

ACERCA DE LA MEXICANIDAD O LO QUE VERDADERAMENTE SOMOS.
DIÁLOGO FILOSÓFICO INTERCULTURAL ENTRE LA CULTURA NÁHUATL Y EL
GRUPO HIPERIÓN

Trabajo para optar al título de
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por
Holman Camilo Pulido Morales
Cod.: 2014132030

Director
Óscar Javier Linares

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá, D.C.

2019

RESUMEN

Un diálogo filosófico intercultural busca, a través de una inicial horizontalidad, un intercambio de ideas y saberes, mientras se va reconociendo al otro y a sí mismo. Esto sólo se logra si se deja atrás los impulsos de homogenizar los saberes y así universalizar un único tipo de pensamiento. Se pretende que la filosofía se sitúe contextualmente y sea posible que aquellas voces ignoradas y silenciadas puedan tener el mismo valor, se pueda aprender de ellas y tengan su lugar correspondiente en eso que algunos llamarán historia de las ideas. Una reflexión en comunidad va más allá de una imposición de creencias y se ha de considerar importante en eso que llamamos “amor a la sabiduría”.

Para definir qué es aquello que somos como sujetos nuestroamericanos, parece pertinente escuchar todas las voces que integran este territorio. De este modo, para empezar de un modo contextual aquel diálogo, podemos preguntar qué podrían decir, acerca del hombre que vive en un contexto específico como México, dos culturas distintas. Aquí se plantea un hipotético diálogo entre la cultura náhuatl y el grupo filosófico Hiperión. El primero siendo un grupo de pueblos indígenas distintos que la antropología ha situado dentro de una misma cultura debido a las grandes semejanzas encontradas, por ejemplo en cuanto a la lengua; y cuyo saber es posible conocer un poco gracias a la información recolectada antes y durante la Conquista. Por otro lado, un grupo de intelectuales de la Universidad Nacional Autónoma de México que entre 1948 y 1952 tuvo una actividad filosófica importante y desarrolló una serie de debates en torno a temas de la filosofía en y desde México.

Superando el anacronismo, se trata de una búsqueda por hallar aquellas aristas de la identidad del hombre, de esas formas de percibir las manifestaciones del hombre que no sólo vivió en ese territorio, sino que desarrolló ciertas características y peculiaridades que harían posible que hoy se tengan presentes ciertos elementos especiales de la cultura mexicana. El querer saber qué es el hombre y a qué ha venido al mundo son preguntas que tratan de responder los *tlamatinime* (sabios) de la cultura náhuatl, y que siglos después lo que podría catalogarse como movimiento existencialista mexicano, como lo fue el grupo Hiperión, también intenta resolver. Es importante aquí situar que son voces desde las “razas” indígenas y mestizas, que no sólo son representativas

en México sino en el resto de Nuestra América. En este diálogo se podrá evidenciar cómo en estas culturas ha existido aquella necesidad de encontrarse a sí mismo y de definirse como un algo. De igual forma, cómo el mexicano ha vivenciado y ha tenido la presencia de ciertos sentimientos como la angustia, la zozobra y la inferioridad; y como ellos quizá no son exclusivos ni únicos en el hombre mexicano sino que pueden también ser sentidos en otros territorios. Lo valioso podría ser que se pudiesen plantear diálogos a partir de esos saberes que resultan al preguntarse por el ser de estas tierras.

Palabras Claves: diálogo, interculturalidad, cultura, identidad, mexicanidad.


ABSTRACT

An intercultural philosophical dialogue seeks, through a horizontality, an exchange of ideas and knowledge, while recognizing the other and himself. This is only achieved if the impulses to homogenize knowledge and thus universalize a single type of thinking are left behind. The philosophy should be placed contextually and like this, it is possible that the ignored and silenced voices, they can have the same value, we can learn from them and they can be have corresponding place in what they call the history of ideas. A reflection in community goes beyond the imposition of beliefs and must be considered important in what we call "love of wisdom."

To define what we are as "Nuestro Americanos" subjects, it seems pertinent to hear all the voices that make up this territory. Thus, to start that dialogue in a contextual way, we can ask what I could say two different cultures, about the man who lives in a specific context like Mexico. Here is a hypothetical dialogue between the Nahuatl culture and the Hiperion philosophical group. The first being a group of different indigenous peoples that anthropology has placed within the same culture due to the great similarities found, for example the language; and that thanks to the information collected, before and during the conquest, it is possible to know a little of his wisdom. On the other hand, a group of intellectuals from the National Autonomous University of Mexico, that between 1948 and 1952, had an important philosophical activity and a series of debates around themes of philosophy in and from Mexico.

Overcoming anachronism, it is a search to find those edges of the identity of man, of those ways of perceiving the manifestations of man who not only lived in that territory but also developed certain characteristics and peculiarities that would make it possible for them to be present today certain special elements of Mexican culture. Wanting to know what man is and what has come into the world, are questions that the Tlamatinime (sages) of Nahuatl culture will try to answer, and that centuries later, what he could classify as a Mexican existentialist movement, as was the Hiperión group, also try to solve. This are voices of the indigenous and mestizo "races", which are not only representative in Mexico but in the rest of "Nuestra America". In this dialogue it will be possible to show how in these cultures there has been that need to find oneself and to define oneself as something. Similarly, how the Mexican has lived and has had the presence of certain feelings such as anxiety, uneasiness and inferiority; and as they may not be exclusive or unique in Mexican men, may also be felt in other territories. The valuable thing could be that dialogues could be develop from those knowledge that being be when our asked about the being of these places.

Keywords: dialogue, interculturality, culture, indetity, Mexicanidad.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Revolución y Reforma</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 5 de 85	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado.
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central.
Título del documento	Acerca de la mexicanidad o lo que verdaderamente somos. Diálogo filosófico intercultural entre la cultura náhuatl y el grupo Hiperión.
Autor(es)	Pulido Morales, Holman Camilo.
Director	Linares Londoño, Oscar Javier.
Publicación	Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2019, 77p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional.
Palabras Claves	DIÁLOGO, INTERCULTURALIDAD, CULTURA, IDENTIDAD, MEXICANIDAD.

2. Descripción
<p>Trabajo de grado que propone desde la filosofía intercultural un hipotético diálogo entre la cultura náhuatl y el grupo Hiperión en torno a la mexicanidad, a lo que verdaderamente se es, o en síntesis sobre la identidad de los habitantes del territorio mexicano, situados en dos épocas distintas y desde dos concepciones de filosofía. Este diálogo permite conocer una perspectiva desde la filosofía contextual y evidenciar la necesidad de conocer los saberes de otras culturas de Nuestra América y el mundo, las que han sido silenciadas y oprimidas, y no han tenido lugar en la concepción de la filosofía.</p>

3. Fuentes

Caso, A. (1924). *El problema de México y la ideología nacional*. México: Editorial Cvltvra.

Cassirer, E. (1968). *El mito del Estado*. México: FCE.

Durán, L. (2010). Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg. *Revista de Filosofía*. 35 (2), p. 105-127.

Dussel, E.; Miró, F.; Roig, A.; Villegas, A.; Zea, L. (1975). *Declaración de Morelia. Filosofía e Independencia*. En: Roig, A. (1981). *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM.

Fernández, J. (2015). Metáforas para la historia y una historia para las metáforas. En: Godicheau, F. & Sánchez, P. (2015). *Palabras que atan. Metáforas y conceptos de vínculo social en la historia moderna y contemporánea*. Madrid /México: FCE.

Fornet-Betancourt, R. (1998). *Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*. Viena: Polylog (1) p. 45-86.

____ (2004a). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.

____ (2004b) *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural. Concordia. Reihe Monographien*. (37). Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.

____ (2006). *La interculturalidad a prueba*. Aachen: Druckerei und Verlag Mainz.

____ (2010). *Teoría y praxis de la filosofía intercultural*. Alemania: Recerca. Revista de Pensament 1 Anàlisi, N.10. pp. 12-34.

Gran Diccionario Náhuatl [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, México D.F.]: 2012 [ref del 11 de enero de 2019]. Disponible en la Web <<http://www.gdn.unam.mx>> .

Hurtado, G. (2007). *Filosofía en México y Filosofía Mexicana*. En: *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*. México: UNAM. P. 41-52.

- Lafaye, J. (2002). *Quetzalcóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional en México*. México: FCE.
- León-Portilla, M. (1986). *Los Diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*. México: UNAM.
- ____ (2004). Significados del corazón en el México prehispánico. *Archivos de cardiología de México*, 74(2), 99-103. Recuperado en 10 de enero de 2019, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-99402004000200001&lng=es&tlng=es
- ____ (2006). *La Filosofía Náhuatl: estudiada en sus fuentes*. México: UNAM.
- ____ (2008). *La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl*. México: Editorial ERA.
- ____ (2011). *Huehuehtlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*. México: FCE.
- ____ (2013). *Toltecáyotl: aspectos de la cultura náhuatl*. México: FCE.
- López, A. (1985a). *La educación de los antiguos nahuas 1*. México: Secretaria de Educación Pública.
- ____ (1985b). *La educación de los antiguos nahuas 2*. México: Secretaria de Educación Pública.
- Miranda, G. (2008). *Yoltéotl: el arte y la sabiduría de la búsqueda de la verdad*. San José: Departamento Ecuaménico de Investigaciones. Recuperado de: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/dei/20120710014525/yolteol.pdf
- Nebel, R. (1995). *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. México: FCE.
- Parra, L. (1997). Trabajo Filosófico y Comunidad Filosófica. *Ideas y Valores*. 104. P. 67-78.
- Paz, O. (1999). *El laberinto de la soledad, Posdata, Vuelta a El laberinto de la soledad*. México: FCE.
- Ramos, S. (1934). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Colección Austral.

- Roig, A. (2004a). Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana. En: Fonet-Betancourt, R. (2004a). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta. p. 161-170.
- Sahagún, B. (1907). *Códice Matritense de la Real Académica*. Madrid: Edición facsimilar por Francisco del Paso y Troncoso, vol. VIII.
- Sánchez, A. (2011). Raimon Panikkar va a la Escuela: Diálogo intercultural y Atención a la diversidad. *Bajo Palabra. Revista de filosofía. II Época* (6). P. 145-154.
- Santos, J. (2010). *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile: FCE.
- Séjourné, L. (2013). *El universo de Quetzalcóatl*. México: FCE.
- Uranga, E. (1952) *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano. (1949-1952)*. México: Bonilla Artigas.
- Vasconcelos, J. (2009). *La raza Cósmica*. México: Editorial Trillas.
- Villoro, L. (2014). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: FCE.
- Zea, L. (2001). *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Porrúa.
- ___ (2001). *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI Editores.

4. Contenidos

El presente trabajo inicia realizando un análisis sobre los conceptos de universalidad y contextualidad con miras a entender la necesidad inicial de pensar la filosofía de modo contextual, para así, llevar a las filosofías a pensarse una horizontalidad de pensamientos y lograr diálogos interculturales. Es por ello además que debe analizarse cuáles serían los límites que pueden existir cuando se habla de las ideas universales y sobre todo de pensar la filosofía solo con base en el logos. Esto también invita a retomar el debate acerca de la posibilidad o no de que exista en Nuestra América una filosofía propia. De este modo los textos bases serán *Conflicto*

de Representaciones de José Santos Herceg y *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* de Raúl Fornet-Betancourt.

En el segundo capítulo, dando inicio al ejemplo de diálogo filosófico intercultural, se plantearán las reflexiones más importantes alrededor del ideal de los náhuatl de formar “hombres con corazones fuertes y rostros verdaderos”. Esta idea también desenvuelve aspectos como darles rostro a los demás e incluso darles rostro a las cosas y cómo esto les llevó a vivir de un modo determinado. En este apartado el concepto que hoy en día entendemos como identidad puede estar presente en las distintas manifestaciones culturales de los náhuatl. Aquí el mayor recurso bibliográfico es el ofrecido por Miguel León-Portilla, desde el cual es posible analizar el amplio mundo de la cultura náhuatl. Uno de sus principales estudios, *La Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, permite sintetizar el pensamiento intelectual de esta cultura, desarrollando conceptos sobre la educación, el universo, el plano metafísico y el hombre.

En el tercer capítulo se continuará con la presentación de ideas, en este caso, del grupo Hiperión. Desde los textos *Análisis del ser del mexicano* de Emilio Uranga, *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Luis Villoro y *Conciencia y posibilidad del mexicano* de Leopoldo Zea, se ha de observar los aportes a la constitución y reivindicación de la filosofía mexicana, y del valor del indígena en su construcción; pero sobre todo aquí el problema identitario juega un papel que lleva a pensar sobre lo propio, en cómo es el ser del mexicano.

Finalmente, a modo de conclusión, se realizará un análisis de las ideas tanto de la cultura náhuatl como del grupo Hiperión para hallar algunas similitudes en su pensamiento e incluso en aspectos de la vida cotidiana que pudieron llegar a afectar u originar tales pensamientos. Además de ello, desde una postura personal se proponen algunos temas que pudieron surgir en el imaginario diálogo que se llevaría entre ambas culturas, en el reconocimiento no sólo de un pensamiento ajeno sino en el análisis propio de lo que se piensa acerca de cómo conseguir que el hombre mesoamericano pueda tener un rostro verdadero o una identidad clara, así como aquellas características que han llevado a construir toda una idea acerca de la mexicanidad.

5. Metodología

No aplica.

6. Conclusiones

- Sólo a través de la apertura al diálogo será posible llegar a entendernos entre culturas, contribuir a que cada cultura tenga su lugar en el mundo, aprender desde la diferencia y construir conocimiento junto con los que cohabitamos y tienen también su forma de percibir y responder a las incógnitas del ser humano. Sin embargo, no hay que negar que este proceso intelectual y educativo también genera y necesita que se gesten modificaciones en las formas de relacionarse entre culturas en los ámbitos políticos, religiosos, culturales, económicos, entre otros.
- Este ejemplo de diálogo filosófico intercultural es el encuentro de ideas entre quienes afrontaron la conquista y colonia de sus pueblos, y años después serán recordados como símbolos mas no como pueblos presentes en la realidad de México; y los intelectuales del grupo Hiperión que en su papel de criollos o mestizos intentaron darle una identidad a su patria sin llegar a tener en cuenta la realidad de su contexto, de la diversidad de México.
- Para la cultura náhuatl su ejemplo a seguir fue la cultura tolteca y para el grupo Hiperión el legado a retomar fue el del mestizo y el del indígena, en especial lo que ello había implicado filosóficamente para el Ateneo de la Juventud. En ese sentido, parece valioso el diálogo en tanto que permite un conocimiento de ese pasado indígena y sus saberes, un reconocimiento del momento en que el hombre, en tierras mesoamericanas, empieza a cuestionarse sobre lo que es, y cómo sigue trascendiendo tal incógnita.
- El pueblo mexicano a lo largo de su historia se ha maravillado ante la muerte, o la ha visto de un modo distinto a lo que podría llegar a considerarse. Es la muerte un regalo, un momento de trascendencia y el mejor escenario posible para el ser. Aunque sea

inevitable, el mexicano no teme “coquetearle”, “sentirla cerca”, logra ser para él el mejor de los escenarios posibles. Quizá esta cercanía a la muerte parece ser una de las particularidades más llamativas sobre la mexicanidad, siendo extraño que en otros pueblos se de tal pensamiento.

- El hombre náhuatl necesita conseguir un “rostro verdadero”, una identidad conforme a lo que va descubriendo que es; de igual forma, el Hiperión hace una autognosis de lo que es el hombre mexicano, ese ser que no logra definirse ni entiende su comportamiento, su cultura y su forma de ser. Ambos reconocen que el ser de estas tierras usa máscaras para ocultar su verdadero rostro, la identidad se ve oculta, las máscaras algunas veces son impuestas por otros, otras son diseñadas por el mismo sujeto para mostrar aquello que se desea ser y otras veces solo para ocultarse del mundo exterior y dar una imagen difusa de lo que se es.
- El diálogo entre los náhuatl y los autores del grupo Hiperión seguramente tendría como resultado la continuidad del legado tolteca (la toltecáyotl) acerca de la exaltación del arte y la sabiduría. Desde la visión de Villoro podría decirse que es el movimiento indigenista el que buscará esa recuperación de la majestuosidad de las culturas precortesianas y es preciso volver a ellas también para entender parte de lo que constituye a la cultura mexicana actual. Desde una mirada lineal, parece que la filosofía mexicana tiene sus inicios en aquella sabiduría tolteca y por años se ha mantenido la pregunta por reconocer su identidad.
- Un diálogo acerca de lo que verdaderamente somos según los náhuatl podría estar de acuerdo en pensar al sujeto y a la cultura como producto de la accidentalidad, y así la mexicanidad y en general cualquier cultura del mundo son un resultado de la diversidad del hombre a lo largo de su historia y quizá no exista una identidad que defina un contexto específico donde nace o vive una persona. Aun así, cada cultura, cada raza, cada grupo que desee expresarse podrá tener voz en ese mundo que sueñan los indígenas de Chiapas, un mundo donde quepan todos los mundos; logrando esto por medio de la educación,

haciendo énfasis en la necesidad de que ésta sea intercultural y no excluya ninguna forma cultural ni sus creencias filosóficas, políticas y sociales.

Elaborado por:	Pulido Morales, Holman Camilo.
Revisado por:	Linares Londoño, Oscar Javier.

Fecha de elaboración del Resumen:	12	03	2020
--	----	----	------

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	16
INTRODUCCIÓN	18
CAPÍTULO 1. LA FILOSOFÍA CONTEXTUAL Y LOS DIÁLOGOS INTERCULTURALES	23
1.1. ¿FILOSOFÍA UNIVERSAL O CONTEXTUAL?	23
1.1.1. ¿Cuál es el problema de la universalidad?	24
1.1.2. Algunos límites de la razón universal	27
1.1.2.1. Sobre el mito	28
1.1.2.2. Sobre la metáfora	29
1.1.2.3. De la oralidad y la traducción	30
1.1.3. La contextualidad de la filosofía	32
1.2. DÍALOGOS FILOSÓFICOS INTERCULTURALES	34
1.2.1. El papel del diálogo en la filosofía contextual e intercultural	34
1.2.2. Problemáticas que pueden surgir para lograr el diálogo filosófico intercultural	38
1.2.3. Por un proyecto educativo intercultural	40
CAPÍTULO 2. ¿CUÁL ES EL ROSTRO VERDADERO DEL SER HUMANO? PENSAMIENTO DE LA CULTURA NÁHUATL	43
2.1. SOBRE LA CULTURA NÁHUATL	43
2.2. EN BUSCA DEL ROSTRO VERDADERO, DEL PROPÓSITO DEL NAHUAL EN SU CULTURA	45
2.2.1. <i>Tlacahuapahualiztli</i> : Arte de criar y educar a los hombres	45
2.2.2. <i>In ixtli, in yóllotl</i> : Rostro y corazón	47
2.2.3. <i>Ixtlamachiliztli</i> : Acción de dar sabiduría a los rostros ajenos	50
2.2.4. <i>Yuhcatiliztli</i> : Acción que lleva a existir de un modo determinado	52
CAPÍTULO 3. LA ESENCIA DEL MEXICANO SEGÚN EL GRUPO HIPERIÓN	56
3.1. INTRODUCCIÓN AL GRUPO HIPERIÓN	56
3.2. LUIS VILLORO Y LA PERCEPCIÓN DEL MEXICANO COMO MESTIZO INDIGENISTA ..	60
3.3. EMILIO URANGA Y LA INTERPRETACIÓN DE LA ACCIDENTALIDAD DEL MEXICANO	65
3.4. LEOPOLDO ZEA Y LA POSIBILIDAD DEL SER MEXICANO	69
A MODO DE CONCLUSIÓN. LA BÚSQUEDA INCESANTE DE LA IDENTIDAD	73
ANÁLISIS COMPARATIVO	74
REFLEXIONES FINALES	78

BIBLIOGRAFÍA 83

“Aquí en la tierra es la región del momento fugaz.

¿También es así en el lugar

Donde de algún modo se vive?

¿Allá se alegra uno?

¿Hay allá amistad?

¿O sólo aquí en la tierra

Hemos venido a conocer nuestros rostros?”

Diálogo de la poesía: flor y canto. (León-Portilla, 2008, p. 71)

En homenaje y reivindicación a todos los pueblos indígenas

Y todas las comunidades oprimidas y silenciadas de Nuestra América.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a México, un país que me ha recibido en varias ocasiones con el mejor de los tratos y mostrándome en cada oportunidad las maravillas culturales que en él habitan. Agradezco la posibilidad que existe de poder estudiar su cultura y visitar todo el legado del pasado indígena. Por todo ello han hecho que yo me sienta perteneciente a su cultura y esta sea la razón de que desarrolle mi tesis alrededor de una pregunta diaria sobre las razones que me harían sentir un mexicano más.

Agradezco enormemente a los maestros de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Autónoma de Chiapas, pues son ellos quienes me apoyaron incondicionalmente en la realización de este proyecto, quienes veían como admirable el trabajo que podría hacer un colombiano sobre su cultura y su filosofía. En especial agradezco todo el conocimiento adquirido sobre la filosofía náhuatl y la filosofía maya, pues son saberes que en ningún otro lugar del mundo hubiese podido adquirir.

Agradezco a la Universidad Pedagógica Nacional por ser un ambiente en el que desarrollé todas mis aptitudes y capacidades para poder ejercer en un futuro como maestro y me dieron a conocer a personas brillantes que desean cambiar nuestro país y Nuestra América por medio de la enseñanza. Agradezco a mi tutor, Óscar Linares, quien no dudó en apoyarme en la realización de esta tesis y quien ha velado porque este sea un trabajo que pueda dejar buenos frutos.

Agradezco a mi semestre de la Licenciatura en Filosofía, a Daniela, Fresita, Lizeth, Jenny, Astrid, Laura, Karen, Iver y Alejandra, han sido ellas la mejor compañía, el mejor impulso para no dejar de batallar y me han brindado las mejores experiencias y conocimientos que la vida de ocio puede ofrecerte. En especial a Karen Aristizábal por ser mi aliada en este proyecto de pensar el mundo intercultural y por querer también darles voz a los pueblos indígenas de Nuestra América. Al igual a Laura Olarte, quien por medio de la lengua de señas me enseñó la importancia de pensar en una educación inclusiva e intercultural y ha sido mi acompañante en el proceso de descubrimiento de mi identidad. A Leandro Ramírez por ser una grata compañía en este último proceso de mi carrera, ha sido mi motivo de inspiración y motivación para ser un mejor ser humano y docente, y pensarme un mundo más intercultural desde el conocimiento de otras perspectivas del mundo.

Finalmente agradezco a mi madre que siempre me ha enseñado a perseverar en mis sueños y a ser un hombre estudioso y dedicado para poder llegar a conseguir lo que desee. Es gracias a sus enseñanzas que puedo decir que he llegado lejos.

INTRODUCCIÓN

En la inmensidad de Nuestra América¹ distintas culturas han desarrollado y expresado su pensamiento filosófico, no sólo quienes fueron resultado del mestizaje étnico y cultural sino también distintos grupos indígenas antes y después de la conquista de América. Es el caso de la cultura náhuatl, expuesta, por ejemplo, por Miguel León-Portilla en *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Sin embargo, pareciese que el pensamiento de “Latinoamérica” no fuese válido como filosofía o incluso que no aportase nada diferente a lo dicho ya en la tradición filosófica europea; tan sólo con esa caracterización geográfica se cuestiona ya su validez, como no suele pasar con otras filosofías como la alemana, o la francesa. Entender que se han dado saberes desde otras manifestaciones culturales distintas a la europea y ponerlas en diálogo es el trabajo de la filosofía intercultural:

Esta liberación o superación de la fijación eurocéntrica de la filosofía es, pues, condición para el reconocimiento de la pluralidad de mundo en que nace y se expresa la filosofía y con ello condición para el reconocimiento de la pluralidad de la filosofía misma. Y esto es a su vez la base que permite afrontar el diálogo entre las filosofías en condiciones de igualdad. (Fornet-Betancourt, 2004a, p. 79)

La interculturalidad invitaría a comprender a las culturas y a las filosofías como incompletas y, en este sentido, deberían estar abiertas al diálogo con cualquier otro pensamiento para alimentar el debate y la reflexión acerca de las cuestiones filosóficas. El quehacer filosófico no debería estar ligado a un canon, en su lugar debería responder a las formas y contextos de cada lugar, esto es, propender por entender la filosofía como una actividad contextual, cada una con su propia experiencia de un filosofar, según un determinado tiempo y espacio, como asegura José Santos Herceg (2010). En el caso de Mesoamérica², o en lo que hoy es México, se han dado, desde

¹ “Si el nombre «América Latina», por su indudable connotación eurocéntrica y excluyente, fuese un impedimento o excusa para afrontar este reto en toda su radicalidad, recordemos que ya José Martí propuso el nombre, interculturalmente más apropiado, de «nuestra América», para nombrar una América incluyente, configurada por todos sus pueblos y culturas” (Fornet-Betancourt, 2004, p. 41)

² Se remite al uso de la palabra Mesoamérica para hablar de la extensión en donde habitaron culturas integrantes de la lengua náhuatl y maya. Partiendo de las distinciones que hace Paul Kirchhoff en *Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, existen distintos elementos que permiten distinguir a estas culturas de otras en el norte y el sur. El ejemplo más claro podrá ser el uso de pirámides escalonadas, las cuales sólo se encuentran en lo que hoy podrá llamarse México y gran parte de Centroamérica. Hay que tener en cuenta que el modo como lo denominan las distintas culturas indígenas precortesianas es distinto y por ello se ha elegido el término de Mesoamérica, que tiene ya una referencia geográfica establecida.

distintas ramas de estudio, investigaciones sobre esta amplia riqueza cultural. Esto permite que se pueda conocer el pensamiento de las culturas indígenas como los nahuas; pero más allá de una idealización antropológica e histórica, es prudente que sus ideas puedan llegar a dialogar con otros pensamientos y enriquecer lo que pueda considerarse como filosofía en México. Discusiones y reflexiones sobre problemáticas o aspectos de la misma región han surgido y se han manifestado posteriormente, como es el caso del grupo de intelectuales del siglo XX reunido en el grupo Hiperión, quienes desde una visión nacionalista, desarrollaron un proyecto de trascendencia de su cultura, la mexicana, preguntándose por lo que son como mexicanos (identidad), por la esencia del ser mexicano (restringiéndolo en ocasiones sólo a la visión como mestizos) y, en esa misma búsqueda de identidad, mostrando otra manera de filosofar.

La mexicanidad es un término que hace presencia en la filosofía mexicana con el cual pretende describir y reflexionar acerca del ser que surge en el entorno específico de México. Describir qué es lo mexicano hace parte de todo un proyecto nacionalista que influyó en la academia, en la cultura y, en general, en la sociedad. Este término pretende determinar qué es lo correspondiente y particular de México. Así, merece ser analizado y cuestionado desde distintas miradas, y en especial, desde una mirada intracultural, sobre todo porque intelectualmente tal sociedad ha sido promotora de una unión de la raza mestiza, excluyendo la diversidad de su contexto. A partir de esto, se desea describir ¿cómo a través de un posible diálogo filosófico intercultural entre el pensamiento náhuatl y el grupo Hiperión en torno a la mexicanidad, a la identidad o a lo que verdaderamente somos, se logra reivindicar la diversidad de los pueblos nuestroamericanos y evidenciar cómo se desarrolla una filosofía contextual?

Esto es importante porque no es posible negar que Nuestra América es un lugar donde se albergan múltiples culturas de origen indígena e incluso también multiplicidad de manifestaciones del hombre como personas afrodescendientes, migrantes desde diversas partes del mundo, personas con discapacidad, la comunidad LGBTI, y no está de más nombrar a la mujer (pues su voz y su pensamiento han sido negadas por siglos). Es necesario que todas estas manifestaciones puedan tener voz para aportarnos sus saberes y conocer cómo convivir con ellos. A partir de las reflexiones de cómo se presenta la filosofía en una de las culturas más grandes de México -como fueron y son los náhuatl- será posible, desde la mirada intercultural, abrir un diálogo con otras filosofías

contextuales, como la filosofía desarrollada en el siglo XX por el grupo Hiperión. Aunque tal diálogo se realice sólo como ejemplo, dado su carácter no sincrónico, se pretende evidenciar la necesidad de la filosofía para entender y asumir la interculturalidad, para seguir nutriéndose y a la par, poder abrir espacio a nuevos cuestionamientos del hombre y de su mundo. La filosofía en México, en sus distintas manifestaciones, parece que tiene como proyecto transversal el cuestionamiento y la reflexión acerca de la educación, del hombre como un ser en comunidad, pero sobre todo la búsqueda de su identidad. Más allá de una cuestión racial o territorial, la pregunta es por lo que verdaderamente somos, y qué sucede cuando se entiende qué significa ser mesoamericano, mexicano o “latinoamericano”.

El diálogo filosófico intercultural en este caso permitiría entender cómo se piensa ese otro: cómo en un país tan diverso se piensa la multiculturalidad y en qué medida se puede ofrecer a la humanidad una variedad de conocimientos no universales, que se complementan unos con otros. La tarea del quehacer filosófico en Nuestra América es defender y propiciar los espacios para que se adopte social, cultural, política y en especial epistemológicamente la diversidad y multiplicidad de los seres que habitan estas tierras. Es esencial que se empiecen a generar condiciones de posibilidad para pensarse los modos de filosofar y expresar el saber que surge desde nuestro contexto y nuestro continente.

En el primer capítulo se ha de analizar los conceptos de universalidad y contextualidad con miras a entender la necesidad inicial de pensar la filosofía de modo contextual para así llevar a las filosofías a pensarse una horizontalidad de pensamientos y lograr diálogos interculturales. Es por ello además que debe analizarse cuáles serían los límites que pueden existir cuando se habla de las ideas universales y sobre todo de pensar la filosofía solo con base en el logos. Esto también invita a retomar el debate acerca de la posibilidad o no de que exista en Nuestra América una filosofía propia. De este modo los textos bases serán *Conflicto de Representaciones* de José Santos Herceg y *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* de Raúl Fornet-Betancourt.

En el segundo capítulo, dando inicio al ejemplo de diálogo filosófico intercultural, se plantearán las reflexiones más importantes alrededor del ideal de los náhuatl de formar “hombres con corazones fuertes y rostros verdaderos”. Esta idea también desenvuelve aspectos como darles

rostro a los demás e incluso darles rostro a las cosas y cómo esto les llevó a vivir de un modo determinado. En este apartado el concepto que hoy en día entendemos como identidad puede estar presente en las distintas manifestaciones culturales de los náhuatl. Aquí el mayor recurso bibliográfico es el ofrecido por Miguel León-Portilla, desde el cual es posible analizar el amplio mundo de la cultura náhuatl. Uno de sus principales estudios, *La Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, permite sintetizar el pensamiento intelectual de esta cultura, desarrollando conceptos sobre la educación, el universo, el plano metafísico y el hombre.

En el tercer capítulo se continuará con la presentación de ideas, en este caso, del grupo Hiperión. Desde los textos *Análisis del ser del mexicano* de Emilio Uranga, *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Luis Villoro y *Conciencia y posibilidad del mexicano* de Leopoldo Zea, se ha de observar los aportes a la constitución y reivindicación de la filosofía mexicana, y del valor del indígena en su construcción; pero sobre todo aquí el problema identitario juega un papel que lleva a pensar sobre lo propio, en cómo es el ser del mexicano.

Finalmente, a modo de conclusión, se realizará un análisis de las ideas tanto de la cultura náhuatl como del grupo Hiperión para hallar algunas similitudes en su pensamiento e incluso en aspectos de la vida cotidiana que pudieron llegar a afectar u originar tales pensamientos. Además de ello, desde una postura personal se proponen algunos temas que pudieron surgir en el imaginario diálogo que se llevaría entre ambas culturas, en el reconocimiento no sólo de un pensamiento ajeno sino en el análisis propio de lo que se piensa acerca de cómo conseguir que el hombre mesoamericano pueda tener un rostro verdadero o una identidad clara, así como aquellas características que han llevado a construir toda una idea acerca de la mexicanidad.

Parece preciso mencionar que todo este trabajo es realizado desde una investigación profunda de la cultura mexicana y un análisis de aquellos componentes que parecen ser marcados cuando se habla del ser mexicano, pero igualmente desde una admiración y un sentimiento casi de pertenencia hacia su cultura. Es un trabajo que pretende indagar sobre la existencia o no de especificidades en la cultura mexicana que pudiesen a llegar a sentirse propias aún siendo extranjero. Así mismo, es la continuación de trabajos como los que se hacen en la Universidad Autónoma de Chiapas en donde las materias de filosofía náhuatl, filosofía maya o filosofía de la

educación indígena han tomado lugar en la malla curricular de la carrera de filosofía, y al tener la oportunidad de conocer la riqueza de los saberes allí impartidos se desea darle un posicionamiento horizontal a las manifestaciones del pensamiento que son ajenas al pensamiento europeo para que desde distintas partes del mundo sean escuchadas estas voces.

CAPÍTULO 1. LA FILOSOFÍA CONTEXTUAL Y LOS DIÁLOGOS INTERCULTURALES

En este primer capítulo se ha de esclarecer los conceptos de universalidad y contextualidad, con miras a entender por qué algunas expresiones de sabiduría son rechazadas o ignoradas. Con esto se desea saber las implicaciones de contextualizar la filosofía y descubrir cuáles serían aquellos límites que podría tener la razón universal. Así mismo deseando que la filosofía se convierta en intercultural, se propondrá el diálogo como la mejor herramienta en tanto que brinda la posibilidad, desde la horizontalidad, del conocimiento mutuo de culturas.

1.1. ¿FILOSOFÍA UNIVERSAL O CONTEXTUAL?

En Nuestra América la filosofía ha llevado desde la Colonia un proceso de institucionalización, es decir, se ha remitido a ser, principalmente, una asignatura impartida en centros educativos. Es el pensamiento traído desde Europa el que se postula como universal, válido y único, y se niega la posibilidad de reconocer, investigar o desarrollar una propia filosofía. Como consecuencia, se reciben cátedras de historia de la filosofía dándole lugar central a la filosofía europea y en los últimos años (en menor grado de relevancia) a la filosofía anglosajona, ignorando otros territorios y sus pensamientos. Nuestra comunidad intelectual no suele retomar los propios pensamientos, saberes, sabidurías y/o filosofías³ que han surgido aquí y se toma por canon una única forma de *amor a la sabiduría*. Lo que se hace es seguir interpretando y enseñando a aquellos filósofos occidentales, lo que implicaría no generar o postular una propia filosofía, pues: “una cosa es producir una nueva filosofía, sea ésta sistemática o fragmentaria, y otra cosa son las labores de exégesis y hermenéutica de textos que la comunidad filosófica ha consagrado como clásicos” (Parra, 1997, p. 68). La labor de nuestros filósofos entonces no pasa de una exégesis, o más bien, sólo es reconocida la que toma esa forma de ‘hacer filosófico’, ignorando otras manifestaciones que pretenden ser filosofía. La encrucijada de nuestra filosofía está en que se deslegitiman unos

³ Sabiduría y filosofía la he de entender como semejantes, el uso de alguno de los términos no evoca en ningún momento superioridad o inferioridad. Ambos comprenderán lo que podría ser el conocimiento y los cuestionamientos sobre las incógnitas del mundo en aspectos ontológicos, éticos, políticos, antropológicos, epistemológicos, religiosos, etc.

pensamientos por ser copia de modelos y teorías europeas o, aunque sean originales, por no poseer la misma rigurosidad, racionalidad o científicidad. Entonces ¿cómo lograr dejar atrás ese canon? ¿Será necesario y posible olvidar esa herencia filosófica occidental? O más bien ¿cómo dejar de percibir la filosofía solo desde la visión eurocentrista? Quizá se deba empezar por pensar la filosofía de modo contextual, y en ese mismo sentido, filosofar desde el contexto. Ahora, será preciso definir qué es la filosofía en contexto y si presenta alguna diferencia con lo que se entiende por la universalidad de la filosofía.

1.1.1. ¿Cuál es el problema de la universalidad?

Como se explicó anteriormente, en algunos espacios académicos se piensa la filosofía (y la historia de la filosofía) como un compendio de saberes europeos-occidentales, puesto que, para referirnos al saber de otros lugares no europeos, se cuestiona dicha categoría: ¿son los pensamientos de estas otras regiones filosóficos? Y aunque existen, en el caso europeo, unas claras referencias geográficas específicas, se habla de esta filosofía como universal, como la única válida y como aquella que debe ser eje de la estructura del conocimiento del mundo. Un eurocentrismo que por medio de la declaración de supremacía de su cultura, impone su pensamiento como universal. Es de este modo que “la filosofía en el Nuevo Mundo es una reflexión que se sobrepone, que se impone, que se adueña del espacio. La filosofía europeo-occidental se trasplanta a América, se la exporta imponiéndola como la filosofía” (Santos, 2010, p. 47). Es por esto que llamamos a esta universalidad como homogénea, normativa e impuesta, como aquella que se vuelve ley y canon sin posibilidad de juicio y análisis. Otros saberes de otros contextos, aunque tengan en cuenta ciertos autores y repitan los mismos métodos, sistemas, conceptos y lenguajes, no logran tener una aceptación en la filosofía o una legitimación de su reflexión filosófica.

Pero no todo saber pretendió ser universalmente homogéneo, es decir, que tuviese la intención de declararse como axioma, como válido y aplicable para todos, como única verdad absoluta. En este caso, como lo explica Santos (2010), la filosofía europea-occidental sólo llega a considerarse universal gracias a la Conquista, pudiendo catalogarse como *filosofía de la conquista*. Hay que entender que es a través de la dominación de los pueblos de Nuestra América que el hombre europeo llega sentir y poseer tanto poder que este le servirá para impartir sus órdenes y

conocimientos al resto del mundo. Puede que Europa o pueblos de ese continente ejercieran prácticas etnocentristas desde mucho antes, sin embargo, cuando se encuentran con Nuestra América se reconoce un territorio “disponible” para imponer su cultura; puesto que no lo pudieron realizar con total acierto en los pueblos Orientales y, en los pueblos africanos no había quizá tanto interés en la medida que a ellos se les negó rotundamente la categoría de humanidad.

Este proceso colonizador no sólo debe entenderse como un dominio e imposición política, económica, social y cultural sino también filosófica. Es preciso enfatizar que la filosofía *dominadora o colonizadora* surge en relación con el Renacimiento y con toda la Modernidad. El europeo logró extenderse en otros territorios, empezó a constituirse sobre los otros, imponiendo su cultura y así tomando una forma universal. Aunque se hayan trasladado dinámicas sociales, políticas, culturales e intelectuales, esto no fue suficiente para que fuera considerada Nuestra América (u otros lugares conquistados) como iguales; a ellos se les había otorgado un papel de dominados, de inferiores y por ello sólo debían aceptar el saber de sus colonizadores. De este modo, todos los procesos históricos de la Modernidad consolidaron la filosofía *colonizadora* o esa universalización de un tipo específico de saber.

Con la expansión de Europa y de la modernidad, se desarrolla un proceso de eurocentrismo, en virtud del cual se pretende universalizar sus prácticas tanto sociales, políticas, económicas y epistemológicas. Este eurocentrismo lleva a considerar la periferia como lo inferior, lo irracional, lo bárbaro y aquello que necesita siempre de Europa. Como lo explican en la *Declaración de Morelia*:

La realidad dependiente de la periferia, en el nivel económico y político y la permanente invasión de la cultura metropolitana, ha ido sumiendo a estos pueblos en una situación de alienación, la que de continuar, llevará a estos países a un estado amorfo en el que no podrán ya existir creaciones culturales propias ni posibilidades de plenitud humana. (Dussel et al., 1975, p. 3)

Existe una dependencia no sólo filosófica hacia Europa sino que nuestros han asumido un papel de inferioridad ante su misma raza y cultura. Dentro del pensamiento europeo la inferioridad racial se acentúa cuando aparece el ‘Nuevo Mundo’ frente a al “Viejo Mundo”, y deben intelectualmente sostener las barbaries que se cometen en las tierras a colonizar.

La idea de la supremacía de Europa sobre las otras tierras era defendida por autores como August Comte, quien por medio de la “ley de los tres estadios” establecía a Europa en el último nivel siendo este el lugar del positivismo, de la ciencia, el fin último de cualquier civilización. Debajo de este se encuentra el estadio metafísico o abstracto representado por la cultura asiática, como prolongación del estadio teológico. Y el primer nivel era precisamente el teológico o ficticio, donde se clasifica a los pueblos indígenas, en general a América y África. La raza indígena era primitiva, dominada por la superstición y por ello debían ser guiados por la raza blanca, por el conocimiento moderno y científico. En este mismo sentido Hegel también defiende una teoría similar; así recupera su argumento Santos-Herceg:

Todos los otros pueblos quedan al margen de la historia. Al llamado Nuevo Mundo, que no es nuevo sólo por haber sido descubierto hace poco, sino por inmaduro, el espíritu todavía ni siquiera se ha acercado. La inferioridad de sus habitantes es paradigmática y evidente para cualquiera, aunque la rescata como tierra del futuro. (2010, p. 94)

Para Hegel, los pueblos de Nuestra América son *rechtlos* (carentes o faltos de derecho) y por tanto son pueblos bárbaros que deben ser dominados y colonizados por los pueblos en los que el espíritu es encarnado, sobre todo el pueblo germánico. Siendo tierra para un posible futuro, debe ser engendrado allí todo saber del Viejo Mundo y por ende destruido con rapidez lo que allí estuviese surgiendo. Es así como se implanta la universalidad del conocimiento europeo frente a todo el mundo, esa universalidad homogénea, un saber que sin preguntar se hace totalizante. Y es por esta misma razón que los pueblos dominados dudan de su posibilidad de pensar por sí mismos, de ser independientes hacia ese otro y buscar su propio desarrollo según sus propias características y necesidades.

Sin embargo, un análisis intracultural de Europa y su conocimiento permite reconocer su diversidad, y se entendería que su filosofía no puede llegar a contener a todos los otros, y que incluso no reconoce la diversidad existente en su propio continente, diversidad que va más allá de lo que conocemos como naciones. Por consiguiente, es preciso reconocer las falencias de tales postulados y universalizaciones homogéneas para empezar a construir filosofías heterogéneas, que muestren esos universos contextuales diversos. Así pues:

La pérdida de la hegemonía [de la filosofía europea] no significa la caída del mundo filosófico en el vacío ni que la relatividad contextualizante de las pretendidas seguridades absolutas equivale a caer en relativismos aislantes. Al contrario, esa experiencia es necesaria para ensanchar el mundo

de la filosofía y hacer posibles en él prácticas de compañía y de comportamiento. (Fornet-Betancourt, 2006, p.69)

Es un error pensar que una filosofía particular pueda abarcar la diversidad del mundo, y que pueda dar el salto de la particularidad a la universalidad excluyendo a todo lo “otro”. Es aquella filosofía universal homogénea la que se desea combatir, se espera que aquellas ideas no sean yuxtapuestas, no sean impuestas ni decretadas como verdad por otros. Como proceso de deconstrucción del saber y la hegemonía de la cultura eurocentrista parece que es necesario pensar en la construcción de saberes compartidos, de ideas complementadas con otras reflexiones, enriqueciendo el campo de conocimiento, reconociendo la multiplicidad de visiones del mundo y que se den pensamientos sin que hayan sido impuestos sobre otros saberes. Esto es lo que desea conseguir la filosofía en contexto, que cada territorio reconozca su capacidad o posibilidad de pensar y hacer filosofía. El problema es entonces borrar aquella idea que ha influido en el pensamiento nuestro americano sobre esa concepción de universalidad y de esa misma deslegitimación que se crea entre la misma comunidad y las mismas culturas.

1.1.2. Algunos límites de la razón universal

Para poder desarraigar la idea de la universalidad homogénea del pensamiento europeo será necesario replantear la manera en que esta concibe la filosofía y sus maneras de expresarse, sobre todo demostrando la dificultad de encontrar ideas totalmente claras y distintas y que pueda existir sólo una forma de conocer, analizar y describir al hombre. Se puede llegar a entender que los argumentos lógicos y que incluso la escritura se queda corta ante otras expresiones del conocimiento. Se espera que el *amor a la sabiduría* siempre tenga un carácter objetivo y pueda ser concebido sólo por conceptos, olvidando los símbolos, las metáforas e imágenes que también integran el pensamiento. Con esto tampoco se quiere definir que Europa ha tenido una forma de hacer filosofía y Nuestra América y otros pueblos otra, sino que en las distintas culturas (incluso en la europea) han existido diversas formas de expresar y manifestar la sabiduría mucho más allá del logos o de la lógica-racional. A partir de esto, no se quiere decir que aquellos otros pensamientos, como los de algunos pueblos indígenas, no tuvieran objetividad, rigurosidad, profundidad de argumentación, o un análisis amplio de perspectivas del mundo; ni que la filosofía

Europea hubiese sido la única en poseer tales características. Sin embargo, tampoco se puede afirmar que sean estas características las que hagan de un saber algo filosófico y en su ausencia no lo sea. Es por esto que varios de los debates que surgen en Nuestra América buscan la definición o esclarecimiento de lo que podría ser o no filosofía y qué debe contener una teoría o pensamiento para considerarlo filosófico.⁴

1.1.2.1. Sobre el mito

En primera instancia podemos encontrar que al mito se le ha negado esa importancia de generar pensamiento, pues su discurso se toma como fuera de la “lógica racional” y se le resta importancia a los juegos literarios que usan para expresar sus ideas. El hombre, por necesidad, en todos los contextos quiere comprender el mundo y para ello empieza a usar ciertas formas de categorías de pensamiento (Cassirer, 1968). Los mitos son las primeras hipótesis sobre nuestro mundo y sobre su propia naturaleza, y así los pueblos empiezan a realizar mezclas entre lo literal, lo figurado y lo metafórico. Así parece que el problema es la falta de comprensión de estas manifestaciones, de no sólo llegar a leer el mito, sino que en su análisis es preciso profundizar en la cultura y en el mismo espacio-tiempo en el que se produce. Sólo de este modo se logra un entendimiento del significado entre lo narrado y lo realmente acontecido, pero sobre todo de la manera en que el mito le brinda un sentido al mundo y a la realidad misma:

No podemos meramente traducir la cultura de los demás reduciéndola a nuestra racionalidad conceptual [...] El *mythos* es lo evidente, lo indudable, el horizonte de todo discurso, ya que nadie puede escapar de una experiencia vivida que le hace tener cierta identidad. El *mythos* constituye la raíz más profunda de la que emerge nuestro ser quien somos, es lo más íntimo y, por ser tal, inefable. El *mythos* no se cuenta, el *mythos* se vive. (Sánchez, 2011, p. 151)

Por esto, parece que aunque no se llegue a un concepto, definición o respuesta exacta no quiere decir que no haya un proceso filosófico, un proceso de “tipo racional” que trate de explicar o interpretar la realidad. El problema está, al parecer, en el uso de narrativas simbólicas que, aunque hagan perder precisión de la realidad, hacen posible que se genere todo un proceso hermenéutico

⁴ Considero que al tratar de definir qué es filosofía o qué es algo filosófico es un tema bastante necesario a considerar y estudiar, pero sería indispensable conocer qué es aquello que piensan que es filosofía o amor a la sabiduría para esos otros pueblos y culturas que no han sido reconocidas, pues de eso se trata el proyecto de diálogo intercultural.

para su comprensión; dado que inevitablemente los mitos también están contruidos a base de conceptos, de pequeñas ideas de lo que es el mundo. En complemento se dirá que, “el mito tiene un cierto aspecto ‘objetivo’ y una función objetiva definitiva. El simbolismo lingüístico conduce a una objetivación de las impresiones sensoriales; el simbolismo mítico conduce a una objetivación de los sentimientos” (Cassirer, 1968, p. 58). Tales expresiones también escapan cuando se conceptualiza nuestro pensamiento; por ello parece importante destacar un posible potencial del uso de otras expresiones del pensamiento como la poesía, que permitirían la expresión de pensamientos e invitarían al otro a realizar un proceso de reflexión y análisis. El símbolo tan vívido en el mito permite ser flexible y da apertura a que la realidad pueda ser expresada tal cual es. Además, es posible que ni siquiera la filosofía pueda escapar tan fácil de la realidad misma, de figuras simbólicas y de recursos de la imaginación; es decir, la razón occidental muchas veces ha recurrido a saberes mucho más allá del logos.

1.1.2.2. Sobre la metáfora

Dentro de esas otras expresiones o manifestaciones del saber, en ocasiones se encuentra el uso de aquella figura retórica llamada metáfora; la cual permite darle un doble sentido a las reflexiones que no logran ser reducidas a un solo concepto ni a una sola definición. La filosofía europea y griega hace uso de la metáfora quizá porque permite acercarse a la realidad misma, a los pensamientos más profundos del ser humano que difícilmente pueden ser expresados. “Los símbolos son formas de expresión que pertenecen, así como las metáforas, a los recursos de una filosofía que no quiere, en absoluto, distanciarse del acto comunicativo y que pretende no renunciar a un grado de performatividad” (Roig, 2004a, p. 164). Lo curioso de la metáfora es esa aproximación a la realidad, pero que juega con el lenguaje para poder describirla; la metáfora es el recurso para expresar aquello ‘inconceptuable’, aquello indescriptible en sí mismo, es una historia narrable que tiene un valor en la praxis más allá que en el concepto mismo. Durán (2010) describe a la metáfora como un abanico de universos retóricos, aquel donde puede haber muchos mundos posibles en tan solo unas cuantas palabras, aquellos mundos que el pensamiento conceptual difícilmente puede llegar a describir y que necesita de otros recursos para poder definir; tal es el caso cuando se habla de lo bello o de lo sublime, por ejemplo.

La metáfora, al albergar la pluralidad de sentidos, de significados, no sólo puede ser interpretada por quienes las dicen, sino que a lo largo del tiempo según distintos intérpretes adoptará distintos significados. Además, partiendo de su vínculo cercano con la oralidad, parece que la metáfora siempre vendrá cargada de una reflexión personal y de un contenido, por mínimo que sea, ajeno a lo que se pretendía inicialmente decir. E igual que los conceptos, tiene un vínculo con experiencias históricas, surge a partir de ciertos acontecimientos y siempre da la posibilidad de ofrecer nuevos significados.

Si optamos por recurrir a una metafórica cultural o lingüística, sabemos que la lengua de los actores del pasado no es la nuestra, y en consecuencia necesitamos de las habilidades y destrezas del traductor, del intérprete y del antropólogo para construir puentes entre uno y otro «idioma» y establecer así esa peculiar forma de «comunicación» con nuestros ancestros a la que llamamos historia. (Fernández, 2015. p. 40)

Aquí entonces encontramos un problema, pues para llegar a entender aquellas metáforas, aquellos mitos y otras narrativas del pasado se hacen necesaria la presencia de otras disciplinas, de las cuales la filosofía dice estar alejada. Es así como tales reflexiones hacen parte de la historia, de la antropología, la literatura o del arte, mas no logran ser filosofía.

Según lo dicho anteriormente, se puede decir que el mito y la metáfora logran una combinación que brinda un terreno de significados más cercanos y familiares al hombre, y por tanto es más cercano a la sociedad en general, que conceptos abstractos que no llegan a ser tan trascendentales en la cotidianidad. Es así que, si la metáfora crea nuevos mundos, es preciso darle cabida en las reflexiones interculturales para conocer no sólo el pasado, sino aquello que en la cultura no ha sido conceptualizado y que, al ser una figura simbólica abierta de significados, es posible que nuestro pensamiento se encuentre recogido en alguno de esas tantas representaciones.

1.1.2.3. De la oralidad y la traducción

De todos modos, para llegar al conocimiento o la interpretación de aquellas representaciones simbólicas parece necesario tener el mismo canal de comunicación, no sólo basta con la traducción pues resulta siempre caer en la transposición cultural. Incluso algunas lenguas tienen una estructura rígida que a veces impide una acorde traducción o que no tendría sentido una oración al ser traducida, cuestión problemática que puede presentarse entre distintas lenguas. Así como lo es el

griego, muchas de las lenguas indígenas contienen toda una simbología dentro de su habla, un sentido si se quiere espiritual, que le otorga una vida a aquello que se dice, y que por ende necesita más de una traducción literal para ser entendido. Es preciso entender el lenguaje como una construcción cultural, el carácter sagrado que puede tener una palabra o un concepto no sólo es determinado por quién lo piensa sino por todo el entorno cultural en el que se expresa, e incluso un nivel de sacralidad no significa que aquello puede ser una divinidad misma. Con esto los poemas de Nezahualcóyotl al igual que los poemas de Parménides, pueden ofrecer, de igual forma, sabiduría, más allá de lo que se puede observar a simple vista.

Lo que sucede con la imposición del español o del latín es que se empiezan a depurar los símbolos a término o palabras “definibles”, pero entonces la metáfora también se escapa de una traducción literal dentro de la lengua y por tanto suele ignorarse el significado real de aquello que se quiso decir. El problema de la traducción es la comprensión de aquello que se dice en otras lenguas, pasa así que en la filosofía latinoamericana no suela incluir ni el náhuatl, ni el kuna, ni el quechua y que por tanto sus tradiciones son también excluidas del pensamiento nuestroamericano. Ahora más allá de la lengua estará la disputa entre las culturas ágrafas, aquellas que adquieren grafía solo con la colonización y las que, aunque la tengan, parece que no han privilegiado el texto como lo hace la cultura occidental.

Para ilustrar esta clara deficiencia intercultural, basta aquí con recordar la opción metodológica de la filosofía latinoamericana por las fuentes escritas y por la forma escrita de expresión, por el análisis de textos y por la producción de textos, en una palabra, por una cultura filosófica escrita; y ello «curiosamente» en el contexto cultural de un mundo en el que la oralidad juega un papel de primer orden en la creación y transmisión de cultura. (Fornet-Betancourt, 2004a, p. 23)

La sacralización de la escritura o de la cultura textual entra en conflicto cuando revalorizamos las tradiciones orales y el saber que se alberga en la memoria de una cultura, que sin grafía en su sociedad o sin ver la necesidad de poner su pensamiento en algo tangible, sigue existiendo. No podemos negar que existe, por ejemplo, una memoria colectiva, y que incluso el inicio de la filosofía griega se plantea desde la oralidad de Sócrates, y las memorias escritas por Platón.

Entonces, ¿por qué la filosofía occidental reniega de la oralidad y de las culturas que la tienen como forma de expresión del pensamiento? Con el comienzo de los tratados, el diálogo y así la oralidad desaparecen del mundo intelectual, aunque el comienzo mismo de la filosofía griega haya

sido a través de tal recurso. En la actualidad sólo es posible pensar en la filosofía si es algo citable, individual y fue escrito en Europa. Cabe destacar que tampoco se trata de considerar todas las expresiones orales como “filosóficas”, es preciso darle inicialmente al menos la posibilidad de enunciarse. A lo largo del mundo se habla de filosofía, más aún parece que se tratara de algo muerto, no renovable y que se extinguió hace unos cuantos años, por lo cual solo quedan seguidores que hablan de otros autores; aunque allí también se gesten nuevos pensamientos, sistemas, verdades y reflexiones:

El discurso no sería dissociable, extrañable o alienable de la filosofía. El producto o resultado escrito o auditivo, esto es, *habla (conversación) o texto*, es el pensamiento, es la filosofía. Ella es lo que se lee en los textos, lo que se estudia en las bibliotecas, lo que está en libros, artículos, lo que se aprende en la cátedra, aquello que surge en coloquios, mesas redondas, tertulias: la filosofía es palabra, ya sea oral o escrita. (Santos-Herceg, 2010, p. 53)

La palabra en sí misma es el vínculo entre las culturas, entre los hombres y, aunque el texto contiene unas características importantes para nuestra cultura, es necesario también retomar el valor de la oralidad. Fornet-Betancourt (2006) se atreve a hablar de un diálogo de espiritualidades, donde ciertos enunciados o principios puedan llegar a ser puentes de discusión entre las distintas creencias y pensamientos. La interculturalidad filosófica es la invitación a conocer a ese otro ser y su pensamiento, y se ha de considerar que platicando es posible llegar a un conocimiento mutuo y a un aprendizaje colectivo mientras se esté en disposición de apertura hacia nuevos mundos del conocimiento y la sabiduría.

1.1.3. La contextualidad de la filosofía

Consideremos que a lo largo de la historia verdaderamente universal de la filosofía, las ideas se han manifestado de diversas formas y no sería la excepción que un continente y sus habitantes expresen su pensamiento también según sus condiciones; y por tanto no tienen ni pueden tener las mismas ideas que las desarrolladas en otro territorio por otros sujetos en otras condiciones. Hay que tener en cuenta que la filosofía no nació solo ni primeramente en Grecia, ni puede tomarse a Grecia como único prototipo del discurso filosófico, pues aunque el origen etimológico de la palabra provenga de este territorio, no puede restringirse el uso de su concepto. Para Santos-Herceg (2010) aquello que se acepta como filosófico depende de las reglas que se planteen en un tiempo y espacio específico, y así o hay que seguir en la búsqueda de nuevas definiciones de *filosofía* o

en cambio habrá que darle al *amor a la sabiduría* nuevas palabras y descripciones que la abarquen y que no excluya aquellos pensamientos que, aunque no se gestaron en un zona específica del viejo continente, sí demuestran un interés por las preguntas ontológicas, éticas, epistemológicas, estéticas, políticas, antropológicas, etc, que se formula el hombre en sus distintas expresiones culturales. La idea de una filosofía contextual responde a la necesidad actual de abrirle la posibilidad a otras culturas de expresarse, de reconstruirse y gestar un ambiente que respete y cuestione sus propias circunstancias y será desde el mismo contexto donde se reconozca qué es aquello que puede determinarse como lo concerniente al *amor al saber*.

Para ello podemos tomar a Raúl Fornet-Betancourt, quien ha hecho aportes importantes para pensar el filosofar contextual. El filósofo cubano afirma que lo contextual es “no un añadido, sino un momento fundante y constitutivo del pensar, ya que se trata de expresar con ello que el filosofar es, originariamente, expresión de mundos culturales concretos” (2004b, p.71). Con esto se aclara que al pensar no es que se le añada el contexto como un “ingrediente” extra, sino que es el contexto un elemento fundante y constitutivo del saber. Cada sujeto (filósofo) es afectado de distintas maneras por su espacio y por su tiempo, así la filosofía se ve influida por los aspectos sociales, culturales, políticos y económicos en donde se desenvuelve el sujeto pensante. De allí resulta importante precisar los gentilicios de la misma filosofía, pues de este modo se podrá entender mejor e interpretar a profundidad las ideas de cierta persona y/o cultura. Estos gentilicios no solo se remiten a un Estado-Nación, puesto que no se trata tampoco de nacionalizar y hermetizar dentro de un contexto un tipo de filosofía.

Es necesario entender que la filosofía contextual pretende acabar con la idea de la filosofía universalista homogénea, más no precisamente con la universalidad en sí misma. Con esto se quiere hacer énfasis en la posibilidad de que en cualquier contexto se pueda realizar un pensamiento acorde a su realidad, que a su vez también pueda ser útil en otros lugares y en otros contextos diferentes.

Las filosofías realizadas, las emanadas de una cierta circunstancia, de los problemas de una cierta realidad, pueden de alguna forma servir a la solución de los problemas de otra realidad, dar luces sobre la misma, aunque las soluciones que ofrezcan no sean necesariamente las mismas. Tomar, seleccionar, elegir esta o aquella solución filosófica para ayudar a resolver la propia no implica renunciar a esa forma de originalidad que nos ha enseñado Europa. (Zea, 2001, p. 30)

Así como Platón habla de una polis a partir de lo que es su entorno en la Grecia Antigua, del mismo modo Antonio Caso y el grupo Ateneo responden intelectualmente a la Revolución Mexicana. Aunque se hable de una conceptualización y abstracción de la filosofía, es imposible negar que su base surge de un contexto y una realidad concreta. Son los sabios o filósofos los que pretenden interpretar su mundo cultural concreto y por eso incluso llega a confrontarse con otras creencias, pero finalmente filosofar es cuestionarse sobre lo que acontece.

De la filosofía contextual no se sigue la imposibilidad de generar saberes que sean universales, es decir, que puedan llegar a decirle algo más allá de la propia cultura que gesta el saber. Con ello ha de hablarse de un universal heterogéneo, una idea que pueda llegar a ser válida para muchos contextos sin que se restrinja a reevaluarse, a analizarse y a estar en diálogo con otras ideas. Lo universal ha de pensarse incluso como una apuesta metodológica, en donde se revisan las propias creencias que se tienen y que posibiliten la existencia de otros saberes, es decir, un análisis sobre nuestras prácticas filosóficas y culturales permiten el conocimiento de la diversidad presente en mi contexto. La contextualidad con miras hacia la universalidad se trata de potenciar a las ideas, dejar de encerrarlas, clasificarlas o imponerlas, más bien ampliarlas, adquiriendo cada vez más nuevas ideas, preguntas y saberes.

1.2. DIÁLOGOS FILOSÓFICOS INTERCULTURALES

Percibir las filosofías de manera contextual no da por resuelto el problema del rechazo, indiferencia o discriminación de otros saberes y filosofías. Para ello resulta importante que las filosofías puedan generar un estado de horizontalidad y que estén dispuestas al diálogo con otras ideas y saberes. Para lograr esto parece necesario que la filosofía se torne intercultural, es decir, que pueda tener la capacidad de abarcar o por lo menos de entablar una relación de intercambio de ideas entre las distintas culturas o manifestaciones del pensamiento que se puedan encontrar en un territorio. A continuación, se analizará el papel del diálogo para lograr que esa filosofía contextual pueda ser una filosofía intercultural.

1.2.1. El papel del diálogo en la filosofía contextual e intercultural

La filosofía contextual es el proceso inicial para lograr un mundo de ideas interculturales, es decir, esta universalidad heterogénea; para ello será necesario entablar diálogo entre estas filosofías para que así poco a poco construir un mundo filosófico mucho más diverso. Es como si se adaptara el lema de los zapatistas, un mundo filosófico donde quepan todos los mundos filosóficos posibles. Como expresa el filósofo Fernet-Betancourt: “la esperanza de vivir en un mundo pluriverso que armoniza tiempos y espacios diferentes sin tener que someterlos a un ritmo único” (2006, p.37). Es así que una posible horizontalidad se hace necesaria para que alguien pueda llegar a exponer sus ideas, pueda reconocer al otro y sus ideas, y llegar a un intercambio de saberes. Plantear un diálogo desde la mirada de la filosofía contextual puede posibilitar que el otro sea reconocido, que pueda aparecer y que pueda auto determinarse, es pensar al otro más allá del uso como instrumento para mi propio reconocimiento o de una coexistencia de seres que no se conocen ni se determinan. Se trata más allá de entes o cuerpos, son sujetos en comunidad, es el otro que tiene un mundo del cual puede hablar, y en la coexistencia hay una mutua aportación de conocimiento. Con la apreciación del otro, pensar no solo se hace desde la propia abstracción, sino también pensar es dejarse decir y construir conocimiento con el otro.

Más aún, resulta que el filosofar contextual es reconocerse a sí mismo en medio del diálogo con los otros. Pero se trata más allá de un intercambio de ideas pues el objetivo no es sintetizar, ni homogenizar, es poder ser consciente de que existe la diferencia, hacernos conscientes de que estamos en contexto y de que nuestra forma de vida es una de tantas. Más aún, tampoco se trata de encerrar en una burbuja el pensamiento propio, sin que nada entre o se transforme, dado que se busca la ampliación del conocimiento, ir más allá de lo que nosotros pudimos haber pensado. Se trata así de un diálogo de filosofías desde los respectivos mundos en los que cada sujeto (filósofo, pensador, tlamatime, sabio, etc.) convive y por tanto se ve influenciado por ese contexto.

En algunos momentos de la filosofía occidental se ha manejado el diálogo o el intercambio de ideas, y usualmente sólo dentro de su mismo contexto, es por ello que se ha de invitar a realizar diálogos con enfoques interculturales, en donde se pretenda ir más allá del contexto. La interculturalidad es diversidad, diferencia y está enmarcada en el diálogo, la reflexión y el contraste. La necesidad de la interculturalidad surge del pensar en la coexistencia dentro de las

sociedades, más allá de un reconocimiento o una “tolerancia” de la multiplicidad cultural. Es necesario ir construyendo un ambiente donde no haya primacía de ninguna cultura mediante lo que los discursos contrahegemónicos han enarbolado como relativismo cultural. Se desea que el etnocentrismo se reduzca en todos los espacios de la sociedad y así puedan ir aceptando y dialogando con otras manifestaciones de la cultura, estando dispuestos también a negar aquello que no va acorde con sus ideas si llegan a afectar la dignidad y los derechos humanos de su sociedad. Se busca una horizontalidad en todos los aspectos de la sociedad, por lo tanto, por lo pronto hay que derrocar el imaginario de la razón filosófica que cuestiona la validez de las otras expresiones de pensamiento. El ambiente propicio para la interculturalidad debe derrocar el ideal de universalidad de una sola filosofía, e incluso del sistema educativo que lo perpetúa en ese sólido lugar como único verdadero. Para ello, se inicia con una crítica de esa filosofía, la dominadora.

La interculturalidad puede ser portavoz de todo aquello que la filosofía ha oprimido, marginado o violentado, dado que rompe con el monólogo dominante en tanto que da la voz a todas las expresiones. No se trata de caer en un relativismo cultural desenfrenado, no se trata tampoco de encontrar quién tiene la razón última, se trata de construir y aprender en comunidad, de una ampliación de nuestros pensamientos, afianzar las relaciones entre las culturas que permitan esa universalidad heterogénea.

Lejos, en consecuencia, de fragmentar la diversidad cultural en una multiplicidad desconectada de culturas que detienen y detentan sus tradiciones de origen como si éstas fuesen un título de propiedad privada, la interculturalidad propone caminar hacia una universalidad que comunica y protege sin reducir ni excluir porque es un proceso abierto e indefinido de mutuo crecimiento y acompañamiento. Diversidad cultural es así, para la interculturalidad, exigencia de diálogo y de apertura, exigencia de acogida y de compartir lo ‘propio’ con el otro para redimensionarlo en común. (Fornet-Betancourt, 2006, p. 29)

La interculturalidad debe también hacer un análisis de lo propio, lo nuestro, pero también lo ajeno, lo extraño; el otro con sus diferencias ayuda a construir, a relatar y a interpretar lo que se es. “El diálogo de los presentes contextuales en que la filosofía actualiza su historicidad es diálogo de universos humanos, diálogo de visiones y proyectos de mundo en el que la humanidad contrasta sus posibilidades y aquilata caminos para su mejoramiento” (Fornet-Betancourt, 2004b, p. 42). El filosofar auténtico y comprometido acá consiste en pensar realmente a un sujeto arrojado al mundo, y por tanto debe interpretar su entorno. De allí que el compromiso intercultural va ligado a la

política, y como ha sucedido en Nuestra América, el ejercicio de filosofar incluye la reflexión de las situaciones políticas que suceden. Así mismo con la reivindicación de nuestros pueblos buscando abandonar su rol de oprimidos y marginados, con la creencia de que el mundo a donde hemos sido arrojados es diverso y la comprensión de lo multiverso beneficia a todos los implicados. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el proyecto intercultural, así como lo han entendido Enrique Dussel, Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch y otros tantos filósofos de Nuestra América, trasciende las fronteras de lo intelectual, lo político y lo económico, así como se describirá posteriormente.

Lo ideal sería velar por la expresión de los distintos modos de vida en los que se vive la filosofía, yendo más allá de una imagen del mundo y de un único tipo de “Hombre”⁵. Unas concepciones antropológicas más allá de las impuestas, de una visión eurocéntrica del hombre que puede no corresponder con la de otros contextos, un sujeto desde la mirada de distintas condiciones de vida, una historicidad del hombre que demuestre las realidades circunstanciales del ser humano y su desarrollo, su expansión, sus luchas y enfrentamientos. Incluso, más allá de la diversidad racial, la diversidad que cada hombre tiene en su individualidad y en colectividad, tanto en creencias, ritos, culturas, pensamientos, etc. No sólo se hace una apuesta por la interculturalidad, también esta debe implicar una revisión intracultural, revisar la diversidad interior de cada cultura, observar las distintas manifestaciones del hombre y del pensamiento dentro del mismo territorio:

No puede, pues, la filosofía contextualizar su quehacer sin cuestionar la tradición que determina lo que sabe y la manera de saberlo, sin cuestionar la forma en que posee su tradición, sin preguntar por los medios de que se ha servido y se sirve para activar justo esa tradición que reconoce como la que actúa en ella o como la que debe continuar transmitiendo, en una palabra, sin cuestionar su propia forma de ser y transmitir lo que ha heredado como su tradición. (Fornet-Betancourt, 2006, p. 26)

Por eso, es de recalcar que se postula la diversidad de culturas no con el fin de llegar a una sacralización de las culturas o de verlas como mundos aislados y autosuficientes (Cf. Fornet-

⁵ Se hará uso de la palabra Hombre en mayúscula como lo usa Leopoldo Zea en *Conciencia y posibilidad* y *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* en términos del significado y el constructo que se ha hecho de hombre según Occidente; así, el hombre en minúscula será para referirnos al hombre en general, sin más, al hombre de cualquier contexto, cuya su definición siempre está en construcción.

Betancourt, 1998), sino de pensarlas como un camino para desarrollar alternativas contra las políticas de exclusión masiva, como un intercambio de pensamientos a través del diálogo para obtener nuevos horizontes, de una concepción del ser humano más completa, más compleja, más correspondiente a una idea universal heterogénea.

Los pueblos originarios tuvieron y tienen sus saberes, y han llegado a contribuir al conocimiento del mundo, a la construcción de cada país, y por tanto, el quehacer filosófico y así el diálogo filosófico en Nuestra América también debería aceptar las formas y conocimientos de estas culturas. Fornet-Betancourt (2004b), teniendo en cuenta a aquellos pueblos silenciados y oprimidos relata que:

La elaboración de filosofías y/o teologías indias y afroamericanas singulares y contextuales se presenta no como una vuelta a lo particular que fragmenta y separa, sino como condición para poder ‘ofrecer’ a los otros lo que se es o se cree ser, y así poder establecer una comunicación mutuamente enriquecedora. (p. 39)

Se concibe el diálogo como una apuesta de narración contextual de aquello por lo que se ha investigado, preguntado y cuestionado, de cómo y por qué se vive y se piensa así, en esa cotidianidad, cómo se responde a las preguntas del hombre. Como reivindicación de pueblos en un continente que realmente no fue “descubierto”, ni vivió un “encuentro” de culturas. La diversidad de Nuestra América merece que sus antiguos dueños puedan tener voz y puedan configurar también el filosofar en estas tierras; y su cultura pasada y presente pueda tener el mismo derecho de ser y dar a conocer su perspectiva acerca del mundo. Si en el pasado en el acontecer de choque cultural se trató de eliminar todo lo diferente y bárbaro, nuestra respuesta después de tantos años no es convertirnos en culturas herméticas, es abrir la posibilidad a que el diálogo y la posibilidad de intercambio cultural se realice en pro del conocimiento propio y del mundo, y de la construcción de un mundo que aprende a convivir con sus semejantes porque todos son tratados y son puesto en escena de forma horizontal.

1.2.2. Problemáticas que pueden surgir para lograr el diálogo filosófico intercultural

En un inicio cabe preguntarse qué lengua usar cuando exista diferencia lingüística en el diálogo, porque la diferencia de lengua no hace que el diálogo sea intercultural, es importante el contenido

de lo que sé dice, pero esto también influye en cómo interpretemos y demos uso a nuestra lengua dando apertura a nuevos significados. Un problema fundamental es que en el campo epistemológico el uso de la lengua ha sido utilizado como método silenciador y de dominación. El lenguaje de la filosofía se enmarcaba en lenguas muertas como el latín y el griego, y contemporáneamente en el francés, el alemán y el inglés. En menor medida se habla de producciones filosóficas en español o en portugués, y se espera que estas sean traducidas a alguna de las lenguas ya nombradas. Por consiguiente, en Nuestra América solo se han hecho visibles unas lenguas extranjeras, que son igualmente culturas ajenas por ser parte de contextos distintos a nuestras realidades; y en la academia se hace fundamental el aprendizaje de una de ellas si se desea profundizar en alguno de los pensadores del panteón occidental dominante de la filosofía. Nuestra lengua entonces se ve como un limitante, aunque existen territorios en los cuales existan las condiciones de ser multilingües. Ahora, pensando en el panorama de cualquiera de las otras lenguas nativas de Nuestra América, su lengua no sólo es un impedimento para ser en sociedad, incluso es negado su uso en mundo académico. Entonces para poder llegar a establecer un diálogo intercultural, es necesario:

Quebrar el monopolio lingüístico que ejerce el español y el portugués en la creación, trasmisión y difusión de filosofía en América Latina, es la base para mejorar substancialmente la calidad del diálogo intercultural entre todas las tradiciones de pensamiento que configuran hoy el rostro multicolor de Abya Yala. (Fornet-Betancourt, 2004a, p. 113)

Se trata inicialmente de pensarse una escuela de traducción mutua que, precisando en nuestro contexto, posibilite la apertura de la filosofía latinoamericana desde otras voces, desde otras lenguas, al contexto de quienes hablan náhuatl, kuna, quechua, etc. Y que su pensamiento también sea para el conocimiento de los otros, así como se logra hacer con la cultura y el pensamiento náhuatl y el trabajo de traducción que hicieron Ángel Garibay y Miguel León-Portilla. Y no sólo se trata de leer acerca de sus pensamientos, y los posibles desarrollos teóricos realizados por los investigadores; la invitación y la apertura hacia la interculturalidad buscan que el diálogo pueda llegar a ser con la misma comunidad, en todo su contexto cultural, buscando que las diferentes lenguas no sean un impedimento para tal diálogo. Una reivindicación también de las otras lenguas: indígenas, afros y demás, que se conviertan en forma de expresión y que del interés se generen más acercamientos a estas culturas, así como en la cotidianidad adquirimos palabras de otras lenguas ‘modernas’. Se trata de aproximarnos a la lengua y a la cultura del otro, de quienes también

cohabitan en nuestro territorio. Se desea que el diálogo intercultural filosófico, sin importar el tiempo que lleve, pueda integrar las múltiples voces de la diversidad nuestromericana y del mundo. Así como surge un interés por conocer y aprender otras lenguas modernas, también es posible que se retomen otras lenguas, esas que muchas veces contienen significado mucho más de lo que la grafía permite ver.

1.2.3. Por un proyecto educativo intercultural

Frente al desconocimiento de otras formas culturales, no sólo por parte de Occidente o Europa sino también dentro de Nuestra América, sobre todo en las grandes metrópolis, lo mejor será aprender y establecer un diálogo que permita una relación de mutuo aprendizaje-enseñanza en las escuelas. Se plantea esto basándonos en la idea que la escuela ha de ser la base de la sociedad y es allí donde se deben gestar los primeros rasgos de una cultura abierta a la diversidad, incluyente e intercultural. Es en estos espacios donde se debe aprender a respetar al otro, y a verle como un igual, como un ser que no sólo me ayuda a construir sino que también me aporta en conocimientos. De este modo, también es preciso pensar en las implicaciones educativas que tiene la interculturalidad en asignaturas como la filosofía, como por ejemplo, desinstitucionalizarla, comprometerse con escuelas multilingües o la comprensión de una intelectualidad más allá del texto escrito.

El proyecto educativo de la interculturalidad debe apostarle a la enseñanza no sólo del contexto de la filosofía y los filósofos, sino también a ampliar, como dice Fernet-Betancourt, los alfabetos culturales y contextuales de nuestro mundo. La transformación intercultural de la filosofía necesita de una reestructuración de métodos, lenguaje, modelos, didácticas, e incluso de la formación clásica de docentes y alumnos en escuelas y universidades, dado que:

A los autores se les toma individual y descontextualizadamente y se los analiza en una suerte de mesa de disección esterilizada, con los que se los desvincula, por un lado, de los contextos y procesos reales en los que nacen y a los que intentan responder y, por otro lado, se desliga la reflexión filosófica de la vida. (Santos-Herceg, 2010, p. 120)

Pero pensar la filosofía contextualmente no sólo se convierte en un proyecto educativo, se convierte en un proyecto político y cultural. Se busca un equilibrio epistemológico en el mundo a través del diálogo, que a la par permita que se dé paso a los diálogos entre las diferencias de

religión, de economía, de intereses políticos. Se habla de la interculturalidad para reinterpretar y contrarrestar el producto de la globalización neoliberal (Cf. Fonet-Betancourt, 2010). La lucha hoy entonces para territorios como Nuestra América se puede resumir en batallar contra la idea de universalización a través de la globalización, de consumir y homogeneizar a las distintas culturas eliminando todo aquello que nos hace diversos; implicando esto la confrontación contra la discriminación, el rechazo, olvido y marginación de todos los pueblos.

Pregunta Fonet-Betancourt (2006), ¿para qué sirve la filosofía si no sabe leer el mundo, si aquello que siempre hemos aprendido no se logra ubicar dentro de la diversidad cultural que integra nuestra realidad? Frente a esa utilidad tan aclamada de la filosofía, lo que pasará cuando se empiece a dialogar a partir de la interculturalidad es fortalecer y establecer comunidades abiertas y dispuestas al conocimiento de lo diferente. Es preciso llegar a una transversalidad de la interculturalidad en el campo epistemológico, en el político, en el cultural e incluso en el religioso. La conciencia de la contingencia cultural en la que se vive, y la forma en que coexistimos con distintas formas de vivir, permitirá comprender al otro, no como extranjero, como ajeno, sino como precisamente otro que a pesar de sus diferencias puede convivir y enseñar-aprender en el mismo espacio. Con el diálogo se fortalecerán los centros alternativos de reflexión que permitan una transmisión del saber reconociendo la diversidad de Nuestra América, así transformando de fondo las tradiciones educativas impuestas y dando lugar a una educación intercultural. Esto va más allá incluso de la cuestión de la preservación de la lengua, va ligado con un reconocimiento de nuestras memorias, de nuestro pasado, de formas alternativas de conocer, saber y aprender, de formas diversas de pensar, actuar y convivir.

La apuesta de la educación intercultural busca recobrar los relatos y la experiencia de lo negado, sin privilegio de nadie; de este modo, cada postura estaría en el proceso de dar sus saberes y así estos puedan dialogar con otros. Por consecuencia se llegaría a romper con la idea de la universalidad homogénea que solo sigue el canon europeo. Por ejemplo, se puede pensar que los significados de justicia, democracia, libertad establecidos por filósofos de la modernidad pueden no llegar a corresponder con la realidad actual del mexicano, del sujeto nuestroamericano. Es por esto que se debe filosofar desde el contexto, desde la misma realidad y entablar un intercambio de

ideas quizá con aquellas sociedades que comparten similares experiencias o incluso con aquellas que han presupuesto que esas ideas son aplicables para todos.

CAPÍTULO 2. ¿CUÁL ES EL ROSTRO VERDADERO DEL SER HUMANO? PENSAMIENTO DE LA CULTURA NÁHUATL

En el presente capítulo se dará inicio al ejemplo de diálogo filosófico intercultural en donde se hará presentación inicialmente de la cultura náhuatl para luego adentrarse en sus pensamientos y saberes, en especial aquellos que puede tener relación con el descubrir su ser o, en palabras de ellos, tener ‘rostro verdadero y corazón fuerte’; evidenciando aquella interpretación que se puede hacer de dicho difrasismo⁶. Es preciso aclarar que se hará uso de expresiones de la lengua náhuatl y que las traducciones literales pueden no contener todo el significado, pues además hacen un recurrente uso de lo que se conocería como figuras literarias como la metáfora, incluso porque he de considerar que es la mejor forma para lograr conocer y entender el pensamiento de otra cultura.

2.1. SOBRE LA CULTURA NÁHUATL

Cuando se habla de la cultura náhuatl se hace referencia a distintos pueblos situados en la zona de Mesoamérica, específicamente en el Valle de México y sus alrededores (actualmente los estados de Guerrero, Estado de México, Michoacán, Puebla, Oaxaca y Veracruz), aunque su influencia cultural y política también se expandió hacia los territorios mayenses en los estados de Chiapas, Tabasco, y hacia lo que sería hoy Guatemala y Nicaragua. Según las narrativas que datan de épocas precortesianas, los aztecas o mexicas suelen ser el pueblo representativo de esta cultura. Pero, además de los mexicas, entre los nahuas encontramos otros pueblos como los: tezcocanos, cholultecas, tlaxcaltecas, huexotzincas y otros tantos.

Todos estos pueblos tienen en común su lengua (náhuatl o mexica) y son herederos de los pensamientos y tradiciones de los toltecas. Al habitar en el Valle se encontraron con los restos de Teotihuacán y Tula, y es desde allí que los pueblos van adoptando costumbres, saberes y logran consolidar distintas actividades que sorprenderán en años posteriores a los conquistadores. En resumen se puede decir que:

⁶El difrasismo es un término usado por el maestro Ángel Garibay para describir la construcción gramatical del uso metafórico de algunas palabras en conjunto, que individualmente tendrían otro significado. Este término suele ser usado únicamente cuando se habla de Mesoamérica.

Hubo entre los pueblos nahuas una maravillosa arquitectura, un arte de la escultura y de la pintura de códices, una exacta ciencia del tiempo expresada en sus dos calendarios, una complicada religión y un derecho justo y severo, un comercio organizado, una poderosa clase guerrera y un sistema educativo. (León-Portilla, 2006, p. 3)

En sus estudios Miguel León-Portilla logra compilar gran información y hacer análisis, a partir de aquellas fuentes existentes, sobre la cultura náhuatl desde la mirada de frailes y expedicionistas como Fray Bernardino de Sahagún, el mismo Cortés y en adelante muchos intelectuales como Ángel Garibay, Jacques Soustelle y Enrique Florescano. Así mismo también se remite al uso de códices, narrativas y lugares arqueológicos para llegar a comprender la cultura antes de la llegada de los españoles. Con su lectura es posible conocer diversas características de los nahuas, reconociendo así todo un sistema literario conformado en su mayoría por cantidad de poemas, un sistema histórico preservado a través de los códices y de la palabra de los ancianos (los *huehuetlatolli*), un sistema cultural y social consolidado a través de la *toltecáyotl*, e incluso una forma de hacer y pensar la filosofía o la *tlatamtilistli* (sabiduría). La *toltecáyotl* es definida por León-Portilla del siguiente modo:

Significa toltequidad: esencia y conjunto de creaciones de los toltecas. [...] La *toltecáyotl*, el legado de Quetzalcóatl y los toltecas, abarcaba la tinta negra y roja –la sabiduría–, escritura y calendario, libros de pintura, conocimiento de los caminos que siguen los astros, las artes, entre ellas la música de las flautas, bondad y rectitud en el trato de los seres humanos, el arte del buen comer, la antigua palabra, el culto de los dioses, dialogar con ellos y con uno mismo. (León-Portilla, 2013, p.7)

Es importante destacar que la educación es un aspecto central en la cultura náhuatl, iniciando desde la educación familiar, en la cual el padre y la madre educan a sus hijos, a la consolidación de centros educativos como el *Cuicacalli*, *Telpochcalli*, y el *Calmécac*. La formación de las gentes náhuatl no era un privilegio sino era para todos, dado que era fundamental que se formaran personalmente pero también como seres inmersos en la misma comunidad. La labor del sabio era educar al hombre náhuatl y con ello formarlos para la vida cotidiana, preparándolos no sólo para las labores en su oficio como artesano, sacerdote, militante, etc., sino en su aspecto personal invitando a conocerse a ellos mismos posicionando como premisa lograr hombres con “corazón fuerte y rostros verdaderos” (*in ixtli, in yóllotl*), concepto que al sólo ser traducido puede ser poco claro, y por ello parece necesario un análisis de su significado.

2.2. EN BUSCA DEL ROSTRO VERDADERO, DEL PROPÓSITO DEL NAHUAL EN SU CULTURA

El término de la mexicanidad parece anacrónico para la cultura náhuatl de los tiempos precolombinos, y por supuesto también hacer uso del término identidad en tanto que proviene del lenguaje euro-occidental. Sin embargo, a partir de un análisis de los estudios de León-Portilla, esa idea de lo que es el ser ‘mexicano’ para tal cultura, es decir el ser de la persona nahual, significaba ser continuador del legado de la toltecáyotl, y esta idea del hombre se profundiza en el difrasismo ‘rostro y corazón’ (*in ixtli, in yóllotl*), el cual se hace presente en diversos poemas y narraciones. Tal término es la finalidad de la educación náhuatl, y su importancia se debe a la interpretación que se le da: la formación de hombres maduros con rostros sabios y corazones fuertes que expresa que el educando, por medio de los distintos conocimientos, logrará descubrir su propio destino, desarrollar su propio ser, su propia ‘personalidad’, y además será guiado por los valores y costumbres de sus ancestros. Una exposición de su educación en manos de los *tlamatinime* permitiría entender por qué el educar era un arte y la razón por la cual los náhuatl lograron construir una cultura homogénea y sólida, aunque ello implicará también la destrucción de varios pueblos y su cultura.

2.2.1. *Tlacahuapahualiztli*: Arte de criar y educar a los hombres

A partir de las crónicas y relatos de frailes como Sahagún se puede rescatar gran parte de lo que constituía el sistema educativo de los náhuatl. Para sorpresa de los conquistadores, los pueblos náhuatl en pleno siglo XVI habían logrado ofrecer educación a todos sus ciudadanos, a diferencia del sistema educativo europeo, el cual aún estaba relegado únicamente a la nobleza. La educación tenía un rol importante dentro de cada pueblo, así, no sólo fue el instrumento para consolidar las distintas castas o clases sociales sino también permitió que dentro de cada escuela se siguieran ciertas creencias ideológicas que tenían que ver tanto con la religión como la política, inclinadas unas hacia la sabiduría que representa Quetzalcóatl, o a la guerra que era guiada por Huitzilopochtli. Aquí se narra algunas de las órdenes de Moctezuma Ilhuicamina para el establecimiento de las escuelas:

Ordenaron que hubiese en todos los barrios escuelas y recogimientos de mancebos donde se ejercitase en religión y buena crianza, en penitencia y aspereza, y en buenas costumbres, y en

ejercicios de guerra y en trabajos corporales, en ayunos y en disciplinas, y en sacrificarse, en velar de noche, y que hubiese maestros y hombres ancianos que los reprendiesen y corrigiesen y castigasen y mandasen y ocupasen en cosas de ordinarios ejercicios. (López, 1985, p. 59)

La educación, al ser base de la sociedad náhuatl, era manejada y transformada por los *tlatoanis* (gobernantes como Moctezuma) y es probable que entre más grande fueran los pueblos, como Tenochtitlán, fuera más necesaria la educación militar y la necesidad de que los *macehuales* (persona del común, pueblo, que no era noble ni esclavo) creyeran en Huitzilopochtli y el destino de batallar en las guerras.

La educación no sólo se reservaba a la asistencia a centros o instituciones pues desde que el *pilli* (niño) empezaba a crecer, los padres y los ancianos ofrecían varias enseñanzas, como se recopiló en los *Huehuetlatolli* recogidos por el fray Andrés de Olmos. Allí se presentan varias exhortaciones del *tájtli* (padre) o *nantli* (madre) a sus hijos cuando deben ir a la guerra, cuando van a contraer matrimonio o cómo los gobernantes hablaban a los *macehuales*. Esto era más bien un tipo de educación inclinada hacia las costumbres y conductas morales dadas a través de aquellas exhortaciones.

Las profesiones eran impuestas a los *pilli* según el destino correspondiente marcado por el calendario, pues cada día, según los sacerdotes, tenía un significado y difícilmente era posible salir de ese designio de los astros. También dependía del linaje al cual pertenecía, cada *calpulli* (barrio) era constituido por profesionales en el mismo arte, con lo cual un artesano o un orfebre enseñaba a sus hijos a continuar con su misma profesión. En tiempos de guerra, muchos eran exhortados para que se formaran en la milicia y siendo honorables guerreros podían escalar entre clases sociales. Los militares y sacerdotes eran quienes más duraban dentro de las escuelas, y otros duraban el tiempo necesario hasta que decidían contraer matrimonio. Comúnmente desde los 12 o 13 años ingresaban a la casa indicada desde su nacimiento: “Al nacer el niño [sus padres] lo meten al *calmécac* o al *telpochcalli*. Quiere decir que allí lo ofrecen, que allí lo dan como ofrenda al templo, al *calmécac*, para que sea *tlamacazqui*, [al *telpochcalli* para que sea] *telpochtli*” (López, 1985b, p. 11). El *tlamacazqui* es el sacerdote y el *telpochtli* será el guerrero, estas eran las profesiones que más suelen encontrarse en las narraciones (además de los distintos tipos de artesanos), y estas eran las mismas representaciones de las deidades Quetzalcóatl y Huitzilopochtli.

Aunque la entrada a las distintas escuelas no era restringida, por un carácter de costumbre el *Calmécac* solía ser la escuela para los nobles, los cuales podían tener acceso a un conocimiento mucho más ilustrado, a diferencia del *telpochcalli*, el cual suele ser enfocado para la formación militar y en donde los hijos de los *macehuales* estudiaban. Dentro del Códice Florentino la narración de Sahagún sobre los *Calmécac* es la siguiente:

Todos los *pipiltin* se hacen *tlamacazque*, porque en el lugar de la enseñanza, en el *calmécac*, la gente es corregida, la gente es enseñada; era el lugar de vida casta, el lugar de reverencia, el lugar del conocimiento, el lugar de la sabiduría, el lugar de la bondad, el lugar de la virtud, el lugar sin suciedad, sin polvo. (López, 1985b, p. 18)

Algunas otras investigaciones tienen como hipótesis que el *telpochcalli* era un centro educativo inicial para los menores, quienes al finalizar sus estudios decidían ir al *calmécac*, el cual se puede considerar como una institución superior como lo que hoy conocemos como universidades. También se tiene conocimiento de otro tipo de escuela, además del *calmécac* y el *telpochcalli*, el cual era el *cuicacalli*, que significa la ‘casa del canto’, donde los nahuas recibían instrucción de música, danza y otras artes. Sin embargo, de este tipo de educación no se tiene gran documentación, y en pro de narrar la sabiduría de los nahuas, será necesario enfocarse en la educación que se recibía en los *calmécac*, pues de allí salían los escribas, los poetas, los sacerdotes, los gobernantes y los sabios; estos últimos fueron clave para entender el difrasismo ya mencionado “*in ixtli, in yóllotl*”.

2.2.2. *In ixtli, in yóllotl: Rostro y corazón*

El ideal de la educación náhuatl puede centrarse en conseguir auténticos hombres maduros (*omáxic oquichtli*) y para esto era necesario poseer un rostro verdadero y corazón fuerte (*in ixtli, in yóllotl*). Los *tlamacazqui* (sacerdotes), los *tlatoani* (gobernantes) y los *tlamatinime* (sabios) eran reconocidos por poseer estas características, habían sido formados no sólo en conocimientos de su profesión sino también se destacaban por su prudencia, por la rectitud, por evitar la ‘mala vida’ y haber actuado conforme a la ley nahual. Toda la sociedad náhuatl espera que los *pilli* logren alcanzar semejante grandeza, y es de este modo como se esperaba que un *pilli* fuera un hombre, según recogieron los informantes de Sahagún (1907, fol. 109):

El hombre maduro:

Corazón firme como la piedra,
Corazón resistente como el tronco de un árbol;
Rostro sabio,
Dueño de un rostro y un corazón,
Hábil y comprensivo.

En principio es necesario entender para qué el náhuatl necesita un corazón fuerte. Corazón en náhuatl es *yóllotl*, su raíz es *oll-in* (movimiento) y esto se interpreta entendiendo que el corazón es el que da la posibilidad de movilidad a cada sujeto. Profundizando en la lengua, como lo hace León-Portilla (2004), es posible saber otros términos relacionados con la palabra *yóllotl*, como el verbo *yóli* (vivir), *yoliztli* (acción de vivir), *yolomatiliztli* (conocimiento con el corazón), *yollotlacaquini* (el que escucha con el corazón). La importancia del corazón era reconocida por la cultura náhuatl, era la fuerza vital por excelencia, y de ahí mismo radica el significado de extirpar el corazón en los sacrificios. Este elemento permitía, según las creencias, continuar con la vida del quinto sol, el cual precisamente era *Nahui-Ollin* (4-Movimiento).

El corazón puede ser considerado también como la residencia de *Tloque Nahuaque* u *Ometéotl* (dualidad creadora). Incluso se habla del corazón endiosado de los artistas y de los maestros; y esta era la razón de que fueran ellos los responsables de buscar la verdad y plasmarla en otras cosas. Incluso en saludos indígenas de la misma región, como el *tzotzil*, *K'uxi avo'onton* significa ¿Cómo está tu corazón? El corazón mueve a la gente, y lo que se buscaba con la educación era también humanizar el querer, aprender a respetar a los otros (sobre todo a los mayores) y reconocerse como seres finitos, era ofrecer el corazón en pos de algo, y no 'perderlo en cada cosa', como dice un cantar mexicano; puede decirse que quien tenía un corazón fuerte sabía cuál era su sentido de la vida.

Por otro lado, entonces, hay que clarificar por qué se desea tener rostros verdaderos. *Ixtli*⁶ según el *Gran Diccionario Náhuatl*⁷, significa cara, ojos o vista interior. Y algunos términos del mismo contexto son *nixqua* (cara y haz de alguna cosa), *ixtepetlame* (ciego, tonto), *ixe nacace* (el que tiene vista y oído, sabio, discreto), *ixyotl* (cordura, prudencia). De esta manera, el rostro es la

⁷ Diccionario virtual diseñado por la UNAM. <http://www.gdn.unam.mx/termino/search>

representación de lo que se es, puede ser entendido como “‘espejo del alma’, decían los antiguos. Por esto, buscar en las cosas un rostro es querer encontrar en ellas una peculiar manera de sentido, de símbolo o signo, reflejo también de lo humano” (León-Portilla, 2013, p. 434). Un verdadero rostro consistía en lograr una fisonomía moral definida, era lograr que el nahual tuviera una ‘identidad propia’, una manifestación del *yo*. El hombre necesitaba formarse una cara porque se nace sin rostro y es con el conocimiento de uno mismo que logra forjarse un rostro verdadero, sin máscaras, por esta razón el sabio o el maestro era quien ‘ponía un espejo’ al *pilli*.

Como se sabe, las máscaras son representaciones cotidianas de los pueblos mesoamericanos, como la Máscara de Pakal; y la creación e implementación de las distintas máscaras pueden interpretarse como rostros ajenos, aspiraciones o representaciones de lo que se quiere ser u objetos que impedían conocer al verdadero nahual que la usaba. Era común por ejemplo que a los guerreros se les pintara o esculpiera con máscaras de ocelote o de jaguar como si representara la fuerza o rapidez de aquel luchador. Así, el rostro estaba presente en las representaciones artísticas, como en el siguiente fragmento del discurso de Ayocuan en el diálogo *in xochitl, in cuicatl* (flor y canto):

Aquí en la tierra es la región del momento fugaz

¿También es así en el lugar

Donde de algún modo se vive?

¿Allá se alegra uno?

¿Hay allá amistad?

¿O sólo aquí en la tierra

Hemos venido a conocer nuestros rostros? (León-Portilla, 2008, p. 71)

Para entender así el difrasismo, en conjunto *in ixtli, in yóllotl* (rostro y corazón), es necesario conocer la función del *tlamatinime*, el cual además de sabio también tenía el cargo de ser maestro. Así como en el anterior poema, el *tlamatinime* se cuestiona y se piensa su mundo, el propio ser y lo que está más allá de la tierra; por este motivo logra preguntarse por la finalidad del hombre y por la finalidad misma de la educación dentro de la sociedad náhuatl. Además del legado de la toltecáyotl, buscan algo que pueda trascender de su realidad, y encuentran que lo único verdadero es *in xochitl, in cuicatl*, la poesía, la sabiduría siempre pervive y por ello era imprescindible que fuese enseñada.

Pero no cualquiera puede obtener y conocer aquello verdadero, de allí la idea acerca de la necesidad de enseñarle a los *pilli* a adquirir un rostro y un corazón, eso que consideraremos como personalidad. “La *neltiliztli* [verdad o lo verdadero] nos remite a la recuperación y la lucha por nuestra identidad. Alguien que posee un *yoltéotl*, un *corazón endiosado*, busca la verdad” (Miranda, 2008, p. 32). Como ya se dijo, solo los hombres que han demostrado gran sabiduría llegan a ser sacerdotes, sabios o gobernantes. Si el nahual nace sin rumbo el *tlamatinime* buscará la forma en que busque un “rostro”, lo verdadero. Este rostro, dirá León-Portilla, puede ser considerado ese *apoyo o fundamento existencial*:

Entre los diversos atributos del *temachtiani* o maestro náhuatl, podemos distinguir claramente dos clases. Por una parte, aquellos que se refieren a “hacer que los educandos tomen un rostro, lo desarrollen, lo conozcan y lo hagan sabio”. Por otra, los que nos lo muestran “humanizando el querer de la gente” (*itech netlacaneco*) y “haciendo fuerte los corazones”. (León-Portilla, 2013, p. 194)

Si los seres humanos nacen sin una meta clara o un sentido de la vida, sin rostro, como ya se mencionó, se perderán; es necesario darles una “identidad” o una razón a su existencia, por eso se preguntan además: ¿a qué ha venido el hombre a la tierra? Entre sus respuestas se puede decir que llega a definir al hombre como sujeto constituido y con un destino más allá de la muerte, o entendiéndolo como un sujeto creador y actuante en el mundo, el cual interfiere como ser en su sociedad. Para León-Portilla:

Así como hay rostros bien definidos y corazones que laten con fuerza, hay así también caras borrosas y corazones que se han perdido a sí mismos. Por esto, tu cara, tu corazón, en el pensamiento náhuatl define a la gente. Es el equivalente de lo que, según nuestro modo occidental de pensar, llamamos personalidad. (2006, p. 191)

Aquella ‘personalidad’ es la que le da al nahual esa grandeza y perfeccionamiento esperado, puesto que sin ella la vida estaría llena de miseria y ruina; aquel ‘rostro verdadero y corazón fuerte’ es la recompensa de la instrucción, de la conciencia de servir a su pueblo, de seguir las leyes y costumbres de sus ancestros, y de llevar una vida prudente y llena de valor.

2.2.3. *Ixtlamachiliztli*: Acción de dar sabiduría a los rostros ajenos

En la lengua náhuatl León-Portilla (2013) encuentra varios términos que remiten a la idea del rostro y el corazón y ciertas acciones como *teixcuitiani* (que a los otros una cara hace tomar), *teixtlamachtiani* (que a los rostros de los otros da sabiduría), *tetezcahuiani* (que a los otros un

espejo pone delante), *tlayolpachivitia* (hace fuerte los corazones), *netlacaneco* (gracias a él, se humaniza el querer de la gente) e *ixtlamachiliztli* (acción de dar sabiduría a los rostros ajenos). Muchas de estas acciones eran otorgadas por los *tlamatinime*, aquellos que siendo maestros tenían una de las tareas más importantes dentro de la ‘organización social’ náhuatl. Es de este modo que se describen:

Maestro de la verdad,
No deja de amonestar.
Hace sabios los rostros ajenos,
Hace a los otros tomar una cara,
Los hace desarrollarla.
Les abre los oídos, los ilumina.
Es maestro de guías,
Les da su camino,
De él uno depende.
Pone un espejo delante de los otros,
Los hace cuerdos y cuidadosos,
Hace que en ellos aparezca una cara...
Gracias a él, la gente humaniza su querer,
Y recibe una estricta enseñanza.
Hace fuertes los corazones,
Conforta a la gente,
Ayuda, remedia, a todos atiende. (Sahagún, 1907, fol. 118)

Con lo anterior se puede decir que el ser maestro-sabio era una de las profesiones más importantes y respetadas dentro de los náhuatl, eran *tlamatini* (sabedores de cosas), pues habían recibido los códices, eran los poseedores de la sabiduría de los toltecas y por tanto preservaban la tradición. Se dice que desde tiempos antiguos tenían el título de *amoxhuaque* o poseedores de códices, y en relatos que escribe Sahagún describe también esta función de los sabios como conservadores, relatores, pensadores y vigilantes del saber. Son, entre otras cosas, según León-Portilla (2006), el camino, el guía veraz, el que conoce sobre la tierra y sobre la región de los muertos, el que corrige, conforta y enseña, el que humaniza el querer por medio de la enseñanza. Este último rol tiene gran relevancia dentro de la misma sociedad en tanto que el nahual debe aprender a respetar y en esta medida a querer a sus familiares, sus gobernantes y sobre todo el entorno, el nahual debía ser

consecuente con sus acciones frente a la naturaleza, los animales y plantas. Es preciso destacar cómo los educandos debían aprender el arte de saber expresar, lo que se conoce hoy como retórica, dado que sin ella difícilmente el pueblo y los *pilli* hubiesen querido seguir estrictas reglas dentro de los *telpochcalli* y *calmécac*, y no hubieran seguido este estilo de vida.

A partir de esa idea de que se tiene que desarrollar un rostro, siempre habrá un ejemplo a seguir, el cual será el del instructor, el que muestra, el que forma, el *tlamatinime*; pero sus antecesores aprendieron, de generación en generación, aquella sabiduría que pretendía buscar hombres sabios y rectos. Dentro de flor y canto también está enunciado lo que el hombre debe buscar acá en la Tierra, puesto que, aunque sea perecedero tiene una función especial en la medida que desea su perfección o su trascendencia dejando un legado, ese mismo legado que está en los restos arquitectónicos en Teotihuacán o en el texto los *Huehuetlatolli*. Lo correspondiente a la sabiduría era aquello verdadero y era lo trascendente para el hombre y para la sociedad:

Teniendo por misión aceptada y pregonada “el poner un espejo delante de la gente para que se conozca a sí misma y se haga cuerda”, debió irse consolidando en su pensamiento la convicción de que la memoria de los hechos pasados era el mejor de los espejos que podían ponerse ante los hombres para que se conocieran como grupo o sociedad. (León-Portilla, 2006, p. 243)

Se puede decir así que el pueblo náhuatl logra una conciencia histórica a partir de la memoria registrada en sus códices y en su tradición oral. Un estudio profundo de las raíces de los nahuas permite remitirse hasta los toltecas y tomándolos como base lograron desarrollar posteriormente una cultura amplia y precisa. En muchos de los nahuas logró permanecer esa conciencia de ser herederos de una gran tradición de ser artistas del mundo, y tal visión llevo no sólo a querer darle un rostro a sus habitantes sino también darle ‘rostro a las cosas’, con la intención de darle un sentido propio ligado al hombre y a su religiosidad.

2.2.4. *Yuhcatiliztli*: Acción que lleva a existir de un modo determinado

Los distintos pueblos náhuatl, sobre todo los aztecas, se consideraron los herederos de los toltecas y llevando a cabo la *tlapializtli* (acción de preservar algo) llegaron a vivir de un modo determinado, *yuhcatiliztli*, y este modo consistía en construir de nuevo ciudades grandes y florecientes. La cultura náhuatl se consideraba heredera de aquellos restos de las culturas asentadas en Tula y

Teotihuacán. En palabras de León-Portilla, los náhuatl “se sentía[n] verdaderamente en posesión de una herencia (topializ) de plena significación cultural (yuhcatiliztli), fruto de la acción de los antepasados que debía proseguirse para fortalecer lo más valioso de su propio ser” (2013, p 17). Lo valioso era el saber, era el arte, la educación, la escritura, el conocimiento acerca de las divinidades y del mundo, era volver a reconstruir una sociedad que perdurara, que llegara a trascender.

Por lo anterior es preciso exaltar aquí el papel que tiene la idea de Quetzalcóatl para entender la toltecáyotl. Quetzalcóatl era una manifestación de la dualidad creadora, era significado del saber pero sobre todo fue la manifestación encarnada por Ce Ácatl Topiltzin, quien como *tlatoanik* se encargó de promulgar el mensaje de Quetzalcóatl: construir toda una sociedad enfocada en el arte, en la sabiduría y en exaltar el pasado tolteca. El mensaje ‘quetzalcoaltiano’ era aquel donde la tarea principal de los humanos era tener una conducta adecuada tanto hacia sí mismo como en relación a los demás, por eso el paso indispensable para la trascendencia era una *gran obra* común y es en definitiva la organización del espacio físico-material y de su espacio como humanidad o sociedad, para poder dar paso al conocimiento del ser humano. La gran obra cósmica empezaba desde cada individuo, precisamente entendiendo su devenir. De ese objetivo principal en la educación que forja “rostro y corazón verdaderos”, se entiende el rostro como símbolo de una realidad que sobrepasa lo físico, el rostro puede ser considerado como ese alter ego o más bien una forma de personalidad; específicamente esa que permite ser al náhuatl una persona que ha llegado a un entendimiento de su vida y de su entorno. También Quetzalcóatl deviene en Itztlacoliuhqui, una extraña divinidad o manifestación que porta una máscara ciega, aunque traduce literalmente “dios del hielo, de la ceguera o del frío”.

Esta misma máscara: “simbolizará la detención de toda sensación exterior; la muerte hacia el mundo, en el curso de la cual el espíritu, libre de todo elemento extraño a su naturaleza, adquiere al fin una plenitud de existencia”. (Séjourné, 2013, p.112) Como si fuera un proceso sistematizado, luego de verse el rostro sabrá que tiene un ideal, el cual será alejarse de ese rostro corporal. Es por ello que usará una máscara con la forma en que proyecta su muerte, con la forma en el que el hombre debe trascender, cerrándose al mundo exterior y tratando de volver a sí mismo, a su rostro. El significado de ello es la necesidad de superación del orden corporal, abandonar la tierra y subir

al sol. Una de las hipótesis que se pueden plantear es que a través del espejo es posible ver el alma, el rostro verdadero y que por ende el cuerpo debe abandonarse para que el alma trascienda. El indígena mesoamericano ya se identificaba como sujeto perecedero, como ser no eterno tal que entre sus grandes deseos está la trascendencia y por ello su manifestación será representada por Quetzalcóatl, una imagen divina del deber del hombre que debe ser generador de movimiento, de energía, que debe entender que morir significa también dar vida y que es necesario alejarse de la tierra para ir al más allá, pero su obra también está ligada con su forma de vida sobre la tierra.

La necesidad de transformar toda materia es evidente en las obras en toda Mesoamérica. Se convierte la materia sin vida en formas ideales. Del hombre “dependerá, bien sea que el mundo retorne a la nada, bien que venza definitivamente la inercia original” (Séjourné, 2013, p. 139). Y existen, más allá de representaciones divinas, las representaciones del hombre, un culto al ser humano. Aunque los españoles hayan señalado que los pueblos mesoamericanos eran idólatras, con la ayuda de los múltiples hallazgos antropológicos es claro que, más allá de exaltar un monumento o una escultura, estos pueblos siempre estaban en cambio, en ciclos precisos y sistemáticos, porque debían superar cada etapa para la plenitud universal.

Quetzalcóatl tiene un sólido puente entre la angustiada finitud de la criatura y el Ser eterno. [...] En lugar de exaltar los aspectos perecederos de su época, el mesoamericano se apasiona por descubrir en ella los principios universales que lo salvan de su finitud, en la creencia de que, como el ser humano, no puede alcanzar la vida eterna más que trascendiéndose. (Séjourné, 2013, p. 150)

Por eso sus estructuras arquitectónicas tenían capas una encima de otra, porque también cumplían su ciclo. La idea quetzalcoatlina es precisamente entender que todo tiene su ciclo, y debe aspirarse a trascender, a cambiar, era necesaria la trasmutación del hombre en cuerpo celeste. Teotihuacán parece ser el lugar de divulgación del mensaje quetzalcoatlino, pues es allí donde se da origen al Quinto Sol, donde el rey de Tula vivía y se convierte en cuerpo celeste, y es allí también donde llegan los primeros mayas a obtener sus dioses (según el relato del *Popol Vuh*). Teotihuacán traduce “lugar donde los hombres se hacen dioses” o “lugar donde se hicieron los dioses”, es un mensaje claro de que allí era el origen de la iluminación acerca de la necesidad del hombre de trascender.

La visión tolteca (quetzalcoatlíana) es acerca de transformar su entorno, en ser artistas de la vida, destacando que artista (*tlayolteuiani*) es “un corazón endiosador de las cosas”. Los náhuatl en algún tiempo adoptarían entonces una forma de vida en busca de la trascendencia no precisamente con el sacrificio como lo implantó Tlacaélel, la tarea de la trascendencia empezaba acá mismo en la tierra con ayuda de la educación y sólo de este modo era en que el hombre reconocía el verdadero rostro y también lograba darle rostro a las otras cosas, ese era un modo de vida que los náhuatl llevaban a cabo para ser herederos y continuadores de la *toltecáyotl*.

En resumen, la cultura náhuatl tiene una concepción del *pilli* como un sujeto incompleto que por tanto necesita de la educación para conseguir un rostro verdadero, el cual es necesario para encontrar el sentido de su propia vida. Era el *tlatinime* quien podía darle las herramientas, por medio de la sabiduría de *flor y canto*, para que aprendiera lo necesario y lograra aquel cometido de establecer lo que denominamos como identidad. Por otro lado, conseguir un corazón fuerte involucraba tener un ideal que pudiera llevar al hombre náhuatl a moverse, a generar una transformación en su sociedad.

CAPÍTULO 3. LA ESENCIA DEL MEXICANO SEGÚN EL GRUPO HIPERIÓN

En el presente capítulo se continuará con la presentación de ideas y pensamientos para el ejemplo de diálogo filosófico intercultural, siendo aquí el grupo Hiperión quien brinde la posibilidad de conocer acerca de lo que se piensa de la mexicanidad y el ser mexicano. Es necesario remitirse inicialmente al momento histórico de la Revolución pues es allí donde empiezan a germinarse los movimientos existencialistas en el país y surge la necesidad de encontrar un motivo que una a toda una nación. Por otro lado, será desde la visión de Luis Villoro en *Los tres momentos del indigenismo*, Emilio Uranga en *Análisis del ser mexicano* y Leopoldo Zea en *Conciencia y posibilidad del mexicano*, en donde se buscará encontrar aquello que puede definir al mexicano o lo que es el hombre que vive en México.

3.1. INTRODUCCIÓN AL GRUPO HIPERIÓN

En México una pugna intelectual entre el positivismo y el existencialismo da la pauta para orientar la filosofía mexicana hacia una pregunta por lo que se es. La filosofía y los intelectuales pretenden dar respuesta a las circunstancias sociales, políticas y culturales construyendo una propia contextualidad en su pensar. Estas ideas logran llegar de muchos intelectuales que huyen de la Guerra Civil que vive España, como es el caso de José Gaos. En las grandes academias se van enseñando la filosofía de Augusto Comte, y con la ayuda del gobierno de Porfirio Díaz, quien era gran amigo de los intelectuales de ese entonces, todo el gobierno y la sociedad se va a ver influenciado por tales ideas. El positivismo llevó a reformar la educación, impulsando la ciencia y con ello el progreso y desarrollo de las ciudades; aunque esto le costaría al pueblo mexicano sumergirse en una desigualdad económica bastante pronunciada pues sólo ofrecía un sustento y cambio a la burguesía. Por otro lado, poco a poco se fueron también introduciendo las ideas de Heidegger, Husserl y Jean-Paul Sartre, y con la misma Revolución (y el cambio de gobierno), es el existencialismo el que pretende llegar a las universidades y plantear nuevos rumbos para el país.

Los antecedentes directos del grupo Hiperión son el grupo del Ateneo de la Juventud, un movimiento intelectual que surge en 1909 y son quienes desean construir una unión entre la

política y el mundo intelectual, en específico la filosofía. Además de ello, es la base para pensarse al hombre, aquel que estaba construyendo un nuevo país y que terminaría por desatar la Revolución Mexicana. Su fundador, Antonio Caso, a lo largo de su trayectoria, va intrigándose por estudiar al hombre mexicano, sobre todo su entorno; así, en *El problema de México y la ideología nacional* (1924) resalta la falta de unidad que vive México y los problemas críticos que se habían heredado desde la Conquista, como por ejemplo la división racial y la supremacía de una sociedad que rechazaba su pasado. José Vasconcelos, otro miembro del Ateneo, logra con *La raza cósmica* (1925) no solo enaltecer el producto racial de Nuestra América (el mestizo), sino que a la par establece la labor futura de estos pueblos. «Por mi raza hablará el espíritu» se convertirá en el lema de la Universidad de México, además es el abanderamiento de una lucha y una investigación por descubrir qué es aquello que somos, cómo es esa raza a la cual se le otorga tanta esperanza pero a la vez tanto rechazo y poca creencia en sus virtudes.

Con el pasar de los años, y descubriéndose los efectos de la Revolución, Samuel Ramos será el filósofo que de manera rigurosa empieza a narrar al hombre mexicano, a su cultura y a los efectos de la historia. Puede decirse que la mexicanidad se empieza a revelar y estudiar como un movimiento intelectual a partir de *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934). Para muchos la Revolución había causado un efecto inimaginable, había revelado el rostro del mexicano, sus virtudes y sus debilidades, le había hecho pensar su presente pero también su pasado, una mirada histórica que buscaba entablar un diálogo para revelar su verdadero ser. Octavio Paz es quien de forma literaria logra relatar tales cuestiones, así lo narra en *El laberinto de la Soledad*:

El mexicano y la mexicanidad se definen como ruptura y negación. Y así mismo, como búsqueda, como voluntad por trascender ese estado de exilio. En suma, como viva conciencia de la soledad, histórica y personal. La historia, que no nos podía decir nada sobre la naturaleza de nuestros sentimientos y nuestros conflictos, sí nos puede mostrar ahora cómo se realizó la ruptura y cuáles han sido nuestras tentativas para trascender la soledad. (Paz, 1999, p. 97)

El mexicano estaba preocupado por quitarse sus máscaras, por ser desnudado por intelectuales y revelar su cotidianidad. Quizá la influencia más fuerte para la filosofía posterior sería el existencialismo del filósofo José Ortega y Gasset, quien da las bases para pensarse el ser verdadero o fundamental del mundo, y ve la historia como un elemento importante para que el hombre racionalice y forme su propia conciencia. Poco a poco se va formando lo que podría llamarse el “existencialismo mexicano” y da la pauta para el surgimiento del Grupo Hiperión.

Este grupo, que trabajó de 1948 a 1953, estuvo conformado por jóvenes y profesores de la Universidad Nacional Autónoma de México, muchos de ellos estudiantes de maestros como Caso y Vasconcelos. Ellos fueron: Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez, Joaquín MacGrégor, Salvador Reyes Nevares, Fausto Vega y Leopoldo Zea. Su objetivo puede resumirse en llegar al fondo ontológico del mexicano, descubrir sus raíces profundas, buscar soluciones a su realidad conflictiva y continuar con el proyecto cultura que había dejado la Revolución mexicana. Su filosofía exigió una rigurosidad, una sistematización y un sueño de autonomía en sus estudios fuera de lo europeo, avanzando de hacer una psicología de lo mexicano a una filosofía de lo mexicano. E incluso puede decirse a primera vista que esta filosofía apuntará a la transformación de la idea revolucionaria, fue una apuesta de transformar al mexicano, una acción libertadora de los estereotipos impuestos desde otras perspectivas y del propio análisis.

El grupo Hiperión deseó que la tarea del filósofo pudiera trascender del mundo intelectual a la misma realidad. Aunque su objetivo principal fue la construcción de una filosofía de lo mexicano mediante una línea existencialista, así se pensaron al ser humano desde una perspectiva que se logra replicar a lo largo del territorio americano. Su mayor triunfo logra ser ir más allá de lo que se entiende por el ser mexicano, o lo que se había escrito o fundamentado como un pensamiento de México; logran ofrecer una alternativa para salvar a México de sus circunstancias. La idea de que esta filosofía no sólo debía ser contextual sino que debía aspirar a la universalidad logró consolidar en los hiperiones un movimiento de pensar al sujeto mexicano como uno más en el mundo y no como otro excluido. El deseo era aspirar a lo universal del conocimiento desde la particularidad de su ser, el mexicano, por eso buscaban describir algunas modalidades de la existencia de los mexicanos. Las respuestas que buscaban acerca del ser mexicano pretendían ser respuestas para la humanidad en general. Así su nombre: “El Hiperión era, según el mito griego, hijo del cielo y de la tierra, ellos buscaban realizar una síntesis de lo universal y de lo particular” (Hurtado, 2007, p. 95). De este modo, aunque el grupo Hiperión pretendió ser un grupo filosófico, trabajó de un modo interdisciplinar obteniendo mucha más diversidad en su pensamiento, por eso la mayoría de sus intelectuales se remitían también al estudio de áreas como la antropología, la historia, la literatura y la psicología.

El Hiperión dará una concepción positiva de lo mexicano, apuntando a una posible unidad dentro de la diferencia del mexicano, una invitación a la reflexión y a superar el supuesto hecho de que se debe heredar todo aquello del extranjero. La invitación del Hiperión puede decirse que es pensarse al hombre mucho más allá de las ideas que se le han asignado:

Para que el mexicano pueda explotar al máximo sus posibilidades genuinas debe liberarse de los juicios negativos que sobre él se han hecho. Estos juicios han estado fundados en concepciones del hombre y de la moral que no corresponden con la realidad del mexicano y que han sido importadas sin más del extranjero. Para reemplazar estas concepciones del hombre y de la moral que no s han sido impuestas, los mexicanos -los filósofos, se entiende- tienen la tarea de formular una ética, una antropología filosófica y, a fin de cuentas, una ontología propia. (Hurtado, 2007, p. 103)

La ventaja del ser mexicano, o desde una perspectiva más amplia, del ser nuestroamericano, es su modo de ser permanente frente a las distintas circunstancias que ha vivido, como su relación con la pobreza, la desigualdad, la inseguridad, las luchas sociales, pero incluso también con la religión. Este último punto puede ser pensado como envidiable para la mirada extranjera, puesto que el ser mexicano parece tener que tiene un alto nivel sagrado que le lleva a tener una moralidad mucho más estricta y conlleva a que su vida pueda tener un sentido y le asigne un valor a las cosas y a su vida inclinado hacia una finalidad colectiva. Para ello será necesario pensarse en una filosofía de la religión que estudiará cómo esto sagrado ha permitido que los pueblos siempre mantengan ese estado de esperanza y aunque sean catalogados como inferiores estén dispuestos a “superarse”. Identificarse como mexicano y saber cómo es ese ser son efectos que trajo la Revolución de 1910, y poco a poco este pensamiento penetra en la sociedad permitiendo no sólo que se creara una especie de nacionalismo, sino que en ese sentimiento está el anhelo de querer ser identificados también como una nación diversa.

Cabe exaltar que este tipo de filosofía no pretendió convertirse en un programa político sino dar herramientas a la sociedad para que pudiera pensarse desde ella misma. Es preciso destacar el trabajo de Emilio Uranga, Luis Villoro, Leopoldo Zea, entre otros, por la forma en que lograron llevar a la filosofía mexicana hacia otros territorios, usando bases incluso de la metafísica, ontológicas, de la fenomenología o de la hermenéutica, asegurando un camino para desentrañar la esencia de lo mexicano e incluso del sujeto nuestroamericano. Es necesario adentrarse en el pensamiento de los tres autores mencionados a partir de sus obras *Los grandes momentos del*

indigenismo en México de Villoro, *Análisis del ser mexicano* de Uranga y *Conciencia y posibilidad del mexicano* de Zea (escritas respectivamente en 1950, 1952 y 1953), para conocer grosso modo aquello que podemos denominar filosofía de lo mexicano. Estas obras fueron pensadas mientras pertenecían al grupo Hiperión y es allí donde consolidan y buscan dar la respuesta acerca de lo que sería la mexicanidad o lo que es el ser mexicano; sin embargo, cabe aclarar que sus pensamientos posteriormente fueron cambiando y, con el tiempo, analizar lo mexicano dejó de ser una prioridad para ellos.

3.2. LUIS VILLORO Y LA PERCEPCIÓN DEL MEXICANO COMO MESTIZO INDIGENISTA.

El indio es aquel sujeto que, al ser de distinto en apariencia, costumbres, territorio y forma de vida, aparece como incógnita y como ser desconocido, no sólo en la Conquista sino que se mantiene así en la actualidad; éste sigue siendo ese otro el cual no se ha podido definir, no se ha podido conceptualizar y mucho menos modernizar. El indio como lo presenta Villoro en *Los grandes momentos del indigenismo en México* ha pasado de ser un ente externo (casi visualizado como un extraterrestre), a ser estudiado, luego olvidado y luego recuperado para exaltarlo como reliquia arqueológica. Los tres momentos en los que puede revelarse una conciencia del o sobre el indígena están enmarcados también en los acontecimientos históricos que han marcado al sujeto que habita en México, y son los otros los que le asignan la conciencia y las características de su ser al indígena, y su voz pocas veces tienen lugar para poder expresar lo que verdaderamente es.

En primera instancia es la Conquista en donde aparece esa figura del otro, ese ente ajeno que no puede ser catalogado como un igual por los españoles; es aquí España la que va clasificando y definiendo a las manifestaciones del hombre de América. El segundo momento se encuentra entre los siglos XVII y XIX, cuando la Independencia marca un hito en la historia del mexicano, si se tiene en cuenta que quienes la llevaron a cabo fueron en su mayoría mestizos y criollos, y el indígena sólo tiene papel en la historia de una pasada gran nación. Es en esta etapa donde se analiza, desde la perspectiva de la Modernidad, a los pueblos indígenas y aquellas circunstancias que lo llevaron a ser en ocasiones pueblos que se resistían a la colonización y, por otro lado, pueblos que combatían con sus mismas raíces. El indígena es tomado desde una visión como raza muerta, es decir, deja de ser visible su presencia. Por último, el tercer momento es la apuesta al

indigenismo, teniendo como variantes de acción, rescatar sólo el pasado indígena o ver al indígena como un ente que debe conservarse para su estudio más no como parte de la misma sociedad y cultura. Es desde estos tres momentos que plantea Luis Villoro que se pretende analizar la conciencia no sólo del indígena sino del mismo mexicano, que a veces niega y otras veces reclama por esa parte indígena que no escapa de su contexto.

Conforme a lo anterior, el indio siempre resulta ser un problema para la conciencia mexicana, pues el mexicano no se reconoce de tal raza⁸, su ideal de ser una nación mestiza se ve destruida con la presencia del indio porque además también se les ha enfatizado que no son blancos-europeos. En este sentido, incluso es difícil para ellos dar respuesta a una pregunta quizá ontológica, que va a trascender más allá de su color de piel, sino de una asignación de una manifestación del hombre: ¿Cuándo una persona o un pueblo deja de ser indígena, depende de su color de piel, de sus objetos primitivos, de su lengua, de sus costumbres? Así, mientras se pretende definir al indígena, el mexicano, el americano y el europeo van descubriéndose también, buscando siempre aquello que les hace diferentes. El indígena será la manifestación que permitirá reconocer una diferencia del hombre europeo:

Lo indígena es lo más diverso de lo occidental, es lo único que da especificidad y consistencia propias al punto en que las categorías ajenas regresan a su punto de partida. Gracias a él, América no será ya puro espejo, no será ya simple imagen. Por el contrario, se presentará con especificidad y sustancialidad propias ante ella. (Villoro, 2014, p. 142)

En principio se puede pensar que Nuestra América sería el reflejo de Europa, sería totalmente dependiente de ella gracias a su ‘descubrimiento’. El ser americano fue entonces impuesto por los conquistadores, ese ser era distinto; si acaso no era inferior, sí era ignorante. Este ser sólo podía ser en la historia gracias al Viejo Mundo y sólo podía entenderse a través de él. Sin embargo, en el mismo sentido, Europa y el resto del mundo empiezan a descubrirse, aunque como sujetos superiores. Es en el momento de la independencia y con otros acontecimientos históricos diversos, cuando el americano y, en este caso, el mexicano, se encuentra solo para reflexionar consigo mismo y tratar de entenderse más allá de un simple reflejo.

⁸ Se debe entender que algunos intelectuales decidieron usar las categorías de raza (blanco, indio, mestizo, amarillo, negro) para poder definir al hombre y asignarle unas características específicas según su color de piel. De este modo, en la cultura popular, el tener cierto color de piel o tener una raza implicaba tener un status social, económico y político.

Para Villoro, el análisis del mexicano y del mismo indígena llevaría a encontrarse con la diversidad que los integra, con ser enemigos entre ellos mismos, y con querer rescatar al mestizo como aquello que integraría esa diversidad. Es preciso recordar que el español fue ayudado por otros pueblos indígenas como los tlaxcaltecas para derrotar al pueblo mexicano, y aunque fuesen enemigos, es probable que su idea ante tal colaboración fuera la de construir un ambiente menos represivo y en donde la invasión cesara. Sin embargo, es aquí donde el indígena es usado en beneficio del otro, en este caso, del español.

El indio, aun por sus cohabitantes de tierra, es reconocido también como lo extraño, lo otro por excelencia, y esto lleva a que jueguen de una u otra manera un papel importante para definir esa mexicanidad. Las visiones del indigenismo y ese proceso de reconocimiento de los pueblos originarios tiene relación con el reconocimiento de su verdadera identidad.

El mestizo tiene el proyecto de recobrar su yo a partir de la recuperación de su pasado indígena, pero, por otra parte, el amor que siente por el indio lo lleva a desear que el pasado indígena siga vivo en los indios que son sus contemporáneos, pero que viva como algo distinto a lo mestizo, que se preserve su especificidad. (Hurtado, 2007, p. 131)

A partir de lo anterior se ve la necesidad de volver al pasado, a esos indígenas majestuosos que construyeron Teotihuacán y Tenochtitlán. Es este segundo momento del que habla Villoro, en donde se enaltece al indígena resaltando sus mayores logros, comparándolos con otras civilizaciones, pero el indígena actual se convierte en un problema de la sociedad y del mestizo en su proyecto de nacionalidad. En el indigenismo, en las investigaciones sobre lo indio, lo importante siempre será su recuperación como entes arqueológicos.

Así en los relatos de la Conquista se ven distintas concepciones sobre el indio. Para Hernán Cortés el pueblo aborígen no era ni salvaje ni inferior pues logra hacer comparaciones de costumbres y comunidades con España. Para él los indios merecen los mismos derechos que cualquier otro pueblo. Sin embargo, gran parte de la tropa conquistadora, en especial los sacerdotes, se veían como superiores en tanto que desconocían de su divinidad y tenían acciones en contra de su religión.

Es el indio, a su vez, un ser caído; aborrecido de Dios por sus pecados, fue condenado a arrastrar una vida miserable en la maldad y la ignorancia. Lleva el pueblo del Anahuac el peor de los estigmas: es un pueblo enemigo de Dios, un pueblo en pecado. (Villoro, 2014, p. 43)

De esta forma México y todo Latinoamérica, e incluso África, fueron considerados pecadores, la mancha sucia, y por ende hay que castigarlos, excluirlos. Desde Villoro podemos ver que el cristianismo y la criollización vendieron la idea de que los indios son pecadores y hay que transformarlos o eliminarlos. Una raza satánica que pareciera no tuviera perdón y necesita ser condenada a la humillación, al destierro y a su eliminación. Desde esa asignación de la conciencia del indígena, Villoro plantea la siguiente pregunta desde la visión de los conquistadores: ¿qué debemos hacer con el indio? Y la respuesta evidente y llamativa siempre fue la destrucción.

El indígena y el español no podían convivir en el mismo espacio, no iban a aceptar vivir en otras formas de gobierno, con otras costumbres y mucho menos en un espacio interreligioso. El pueblo en pecado debía realizar su conversión, debían destruirse sus dioses y todo aquello que lo representara:

Si bien el mundo sobrenatural del indígena deberá perecer, no tendrá por qué sucederle lo mismo a su mundo natural. Podría éste ser respetado y conservado en todo. Pero ¿era esto realmente posible? Lo sobrenatural embebía tan profundamente todos los aspectos de la civilización indígena, que resultó imposible hacer una clara distinción entre lo pecaminoso y lo limpio de la mancha. (Villoro, 2014, p. 80)

Con el tiempo los sacerdotes irían retractándose de sus teorías sobre la inferioridad del indio, pero esto pasaba en el momento en que la educación lograba adoctrinar a los pueblos americanos, demostrando su facilidad para vivir una vida con disciplina, con austeridad, con amor hacia la naturaleza y a los otros (caridad), además de la inclinación del pueblo por estudiar convirtiéndose los *calmécac* y los *telpochcalli* en monasterios, todo esto gracias al vínculo que ya existía entre el fenómeno religioso y la vida cotidiana. El pueblo antes de la Conquista poseía una espiritualidad bastante profunda, lo cual es utilizado por los españoles para lograr la conversión, así como con Coatlicue-Guadalupe⁹, a tal punto que hoy en día las referencias a lo mexicano suelen estar ligadas

⁹ Acerca de la transformación de la figura de la Coatlicue por la Virgen de Guadalupe ver: Nebel, R. (1995). *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. México: FCE. y Lafaye, J. (2002). *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional México*: FCE.

con sus tradiciones y ritos religiosos. En ese mismo sentido, el mexicano es caracterizado como un ser profundamente religioso.

A pesar de ello el indio cayó en ‘otros pecados’, se entregó a los vicios, a la sensualidad y a la pereza; entonces desde la visión del cristiano, estos hombres no tenían ya salvación alguna. El indio había perdido el régimen moral que lo sostenía como un ser centrado alejado de los vicios (aquellos que bebían mucho por ejemplo debían ser sacrificados), la sensualidad se da en el momento en que la desnudez se convierte en una prohibición y la pereza es realmente el sentimiento de no compartir ciertas costumbres y acciones de los visitantes del viejo mundo. No todos los indios aceptan el camino de la derrota, y en medio de la resistencia son persuadidos por quienes han aprendido de ellos, quienes aprendieron su lengua y sus costumbres. Lo que buscaban los españoles era conocer al indio para destruirlo por medio de sus debilidades, no buscaban realmente un acuerdo entre ambas culturas. Los indios sabían que esta imposición procuraría muchas más muertes como primera instancia. Fue entonces que el indio fue persuadido a negarse, a asimilar la situación de que la única vía de salvación era su transformación.

La conversión marca su resurrección, pero marca también la negación del pueblo culpable. Así niega el indio a su propia nación azteca, para renacer en otro pueblo ya reconciliado: la Nueva España. Destrucción y renacimiento marcan los momentos de la expiación del indio. (Villoro, 2014, p. 97)

La definición del mexicano y el americano surge a partir de la renuncia del indio y lo indígena. Es el mestizo el que termina validando la exclusión del indio, se alejó poco a poco de la vida nacional, se veía con desprecio y humillación el ser indígena y el conservar rasgos de su cultura. Con la independencia se va consolidando una idea de unidad nacional en la que el indígena no tiene cabida, el problema no será el blanco que aún sobrevive en el territorio dado que su presencia es muy escasa, es el indio porque igual no se desconoce que su presencia es mayoritaria. Pero son también problemáticas sus costumbres, su falta de adaptación al nuevo mercado, no son productivos ni individualistas, el indio se ve como obstáculo para el ‘desarrollo’ de México.

De este modo, en el indigenismo actual se hace evidente como el mestizo reconoce su parte indígena pero sólo la de su pasado, obligando a negar a los rastros de pueblos originarios que aún habitan sobre su territorio. El mexicano se identifica como un híbrido entre dos continentes, y se

enaltece sólo con su pasado indígena; y sólo así es que el ser del indígena debe permanecer, bajo el yo del mestizo, bajo el espíritu y la visión del producto de sus cruces con la España. El mexicano, así, vive en contradicción con su pasado y su presente, vacila con su sangre y hace que lo mestizo sea su mejor definición. Los tres momentos del indigenismo pueden llevar a creer que es el indio sólo un instrumento para el propio análisis del hombre en general mas no como una manifestación del humano que también debería vivir con la misma aceptación que otras culturas. Lo que ha implicado el movimiento indigenista desde la Conquista a la actualidad es la muerte y negación del indígena que aún tiene voz.

3.3. EMILIO URANGA Y LA INTERPRETACIÓN DE LA ACCIDENTALIDAD DEL MEXICANO

Con miras a hallar la esencia del mexicano y de descifrar los motivos que habrían llevado a Samuel Ramos a catalogar al mexicano como inferioridad, Emilio Uranga desarrolla una interpretación desde la misma ontología en busca de dar un *Análisis del ser mexicano*, titulado así su obra. Este filósofo desea, desde categorías de la filosofía europea, tratar de conceptualizar al hombre que vive en México. Su labor está en describir distintas posibles características del mexicano que pueden ser constitutivas de su ser, pero que no son exclusiva y pues ser un ejemplo más de las diversas manifestaciones del hombre.

A partir de las ideas de la sustancia y el accidente de Aristóteles, la filosofía europea define al hombre en general como sustancia, con múltiples acepciones y categorías, con una misma “forma” pero con distinta “esencia”. Sin embargo, con el encuentro del Nuevo Mundo, los “nuevos” sujetos, a partir de la diferencia de raza (la forma), no podían entrar a catalogarse como humanos, como “sustancia”, y es por ello que se les ha de catalogar como accidente. Uranga retoma ambos conceptos para descifrar las razones e implicaciones que lleva al mexicano ser un ‘accidente’. Así, ser accidente en pocas palabras es ser dependiente de la sustancia, es: “el accidente una privación, una carencia, una penuria, una falta o defecto de subsistencia, un ser insuficiente [...] El accidente es lo que de repente aparece, lo que no es esperado” (Uranga, 1952, p. 30). Los pueblos de América son señalados como salvajes, bárbaros e irracionales, como carentes de humanidad y cultura, como si se tratase de un experimento que no hubiese salido bien, un extraño. Aunque posteriormente con el catolicismo se pretenda humanizar al hombre que vive en América, seguirán

presentes las categorías de inferioridad y accidentalidad en su ser. Uranga retoma estos cuestionamientos que perviven a lo largo de los años sobre qué es lo que hace humano al mexicano o en torno a qué hay en el mexicano que permita reconocerlo como humano.

El hombre europeo, como sustancia, se presentaba como modelo, como ente inalterable y como centro del análisis de su propia manifestación. En este mismo sentido, el hombre en general, a través de las ramas de la ontología y la antropología, es definido según esta misma manifestación del hombre europeo, que excluía cualquier otra forma y estilo de vida de los hombres. Mediante esta exclusión, el ser del mexicano y en general del americano es definido como accidental, como una sombra del ser como sustancia, una copia del ser europeo. El accidente es visto con degradación y rebajamiento, es la clase baja. “La insuficiencia, ontológicamente, determina al accidente frente a la sustancia. Todos los modos de ser que se levantan sobre el accidente participan de una fundamentación como carencia, están asentados en una base inconsistente y quebradiza” (Uranga, 1952, p. 17). El hombre americano tiene que alcanzar un nivel más allá de su accidentalidad, desea ser sustancia, aunque se sabe que esto es imposible, dado que el americano, el mexicano, siempre será, en esencia, accidental; nunca podrá negar eso que es aunque ya no soporte más su accidentalidad.

Uranga afirma que el mexicano no siente seguridad de su ser, esa accidentalidad otorgada le hace desconfiar de todo su alrededor. Lo americano es accidental por ser lo otro, lo extraño, por ser lo impreciso y lo ajeno. Al mexicano le surge un sentimiento de resignación, de no poder ser como ellos. Una inferioridad provocada por la visión de los otros, así como los criollos sintieron ese complejo de inferioridad puesto por los españoles originarios. Es así que: “en el mexicano hay una sensación casi nunca dominada de agobio del ser. Nuestra vida ofrece el claro ejemplo de no poder con la existencia, de no ‘comprenderla’, para decirlo con el conocido término heideggeriano” (Uranga, 1952, p. 24). El mexicano sufre una condición de resignación ante su vida, vive en una condición de agobio y zozobra, según Uranga, y aunque esos sentimientos puedan ser vividos por cualquier hombre en diversas etapas de su vida, parece que en el mexicano están presentes a lo largo de su vida. Por ello ya no le teme quizá a la muerte, sino, al revés, siente fascinación por ella, y allí encontramos una característica especial que hace a México, una visión de la mexicanidad a través de la muerte.

La muerte puede ser vista por el mexicano, incluso, como liberación, el hombre vive en una constante crisis y son aquellas situaciones que lo ponen al límite las que le demuestran que ha vivido, así mismo son las que forjaron su carácter. Emilio Uranga plantea que el mexicano siempre va a estar esperando la muerte, siempre estará atento a cualquier cambio, pero ante ello es altamente vulnerable, no sabe a qué atenerse y por ello vive en la zozobra. Dice así Uranga que:

Los ‘sentimientos’ de abandono, gratuidad, fragilidad, oscilación, pena, entre otros, que son familiares al mexicano como el tramado o ‘materia’ de su propio ser, ofrecen la única base en que asentar al humanismo. En su punto más extremo y radical, el mexicano se concibe como ‘accidental y zozobante’, lo que quiere decir que se abre sin defensa a la condición humana en su estrato más profundo. (Uranga, 1952, p. 41)

La transformación de lo que se entiende por accidental para Uranga es la conversión de la idea heideggeriana del ser para la muerte por el ser para el accidente, es decir que el ser no sabe a qué atenerse, posee inseguridad e imprevisión. Sin embargo, parece que esta accidentalidad puede ser condición de cualquier humano en general: el hombre (sin más) es accidental. Al definir el ser del mexicano se desea mostrar una representación quizá “más auténticamente” humana que otros humanismos que se han establecido. El hombre ha sido definido desde unas categorías y la accidentalidad no había sido una de ellas hasta que apareció el hombre americano; sin embargo, como lo reitera Uranga, cualquier hombre puede llegar a sentir esa misma inferioridad y accidentalidad. Lo que pretende la búsqueda del ser mexicano es establecer a partir de la historia la forma de interpretar la propia vida y cultura del mexicano, buscar una respuesta a la incesante duda de su identidad.

Uranga encuentra características que prevalecen en el hombre mexicano y que le permite definirlo, que igual pueden ser semejantes ante otros. A partir de esa misma accidentalidad que invade al mexicano surgen otras características del hombre:

Nuestro carácter es sentimental, lo que quiere decir que combina la frágil emotividad, la desgana actividad y la melancólica secundariedad de todos sus componentes. Por la emotividad somos frágiles, sensibles, todo nos llega y todo nos hiere. La desgana nos hace ver el mundo con un manso desdén y la melancolía nos impulsa a repasar lo vivido, con doliente recordación. Este carácter constituye un fondo sobre el cual la zozobra, como péndulo, oscila y zigzaguea. (Uranga, 1952, p. 94)

Por nacimiento se nos considera como carentes, se ha impuesto al mexicano una originaria zozobra que invoca a un vaivén emotivo que envuelve toda una atmósfera sentimental en la cual se encuentra sumergido, de manera inherente, el mexicano. Pero no sólo es el mexicano el que se representa desde lo emocional, sino que parece que toda Nuestra América ha sido representada y vislumbrada desde esa percepción de sujetos literarios, amante del romance y de las artes, de esencia afectiva y sensible, lo que es justificante para que su filosofía incluso sea renegada.

Uranga concibe la posibilidad de un proyecto filosófico haciendo uso de la interdisciplinariedad, la existente por ejemplo desde el boom latinoamericano y su trascendencia por la descripción del hombre nuestroamericano, su contexto y su realidad problemática. La literatura, y en especial la poesía ha sido la forma en que el mexicano se ha expresado y ha revelado su ser:

La poesía no traduce a términos ajenos al ser, el ser de sus vivencias, sino que lo pasa al lector casi en su pureza. Por ello es que la ontología del mexicano ha de prestar una atención que nunca será suficiente, a las obras de nuestros poetas. Más que en los historiadores, psicólogos y sociólogos en la poesía ha hablado el ser del mexicano. (Uranga, 1952, p. 16)

Pero en esta sensibilidad el mexicano es en posibilidad, es donde puede ser libremente y puede llegar a poetizar todo su entorno. Aunque la melancolía sea parte de su carácter también lo es la esperanza de un mejor futuro, la ilusión de transformación. Incluso a partir de la revolución ha de pensarse que: “Lo mexicano es lo revolucionario, el ser del mexicano es el ser surgido de una revolución” (Uranga, 1952, p. 80). La revolución, como el último momento de crisis del mexicano, ha posibilitado la realización de una autognosis, un análisis de su ser que le permita comprender que puede llegar a unir a toda una gran nación. Sin embargo, tal análisis del mexicano tiene como resultado un proyecto antinacionalista, en el cual se reconoce que finalmente no puede existir una idea de hombre en general que reconozca todas las expresiones y manifestaciones del ser, y lo que parece perenne e innato en el mexicano puede ser vivido y comprendido por cualquier ser humano. Se ha de creer que la filosofía mexicana impulsaba el reconocimiento de una esencia del mexicano que permitiera su unificación; pero lo que reveló para Uranga es que el hombre que vive en México puede llegar a vivir y sentir las mismas sensaciones y emociones que otro hombre en otros contextos. Una ontología de este modo no puede ser comprendida sin el análisis histórico contextual, y aun así, cada humano contiene en su ser parte de accidentalidad, parte de zozobra y parte de angustia hacia su propio devenir.

Emilio Uranga, al realizar una autognosis de lo que es el ser mexicano, no pretende encerrarlo en unas categorías, al definirlo y analizarlo como accidental invita a que este se vea como una manifestación más del hombre. La finalidad de conocerse a sí mismo lleva a que el mexicano deje de renegar de su propia existencia y vea como un obstáculo sus propias formas de ser y vivir. Este proyecto social y cultural muestra que pretender mexicanizar al mundo implicaría demostrar que cada sujeto, aunque no haya vivido en las mismas condiciones que el hombre en México, puede sentirse también con zozobra, con angustia, con una mirada de inferioridad hacia su ser.

3.4. LEOPOLDO ZEA Y LA POSIBILIDAD DEL SER MEXICANO

En *Conciencia y posibilidad del mexicano*, Leopoldo Zea retoma algunas ideas de Emilio Uranga para ir más allá de esa descripción del mexicano, es decir, para descifrar el porvenir de la sociedad que ha sido descrita como inferior y con sentimiento de zozobra y angustia. Es por ello que retoma las ideas acerca de cómo el mexicano había sido definido y descrito desde la Conquista por aquellos pueblos que se decían ser más desarrollados, más civilizados y más humanos. La historia de nuestros pueblos aparece como un apéndice de la historia Occidental; nuestra propia conciencia ha sido otorgada por ellos y parece que eso les da el privilegio de educarnos, corregirnos y plantear las bases de lo que debería ser nuestro futuro. El mexicano ha ocultado su rostro bajo unas máscaras, las cuales serán las que moldean los europeos y así es como se muestra el mexicano ante el mundo, ante los otros. Sin embargo, éstas sólo serán un ocultamiento de la propia identidad del mexicano, un ocultamiento del propio yo. Así es el mexicano para Zea:

Hombre de mil caras, tantas como la movible circunstancia le impone, sabe intuitivamente que éstas no son sino máscaras detrás de la cual está un hombre que, al igual que todos los hombres, aspira a permanecer en sus obras rompiendo los límites que le han impuesto las circunstancias.
(Zea, 1993, p. 47)

Es por esta razón que el mexicano vive siempre pendiente de las circunstancias, siempre azaroso del futuro, ve en él siempre una escapatoria ante la misma realidad que vive. Del mismo modo que Uranga, Zea cree que el mexicano es un sujeto frágil e inseguro, que posee un sentimiento de carencia, es inestable en su identidad. Obligado por años a ser imitación de otras culturas, al mexicano le cuesta definirse y esto tiene implicaciones en su forma cultural y política, le es difícil al pueblo mexicano ser autónomo, libre y soberano.

Con los años, la Independencia mexicana no había erradicado los problemas y males de su pueblo, de hecho se había segregado a las distintas comunidades que habitaban el país, y bajo el discurso de unidad, el mestizo (en especial el criollo) había sido señalado como la representación y definición de lo que es el hombre mexicano. La Revolución es el movimiento que une a las comunidades indígenas y a las comunidades oprimidas para expandir esa definición del mexicano, el indígena es considerado como símbolo auténtico del espíritu nacional y a través de su historia milenaria se desea reivindicar al sujeto de Nuestra América.

La Revolución inspira a conformar el sentimiento nacionalista con la intención de encontrarse a sí mismo, de analizarse y reflexionar sobre su identidad, sus necesidades y sus propias capacidades que le permitirían construir un mejor país.

El nacionalismo mexicano que ha surgido con la Revolución tiene su origen en la más humana y legítima de las aspiraciones: el derecho a ser reconocido como pueblo libre y soberano por otros pueblos independientemente de que posea o no una fuerza material para hacer reconocer este derecho por otros medios. (Zea, 1993, p.17)

El análisis que se hace de la Revolución implica pensar en los modos en que un país tan diverso, heterogéneo y desunido logró que toda una comunidad se unificara en torno a unos intereses y sintiera dentro de sí unas características similares a sus cohabitantes y forjaran toda una conciencia de su nacionalidad. Es mediante este acontecimiento que México empieza a pensarse como una nación que quiere ser independiente y que con sus propios elementos deje de menospreciarse y desvalorar su propia riqueza.

El mexicano logra entender en gran parte que su mestizaje cultural es lo que les permite ser y ofrecer al mundo nuevas posibilidades. En el mexicano vive lo propio y lo extraño, lo indígena con la cultura “blanca”, lo particular del mexicano con lo universal de los distintos hombres del mundo. La filosofía sobre el ser del mexicano es una exploración por entender al hombre contemporáneo, el cual ahora vive ese mismo mestizaje, esa misma invasión de lo extraño y esa lucha constante por la angustia del futuro. “Lo mexicano no es una meta, sino un medio imprescindible para captar al hombre en uno de sus aspectos circunstanciales que no tiene por qué ser de menor importancia e interés que los que hasta ahora han sido captados” (Zea, 1993, p. 12).

Para Zea esta etapa de la filosofía mexicana es una más de la toma de conciencia de la humanidad, un momento en el que el ser piensa definirse desde otra perspectiva. Su propia comprensión es sólo un proyecto para así comprender la existencia de otros pueblos y mejorar la relación con ellos, es por esta razón que el mexicano debe averiguar y tratar de definir su identidad, pues en tanto no reconozca, por ejemplo, su propia diversidad y el valor que hay en ella, será difícil que los otros puedan llegar a darle el respeto y el trato que debería darse.

El mexicano desea sentirse igual y semejante al resto de los hombres a pesar de que su esencia sea distinta e incluso sea una mezcla de varias culturas, se desea que se reconozca dentro del campo de universalidad en el que se explicó al hombre en épocas pasadas. El mexicano no quiere aparecer en la historia sólo cuando le es útil a Occidente, sino desea escribir su propia historia, desea describir cómo es su ser: “Los mexicanos nos sabemos, como todos los pueblos de esta América, poseedores de una serie de experiencias humanas originales cuyo análisis podría ir formando los perfiles de un aspecto de lo humano que, posiblemente, no ha sido todavía captado por filosofía alguna” (Zea, 1993, p. 11). Cuando se habla de lo mexicano se habla de experiencias que le pueden ocurrir a cualquier ser humano, pero sobre todo se habla de un ser que desea ser auténtico y por ello trata de quitarse aquellas máscaras que posee y mostrarle al mundo su verdadera composición. El hombre en general también ha pasado a este momento de transición al revelar que ni siquiera el hombre occidental europeo puede ser tan racional, civilizado y estable.

Zea cree que la inspiración de la filosofía de lo mexicano es proveer los elementos necesarios para construir una comunidad de todos los hombres. Para él se trata de:

Captar el modo de ser de otros pueblos y otros hombres que también han sufrido zozobras, angustias y soledades; el modo de ser de hombres en permanente crisis; el modo de ser del hombre que es él mismo, el modo de ser del mexicano. En la soledad que sufre el europeo capta también la soledad del hombre de México. (Zea, 1993, p. 40)

Lo que se vislumbra en la toma de conciencia del mexicano es abrir la posibilidad de que otros pueblos puedan llegar a auto conocerse y reconocer a los otros, abriendo el espectro de la definición del Hombre en general. La descripción de lo mexicano debe trascender las categorías de raza para así entender que ello sólo es un elemento que incita a la discriminación y a la división de los pueblos del mundo. Sin embargo, Zea también entiende que hablar sobre la esencia del ser

mexicano para buscar una igualdad ya no tiene cabida en la actualidad en tanto que son los hechos económicos los que ahora definen la inferioridad, barbarie y carencia de un pueblo. El mexicano es ahora carente y vive en la zozobra no por su falta de identidad clara, sino los problemas económicos que vive su pueblo y en general los países de Nuestra América.

Se puede decir que en *Conciencia y Posibilidad del mexicano* Leopoldo Zea puede recoger de manera sintética gran parte del pensamiento de los distintos intelectuales del grupo Hiperión y ve como el análisis del ser mexicano posibilita la toma de conciencia del mismo y abre la puerta a que se vayan generando unas nuevas prácticas que no menosprecien al mismo mexicano ni se avergüencen de la diversidad que habita en su territorio. El mismo movimiento indigenista permitió que, al pensarse al hombre mexicano, el indígena fuera tomado en cuenta, aunque sólo sea retome su legado histórico y cultural más no su presencia actual. El grupo Hiperión llega a conclusiones como que el mexicano puede compartir unas similares experiencias de vida, unas mismas sensaciones y el mismo sentimiento de desconocimiento de identidad que muchos otros pueblos del mundo. Y en ese mismo sentido, el complejo de inferioridad y la misma accidentalidad que le han sido otorgadas no han impedido que el mexicano haga de ello toda una forma de vida y pretendan desde su experiencia ser una guía para acontecimientos similares que puedan llegar a acontecer en otros contextos.

A MODO DE CONCLUSIÓN. LA BÚSQUEDA INCESANTE DE LA IDENTIDAD

Conforme a los dos capítulos anteriores, en donde se presenta la idea de lo que es el ser mexicano o lo que implica saber qué es el hombre verdadero desde la cultura náhuatl y el grupo Hiperión, se expondrá a continuación, a modo de conclusión, aquellas similitudes y diferencias que pudiesen existir en el diálogo entre ambas culturas y cuál sería el resultado de posibilitar diálogos interculturales filosóficos similares. Es importante recordar que aunque pueda ser anacrónico, tal diálogo pretende explorar las posibilidades de ampliar las concepciones sobre nuestra propia identidad y sobre todo lograr conocer aquellos pensamientos de culturas que históricamente han sido marginadas y excluidas por el mundo intelectual occidental y el propio México. La historia del sujeto mexicano está marcada por hechos que han impactado de tal forma que su vida cultural, el pensamiento sobre sí y sus ideales a futuro se transformaron drásticamente y hacen de su ser algo inestable, confuso y con hondas heridas por lo acontecido. Este diálogo puede estar enmarcado entre el tipo de sociedad que vive en tiempo de la Conquista y la que vive en tiempos posteriores a Revolución Mexicana. El mexicano trata de adaptarse a aquellos cambios que surgen luego de las crisis, aunque esto sólo es un momento de catarsis por querer entender lo acontecido. Lo interesante es reconocer que ciertos momentos y ciertas crisis también han sido vivenciadas por otros pueblos y sus filosofías podrían entrar también en diálogo a partir de lo sentido en estos escenarios.

Este ejemplo de diálogo filosófico intercultural es el encuentro de ideas entre quienes afrontaron la conquista y colonia de sus pueblos, y años después serán recordados como símbolos mas no como pueblos presentes en la realidad de México; y los intelectuales del grupo Hiperión que en su papel de criollos o mestizos intentaron darle una identidad a su patria sin llegar a tener en cuenta la realidad de su contexto, de la diversidad de México. Encontramos aquí una de las problemáticas de la filosofía en Nuestra América, pues algunos llegan a negar la existencia de la filosofía aquí, o que eso de filosofía mexicana no es filosofía; pero es la misma intelectualidad mexicana la que también llega a negar otros saberes dados en su mismo territorio y por sus mismos antepasados. Por otro lado, este diálogo puede tomarse como una continuidad a un diálogo que inició en 1524

entre los *tlataminime* y doce sabios sacerdotes, recogido por fray Bernardino de Sahagún¹⁰, del cual no lograron salvarse sino solo unos pocos capítulos y que dejan en incógnita los detalles de tal diálogo que demuestra la presentación entre dos culturas y dos formas de vida.

Cabe aclarar que este ejemplo de diálogo parte de tomar un papel como quien fuese un “relator” así, en los capítulos anteriores se expusieron los pensamientos de ambas culturas sin el ánimo de dogmatizarlos o de tergiversarlos. Se trata de hacer uso de nuestro pasado para reflexionar y ejemplificar cuán valioso es propender a los diálogos entre los diversos pensamientos del mundo; y como hallando una relación entre ambos pensamientos se puede ofrecer una serie de reflexiones que se presentarán a continuación. Aunque lo ideal sería lograr que estos diálogos sean con las mismas culturas, desde su propia voz, sin que sea necesario esperar a su desaparición.

Sólo a través de la apertura al diálogo será posible llegar a entendernos entre culturas, contribuir a que cada cultura tenga su lugar en el mundo, aprender desde la diferencia y construir conocimiento junto con los que cohabitamos y tienen también su forma de percibir y responder a las incógnitas del ser humano. Sin embargo, no hay que negar que este proceso intelectual y educativo también genera y necesita que se gesten modificaciones en las formas de relacionarse entre culturas en los ámbitos políticos, religiosos, culturales, económicos, entre otros.

ANÁLISIS COMPARATIVO

Antes de la Conquista, recordemos que son los mexicas el pueblo que se considera hijo del Sol, una gran “nación” poderosa, con grandes riquezas, entre ellas la sabiduría del pueblo tolteca. Son ellos quienes conciben la *toltecatoytl* y han de estudiarla para seguir con sus costumbres, saberes y conocimientos. Así mismo, en tiempos de la Revolución, con el fin de unificar al pueblo mexicano se resignifica al indígena, al imperio mexica, como símbolo de poderío, originalidad e historia de la gran nación mexicana. En ciertos instantes de la historia del mexicano, este se entiende como un pueblo destinado a llevar el rumbo del mundo con la misma Revolución Mexicana, se habla de que será el país que lleve a despertar a los otros pueblos de Nuestra América.

¹⁰ Este diálogo es traducido por León-Portilla en 1986 con el título: *Los Diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*.

Por medio de la educación, unos selectos intelectuales pueden llegar a un proceso de análisis de lo que se es, y pueden generar un reconocimiento de su conciencia histórica. El deseo de revelar su ser conlleva a reconocerse como sujeto histórico y ello a ser un pueblo que ha tratado de conservar toda una conciencia histórica de lo que han sido. Todo su desarrollo cultural e incluso la forma en que se desarrolla la Conquista en México posibilitan al día de hoy conocer el legado de un pueblo que existió siglos atrás.

Las culturas de esta que se ha llamado *Mesoamérica* pueden ofrecer especial interés para la historia porque aquí, desde el primer milenio antes de cristo, existieron formas de escritura y, por tanto, medios para preservar sistemáticamente el recuerdo del pasado. En otras palabras, de todo el continente americano, con certeza sólo nos consta que el México antiguo estuvo en posesión de la escritura y en consecuencia alcanzó la posibilidad cumplida de la conciencia histórica. (León-Portilla, 2013, p. 40)

Gracias a esta conciencia, el ser mesoamericano exalta su pasado y lo estudia para lograr entender su presente y buscar siempre un mejor futuro. Para la cultura náhuatl su ejemplo a seguir fue la cultura tolteca y para el grupo Hiperión el legado a retomar fue el del mestizo y el del indígena, en especial lo que ello había implicado filosóficamente para el Ateneo de la Juventud. En ese sentido, parece valioso el diálogo en tanto que permite un conocimiento de ese pasado indígena y sus saberes, un reconocimiento del momento en que el hombre, en tierras mesoamericanas, empieza a cuestionarse sobre lo que es, y cómo sigue trascendiendo tal incógnita.

Por otro lado, se puede evidenciar que el pueblo mexicano a lo largo de su historia se ha maravillado ante la muerte, o la ha visto de un modo distinto a lo que podría llegar a considerarse. Es la muerte un regalo, un momento de trascendencia y el mejor escenario posible para el ser. Aunque sea inevitable, el mexicano no teme “coquetearle”, “sentirla cerca”, logra ser para él el mejor de los escenarios posibles. Aun manteniendo prácticas del cristianismo, el mexicano, como lo evidencia en día de muertos, ha llegado a sentir que la muerte es un contacto con el otro mundo y existe una correlación con las prácticas que se llevan en el mundo terrenal. Quizá esta cercanía a la muerte parece ser una de las particularidades más llamativas sobre la mexicanidad, siendo extraño que en otros pueblos se de tal pensamiento.

Ahora bien, centrándonos en el tema de la identidad, es la educación la que permitiría realizar este análisis sobre su propio ser, es allí de donde surgen las herramientas que permitirían un conocimiento sobre sí. El tlamatime como gran sabio analiza al propio humano, más aún, considera que debe ser el estudiante quien descubra su propio ser, que se conozca, “colocando un espejo enfrente”. Así mismo, desde el conocimiento recibido del existencialismo y la psicología de la intelectualidad europea, el grupo Hiperión pretende definir al mexicano, buscar su ser, su especificidad, lo que puede llegar a caracterizar al hombre mexicano. Ambas culturas ven la importancia del diálogo consigo mismo o el autoanálisis de lo que se es y se pretende ser. El hombre náhuatl necesita conseguir un “rostro verdadero”, una identidad conforme a lo que va descubriendo que es; de igual forma, el Hiperión hace una autognosis de lo que es el hombre mexicano, ese ser que no logra definirse ni entiende su comportamiento, su cultura y su forma de ser. Ambos reconocen que el ser de estas tierras usa máscaras para ocultar su verdadero rostro, la identidad se ve oculta, las máscaras algunas veces son impuestas por otros, otras son diseñadas por el mismo sujeto para mostrar aquello que se desea ser y otras veces solo para ocultarse del mundo exterior y dar una imagen difusa de lo que se es.

No hay que negar que esa búsqueda reciente sobre la identidad del mexicano ha sido motivada por encontrar el anhelado sentimiento de nacionalismo, el cual serviría para integrar a toda una nación como si fuesen una gran cultura homogénea. El sentirse identificado dentro de un territorio puede ser una estrategia política que impediría la disolución o las luchas intestinas. La idea de lo mexicano es casi una ideología que se impone en pro de lograr la unidad en la Revolución Mexicana. Es por esto que se cuestiona aquello referente a la filosofía de lo mexicano o el preguntar por su identidad:

Lo mexicano no existe, es una entelequia construida por los intelectuales burgueses para legitimar el poder estatal. La confusa ideología de la mexicanidad, se dice, es instrumento del sistema con el que se pretende reemplazar a otras categorías de las ciencias sociales, como la de proletariado, con las que sí se puede comprender y transformar a México. (Hurtado, 2007, p. 112)

Se puede cuestionar del mismo modo, si los pueblos náhuatl no habrán pensado lo mismo de la sabiduría *toltecáyotl*, como si fuese una idea que permitía integrar a toda una comunidad para que los *tlatoani* (gobernantes) se perpetuaran en el poder junto con sacerdotes y sabios y mantener esa organización social. Hay que recordar que la idea de tener “rostros verdaderos y corazones

fuertes” también implicaba que los jóvenes no sólo decidieran por ser artesanos, educandos, sabios o sacerdotes sino también ser guerreros y ello significa luchar por su pueblo ante cualquier circunstancia y ha de creerse que era mejor ser del pueblo mexicana que de cualquier otro pueblo de los alrededores, quienes solían ser esclavizados.

Pero más allá de entender la identidad como un recurso político de control, la pregunta que se hacen los *tlamatinime*, a qué ha venido el hombre a la tierra, puede ser similar a la que se pudo hacer el grupo Hiperión al realizar el análisis del ser mexicano. Como lo cree Zea, la pregunta por lo mexicano es un proceso de particularización del concepto de Hombre, desea que dentro de la historia universal se tenga en cuenta a Nuestra América. Se espera que sean nuestros pueblos los que puedan tener su propia voz y la autonomía de ser, sin necesidad de ser catalogados como copia de otros. Quizá aquello que viene a hacer el hombre, el mexicano, en el mundo, es precisamente propender al reconocimiento de todas las manifestaciones del hombre.

El mismo deseo de humanizar a la gente mediante “corazones fuertes” es también percibido cuando se nos señala como sentimentalistas, esa capacidad del hombre Nuestro americano que puede sentir más allá de los conceptos y de la racionalidad, ese sujeto que mediante el arte y sobre todo la poesía desea revelar la misma humanidad del hombre, su sensibilidad y su verdadero rostro. El hombre que se revela es el que vive en la cotidianidad de cualquier lugar, el que vive momentos de angustia y preocupación, el que tiene anhelos y sueños, pero también el que a veces le apuesta al azar. El análisis del ser mexicano es el deseo de descubrir aquello que también nos hace humanos, aquellas especificaciones que pueden ser compartidas por otros sujetos dentro de la misma comunidad, pero también en otros territorios.

Las pretensiones de algunos miembros del grupo Hiperión de querer “mexicanizar al mundo” son las de poner en diálogo al mundo con México, o en otro sentido, de lograr que Occidente reconozca la posibilidad de existencia de otras culturas y otros pensamientos, y que también los pueblos no renieguen de su misma historia y esencia. El mexicano no puede reconocerse sólo como mestizo porque sabe que en su ser también habitan otras razas y otras culturas, al igual que la cultura náhuatl no sólo se ha de identificar con el pueblo mexicana. Se puede asegurar que ambas culturas motivan al diálogo, y no sólo consigo mismo sino también con los otros, porque

reconocen que así también se puede llegar al conocimiento de sí y a tratar de entender ese otro mundo.

REFLEXIONES DEL DIÁLOGO

Para la cultura náhuatl no sería el primer intento de dialogar con otras culturas, más allá de las que vivieron en Mesoamérica, pues en tiempo de su colonización existió lo que podría llegar a ser un tipo de ideas entre dos culturas totalmente distintas. Este conocimiento mutuo es registrado en el *Coloquio de los doce*, en donde Sahagún reescribe unas memorias que encuentra de un diálogo que tuvo lugar en 1524 entre doce sacerdotes franciscanos y unos sabios indígenas. Este documento permite evidenciar no sólo cómo la gran tarea evangelizadora ayudó a la conquista de México, cómo usan el estudio de la cultura y de la lengua para hacer semejanzas y abstracciones de la cultura náhuatl a la creencia cristiana, sino también cómo los sabios nahuas llegan a cuestionar y a tomar posición crítica y quizá de rechazo frente a esa doctrina que se pretendía enseñárseles. En este diálogo poco se sabe de los grandes saberes de la cultura náhuatl dado que gran parte del libro ya no existe, y parte de lo que queda son las palabras de los franciscanos. Sin embargo, el registro que hoy se puede conocer puede ser retomado para poder entender la importancia que podría llegar a tener el conocimiento de otra cultura a través del diálogo, a través del intercambio de ideas y de presentar al otro lo que uno piensa.

En este sentido, puede que la cultura náhuatl pudiera interpelar al grupo Hiperión al saber que sus bases para la formulación de un análisis sobre lo mexicano parte de la filosofía existencialista de Europa, pero no se detiene a analizar esas reflexiones que ya habían existido en su territorio. Por ejemplo, al leer el *Popol Vuh* se evidencia como para la cultura maya que el hombre tiene que tener entendimiento, alma y memoria para poder ser verdaderos hombres. Esto podría ser importante al evidenciar que la filosofía del grupo Hiperión suele darle un lugar secundario a los pueblos indígenas y sus análisis partes, muchas veces, de una realidad tan específica como lo pudo ser el mexicano intelectual con ciertos privilegios. Puede que se pregunte si al hacer un análisis del ser mexicano, en el caso de Emilio Uranga, llegó a plantearse si todos los pueblos que cohabitan en México también llegan a sentir tal zozobra.

Sin embargo, cabe destacar como el grupo Hiperión fue una comunidad de debate, de discusión y de enriquecimiento de ideas, las cuales pueden ser percibidas en sus libros, pues vemos como Leopoldo Zea apoya y desarrolla las ideas de Uranga o como Villoro busca entender las dinámicas de los indígenas en los distintos periodos de la historia mexicana. Es así como se puede percibir que el diálogo filosófico ha estado presente en la filosofía mexicana pero lo que podría llegar a potenciarla será el abrir espacios para que no sólo los intelectuales de academias puedan expresar sus ideas, sino que también lo puedan hacer las otras expresiones y manifestaciones del territorio. Sería preciso preguntarse que hubiese sucedido si al grupo Hiperión se hubiera sumado un sujeto de origen indígena o un afromexicano, si realmente este grupo hubiera logrado consolidar las mismas discusiones y si sus análisis no se hubieran transformado, quizá haciendo más visible estas otras manifestaciones del ser humano en la descripción sobre qué es el mexicano.

Los diálogos filosóficos interculturales podrían ser la oportunidad para reconocer e identificar los motivos que unen a una gran parte del continente como lo es Nuestra América, mucho más allá de la lengua, y por qué donde algunos ven fronteras y divisiones otros tantos ven la posibilidad de construir un conocimiento en conjunto y mecanismos de desarrollo para sus distintas comunidades. Nuestra América sigue en búsqueda de esa identidad y no la ha podido encontrar mientras no reconozca la diversidad de todo su pueblo; mientras no plantee prácticas interculturales e inclusivas para sus mismas comunidades, difícilmente otros pueblos estarán dispuestos a reconocer a Nuestra América como un territorio con autonomía, con identidades y con manifestaciones del hombre tan diversas que no podrán nunca ser contenidas en un concepto.

El diálogo entre los náhuatl y los autores del grupo Hiperión seguramente tendría como resultado la continuidad del legado tolteca (la toltecáyotl) acerca de la exaltación del arte y la sabiduría. Desde la visión de Villoro podría decirse que es el movimiento indigenista el que buscará esa recuperación de la majestuosidad de las culturas precortesianas y es preciso volver a ellas también para entender parte de lo que constituye a la cultura mexicana actual. Desde una mirada lineal, parece que la filosofía mexicana tiene sus inicios en aquella sabiduría tolteca y por años se ha mantenido la pregunta por reconocer su identidad. Así mismo, puede tener en cuenta la importancia que puede llegar a tener aquí la poesía. Hay que recordar, por ejemplo, que Octavio Paz desarrolla también un análisis sobre el ser mexicano y el grupo Hiperión tiene en cuenta su

perspectiva. Parece importante que los pueblos de Nuestra América hayan desarrollado una basta literatura y que en mucha de ella se hayan manifestado la preocupación por la identidad y por el conocimiento de los sujetos que habitan esta tierra. Probablemente del grupo Hiperión, José Gorostiza fuera el más interesado en posibilitar el diálogo y aceptar la poesía como una expresión de conocimiento y filosofía, así como lo refleja en poemas como los compilados en *Muerte sin fin*.

Por otro lado, es posible que la cultura náhuatl, en especial el pueblo mexica, no estuviera de acuerdo con poseer un sentimiento de inferioridad, puesto que son ellos quienes han de tener la supremacía del poder en lo que era Mesoamérica. Aunque ciertamente el pueblo náhuatl luego de la Conquista sí evidencia, por ejemplo, en el *Coloquio de los doce*, el sentimiento de zozobra o de angustia hacia el futuro, hacia el mandato de tener que ser gobernados por otros y en especial por cambiar sus costumbres y creencias. Desde la Conquista tal sentimiento no se ha apaciguado, a lo largo de los siglos ha sufrido unas transformaciones y bajo el mismo sentir de inferioridad, ya motivado desde otras causas, es que desarrollan sus filosofías Emilio Uranga y Leopoldo Zea.

Sin embargo, a partir de lo que se describió del pensamiento náhuatl puede considerarse que los *tlatiminime* invitarían a reforzar la educación en México con aras de lograr que sus ciudadanos tengan un *corazón fuerte*, el cuál posiblemente evitaría que esa angustia y esa zozobra fuera tan frecuente en el mexicano. El desarrollar toda una personalidad auténtica, propia o verdadera le permitiría al mexicano y al sujeto nuestroamericano dejar de sentirse como una copia de Europa y asumir que todos los procesos que surgen aquí tienen sus propias características.

Otro punto relevante en este diálogo sería el uso de las máscaras, pues mientras pareciese que el mexicano las usa para ocultar su verdadero yo, para fingir ante el otro, para evitar revelar su ser, el *tlatiminime* invitaría a que revele su verdadero rostro, que se permita ver en un espejo para revelar lo que es. Finalmente, aunque el grupo Hiperión se pregunte por su esencia, no pasa lo mismo con los mexicanos en general, y sería esencial que la posibilidad de pensarse sobre si mismo no fuera restringido a un grupo selecto, sino que, por medio de la educación, todas las personas puedan llegar a definir que es lo verdaderamente son.

Finalmente, un diálogo acerca de lo que verdaderamente somos según los náhuatl podría estar de acuerdo en pensar al sujeto y a la cultura como producto de la accidentalidad, y así la mexicanidad y en general cualquier cultura del mundo son un resultado de la diversidad del hombre a lo largo de su historia y quizá no exista una identidad que defina un contexto específico donde nace o vive una persona. Aun así, cada cultura, cada raza, cada grupo que desee expresarse podrá tener voz en ese mundo que sueñan los indígenas de Chiapas, un mundo donde quepan todos los mundos; logrando esto por medio de la educación, haciendo énfasis en la necesidad de que ésta sea intercultural y no excluya ninguna forma cultural ni sus creencias filosóficas, políticas y sociales. La educación es un elemento importante en la cultura náhuatl y es a través de ella que se consigue el rostro verdadero. Así mismo, será sólo a través de una buena educación no sólo de historia, sino incluso de herramientas de la filosofía ontológica, que se permite que el mexicano pueda analizarse a sí mismo más allá de las ideas que se le han impuesto.

La interdependencia que reflejan algunos pueblos indígenas con relación a sus dioses y a la misma naturaleza es la misma que acontece con los otros pueblos. Es por ello que, desde su pensamiento, la posible horizontalidad en saberes y culturas pueda ser factible y ellos pueden reconocer como ese diálogo es necesario no sólo para conocer al otro sino para conocerse a sí mismo. Esta idea puede complementarse con lo que propone Leopoldo Zea, la posibilidad de que el mexicano le enseñe a otros pueblos el conocimiento sobre cómo vivir con zozobra, con angustia, con una vida siempre en crisis.

Para concluir, en mi opinión definir tal cosa como la mexicanidad parece importante en tanto que parece que esta cultura ha logrado consolidar todo un entramado de costumbres y particularidades que se pueden percibir como propias a esa nación. Sin embargo, en muchos casos es evidente que son un híbrido de las diversas manifestaciones del hombre que habitaron y habitan en esa región y que el mexicano vive en un constante devenir entre el mestizaje de indígenas, de europeos, de norteamericanos, de afrodescendientes, etc. La importancia que ha tenido el reconocer a la cultura mexicana como auténtica u especial, es producto de una lucha intelectual, cultural, pero sobre todo política, en busca de protección de su territorio del país vecino (Estado Unidos de América), quien desde su existencia ha tenido la intención de expandir su pensamiento y cultura a las tierras de Nuestra América. México es un lugar particular en donde se logra conservar gran parte de su

pasado indígena, y también ha sido protagonista de hechos históricos como lo fue la Revolución Mexicana e incluso el levantamiento del Ejército Zapatista, y todo esto lleva a que sea un territorio que ha vivenciado diversas expresiones del hombre puedan ser estudiadas con detenimiento las respuestas que tiene ese hombre ante las crisis. Así mismo, es un país que ha posibilitado que la educación intercultural sea parte de la reflexión no sólo de los intelectuales, sino que ha llegado a ser una realidad en algunos estados del país y por ello es probable que los diálogos filosóficos interculturales puedan llegar a gestarse de una forma más rápida y con un buen desarrollo dentro de la horizontalidad de pensamiento.

En ese mismo sentido, parece que este tipo de preguntas deberían llegar a plantearse en lugares como Colombia, en donde su realidad étnica es una diversidad muchas veces homogeneizada y se desconoce qué sería aquello que podríamos concebir como la colombianidad. Así mismo, se debería fomentar el estudio de ese pasado indígena presente en el territorio, pero también procurar un diálogo con todas las otras manifestaciones actuales que habitan aquí y en donde sus voces nunca han sido escuchadas o han sido totalmente despreciadas. El diálogo filosófico intercultural entre la cultura náhuatl y el grupo Hiperión se realiza gracias a la amplia documentación que existe de ese pasado y al reconocimiento de los planteamientos del grupo Hiperión como filosofía. Aunque en otros territorios no exista ninguna de las dos condiciones, la filosofía intercultural a partir de los diálogos busca precisamente que esas otras saberes no escuchados y no plasmados puedan ser identificados, reconocidos y puestos en discusión.

BIBLIOGRAFÍA

- Caso, A. (1924). *El problema de México y la ideología nacional*. México: Editorial Cvltvra.
- Cassirer, E. (1968). *El mito del Estado*. México: FCE.
- Durán, L. (2010). Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg. *Revista de Filosofía*. 35 (2), p. 105-127.
- Dussel, E.; Miró, F.; Roig, A.; Villegas, A.; Zea, L. (1975). *Declaración de Morelia. Filosofía e Independencia*. En: Roig, A. (1981). *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM.
- Fernández, J. (2015). Metáforas para la historia y una historia para las metáforas. En: Godicheau, F. & Sánchez, P. (2015). *Palabras que atan. Metáforas y conceptos de vínculo social en la historia moderna y contemporánea*. Madrid /México: FCE.
- Fornet-Betancourt, R. (1998). *Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*. Viena: Polylog (1) p. 45-86
- ___ (2004a). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- ___ (2004b) *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural. Concordia. Reihe Monographien*. (37). Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.
- ___ (2006). *La interculturalidad a prueba*. Aachen: Druckerei und Verlag Mainz.
- ___ (2010). *Teoría y praxis de la filosofía intercultural*. Alemania: Recerca. Revista de Pensament 1 Anàlisi, N.10. pp. 12-34
- Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, México D.F.]: 2012 [ref del 11 de enero de 2019]. Disponible en la Web <<http://www.gdn.unam.mx>>
- Hurtado, G. (2007). *Filosofía en México y Filosofía Mexicana*. En: *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*. México: UNAM. P. 41-52
- Lafaye, J. (2002). *Quetzalcóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional en México*. México: FCE.

- León-Portilla, M. (1986). *Los Diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*. México: UNAM.
- ___ (2004). Significados del corazón en el México prehispánico. *Archivos de cardiología de México*, 74(2), 99-103. Recuperado en 10 de enero de 2019, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-99402004000200001&lng=es&tlng=es
- ___ (2006). *La Filosofía Náhuatl: estudiada en sus fuentes*. México: UNAM.
- ___ (2008). *La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl*. México: Editorial ERA.
- ___ (2011). *Huehuehlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*. México: FCE.
- ___ (2013). *Toltecáyotl: aspectos de la cultura náhuatl*. México: FCE.
- López, A. (1985a). *La educación de los antiguos nahuas 1*. México: Secretaria de Educación Pública.
- ___ (1985b). *La educación de los antiguos nahuas 2*. México: Secretaria de Educación Pública.
- Miranda, G. (2008). *Yoltéotl: el arte y la sabiduría de la búsqueda de la verdad*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones. Recuperado de: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/dei/20120710014525/yolteol.pdf
- Nebel, R. (1995). *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. México: FCE.
- Parra, L. (1997). Trabajo Filosófico y Comunidad Filosófica. *Ideas y Valores*. 104. P. 67-78.
- Paz, O. (1999). *El laberinto de la soledad, Posdata, Vuelta a El laberinto de la soledad*. México: FCE.
- Ramos, S. (1934). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Colección Austral.
- Roig, A. (2004a). Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana. En: Fornet-Betancourt, R. (2004a). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta. p. 161-170.

- Sahagún, B. (1907). *Códice Matritense de la Real Académica*. Madrid: Edición facsimilar por Francisco del Paso y Troncoso, vol. VIII.
- Sánchez, A. (2011). Raimon Panikkar va a la Escuela: Diálogo intercultural y Atención a la diversidad. *Bajo Palabra. Revista de filosofía. II Época (6)*. P. 145-154.
- Santos, J. (2010). *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile: FCE.
- Séjourné, L. (2013). *El universo de Quetzalcóatl*. México: FCE.
- Uranga, E. (1952) *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano. (1949-1952)*. México: Bonilla Artigas.
- Vasconcelos, J. (2009). *La raza Cósmica*. México: Editorial Trillas.
- Villoro, L. (2014). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: FCE.
- Zea, L. (2001). *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Porrúa.
- ___ (2001). *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI Editores.