

Especulación filosófica indígena

Patrick Johansson

Dar al término filosofía el sentido amplio que tuvo en el mundo heleno nos permitirá expresar el pensamiento prehispánico. Traducir en un lenguaje analítico y reflexivo lo que se encuentra funcionalmente diluido en los textos antiguos, afirma Patrick Johansson —investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y autor de Festejos, ritos propiciatorios y rituales precolombinos y Flor sin raíz, entre otros— es escribir la filosofía de una filosofía.

Desde la bula pontificia *Sublimis Deus* expedida en 1537 por el Papa Paulo III que reconocía a los habitantes del llamado Nuevo Mundo, entre otras cosas, el uso de razón, hasta las controversias en torno a la posibilidad de una filosofía indígena, y los más recientes debates concernientes a los “usos y costumbres” que rigen las comunidades indígenas de México, la capacidad reflexiva de los pueblos nativos de América ha sido objeto de polémicas.

Uno de los momentos fuertes fue probablemente la publicación en 1956 de la *Filosofía Náhuatl* de Miguel León-Po rilla, quien encontraba en los textos indígenas recopilados por los españoles en el siglo XVI una configuración eidética digna de llamarse “filosofía”. Las afirmaciones de León-Portilla suscitaban distintas reaccio-

nes, entre las cuales figuraba la de negar rotundamente lo que sugería el autor. Ángel María Garibay, anticipó dichas reacciones ya que en su prólogo a la *Filosofía Náhuatl* escribía:

En ese campo, o se niega capacidad a los antiguos, o se define que no podemos saber qué pensaron, qué sintieron, qué ideales rigieron sus actos y normaron su marcha en el mundo durante los milenios en que floreció su cultura.

Lentamente se va abriendo el camino a la futura síntesis. Primero hay que ostentar hechos y poner ante los ojos realidades. Vendrá la hora en que el negador calle, el que ríe, piense, y el deturpador de todos los antiguos



moldes aunque tenga de indio la sangre, se humille ante la realidad que se le entra por los ojos hasta el fondo de la conciencia.¹

En términos generales, los críticos de León-Portilla se dividían en dos facciones: por un lado los que atribuían a los indígenas precolombinos un pensamiento “prelógico” y decretaban por lo tanto que los pueblos de Anáhuac no podían haber pensado de manera filosófica; por otro, los que admitían la elevación y la fineza del pensamiento nativo, pero afirmaban que su índole cognitiva no correspondía a lo que se entendía por “filosofía”.

La diatriba sigue hoy día en los mismos términos por lo que trataremos aquí, antes de “abrir un poco el

arca y el baúl”² de la cultura indígena precolombina, de definir los respectivos antagonismos y asimismo replantear el problema.

1. ¿EN QUÉ MEDIDA PODEMOS HABLAR DE FILOSOFÍA INDÍGENA PREHISPÁNICA?

Desde los tiempos helénicos en que fue acuñado, el término “filosofía” ha visto cambiar sus acepciones y los límites de su campo semántico. De Cicerón y Diógenes Laercio, hasta Pitágoras, el filósofo era quien se ocupaba de conocer las cosas divinas y humanas así como el ori-

¹ Miguel León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, p. 7.

² Expresión difrástica náhuatl que indica que se procede a revelar un secreto, *toptli, petlacalli* “el arca, el baúl” es decir, “el secreto”.

gen y las causas de todo cuanto existe.³ Para Sócrates, el filósofo era el amigo de la sabiduría, en el sentido moral de la palabra. Si Platón distingue claramente la filosofía de la ciencia, Aristóteles, en cambio, aplica el concepto a todo el saber *racional*.

Asimismo, si la separación entre la historia y la filosofía es manifiesta a partir de Platón, la distinción entre religión y filosofía se vislumbra sólo con el cristianismo y más específicamente con los Padres de la Iglesia. Antes, los dos conceptos se confunden, la filosofía siendo en este contexto un sistema específico de ritos o una enseñanza misteriosa sólo para iniciados. Encontramos todavía en *Los diálogos* de Platón, consideraciones filosóficas que atañen a creencias religiosas. Habrá que esperar hasta finales del siglo XVIII para que se establezca una clara distinción entre filosofía y ciencias de la naturaleza.

Hoy en día el sentido de la filosofía tiende hacia una síntesis totalizadora que busca una concepción global del universo o de la universalidad de las cosas. Para Lachelier, sería “la ciencia de las condiciones *a priori* de la existencia y de la verdad, la ciencia de la razón y de la racionalidad universales, la ciencia del pensamiento mismo y de su relación con las cosas”.⁴

El conocimiento especulativo de la verdad, y una solución práctica al problema del destino del hombre son, para Maurice Blondel, dos vertientes distintas pero solidarias del quehacer filosófico. En última instancia el problema que resulta de esta dualidad es saber si la homogeneidad del conocimiento y de la acción son posibles mediante la filosofía, pues “tendemos de manera irresistible tanto hacia esta totalización de la verdad integrada en nosotros como a la adaptación de nuestro ser al Ser”.⁵

En términos generales, las definiciones aquí aducidas no justifican la exclusión del pensamiento indígena prehispánico de lo que representa la filosofía. Es quizá la reticencia a reducir la pluralidad fenoménica del mundo a unos cuantos principios directores, lo que distingue el pensamiento indígena de la filosofía tal y como la concibe hoy la cultura occidental.

Más que a la filosofía en sí, esta diferencia atañe a los sistemas cognitivos correspondientes a sendas culturas. Como lo veremos a continuación, la cognición indígena prehispánica revela una clara tendencia inmanentista.

Está “diluida” en los mitos, ritos, cantos y demás textos que la manifiestan, es acción. Saber en náhuatl es, ante todo, “sentir”. La generalidad que se abstrae de situaciones concretas nunca se petrifica en conceptos cerrados, inalcanzables para una aprehensión sensible. En cambio, saber es para el mundo occidental reducir analíticamente el objeto por conocer a conceptos manipulables en términos intelectuales.

Si consideramos la filosofía únicamente como una mayéutica reflexiva sobre distintos aspectos del conocimiento, entonces podemos decir que *no* hubo tal práctica cognitiva en Mesoamérica sino hasta después de la Conquista. Pero si damos al término el sentido amplio que tuvo un día en el mundo helénico que generó el concepto, sí la había. Si nos atenemos a la definición moderna de “filosofía”, entonces se buscará expresar en términos filosóficos el pensamiento indígena, es decir, hacer explícito lo implícito, traducir en un lenguaje analítico y reflexivo lo que se encuentra funcionalmente diluido en los textos antiguos, en última instancia, escribir la filosofía de una filosofía.

Una comparación con la gramática ayudará a comprender la dificultad teórica. En efecto la gramática es un ejercicio metacognitivo⁶ que aparece por primera vez, en lo que concierne a lenguas vernáculas, en 1492, con la *Gramática* de Nebrija.⁷ La gramática estudia los mecanismos morfológicos y sintácticos así como el léxico de las lenguas en términos analíticos reduciendo la pluralidad expresiva (*performance*) a unas cuantas reglas (*competence*). No existía un género cognitivo parecido en el mundo indígena pero es evidente que las lenguas mesoamericanas estaban perfectamente configuradas en términos gramaticales. Había una gramática implícita sin que ninguna ciencia se preocupara de abstraerla analíticamente para caracterizar a la lengua.

Lo mismo ocurre con la filosofía; el pensamiento indígena tuvo mecanismos cognitivos específicos que configuraron un saber, sin que una actividad intelectual buscara abstraerlos de su funcionalidad concreta. Hubo una filosofía implícita que ninguna ciencia abstraía analíticamente con el fin de caracterizar un pensamiento y de acceder a una verdad.

³ Cf. Cicerón, *Tusculanas V*, capítulo III, párrafos 7-9, Diógenes Laercio, I, 12.

⁴ Lachelier citado por Lalande en *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, pp. 772-773.

⁵ Blondel citado por Lalande, *Ibidem*, p. 776.

⁶ Es decir una reflexión de carácter cognitivo sobre lo que representa ya un conocimiento: la lengua.

⁷ Las consideraciones sobre la lengua de Aristóteles, Papini, y otros, son categoriales y taxonómicas. No constituyen propiamente dicho una *Gramática*.

Como lo indica la etimología náhuatl para “raíz”, la verdad indígena es *radical*.



2. LA VERDAD INDÍGENA

El criterio occidental de “verdad” tiene, desde el siglo XVI, y más aún para lo que concierne a lo histórico, un carácter fenoménico. Lo verdadero es lo que se manifiesta de manera tangible y, cuando se trata de la historia, lo que *fue* realmente, con todas las contingencias modales y circunstanciales que envolvieron el *hecho*. La *verdad* occidental se desprende del sujeto que la concibe y busca ser *objetiva*.

La idea indígena de “verdad” es distinta. Como lo indica la etimología náhuatl para “raíz”, la verdad indígena es *radical*. En efecto, encontramos dentro del vocablo náhuatl *nelhuayotl* “raíz” el radical *nel(-li)* “verdad” o, dicho de otro modo, la palabra náhuatl para “raíz” está estructurada en torno al eje conceptual “verdad” (*nell*). *Nel(-li)* “verdadero” es de hecho el único lexema del compuesto *nel-hua-yotl*. Los otros elementos *-hua* y *yo(tl)* siendo morfemas respectivamente de presencia (o pertenencia) y de abstracción. Literalmente *nel-hua-yotles* “lo que entraña lo verdadero”.

Sea como fuere, la mentalidad indígena náhuatl realizaba una fusión semántica entre los conceptos de “raíz” y “verdad”. La verdad está en la raíz, en el fundamento

mismo del orden cultural establecido. En este contexto la verdad indígena alimenta el cuerpo colectivo como la raíz nutre la planta. Ésta toma de la madre tierra los ricos minerales que transforma en savia vital. Del mismo modo la verdad indígena se vincula con la esencia mediante un umbilicalismo *radical*. La existencia se retroalimenta constantemente en el subsuelo *esencial* sin nunca desprenderse de él. Por lo tanto el *ethos* náhuatl y el marco cognitivo que le corresponde no admiten una verdad “objetiva”, desarraigada, independiente, sin vínculos con los niveles esenciales del ser.

A diferencia del *logos* occidental que establece el principio de no contradicción y opone lo verdadero a lo falso como términos excluyentes de una dicotomía lógica, la cognición indígena considera como “verdad” lo que permite el desarrollo óptimo y armonioso de una colectividad o un individuo en el espacio tiempo en el que se integran. La verdad en este contexto no se opone a una “no verdad” que la contradiga de manera dialéctica. Es cuando los hechos y los acontecimientos se traman en mito que se crean los nexos indígenas de sentido. Antes de esto son elementos “incoherentes”. Sólo la trama actancial de un relato puede organizar “mito-lógicamente” los hechos en cognición.

3. XIMIXIMATI “CONÓCETE A TI MISMO”

En uno de los mitos nahuas que establecen la mortalidad inexorable del ser humano y la necesidad de “partir” hacia la región del negro y del rojo: *Thillan*, *Tlapallan*, Tezcatlipoca pone un espejo frente a Quetzalcóatl y le dice: *Ximiximati*⁸ cuya traducción literal es: “conoce tu rostro”, es decir, en un contexto cultural indígena en el que el rostro manifiesta la personalidad, “conócete a ti mismo”.

Las resonancias delficas de esta expresión podrían hacernos pensar que se trata de una interpolación del texto por los españoles, sin embargo las palabras proferidas por Tezcatlipoca se inscriben perfectamente en la mecánica actancial de un mito que define la condición humana sin que una reflexión ontológica sea necesaria.

Lo que Quetzalcóatl ve en el espejo de obsidiana, no es precisamente un reflejo de su ser sino la imagen de su rostro atrapado en la densa materia verdinegra. Esta imagen es la de un viejo, y quizá de un hombre ya muerto, cuyo rostro degradado o necrosado revela otra cara de la vida: la muerte. Más que propiciar la reflexión especulativa de un individuo sobre la condición humana, esta secuencia “mito-lógica” permitía la asimilación profunda, infraliminal, por parte de la colectividad, de la mortalidad del ser.

⁸ *Anales de Cuauhtitlan*, en *Códice Chimalpopoca*, folio 5-8.

4. LOS MECANISMOS DE LA COGNICIÓN INDÍGENA

Las prácticas reflexivas occidentales que culminan con lo que hoy se considera como “filosofía”, no habrían sido posibles sin la invención de una herramienta cognitiva que conservara *lo dicho* del decir: la escritura alfabética.

Con la escritura alfabética, el flujo verbal evanescente se *objetiv*uvisualmente en una masa gráfica que no tiene una dimensión propia que pueda absorber el pensamiento (como la imagen, por ejemplo) sino que lo detiene, lo “sujeta” para que su contenido pueda ser considerado reflexivamente en términos analíticos.

No existía equivalente alguno de la escritura alfabética en el México precolombino por lo que el pensamiento indígena se veía atrapado en las densas y concretas materias verbal y pictórica sin que pudiera ser abstraído en conceptos “incorpóreos”.

En la oralidad, la palabra alimenta el cuerpo colectivo en momentos, y de manera específicos, mediante verdaderos torrentes verbales sin “compuertas” ni “es-

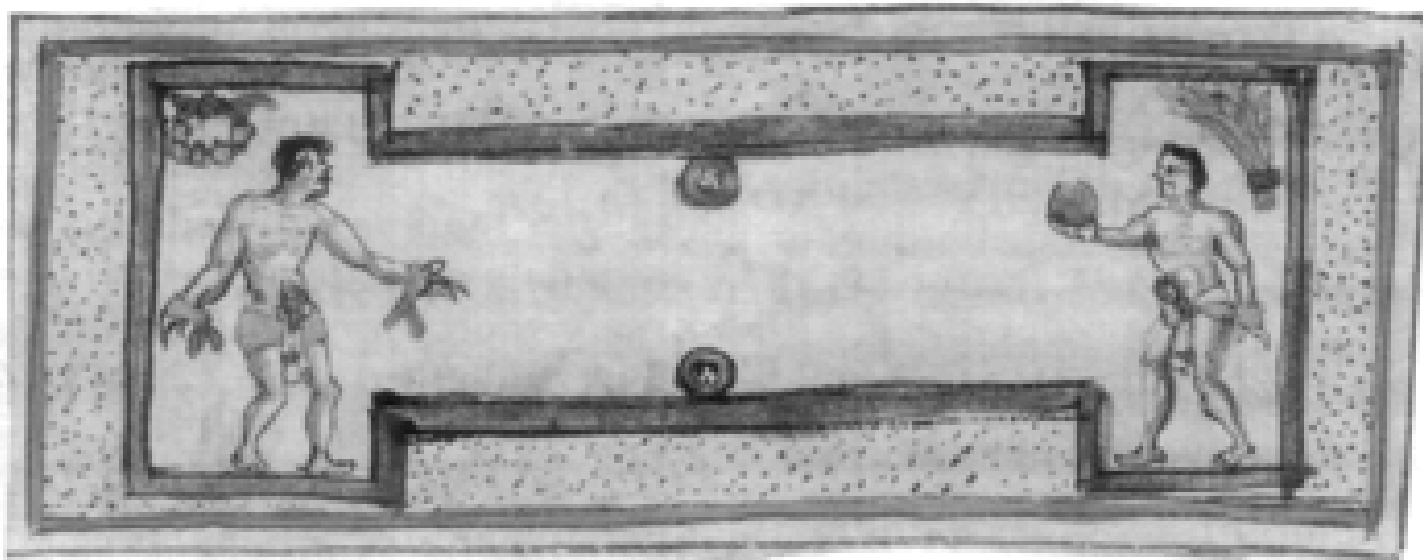
clusas” que puedan detener su ímpetu, y así permitir una reflexión en torno a lo que se dice. En este contexto, lo que se dice, no es más que un aluvión en un flujo del decir que sacia la sed de ubicación existencial de una colectividad humana. Como nunca se detiene el *decir* en lo dicho, no se decanta el aluvión, por lo que una reflexión de corte filosófico resulta difícil.

Siendo la filosofía una forma de saber dentro de un marco cognitivo, resulta imprescindible considerar los mecanismos generales de la cognición indígena para poder caracterizar los distintos aspectos del pensamiento náhuatl prehispánico.

(TLA)MATI: SABER Y SENTIR

Los textos indígenas, ya sean verbales o pictóricos, muestran una estructuración del sentido donde lo sensible y lo formal ocupan un lugar preponderante. Se trata no sólo de comunicar algunos contenidos o de compartir ideas abstractas sino de “con-mover”, en el sentido eti-





mológico de la palabra, al receptor de un mensaje para lograr una adhesión participativa a lo que se transmite. En este contexto, la esfera específica de recepción y procesamiento del dato no será únicamente el intelecto sino la totalidad del ser sensible.

En el mundo náhuatl precolombino un mensaje no se considera como comprendido hasta que sea *sentido*. El hecho de que en náhuatl un mismo significante *mati* cubra campos semánticos para nosotros tan distintos como “saber” y “sentir” es una prueba fehaciente de ello. Es además interesante observar que, sin que esto represente una metáfora, el discurso indígena sitúa el entendimiento en órganos asociados con la sensibilidad.

Evocando la comprensión insatisfactoria del calendario indígena, un informante de Sahagún se expresó de la siguiente manera: *In ai amo teyollipan in ai amo teiollo quinamiqui, in ai amo teiollo contoca (...) in ai amo teiolloitlan quiça, teiollo ipan yauh tlàtollì*.⁹ “Lo que todavía no está en el corazón, lo que el corazón no sigue todavía, lo que no sale todavía del corazón, la palabra va al corazón”.

La probable etimología de las palabras *ilnamiqui*, “recuerda” e *ilcahua*, “olvida”,¹⁰ connota también una recepción y una retención sensibles de hechos y acontecimientos. En efecto, *ilnamiqui* e *ilcahua*, significan literalmente “encontrar” *namiqui* o “dejar”, *cahua*, “el hígado” *elli* o el principio anímico que le corresponde.

El pintor, *tlahcuilo*, que tiene a su cargo la preservación pictórica de la cognición indígena debe asimismo tocar las fibras sensibles del lector de sus pinturas. *In*

cualli tlahcuilo: mimati, ioteutl, tlaiolteuuiani.¹¹ “El buen pintor: prudente, corazón divino, endiosa el corazón”.

TLALNAMIQUI: RECUERDO LUEGO PIENSO

Si bien evolucionó a lo largo de la historia, adaptándose a los determinismos de cada época, la cognición indígena no tuvo el carácter especulativo que tiene la cognición occidental. Por muy sabios que fueran el *tlamatini* náhuatl o el *Ah wojel* maya, nunca pusieron en tela de juicio lo que “habían dicho los abuelos”, ni siquiera lo comentaban como lo hicieran los escolásticos medievales europeos con los textos de Aristóteles.

Siendo el pasado la matriz del presente y del futuro, los textos que se gestaron un día para responder a una demanda cognitiva específica, tienen un carácter casi sagrado que los protege de las embestidas inquisitorias que podrían surgir de una situación existencial determinada. “Lo que dijeron los abuelos” es un *Magister Dixit* inapelable, sometido a la erosión cultural del tiempo mas no a la especulación de los hombres. Este hecho frenará notablemente la elucubración filosófica.

En este contexto “pensar” será ante todo traer a la memoria lo que dejaron dicho los abuelos, es decir *recordar*.

El verbo náhuatl *tlalnamiqui* “pensar” así como el sustantivo que le corresponde *tlalnamiquiliztli* “pensamiento” expresan claramente el estrecho vínculo eidético que existe entre el hecho de pensar y el recuerdo. En efecto, *tlalnamiqui* es, literalmente, “recordar algo” (*tla-ilnamiqui*).

⁹ *Códice Florentino*, libro IV, cap. 32.

¹⁰ No existe el modo infinitivo en la lengua náhuatl por lo que preferimos traducir literalmente los verbos en tercera persona.

¹¹ *Códice Florentino*, libro X, cap. 8, traducción de Miguel León-Portilla, cf. *Filosofía Náhuatl*.

Ilnamiqui parece constituir una variante de *elnamiqui*, expresión que se compone del sustantivo *elli* “hígado” y del verbo (*tla-*)*namiqui* “encontrar”. Recordar sería entonces literalmente “encontrar” (su) “hígado”, o (su) pecho ya que *elli* refiere también más generalmente el pecho. Esta expresión podría parecer algo insólita para la cultura occidental en que el recuerdo está vinculado etimológicamente con el corazón,¹² sin embargo no debemos de olvidar que el hígado, al constituir el sitio orgánico de muchas manifestaciones afectivas, está entrañablemente implicado en los procesos cognitivo-sensibles.

Aun cuando el vocablo *elli* evoca también el pecho e incluye por tanto el corazón en el acto de recordar en la expresión *elnamiqui*, el carácter más “visceral” del hígado podría sugerir una fenomenología específica del recuerdo en el mundo mesoamericano.

Más allá de la enseñanza, de la *tinta roja y negra* (*tlilli, tlapalli*), que dejaron los abuelos y que permite “pensar” en el sentido indígena del concepto, el hecho de recordar atañe a la dimensión pretérita de la existencia, la cual funge en el mundo indígena precortesiano, como una verdadera matriz del presente y del futuro, y por tanto, muy probablemente, como el crisol donde se fragua la verdad.

Cabe señalar aquí que el pasado es una dimensión espacio-temporal isomorfa a la muerte en el pensamiento náhuatl precolombino, la muerte es a su vez el fecundo vientre materno de donde brota y a donde regresa inexorablemente todo cuanto sale a la existencia.

NEMILIA “PENSAR”: PROCEDER AL ACTO DE EXISTIR

El carácter polisintético de la lengua náhuatl que congrega los distintos lexemas y morfemas en verdaderos “racimos” verbales permite observar la construcción del sentido desde sus etapas primitivas, antes del discurso, en la gramática misma de dicha lengua.

Todo parece indicar, por ejemplo, que una de las palabras que expresa el acto de pensar: *nemilia* se compone del radical *nemi* provisto del morfema aplicativo *-lia*. Ahora bien *nemi* es “existir”, por lo que el compuesto verbal que refiere el hecho de *pensar* significaría originalmente “proceder al acto de existir”.

¹² La etimología latina de “recuerdo” establece una filiación inconfundible con el corazón (*cor, cordis*).

Cabe recordar aquí que la lengua náhuatl establece una clara distinción entre el verbo *yoli* “vivir” que tiene un carácter esencial y *nemi* que corresponde más precisamente al andar humano en la dimensión existencial. De hecho, *nehnemi*, es decir, *nemi* con duplicación de su radical significa “andar”.

Yoli remite a la vida en el sentido más amplio del término, el cual incluye la existencia y la muerte. La existencia: *nemiliztli* es tan sólo el andar (*nehnemi*) del ser humano desde su nacimiento hasta la muerte: la parte diurna de su ciclo, la otra es su muerte, es decir, el recorrido que realiza el difunto en el inframundo desde su muerte hasta su despertar en otra existencia.¹³ Para expresarlo de manera metafórica podríamos decir que la existencia (*nemiliztli*) y la muerte (*miquiztli*) son respectivamente la sístole y la diástole del latido de la vida (*yoliztli*).

La relación estrecha entre el acto de pensar y el de existir evoca, curiosamente, el *postulado* cartesiano “pienso luego existo”, el cual constituye, según el filósofo francés del siglo XVII, una prueba ontológica de la existencia. El sentido implícito de la palabra náhuatl que vincula etimológicamente la existencia y el pensamiento nada tiene que ver con la prueba lógica de la existencia del ser pensante que buscaba Descartes ya que el pensamiento indígena no necesitaba “pruebas” de la naturaleza tangible de su ser. Sin embargo expresa claramente que la existencia está estrechamente vinculada con el pensamiento. La luz de la inteligencia acompaña el andar existencial, exactamente como el sol brilla durante su recorrido del este al oeste antes de desaparecer en el inframundo.

NENYOVLNONOTZA “DIALOGAR CON EL CORAZÓN”: LA REFLEXIÓN

Lo que se considera como la facultad cognitiva esencial del hombre fue probablemente la última en aparecer en el curso de la evolución. En efecto, la “secreción” orgánica de mitos, ritos y cantos como una respuesta a las primeras y muy difusas interrogantes del hombre ya dotado con la herramienta simbólica, cubrían perfectamente la demanda cognitiva de las colectividades humanas en estas etapas de la evolución. Vino después, posi-

¹³ Cf. Johansson, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, pp. 66-100.

La verdad es algo sutil, difuso, que atañe a la totalidad del ser y no sufre una fragmentación.



blemente, una hipertrofia de las facultades intelectuales en relación con la sensibilidad, lo que provocó quizás un juego en los mecanismos cognitivo-adaptativos que representan el mito, el rito y el canto por lo que se formularon preguntas de índole “re-flexiva” a las que no respondían dichos géneros expresivos.

Este repliegue sobre sí mismo¹⁴ en torno a los problemas existenciales que se percibían entonces tiene un tenor cognitivo muy distinto del que proporcionaban mitos, ritos y cantos. Mientras que en los mitos una respuesta cognitivamente difusa responde a una pregunta todavía vaga, “crepuscular” en la reflexión, tanto el cuestionamiento como la respuesta son relativamente *claros*.

¹⁴ Etimológicamente “reflexión” implica una flexión o repliegue sobre sí mismo.

Sin embargo, por muy lógico y racional que fuera el cuestionamiento reflexivo, el pensamiento indígena lo concebía como un diálogo entre el intelecto y la sensibilidad, entre la mente y el corazón. Reflexionar era dialogar con su corazón *neyolnonotza*, es decir, en este contexto, fundir la argumentación intelectualmente configurada en el crisol de la sensibilidad.

YUH QUIMATI NOYOLLO “ASÍ LO SABE (SIENTE) MI CORAZÓN”: LA CREENCIA

Tanto la competencia lingüística como el uso discursivo de las palabras que aluden al raciocinio indican que los antiguos nahuas consideraban el corazón como un lugar privilegiado de la reflexión. Las expresiones “conversar con su corazón” (*neyolnonotza*), “llegarle (respecto de algo) al corazón” (*yolmaxiltia*) o más sencillamente “hacer uso del corazón” (*yolloa*) sugieren que el corazón, más que la mente, fungía como un “procesador” de las ideas.

La noción de “creencia” no tiene, en náhuatl, la relatividad cognitiva que tiene para el pensamiento occidental. Como lo revela la expresión que refiere este concepto, “creer” es “saber” sin que esto constituya una opinión personal sino una convicción colectiva.

5. LA ESPECULACIÓN FILOSÓFICA: UN EXTRAVÍO

El afán de comunión sensible con el objeto por conocer que caracteriza la cognición indígena no favoreció la abstracción, y una subsecuente especulación filosófica ajena a lo que es.

LA ABSTRACCIÓN

Como lo demuestra la etimología de la palabra que la refiere, la noción de “abstracción” remite al hecho de “traer fuera” algo que estaba “dentro”, cuando este algo: la idea, estaba entrañablemente vinculada con una cosa, un hecho, o una acción específicos. Es decir que entre más abstracto es el pensamiento más se *aleja* de las cosas tangibles y de los hechos manifiestos.

Todo parece indicar que el pensamiento indígena no favorecía mucho la “ab(s)-tracción” eidética, y la subsecuente elucubración conceptual como eje de su conocimiento. Como ya lo vimos, el hecho de que la *sensación* tuviera que estar presente, de alguna manera, en la configuración cognitiva que el indígena tenía de algo, hacía que la idea “hiciera cuerpo” con lo que intentaba representar. En este contexto, lo simbólico, o mejor dicho lo “símbolo-lógico”, las afinidades visuales o sonoras, la “simbiosis” semántica de las palabras, la retórica, y la poesía, permitían al saber cristalizarse sobre la palabra de los hombres.

OMEYOLLOA “SE PARTE EN (O SE HACE)
DOS EL CORAZÓN”: LA DUDA

El profundo arraigo del conocimiento en la dimensión sensible del indígena excluye la duda como un método para alcanzar la verdad. La verdad es algo sutil, difuso, que atañe a la totalidad del ser y no sufre una fragmentación. En este contexto, la duda, piedra angular del pensamiento occidental, es percibida como una ruptura, una disyunción, un extravío, y en última instancia, una pérdida de la verdad.

La connotación de la palabra náhuatl que refiere este concepto *ome yolloa* literalmente “volverse dos corazones” o “partirse en dos el corazón” revela la diferencia que puede haber entre la convicción plena que nace de una intuición cognitivo-afectiva única sin otra opción que se le oponga, y la división, con el desdoblamiento del corazón que genera la incertidumbre, el malestar, una ruptura entre el mundo y el conocimiento que el hombre tiene de él.

¿CANIN MACH NEMI NOYOLLO? “DÓNDE ACASO
ANDA MI CORAZÓN?”: LA ESPECULACIÓN FILOSÓFICA

Así como lo vimos para la duda, la especulación no era considerada como una reflexión fecunda sino como la pérdida de un rumbo existencial. El diccionario español náhuatl de Molina aduce distintas palabras para esta noción como: *nitlanemilia* “yo pienso”, *nitlatemoa* “yo busco”, *ninoyolnonotza* “yo dialogo con mi corazón”, pero es probable que dichas palabras fueran *inducidas* a partir de conceptos europeos en el momento de la recopilación de informaciones y textos, concernientes al pensamiento indígena. La expresión que traduce mejor el sentir de los antiguos nahuas respecto a la especulación filosófica es la pregunta ¿*Canin mach nemi noyollo?* “¿Dónde acaso anda mi corazón?” Esta frase revela de manera clara la pérdida de rumbo existencial que representa el hecho de pensar en términos especulativos. Los mecanismos cognitivos que son los mitos, los ritos, los cantos, los discursos de diversa índole y más generalmente, la tradición oral, permitían un perfecto equilibrio cognitivo entre el individuo (o la colec-



tividad) y el mundo exterior por lo que un cuestionamiento especulativo se percibía como una alteración del orden de las cosas.

El carácter “orgánico” de la cognición indígena y la intrincada red “símbolo-lógica” que la constituye no favorecían una mayéutica reflexiva, abstraída de la realidad del mundo. Profundamente arraigada en las manifestaciones naturales, la verdad indígena era “in-mediata”, epifánica, y no podía ser objeto de una *especulación* humana (prometea) que la estableciera. Lo que *se dice que es* intentaba fundirse con lo que es. [1]

Las ilustraciones que acompañan este texto fueron tomadas del libro *Historia de las Indias de Nueva España* de Fray Diego Durán.

Los textos indígenas, ya sean verbales o pictóricos, muestran una estructuración del sentido donde lo sensible y lo formal ocupan un lugar preponderante.