

TOLERANCIA | TOLERATION | TOLERÂNCIA

Filosofía iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia
Ibero-American Philosophy and Varied Aspects of Tolerance

Augusto Castro, Victor J. Krebs
Editores/Editors

Capítulo 5

CENTRO
DE ESTUDIOS
FILOSÓFICOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Tolerancia: Filosofía iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia
Toleration: Ibero-American Philosophy and Varied Aspects of Tolerance
Augusto Castro, Victor J. Krebs (editores)

© Augusto Castro, Victor J. Krebs, 2012

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Coordinador general de la colección *Tolerancia* / *General Coordinator of the Toleration series*:
Miguel Giusti

Diseño de cubierta e interiores: Gisella Scheuch

Diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: enero de 2012

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-01174

ISBN: 978-9972-42-988-0

Registro del Proyecto Editorial: 11501361200076

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Franklin Giovanni Púa Mora | Universidad Nacional de Colombia / Universidad Central de las Villas |
Colombia / Cuba

Acerca de la filosofía amerindia

Introducción

Pensadores latinoamericanos se han planteado con seriedad la existencia de filosofía en las elaboraciones teóricas de los pueblos aborígenes del otrora llamado Nuevo Mundo, entendiendo bajo esta concepción no solo a los antiguos habitantes del continente, pobladores originarios de este trozo del planeta antes de la conquista europea, sino también a sus descendientes, que perviven en las naciones que conforman hoy dicha porción del mundo.

No sobra aclarar que si bien los ancestros precolombinos no podían ser catalogados en sentido estricto como latinoamericanos, están unidos con ellos por esos fortísimos lazos que conforman la identidad y el origen, factores nada despreciables a la hora de dar razón, así sea de manera mínima, acerca de la realidad social, política y cultural de la actualidad.

El problema concreto alrededor del cual gira la presente ponencia es la articulación crítica entre la inquietud referida a la existencia o no de una filosofía amerindia y los complejos elementos que determinan sus variadas respuestas.

Para tal propósito, y con el fin de evitar excesos en el tiempo y la cantidad de material referido a la cuestión, se plantea una estructura de trabajo que parte de la inquietud fundamental alrededor de la existencia de un saber filosófico en el pensamiento amerindio, abordando tres ejemplos concretos acerca del tratamiento del problema.

La variedad de sus tendencias de pensamiento y la manera como pretenden responder a ella se tratan de una manera crítica y con la pretensión de obtener una visión integral sobre sus ideas.

1. La pregunta por otras filosofías

1.1. La filosofía comparada

Llama la atención que un respetable historiador de la filosofía como Frederick Copleston incursione en un campo novedoso y prometedor que puede ser de utilidad. La filosofía comparada se presenta como esa parte del pensamiento filosófico que tiene como objeto «señalar las semejanzas y diferencias entre la filosofía occidental y la filosofía de otras culturas, así como la cuestión de si es o no

posible discernir algún esquema recurrente común en el desarrollo histórico del pensamiento filosófico»¹.

El espectro de cuestiones que se abre al saber tomando en cuenta el propósito que expone el autor es sumamente amplio. La utilidad de este estudio sería prometedora, como lo expone el mismo pensador, al plantear una inquietud sugerente: «¿Pueden todavía aportar algo a la filosofía *en general* las tradiciones filosóficas de otras culturas distintas a la nuestra, sugiriendo, quizá, problemas o enfoques de los problemas que hemos ignorado o tendido a pasar por alto?»².

El acercamiento ocurrido entre Oriente y Occidente a distintos niveles a lo largo del siglo XX —sobre todo en su segunda mitad— valida claramente el hecho de que pensadores e historiadores de la filosofía, o los llamados historiadores de las ideas, realicen un esfuerzo por acercarse a estas grandes realidades culturales en un diálogo de saberes que puede ser útil a todos.

Conviene resaltar que el autor llama la atención sobre la pregunta por el hombre. Dicho énfasis se da como la enorme posibilidad de que el diálogo intercultural nos permita la formación de una «antropología filosófica más integral»³, sin imposiciones sobre la concepción del ser humano que conviene para entender su propia complejidad. Es allí donde Copleston resalta el papel del filósofo para el desarrollo de una sociedad verdaderamente humana y plural, lo cual se presenta como una necesidad fundamental para el complejo e interesante siglo XXI. La inquietud por Oriente es tal vez el principal tema de la filosofía comparada. Conviene hacer mención de él ahora.

1.2. La filosofía intercultural

No solo se ha gestado en los últimos veinte años la concepción moral del reconocimiento, a través de la disciplina filosófica, de la valoración positiva sobre las distintas concepciones culturales de los diversos conglomerados culturales; también se han desarrollado estrategias metodológicas estimadas como positivas para encarar la difícil tarea de comprender, reflexionar y dimensionar dentro de los distintos contextos actuales, la reflexión de los distintos pueblos, en especial cuando se trata del estudio de las sociedades latinoamericanas, diversas y mestizas por definición.

La perspectiva intercultural ofrece herramientas eficaces para la comprensión de las cosmovisiones no occidentales, pero más allá de esto se plantea una nueva disposición hacia el hecho filosófico. Muestra de ello es la concepción básica de pretender superar la idea de *diálogo* presente en la filosofía comparada por la categoría del

¹ COPLESTON, Frederick. *Filosofías y culturas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 7, p. 8.

² *Ib.*, p. 35.

³ Un interesante trabajo al respecto es *El concepto del hombre: estudio de filosofía comparada*, editado por Sir Sarvepalli RADAKRISHNAN y P. T. RAJU. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

polilogo, en la cual la interlocución se amplía de forma integradora a distintas concepciones y no se reduce a una visión dual, que las más de las ocasiones se entiende en términos verticales, como en los casos de la relación civilizador-civilizado o culto-inculto. Del mismo modo, como consecuencia de la misma pretensión, se plantea la superación de la monoculturalidad, es decir, la identificación de los parámetros de racionalidad con el modo de ver etnocéntrico de la llamada cultura occidental o de alguna de sus manifestaciones particulares.

2. La inquietud por la filosofía amerindia en el pensamiento latinoamericano

No ha sido fácil establecer en espacios tan reducidos elementos interesantes en torno a la posibilidad real de pensamiento filosófico que no corresponda necesariamente al de sobra conocido en Occidente, punto de partida innegable al momento de abordar las estructuras de saber presentes en conglomerados culturales tan diversos como Oriente y la América indígena.

Pensadores en su mayoría latinoamericanos han abordado esta polémica desde variadas perspectivas, dependiendo de su propia manera de ver la filosofía y de su interpretación de lo diferente, lo heterogéneo, lo diverso y lo extraño de la cultura amerindia, la cual se constituye en un objeto de estudio de importancia fundamental para entender con perspectiva crítica y aportativa las dificultades, retos y posibilidades de la reflexión que se genera desde el subcontinente.

Se ha escogido tres opiniones representativas acerca de la polémica atinente al pensamiento amerindio como filosofía. Una lectura crítica de los textos donde aparecen referenciadas dichas posiciones permite elaborar valoraciones interesantes sobre las mismas.

Sobra decir que juzgar argumentativamente las valoraciones que posee un autor acerca de la cultura aborígen —lo que en parte determina su posición ante la polémica— no es tarea sencilla. Lo que se hace es una lectura crítica tomando como material de estudio aquello que el autor o la autora manifiesta en sus escritos. Lo anterior es una razón más para afirmar el carácter controversial de las afirmaciones que se expresan.

2.1. Miguel León-Portilla

Entre los autores que se deben estudiar para lograr una mejor visión del problema que se plantea, este pensador mexicano tiene una relevancia fundamental para la discusión acerca de la posibilidad o no de existencia de una filosofía amerindia.

Nacido en Ciudad de México, ha ocupado diversos cargos académicos, diplomáticos y culturales a lo largo de su experiencia como estudioso de la cultura precortesiana. Un aspecto de importancia fundamental consiste en que obtuvo su doctorado

en filosofía bajo la guía del insigne estudioso Ángel M. Garibay; por ello, entre otras razones, es confiable su referencia de las fuentes indígenas, además de su conocimiento de la lengua náhuatl. Su tesis de grado, la cual ha sido reeditada en varias ocasiones y a varios idiomas, se titula «La Filosofía Náhuatl»⁴ y es el punto culminante de las ideas que se referencian a continuación; se deben tener en cuenta además otras obras de su larga lista de aportes al desarrollo de diversos temas relacionados con estos tópicos.

Este intelectual está convencido de la afirmación que hace en el título del libro que se basa en su trabajo de grado. Los textos que recopila y los argumentos que utiliza para interpretarlos no permiten dudas acerca de la posición que toma respecto de la polémica en cuestión. Un intento por entender mejor los ejes de su argumentación puede hacerse si se considera el artículo que realizó para la obra que compiló Samuel Ramos titulada *Estudios de historia de la filosofía en México*, donde el autor participa en la parte correspondiente a pensamiento prehispánico⁵. Es aquí donde el mexicano sintetiza sus ideas respecto del problema y presenta un resumen de aquello que se encuentra ampliado en su obra ya mencionada.

La complicada utilización del término «filosofía» para designar al pensamiento de los antiguos mexicanos es un aspecto que se sustenta de inicio. Occidente ha creado diversos saberes para entender el mundo, se presentan entonces las categorías o conceptos más generales como la mejor manera de asimilar la diversidad del mundo y así poder comprenderlo. Por supuesto, en muchas ocasiones, complejos entes de saber se resisten a enmarcarse fácilmente; por tanto, León-Portilla acude a la concepción —recordando un poco a Edmundo O’Gorman— de la «invención», es decir, el acuñar una nueva idea que sea capaz de dar cuenta de los hechos ocurridos y su explicación conceptual.

De este modo se podría llegar a aprehender las categorías propias del pensamiento pre-hispánico y valorarlo como un saber en el cual la filosofía ya se encuentra presente.

El investigador acude a fuentes precisas como son los códices o manuscritos indígenas o de temprana elaboración en período colonial, textos en lengua indígena pero escritos con alfabeto latino, historias y crónicas hechas por misioneros e incluso hallazgos arqueológicos. El problema de las fuentes es uno de los más álgidos dentro de la problemática que se trata en este trabajo.

El análisis que hace este autor acerca de la figura de los *tlamatinime* o sabios aztecas adopta una importancia fundamental. Es en su labor donde se encontraría plasmado un pensar filosófico.

⁴ LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl*. México. Instituto de Investigaciones Históricas, 1974.

⁵ LEÓN-PORTILLA, Miguel. «El pensamiento pre-hispánico». En *Estudios de historia de la filosofía en México*. México. UNAM, 1966, pp. 11-72.

La descripción que hace Sahagún⁶ en su obra al respecto y la anotación que el mismo franciscano coloca en el manuscrito original: «sabios o filósofos», son dicientes. Según el mexicano, la función del sabio se diferenciaba de la de los sacerdotes, aunque se encontraban cercanas. Ello permitió una diversificación del trabajo intelectual y ritual que llevó a un proceso de duda y reflexión respecto de las verdades religiosas, en especial de la corriente místico-guerrera instaurada por el sacerdote Tlacaélel, base de la cosmovisión bélica del imperio azteca.

Teniendo en cuenta el bagaje cultural heredado de los civilizados toltecas de la antigüedad, los procesos históricos de transculturación fueron pensados por los *tlamatinime* y dentro del producto de dicho trabajo intelectual se encontrarían, por ejemplo, la concepción espacial del universo, la afirmación de una divinidad suprema de carácter dual y la superación de la *toltecayótl* con miras a buscar la «raíz» profunda o razón de ser de las cosas. En la lengua náhuatl, el término que se traduce por «verdad», *neltiliztli*, es derivado del mismo radical que *tla-nél-huatl* (raíz) del que a su vez directamente se deriva *nelhuáyotl*, que quiere decir cimiento o fundamento; luego, puede decirse que etimológicamente «verdad» entre los nahuas se refiere a la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado. De esta forma adquiere sentido la pregunta «¿acaso son verdad los hombres?» que aparece en una de las fuentes que cita el autor⁷, pues se trata de inquirir acerca de aquello que da razón de lo humano y a lo que la tradición religiosa no podía contestar por sí misma, o no de manera suficiente para aquellos que planteaban la posibilidad de respuestas diferentes, esto es, los *tlamatinime*.

Se trata de superar lo religioso y la costumbre, pues no bastaría con que la tradición ritual o la explicación mitológica afirmen algo para identificarse con la raíz profunda de las cosas.

La teoría del conocimiento estaría dada entonces, siguiendo esta línea de pensamiento, por las ideas de las «flores y cantos», es decir, la búsqueda de las palabras verdaderas como respuesta a las incertidumbres de la vida con el propósito de encontrar la «raíz-fundamento». Es interesante un documento que presenta el autor en torno a un diálogo entre sabios aztecas acerca del tema en el palacio de Tecayahuatzin, señor de Huexotzinco, acerca de la naturaleza real de las palabras verdaderas expresadas bajo la forma de la «flor y el canto»⁸, así como recordar que incluso las comunidades amerindias, menos complejas en lo que respecta a la vida material, diferencian entre los diversos tipos de «palabras»⁹ utilizadas por los integrantes de su conglomerado social, distinguiendo cuáles de ellas poseen una simple aplicación práctica o cotidiana y cuáles se encaminan hacia la búsqueda

⁶ SAHAGÚN, Fray Bernardino. *El México antiguo (selección y reordenación de la Historia General de las Cosas de la Nueva España)*. Edición, prólogo y cronología de J. L. Martínez. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1981.

⁷ Cf. LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl*, ob. cit., p. 61.

⁸ Cf. LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961 (quinta reimpresión 1977), pp. 128-139.

⁹ Con Michel Foucault se diría: los distintos tipos de discursos.

de la verdad, de la misma manera que la visión tradicional de la enseñanza de la filosofía cuando se privilegia el saber filosófico sobre el saber vulgar o corriente.

Ahora bien, no se puede pedir que los procesos vividos por sociedades distintas de la triunfante cultura occidental sean iguales a los que se constituyeron en el fundamento de su realización; esto se evidencia en la opción griega por la razón, es decir, el discurso de lo pensado por encima de los contenidos del discurso sobre lo real (el mito), como diría el helenista Walter Otto¹⁰. De tal modo que la palabra que busca la verdad no necesariamente debe ceñirse a privilegiar los mismos elementos que comprendemos desde Occidente como esenciales para su realización. Si al referirse a «flores y cantos» se da un tono poético fuerte donde la metáfora posee una importancia que supera lo estético y toca lo relativo a la búsqueda de la verdad, pues era esa la opción de estos sabios que difícilmente hubiesen podido ser influidos por Jenófanes o Aristóteles.

De otro lado, resalta el investigador la concepción antropológica de los sabios aztecas al afirmar que todo hombre es dueño de un «rostro y corazón», como ideas complementarias de lo que hoy llamaríamos la personalidad. Por ende, el educador debe enseñar a «hacer sabios los rostros y firmes los corazones».

El mismo autor redondea sus concepciones acerca de los procesos iniciados por los sabios aztecas: «Finalmente, al parecer como una continuación de ese inicial proceso de racionalización, encontramos en los antiguos documentos la aparición de dudas y problemas respecto de las doctrinas religiosas y de aceptación común. Pensando en función de categorías propias, como son las de “flor y canto”, “rostro y corazón”, “ensueño y raíz”, “lo conveniente y lo recto”, y otras más»¹¹. Aquí se aprecia, por lo menos, una visión ética (lo conveniente y lo recto), antropológica (rostro y corazón), metafísica (ensueño), de búsqueda de la verdad (raíz) y gnoseológica (flor y canto), elementos presentes en cualquier tipo de saber occidental que tenga pretensiones de filosofía.

Este argumento, que alude a un proceso de racionalización, se complementa con la idea de una analogía con el pensamiento griego antiguo basada en los testimonios del México pre colonial: «por encontrar en esas fuentes el testimonio de un proceso y una actitud parecida en cierto grado a la de los filósofos griegos y del mundo occidental, aplicamos a las preocupaciones, dudas y problemas de los *tlamatinime*, el calificativo de filosofía»¹².

Ahora bien, dicho quehacer no podía dar frutos iguales a los que se han generado por parte de los pensadores occidentales y a quienes no se les niega de ninguna manera su calidad de filósofos: «Hemos visto que los *tlamatinime* no elaboraron

¹⁰ OTTO, Walter. *Teofanía*. Buenos Aires: Eudeba, 1968.

¹¹ LEÓN-PORTILLA, Miguel. «El pensamiento pre-hispánico», ob. cit., p. 13.

¹² *Ib.*, p. 19.

ciertamente grandes sistemas lógicos o racionalistas, a la manera de algunos filósofos de Occidente. Encontramos en cambio testimonios de sus inquietudes o dudas que los llevaron a dialogar consigo mismos, hasta llegar a concepciones, símbolos y atisbos enteramente distintos, capaces de convertirse en novedad, al ser repensados por el hombre moderno de raíz occidental»¹³.

La preocupación del intelectual mexicano por dar una base sólida a las ideas que expresa lo lleva a desarrollarlas con detenimiento en su tesis doctoral. Allí los testimonios se multiplican y las objeciones que se le hicieron tratan de ser respondidas desde las primeras páginas del documento. Ahora bien, sería iluso presentar la argumentación del pensador mexicano en tan pocos párrafos. La idea es apuntalar una visión general de cómo incide su concepto de filosofía en la posición que asume.

El autor posee una concepción donde la coyuntura histórica juega un papel fundamental. Por esto mismo alude a la crítica que estaban haciendo varios de los pensadores aztecas acerca de la tradición guerrera impuesta por Tlacaélel, basándose en la cultura tolteca, cuya herencia reclaman. El cuestionamiento genera una actitud en la que la consideración problemática se asume como un rasgo filosófico: «Interrogaciones como las contenidas en los textos transcritos ponen de manifiesto un pensamiento vigoroso que reflexiona sobre las cosas y sobre el hombre mismo, hasta llegar a contemplarlos como problema. Este empeño por descubrir problemas y tratar de resolverlos con la sola luz de la razón, elaborando nuevas doctrinas acerca del mundo, del hombre, y de la divinidad, es quizás lo que permite afirmar la existencia de cierta forma de pensamiento filosófico en el antiguo mundo náhuatl»¹⁴.

El único interrogante polémico que cabría en dicha consideración estaría relacionado con el hecho de que el autor haya sobrevalorado o imaginado el aspecto filosófico de la cultura azteca, con lo que su discurso sería más bien apologético y estaría encaminado a glorificar mediante el aval filosófico los logros de los antiguos mexicas. Ante esto se puede decir que la serie de textos amerindios que el autor presenta, su conocimiento de la lengua náhuatl y la presentación de argumentos como los expresados aquí hablan en favor de su posición. El hecho de que el autor acompañe de manera constante su interpretación con los documentos indígenas permite apreciar que el lector puede cotejar ambas visiones, la del autor y la de la fuente, evitando riesgos de subjetividad extrema o direccionada por parte del pensador. No se aprecian valoraciones sueltas y al azar, ni párrafos desconectados de las fuentes y el contexto socio-histórico del cual fueron tomadas. Esto plantea que el aspecto valorativo de la opinión citada no toma la preponderancia a la hora de asumir una posición crítica y controversial, pues, por lo general, se acompañan las aseveraciones con documentos o elementos estrechamente relacionados con el momento socio-histórico de la cultura azteca, justo antes de la llegada de los conquistadores europeos, momento de síntesis problemática de tradiciones

¹³ *Ib.*, pp. 68-69.

¹⁴ LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, ob. cit., p. 124.

y cuestionamientos a lo establecido por parte de muchas esferas intelectuales amerindias inconformes, al menos en sus expresiones intelectuales, con la visión guerrerrista establecida.

2.2. Enrique Dussel

Este pensador nacido en Mendoza, Argentina, es uno de los pilares de lo que ha sido denominado el movimiento de filosofía de la liberación en América Latina. Ha realizado múltiples investigaciones que van desde la ética latinoamericana hasta el pensamiento de Marx.

Uno de sus variados documentos conviene ser resaltado ahora. En su obra *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*¹⁵, realiza una propuesta de periodización del pensamiento filosófico en América Latina, donde necesariamente hace referencia al tema de la presente investigación. El argentino realiza una cuidadosa reflexión acerca de la mejor manera de ordenar las etapas, períodos y fases que expliquen adecuadamente el recorrido del pensar filosófico en las tierras americanas.

Por ende, se enfrenta de inicio con la inquietud que se considera en estos momentos: ¿una historia de la filosofía en América Latina debe empezar por el pensamiento pre-europeo? La respuesta de Dussel es afirmativa: aduce que el período del pensamiento amerindio debe ser la primera época en una «historia de las ideas» del subcontinente; pero se esfuerza en aclarar que esto no implica que dicho pensar pueda ser catalogado como filosofía: «los habitantes de nuestro continente, antes de la llegada de los europeos, tuvieron una cierta visión del mundo, poseían un producción simbólica con mayor o menor coherencia según el grado de desarrollo cultural. Lo que no tenían, de manera explícita y “técnica”, era filosofía»¹⁶.

Es interesante anotar que el argentino emite su opinión acompañada de un condicional: «Si por filosofía se entiende el discurso metódico que se inició históricamente con el pueblo griego y cuya estructura intrínseca viene definida por el uso de instrumentos lógicos o mediaciones metódicas perfectamente reconocibles en lo que explícitamente se denomina historia de la filosofía, no hubo filosofía amerindiana»¹⁷.

No le niega Dussel al pensamiento aborigen el ser descriptible y racional, pero según él esto no debe confundirse propiamente con la filosofía. Incluso, piensa el autor, se puede realizar estudios filosóficos sobre el tema, aunque el objeto de estudio sea «pre-filosófico». Se nota entonces que más que los contenidos o la

¹⁵ DUSSEL, Enrique. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994.

¹⁶ *Ib.*, p. 27.

¹⁷ *Ib.*, p. 27.

realidad cultural, el autor se fija en la «técnica» para catalogar de no filosófico al pensamiento indígena americano.

La posición planteada parece afirmarse en la ponencia titulada «Retos actuales de la filosofía de la liberación», presentada al III Congreso Nacional de Filosofía en México en 1985¹⁸. Allí plantea el polémico intelectual: «El amerindio, que tenía un pensamiento de alta cultura, no produjo filosofía en sentido estricto, pero sí un discurso crítico y simbólico “de los vencidos”: palabra de protesta, de indignación, pero de una subjetividad que debe resignarse “por ahora” —pero nunca del todo— a postergar su futura liberación»¹⁹.

Ahora bien, resulta interesante realizar un sondeo en otras obras del reconocido pensador para comprender mejor sus planteamientos. Así pues, en la recopilación de sus conferencias dictadas con ocasión del quinto centenario²⁰, se puede percibir una sugerencia interesante, se trata de ir hacia el origen de lo que denomina «el mito de la modernidad», pero no solo tomando como pauta metodológica al «ego europeo», sino también fijándose en la versión del «otro lado», desde la perspectiva del «en-cubierto por el des-cubrimiento»; por tanto, realiza un esfuerzo por repensar lo que fue el proceso conquistador visto desde el punto de vista del conquistado.

La coyuntura es propicia, pues la conmemoración del quinto centenario generó una serie de discusiones sumamente ricas acerca del acto primordial que fue la llegada de los europeos a estas tierras. La tercera parte de la recopilación de las conferencias dictadas por el argentino se dedica a analizar el «descubrimiento» como hecho fundamental del paradigma moderno, desde el punto de vista de los testimonios aborígenes respecto del hecho.

Para tal fin, retoma la figura de los sabios amerindios, en especial el *amauta* inca y el *tlatimani* azteca. Las difíciles tensiones entre las esferas sacerdotal y guerrera de la cultura del *anáhuac* muestran las dificultades que para la concepción amerindia tuvo la llegada de los europeos. Aquí la acostumbrada erudición del autor se evidencia en las fuentes que consulta y en las notas que constantemente utiliza, una de ellas por cierto, llama la atención: «Esperamos poder profundizar en el futuro todos estos elementos de la reflexión ontológica de la cultura náhuatl, para probar ante escépticas (*sic*) más contundentemente un inicio formal explícito de la filosofía en la protohistoria latinoamericana anterior al 1492»²¹.

Se encuentra entonces un aspecto muy interesante dentro del análisis de la discusión que pretende abordar esta investigación. El mismo Dussel que niega la existencia

¹⁸ Ib., pp. 143-159.

¹⁹ Ib., p. 144.

²⁰ DUSSEL, Enrique. *El encubrimiento del indio: 1492 (Hacia el origen del mito de la modernidad)*. México: Cambio XXI, 1994.

²¹ Ib., p. 143.

del pensar amerindio como filosofía presenta la idea de mostrar «contundentemente» un inicio explícito de la filosofía en la «protohistoria latinoamericana anterior al 1492». ¿Cómo es posible explicar esto? ¿Se contradice irresponsablemente un pensador tan connotado como Dussel? ¿Faltó seriedad al emitir estas opiniones?

Antes de apresurarse a emitir juicios, conviene tener en cuenta ciertos elementos que pueden ser de utilidad. Como primera medida, aunque pudiera ser superfluo mencionarlo, los intelectuales pueden variar, mitigar o cambiar sus opiniones de acuerdo con variadas circunstancias y momentos de su formación académica e incluso personal. Esto conviene resaltarlo, pues el documento en el cual el argentino pretende proponer una periodización adecuada para el pensamiento filosófico en América Latina proviene de una ponencia presentada en el II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, realizado en la Universidad Santo Tomás de Bogotá en 1982, si bien la obra donde se presenta se edita en 1994.

Tomando en cuenta lo anterior, es preciso recordar que la recopilación de conferencias sobre el «mito de la modernidad» se hace con ocasión del quinto centenario, y la obra se edita, curiosamente, también en 1994, lo que marca un período en el cual nuevas lecturas, intereses y discusiones pudieron tomarse en cuenta por parte del pensador mendocino. Ahora bien, es interesante ver cómo la inquietud de este académico por el quinto centenario lo llevó a reflexionar al respecto, utilizando la perspectiva de la filosofía de la liberación, para proponer un «giro copernicano» y analizar los sucesos relacionados con octubre de 1492 desde una perspectiva aborígen.

De otro lado, sería injusto no mencionar que ya, desde la ponencia de 1982, el tema se plantea como abierto y por desarrollar; así lo plantea en otra de sus notas al pie, luego de presentar las ideas expresadas por el mexicano León-Portilla relativas a la filosofía náhuatl: «De todas maneras creo que la cuestión deberá todavía ser debatida en el futuro»²². Lo que concuerda con el «esperamos profundizar en el futuro» que ya se mencionó en la cita anotada atrás. Esto permite afirmar que en opinión del pensador nacido en 1934 no se ha dicho (ni él ha dicho) la última palabra.

Conviene mencionar que el argentino toma en cuenta consideraciones que no sobra recordar en estos momentos. Un primer aspecto es el relacionado con la diversificación de las ocupaciones en las culturas aborígenes que poseían carácter urbano, donde la función del «pensador» es susceptible de ser rastreada. Por ello las referencias a la figura del *amauta* y el *tlatimati*²³. Esto recuerda posiciones interesantes en torno del nacimiento de la filosofía griega como las de Vernant cuando relaciona estrechamente el surgimiento de este tipo de saber con la vida urbana de la antigua Hélade²⁴.

²² DUSSEL, Enrique. *Historia de la filosofía latinoamericana*, ob. cit., p. 53.

²³ Así dice Dussel en una de sus tantas notas al pie: «El *tlatimati* azteca o el *amauta* inca será para todo latinoamericano el origen de una tradición de sabiduría que no deberíamos perder» (cf. ib.).

²⁴ Cf. Vernant, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 1982, p. 364.

Por supuesto, resalta Dussel, muchos elementos del pensamiento aborigen se pueden rastrear hoy en la conciencia cotidiana de muchos latinoamericanos, especialmente en los sectores menos favorecidos de la población; es preciso recordar que el mendocino ha sido uno de los gestores de la filosofía de la liberación latinoamericana y encuentra valor en estas manifestaciones. Como parte de esta concepción se da su propósito de tratar el tema del quinto centenario de la llegada europea a tierras americanas desde el punto de vista del derrotado en dicho proceso.

De otro lado, el autor retoma a León-Portilla al indicar la estricta formación recibida en la institución educativa mexicana del *calmécac*, donde se formaban los futuros sacerdotes y pensadores. Ante ello, Dussel expresa en otra de sus notas: «Argumento este fuerte para mostrar la existencia de una filosofía azteca»²⁵.

Ahora bien, no es clara una argumentación definitiva en torno de estas ideas, pero algunos elementos que da el argentino permiten perfilar la idea de que el cambio ocurrido en su concepción acerca de la existencia de la filosofía azteca corresponde con la idea general de la filosofía que maneja de acuerdo con la tendencia académica que lo identifica. La filosofía de la liberación plantea el rescate de saberes latinoamericanos ocultados por aquellos que se impusieron con la colonización, es así como algunas tendencias derivadas de allí plantean la recuperación del «saber popular»²⁶. Por ende, la objeción hacia una filosofía autóctona radicaba más en la «técnica filosófica» que en los contenidos o profundidad rastreables en el pensamiento indígena.

La coyuntura del quinto centenario le permite al argentino adentrarse un poco más en el saber aborigen, de allí sus constantes alusiones a León-Portilla y sus fuentes. Se encuentra entonces con elementos nuevos que le permiten considerar y afirmar la idea de una filosofía en la «protohistoria» latinoamericana anterior a la llegada de los europeos. Lo anterior sin olvidar que para el autor el tema se encuentra aún abierto al debate.

2.3. David Sobrevilla

Este pensador peruano es una de las figuras fundamentales dentro del pensamiento filosófico en su país. De una sólida formación intelectual, ha abordado a lo largo de su carrera académica y docente temas tan interesantes como la estética de la modernidad, la teoría de la acción comunicativa, la fenomenología, entre otros. Pero son sus estudios sobre el pensamiento latinoamericano lo que interesa por el momento. En su artículo referido a los retos de dicho pensar²⁷, se puede encontrar

²⁵ DUSSEL, Enrique. *El encubrimiento del indio*, p. 138.

²⁶ En este sentido se hacen propuestas como la del argentino Juan Carlos Scanonne, quien pretende hacer un estudio de la «sabiduría popular» partiendo originalmente de la corriente de la «filosofía de la liberación».

²⁷ SOBREVILLA, David. «Situación y tareas actuales de la filosofía en América Latina». En *Logos Latinoamericano*, 2, 1996.

una aseveración que interesa para el tema en cuestión: «En mi opinión la filosofía es en sentido estricto un producto occidental. En América Latina existió antes de la llegada de los españoles un pensar náhuatl, maya e inca, entre otros, pero que en rigor no puede ser considerado filosofía»²⁸. Esto remite al desarrollo de las temáticas referidas al pensamiento amerindio desarrolladas por el autor en la compilación de textos de autores peruanos titulada *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*²⁹, publicado en 1992.

El texto muestra una marcada erudición y parte de la pretensión fundamental de realizar un análisis crítico de las ideas del mexicano León-Portilla y su defensa de la existencia de un saber filosófico náhuatl. Para ello, presenta en un inicio una síntesis de dicho documento, posteriormente hace un rico rastreo acerca de la cosmovisión helénica tradicional y el surgimiento de la filosofía griega, para, finalmente, expresar su opinión al respecto.

Basa su crítica, el pensador nacido en Huánuco, en la refutación de tres argumentos utilizados por León-Portilla. El primero se refiere a la diversificación del saber existente en el mundo cultural azteca, que llevó a una problematización de las dificultades intelectuales en general por parte de los *tlamatinime* o sabios. Ante ello, aduce el prestigioso pensador peruano que, si bien se habían iniciado procesos de racionalización entre los pensadores aztecas, no se podía esperar una crítica «al punto de llevar a un descreimiento masivo y a la necesidad de reemplazar las antiguas creencias religiosas no solo por otras nuevas creencias míticas, sino por un nuevo tipo de saber —la filosofía»³⁰. Esto querría decir que, si bien hubo voces aisladas, no se cuestionó la visión tradicional del mundo.

Ahora bien, el argumento referido a la existencia de sabios claramente definidos como lo eran los *tlamatinime* tampoco convence a este autor, pues «eran figuras bastante tradicionales y que conservaban la tradición»³¹. En contraste, los pre socráticos sí se habrían opuesto a la visión religiosa tradicional.

En cuanto a la diversificación del saber, no lo considera un criterio definitivo, pues aun en la concepción del mundo físico, «tenía un sentido religioso, la cosmología náhuatl era a base de metáforas y con el ropaje del mito»³². De este modo muestra su aceptación de la distinción radical entre mito y razón.

Adicionalmente, se refiere el peruano al uso de la categoría de la invención, utilizada por León-Portilla, para justificar la aplicación del concepto de «filosofía» a

²⁸ *Ib.*, p. 70.

²⁹ SOBREVILLA, David. «¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?». En *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1992.

³⁰ *Ib.*, p. 203.

³¹ *Ib.*, p. 203.

³² *Ib.*, p. 204.

una invención cultural no occidental. Ante esto, piensa que las críticas que tan demoleedoramente está realizando no van enfocadas en esa dirección sino al hecho de que este tipo de pensamiento se orienta por el mito y no por el logos.

Lo anterior se ve acentuado por la consideración que hace el autor en torno de la filosofía como un producto heterogéneo; esto, claro está, en regiones del mundo como Asia, África o América Latina, donde el quehacer filosófico no se presentó de forma homogénea como producto de su desenvolvimiento cultural. Este hecho traería consigo que la filosofía en estos heterogéneos ámbitos adquiere encargos peculiares, como la definición de la identidad nacional, el servir como instrumento de liberación, entre otros³³.

Al inicio de su exposición refiere que acerca del término «filosofía» se puede hablar en dos sentidos: el primero es amplio, es decir, relativo a las grandes formulaciones e interrogantes que se ha hecho la humanidad; y el segundo estricto, como el pensamiento que surgió en Grecia hacia el siglo VI a.C. Reconoce que lo verdaderamente valioso es considerar el problema en este segundo sentido, lo cual hace a todo lo largo del texto referido, pero sin mencionar en el resto de su argumentación este otro sentido del cual se libra intencionalmente³⁴.

La única referencia que hace de dicha visión es la referencia al libro del antropólogo Paul Radin³⁵, quien, según su opinión, realiza un buen trabajo acerca de ese sentido amplio. Sin embargo, considera que no cabe pronunciarse sobre dicha reconstrucción, truncando así la posibilidad de conocer su opinión al respecto, privando a los lectores de la calidad de sus meticulosos análisis.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede aventurar una explicación de dicha posición. Como primera medida, la idea de la filosofía que maneja el autor pertenece claramente a una concepción heredada de la modernidad, una visión clásica según la cual el logos occidental es el patrón válido para calificar la calidad de cierto tipo de saber. Prueba de ello es la distinción entre los dos sentidos de la filosofía, idea que reconoce tomar de Kant. Además, al finalizar su análisis recuerda a Habermas para reafirmar la distinción entre mito y logos, cuyo momento culminante fue precisamente la filosofía moderna, sobre todo la perteneciente a la ideología alemana, en especial en una línea diferente al romanticismo. La referencia hecha al autor de *El discurso filosófico de la modernidad* busca especificar que el mito es un tipo de pensamiento en el cual no se dan distinciones entre naturaleza y cultura. Además, sería una interpretación del mundo donde ambas se confunden, a lo que se añade que en ese tipo de concepciones no se podría hablar de aspectos subjetivos, objetivos e intrasubjetivos. No es conveniente referirse con detalle a este tipo

³³ Estos planteamientos se encuentran ampliados en: SOBREVILLA, David. «Las filosofías heterogéneas. Los casos de filosofía en América Latina, África y el Japón». En *La palabra y el hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, julio-septiembre, 1985, pp. 3-16.

³⁴ Cf. SOBREVILLA, David. *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*, ob. cit., p. 164.

³⁵ RADIN, Paul. *El hombre primitivo como filósofo*. Buenos Aires: Eudeba, 1960.

de observaciones; lo que conviene anotar es que desde otras tendencias se puede apreciar al mito como un complejo sistema de saber, aspecto interesante, pero que desborda los límites de este trabajo³⁶.

El aspecto valorativo dentro de la toma de posición ante el problema que se ha venido tratando se aclara cuando afirma: «Presentar así las cosas no significa por cierto degradar al pensamiento mítico prehispánico, sino solo tratar de ver claro y en forma racional. Y tratar de ver claro y en forma racional es hacer filosofía»³⁷.

Este es un valioso elemento que brinda el autor para la problemática aquí referida. Es consciente del elemento valorativo que se ha tenido acerca del problema, sobre todo si se tiene en cuenta que varios estudiosos del pensamiento incaico pretenden otorgar el apelativo de «filosófico» a dicha construcción conceptual para acentuar su reconocimiento³⁸. Aparentemente, el autor también se enfrenta a la dificultad de la subvaloración, pues insiste en aclarar que lo no filosófico del pensamiento prehispánico no es equivalente a una degradación. En este sentido la posición es clara y coherente, lo cual le da una gran estructuración a sus opiniones.

Ahora bien, los argumentos que utiliza el autor peruano pueden ser tratados de otras maneras. Afirma el pensador que los procesos de racionalización llevados a cabo por los sabedores mexicas no condujeron a un descreimiento masivo de los contenidos de tradición; situación que se habría observado en el caso de la supuesta ruptura del logos con respecto al mito a partir de los presocráticos. Pero el desenvolvimiento cultural de la civilización azteca no había llegado, según muchos entendidos, a un punto máximo o de no retorno. Tal vez con unos años más de dinámica transcultural el movimiento puramente intelectual de los *tlamatinime* se habría convertido en una propuesta ideológica, y aunque no hubiese sido así, posiblemente otra vía alternativa al logos se estaba cocinando en el *calmécac* a la par de la labor educativa de los sabedores que representaban una línea crítico-poética y no bélica. Además, en la historia del pensar en Occidente, muchos pensadores, lejos de proponer una ruptura con la tradición, la fundamentan mediante su quehacer teórico y práctico; no es muy plausible creer que Santo Tomás propusiera una revisión radical de los preceptos religiosos de la tradición de su momento o que Hegel renegara de la concepción de la religión y el Estado como realización plena del espíritu absoluto.

De otro lado, no todos los pensadores en la historia de la filosofía han tenido una aceptación inmediata por parte de una sociedad o al menos de las esferas intelectuales a las cuales pertenecían; eso sin mencionar el hecho de que personajes

³⁶ Al respecto pueden verse, entre otros, DUCH, Lluís. *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder, 1998; LOSEV, A.V. *Dialéctica del mito*. Santafé de Bogotá: Editores e Impresores, 1990.

³⁷ SOBREVILLA, David, ob. cit., p. 208.

³⁸ Hace referencia al autor peruano Ántero Peralta, quien inicia un escrito acentuando el carácter de saber universal y efectivo de la razón humana, presente en el pensamiento incaico, sin mayor argumentación y en tono apologetico.

como Nietzsche no presentaban una propuesta social o comunitaria y no por eso se les descalifica.

Sobrevilla invalida la figura del sabedor o *tlamatinime* como portador de un conocimiento filosófico y arguye que los presocráticos sí realizaron una ruptura radical con los paradigmas mitológicos anteriores. Lo interesante sería preguntar: ¿cuáles presocráticos? Pues si se habla de un Jenófanes no cabría duda de dicha afirmación, pero si se hace referencia a un Tales, un Anaximandro o un Parménides, se encontraría, según la autorizada opinión del helenista J. P. Vernant, una relación estrecha con aquello que muchos estudiosos creían superado: el mito.

Por último, el pensador peruano asegura que la concepción del mundo físico de los sabios del *anáhuac* era muy pegada a la visión tradicional. Ahora bien, el paradigma de la ciencia en Occidente tardó cerca de dos mil años después del inicio del esplendor griego para realizar un giro copernicano en lo tocante a la concepción que se tiene acerca del cosmos, aspecto que parece no tomar en cuenta el filósofo originario de las antiguas tierras del incario.

3. Conclusiones iniciales

En ocasiones los caminos, más que llegar a estaciones definitivas, arriban a puntos de referencia, determinantes para el futuro encuentro con similares y prometedores senderos. De alguna manera, el punto de referencia que se presenta para esta investigación es la ocasión, y a la vez posibilidad, de hacer balances necesarios y útiles a la hora de dar cuenta de lo recorrido.

Por ello se presenta como un aporte importante la visión propuesta por Leopoldo Zea acerca del afán de saber del pensar filosófico, solo que esto suele ser un afán de saber cosas distintas cada vez. Luego, existe una correspondencia con la instancia histórica que, por lo menos, permite dudar del pretendido universalismo por el que abogan muchos pensadores.

La pregunta por otras filosofías, que presupone una posición de apertura hacia otras realidades culturales³⁹, se ve impulsada por una rama de la filosofía de no mucha difusión entre los estudiosos: la filosofía comparada. La idea central se da en términos de establecer elementos comunes con otras tradiciones de pensamiento, a la vez que se hacen esfuerzos por comprender aquellas temáticas que se privilegian en realidades culturales distintas de la visión triunfante de Occidente. Autores como Copleston no solo pretenden mostrar la posibilidad de dichos conocimientos, sino que intentan una aproximación seria a ellos.

³⁹ Ya en otro trabajo se hizo un intento de fundamentación de las posiciones de apertura hacia otras maneras de ver el mundo. Esto es particularmente significativo en esferas de saber como la ética. Cf. PÚA MORA, Franklin Giovanni. *Elementos para la identificación de una ética amerindia* (monografía inédita). Universidad Nacional de Colombia. Departamento de Filosofía, 1995.

Caso interesante el de Dussel, pues no son totalmente claras las razones que tienen para primero negar y posteriormente afirmar la filosofía amerindia. Para él, la reflexión hecha a raíz del llamado «quinto centenario» le haría retomar su posición negadora y lo lleva a afirmar el pensamiento filosófico en la protohistoria americana, dejando para más adelante la argumentación específica para demostrarlo.

León-Portilla afirma la existencia de tan particular conocimiento, pero más allá de ello, intenta explorar las categorías que puedan presentar los rasgos esenciales de dichas concepciones. Es necesario considerar el hecho de que este autor dedica obras completas al tema, en cambio el resto lo trata en algunas páginas, capítulos o a lo sumo en ponencias. Lo que da a entender que la negación de un pensar filosófico amerindio se da en muchos sentidos como algo sobreentendido, necesitando de esfuerzos intelectuales de consideración para poder afirmarse, hecho que mostraría la prelación de una valoración —si es indígena no es filosofía— anterior al esfuerzo reflexivo que podría bien afirmar o bien desvirtuar dicha valoración inicial.

El filósofo peruano David Sobrevilla afina su arsenal teórico al hacer una crítica muy precisa de las ideas expresadas en la obra «La filosofía náhuatl», y concluye que el pensar amerindio no es filosófico, aunque dejando un elemento determinante inconcluso, esto es, la posibilidad de una visión amplia en lo referente a la noción de la filosofía dada en términos de las grandes preguntas que se ha hecho la humanidad a través de la historia. Aquí, pareciera entonces que prima la noción del modo de hacer filosofía por encima del hecho de asumir actitudes filosóficas, que en sí mismas no conformarían un pensar filosófico, pues se precisa acudir al logos occidental para que sirva de garante inexpugnable de aquello que debe ser o no filosofía.

Pero, desafortunadamente no se han tomado en cuenta todas las opciones respecto del problema, pues es preciso recordar que esto es un punto de referencia más que una estación definitiva. Perspectivas diferentes podrían enriquecer el tema de manera necesaria además de deseable.

De otra parte, tendencias que afirman el pensar filosófico de las culturas tradicionales adoptan principios novedosos dados en términos de «interculturalidad»; pues, a menos que se afirme de manera radical la imposibilidad del llamado «diálogo» entre la visión occidental de la realidad y otras que no pertenecen de manera originaria a su concepción del mundo, es posible rastrear los elementos análogos que, en realidades culturales diferentes, cumplen funciones similares⁴⁰.

Ahora bien, un tema filosófico como el tratado en esta investigación debe echar mano de un principio interdisciplinario para enriquecer su propia visión. Así puede ocurrir con la historia y la antropología, pero también con disciplinas como

⁴⁰ Cf. ESTERMANN, Josef. *La filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala, 1998.

la lógica, cuyos desarrollos recientes pueden ofrecer perspectivas interesantes en lo que se refiere a las serias dificultades que ofrece la comprensión de estructuras de pensamiento diferentes de la propia.

Este tema, como otros, no puede seguir siendo ignorado por los pensadores latinoamericanos, pues si una conclusión general puede ser tomada de este esfuerzo investigativo, es precisamente que en el tema de esta ponencia se aprecian elementos de originalidad y autenticidad del pensamiento filosófico en nuestra América y se muestra claramente el espíritu crítico y creador de quienes hacen filosofía en el subcontinente.

Finalmente, conviene afirmar la importancia del estudio de los temas relacionados con el pensamiento aborigen de los pueblos americanos, y por razones que no son teóricas solamente, pues las problemáticas sociales, políticas y culturales relacionadas con lo indígena en América Latina lejos están de ser resueltas; entre todas ellas, una reflexión necesaria y necesitada de lo amerindio a la hora de abordar aspectos como la identidad cultural de los pueblos latinoamericanos.