es semejante a la que hace H. B. Nicholson, en el sentido de que se trasponen referencias de otras culturas; así Nicholson se pregunta si en realidad no se habría exagerado al identificar a los *tlamatini* con “pensadores” profesionales de tiempo completo, esencialmente dedicados al cuestionamiento racional. O al plantear una tajante separación entre la visión dual y el espíritu místico guerrero. Al respecto véase H. B. Nicholson, “Aztec thought and culture: a study of the ancient Nahuatl mind”, *Hispanic American Historical Review*, Durham, The Duke University Press, 1964, v. XLIV, n. 4, p. 519-594.

<sup>32</sup> Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 2a. ed., p. VI-VII.

bían dicho que todo lo que había recogido sobre los *huehuetlahtolli* era ficción e invención suya. Su respuesta fue que “no cabe en entendimiento humano fingirlo, pregúntenle a los viejos; de esos textos, puedo decir que he escuchado a mujeres indígenas en la delegación de Milpa Alta referir en náhuatl lo que les decían sus madres cuando eran niñas”. Lo que recitan es muy similar —casi igual, palabras más, palabras menos— a lo que encontramos en los antiguos textos. O sea que esa palabra antigua vive.<sup>33</sup>

Para Van Zantwijk, León-Portilla es “el coloso de la investigación mesoamericana”; además, se asume como su discípulo. Debate entonces las traducciones de materiales históricos y literarios así como sus interpretaciones posteriores.

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 nahuatlacas 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>34</sup>

Así que el investigador holandés se centra en las *interpretaciones*. Su crítica no deja de reconocer ni la fuerza, ni el rigor y la influencia que sus estudios han tenido en muchas partes del mundo. Y sin embargo se pregunta sobre el marco de la gran obra de León-Portilla. En primer lugar, siempre su erudición; en segundo sus inclinaciones de corte humanista. Sobre las traducciones, León-Portilla se muestra partidario de la ortografía clásica de la lengua. En ese sentido, Van Zantwijk advierte que la visión histórica de su maestro se caracteriza por la gran importancia que atribuye a la oposición de una tendencia “místico-guerrera”, instituida por Tlacaélel en la fase inicial del desarrollo del poder político azteca y una “antigua doctrina” de origen tolteca cuyos seguidores mantuvieron conceptos filosóficos distintos.

Sin embargo, a mi parecer León-Portilla ha exagerado la importancia de esta contraposición [...]. 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

<sup>33</sup> Pilar Máynez, “Las traducciones de textos nahuas recogidos por Sahagún”, en *In illiyo, in illahtol...*, p. 113-123, p. 114.

<sup>34</sup> Alicia Olivera, *op. cit.*, p. 109.

de la capa superior azteca y tampoco me convence la idea de que se manifestaran como dos subgrupos sociales claramente reconocibles.<sup>35</sup>

Así se explican diferencias de interpretación en cuanto a conceptos nahuas entre León-Portilla y Van Zantwijk. Algunos ejemplos acerca de conceptos relacionados con el *tlatmatini*: *Tlatmatiníyotl*, que León-Portilla traduce como “esencia del filósofo”. Literalmente significa: “lo que al sabio se refiere”. *Teixcuitiani* se interpreta como “psicólogo” y en otro lugar como “el que hace tomar a los otros una cara”, lo cual constituye una traducción literal. “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.”<sup>36</sup> Ésta y otras observaciones han enriquecido *La filosofía náhuatl* en un continuo flujo y reflujo que quizá dé nuevas sorpresas. Y se puede o no estar de acuerdo con los postulados fundamentales de este trabajo señero, pero nadie podría negar su carácter detonante en el interés y la formación de una amplia escuela de estudiosos prehispánicos en México y en muchas partes del mundo. Célebres nombres encabezan la lista, como Alfredo López Austin, Víctor Castillo Farreras, Roberto Moreno de los Arcos, Josefina García Quintana, Thelma D. Sullivan, James Lockhart, Jorge Klor de Alva, Rudolf van Zantwijk, Jacqueline de Durand-Forest, Georges Baudot y muchos otros. Cuando *La filosofía náhuatl* se publicó por primera vez, sólo un puñado de interesados se dedicaba al estudio de esta cultura. Hoy la lengua indígena se estudia en más de veinte universidades, además del interés mostrado en Francia, Alemania, Bélgica, Holanda, Suecia, Inglaterra, España, Italia, Japón e Israel, lo que garantiza que el proceso de interlocución, ahora más amplio, no cesará en mucho, mucho tiempo.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Rudolf van Zantwijk, “Las traducciones del náhuatl de Miguel León-Portilla”, en *In ihiyo, in itlahtol...*, p. 125-135, p. 125.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>37</sup> *Idem.*