



Perseitas
ISSN: 2346-1780
FONDO EDITORIAL FUNLAM

Hernández Rodríguez, Juan Camilo
EL OMETEOTL: LA DUALIDAD COMO FUNDAMENTO METAFÍSICO TRASCENDENTAL I
Perseitas, vol. 7, núm. 2, 2019, Julio-Diciembre, pp. 248-273
FONDO EDITORIAL FUNLAM

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3290>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498962143005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

EL OMETEOTL: LA DUALIDAD COMO FUNDAMENTO METAFÍSICO TRASCENDENTAL

The Ometeotl: the duality as transcendental metaphysical
foundation

Artículo de reflexión derivado de investigación¹

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3290>

Recibido: 30 de agosto de 2018 / Aceptado: 18 de marzo de 2019 / Publicado: 21 de junio de 2019

*Juan Camilo Hernández Rodríguez**

Resumen

En el presente trabajo me propongo realizar una exposición general del concepto metafísico del *Ometeotl* (Absoluto dual) de la filosofía náhuatl a partir del problema metafísico del acceso a la realidad. Sostendré que la metafísica náhuatl no es inmanente ni trascendente, sino trascendental. Además, es panenteísta, henoteísta y existencial. Por último, en un ejercicio comparativo con algunas teorías metafísicas occidentales y no occidentales, realizaré algunos paralelos para mostrar similitudes entre estas como sugerencia para posibles trabajos posteriores.

Palabras clave

Filosofía náhuatl; Henoteísmo; Metafísica náhuatl; Metafísica trascendental; Nelli teotl; Ometeotl; Panenteísmo; Tlamatinime.

¹ Artículo de reflexión derivado de la investigación: ¿La realidad posee o carece de fundamentos? Análisis y debate entre los conceptos (meta)metafísicos de ‘fundamento’ (*oōētia*/Ground) y ‘vacuidad’ (*śūnyatā*)

* Licenciado en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia.

Contacto: lfl_jchernandezr540@pedagogica.edu.co, ORCID: <http://www.orcid.org/0000-0001-6675-3636>

Abstract

In this paper I would like to make a general presentation of the metaphysical concept of the Omēteotl (Dual Absolute) of the Nahuatl philosophy based on the metaphysical problem from access to reality. I will maintain my point that Nahuatl metaphysics is not immanent, nor transcendent, but transcendental. In addition, it is a panenteist, henoteist and existential. Finally, in a comparative exercise with some Western and non-Western metaphysical theories, I will perform some parallels to show similarities between them as a suggestion for nearest works.

Keywords

Náhuatl philosophy; Heroteism; Nahuatl metaphysics; Transcendental metaphysics; Nelli teotl; Omēteotl; Panentheism; Tlamatinime.

Introducción

“¿Puede nuestra razón conocer el todo o esta tiene límites y obstáculos?”. Esta es, quizás, la principal pregunta que los filósofos escépticos como Sexto Empírico (*AM*, trad. en 1997, I, 37-38) o budistas como Nāgārjuna (*VV*, trad. en 2006) se han planteado acerca del lenguaje y del conocimiento que construimos acerca del mundo. Incluso, este problema (la correspondencia mente-lenguaje-mundo) podría ser el más complejo y substancial que ha desarrollado la metafísica; es el problema de la realidad. ¿Por qué? Porque preguntarse por las condiciones de posibilidad para comprender y relacionarse con el mundo revela los límites de nuestro conocimiento —como lo demostró Kant (*KrV*, trad. en 2011, A341/B399-A381)—; o bien, los límites de nuestro lenguaje, como lo demostró Wittgenstein (2009) en las proposiciones 5.6 al 5.63 en el *Tractatus Logico-Philosophicus*.

¿Cómo podemos saber si las facultades que tenemos nos permiten conocer el mundo tal cual es si la única forma de verificarlo es por medio de esas mismas facultades? ¿Cómo podremos saber si nuestro lenguaje es significativo y denota/designa propiedades y hechos del mundo, cuando la única forma de comprenderlo y expresarlo es con el lenguaje mismo? Estas son, según mi juicio y el de otros filósofos, las preguntas más profundas que ha tenido la filosofía no solo de occidente, sino también de oriente, a lo largo de la historia. Poco o nada vale preguntarse por otros asuntos filosóficos si primero no se garantiza la posibilidad de esa correspondencia mente/lenguaje-mundo: es decir, de la realidad; pues todo aquello que queramos pensar o predicar debe remitir necesariamente a esta.

Todas las anteriores preguntas tienen una característica común: son preguntas trascendentales. Pero ¿qué significa que una pregunta sea trascendental? Inicialmente, como lo demuestra Ferrater Mora (1975, t.2), la palabra

trascendental tuvo una connotación similar a la de *trascendente* (pp. 831-834)²; no obstante, el significado actual es considerablemente distinto: el ser trascendente es aquel cuyos principios provienen fuera de sí, incluso, fuera de la naturaleza, de Dios (De Saint-Victor, *De trin.* 1958, IV, c. 12/f. 160b9-160c20). Es un ser, por así decirlo, de trasmundos o sobrenatural. Trascendental significa estudiar esos principios que están más allá de lo existente a partir de su propia naturaleza bajo la pregunta: “¿cuáles son las condiciones de posibilidad para que esto exista?”. En el concepto trascendental se transforma el adverbio μετά de la metafísica para encontrar ese más allá desde lo esencial y substancial del ente mismo (Lydell & Scott, 1996). Es decir, se dice que algo es trascendental cuando se estudian aquellos principios que exceden al ente/sujeto a partir de este mismo³. Así lo caracteriza Kant:

(...) no todo conocimiento *a priori* se debe llamar trascendental, sino sólo aquel por el cual conocemos que (y cómo) ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) sólo se aplican *a priori* o sólo *a priori* son posibles (es decir, la posibilidad del conocimiento o el uso de él *a priori*) (KrV, trad. en 2011, A56/B80).

Generalmente, suele confundirse el término trascendental (aquellos cuyos principios le exceden a x, pero son susceptibles de estudio a partir de x mismo) con modal (estudio de las posibilidades/condiciones de posibilidad de x) por la influencia de la definición de Kant. Ciertamente, el estudio trascendental tiene un carácter de modalidad, pero no es esto lo que hace que algo sea trascendental, sino que es ese carácter de *re-flexividad* lo que lo hace distinto de los demás métodos. Quizás este gráfico pueda clarificar el asunto:

² *Trascendente* es un término compuesto en el latín del prefijo *trans* (a través de...), cuya raíz proviene del sánscrito tara- y significa “estar por encima/a través de” (Lewis, Short & Freund, 1956; Monier-Williams, 1960) y scendo/scando, cuya raíz proviene del sánscrito skand- y su significado es “escalar, ascender, subir” (Lewis, Short & Freund, 1956). Escrito en sánscrito en la voz स्कन्द (Monier-Williams, 1960) y en griego en la palabra σκάνδαλον (Lydell & Scott, 1996). Lo trascendente es, a su vez, aquello que “sobrepasa, excede, está por encima de...”, como lo indica la definición de la palabra *transcendo* (Lewis, Short & Freund, 1956). Trascendental, por otra parte, es, como lo demuestra Ferrater Mora (1975, t. 2, pp. 831 y ss.), un concepto construido a partir del término *trascendente*, pero que posteriormente tuvo significado distinto de este para designar un nuevo método o estado (como se explicará más adelante).

³ Es preciso aclarar que lo trascendental parta del ente en sí mismo para encontrar sus principios no indica que esos principios estén/sean él mismo, sino que, como se indicó, estos exceden su naturaleza. Por eso decimos trascendental y no immanente. Una postura immanente afirma que los principios están/son los entes mismos; es decir, que se fundamentan en sí mismos, que son causa sui. Los filósofos griegos y Spinoza sostienen una teoría immanente porque afirman que la naturaleza es causa de sí misma; no hay causas extrínsecas a la naturaleza. Lo trascendental es, si se quiere entender así, una síntesis entre lo trascendente y lo immanente.

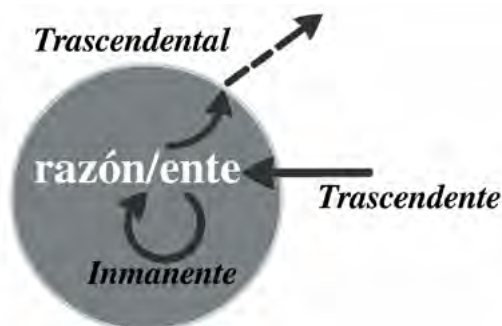


Figura 1. Diferencia entre inmanente, trascendente y trascendental. Las flechas simbolizan dos cosas: primero, la ubicación de los principios o fundamentos del ente; segundo, la proyección del tipo de método (o razón) de investigación de esos principios.

En síntesis, se dice que algo es inmanente cuando sus principios o fundamentos subyacen y son susceptibles de estudio en el ente mismo; trascendente cuando esos principios o fundamentos se estudian en una naturaleza extrínseca, superior y que excede los límites de ese ente; y trascendental cuando los fundamentos son extrínsecos, pero se estudian desde sus límites internos —quizás, al modo de la retroducción de Peirce (1998, p. 231)— como concebibles causas de los efectos prácticos que estos han dejado en nosotros; las cuales se toman como ya dadas o como un *factum*. Mientras en la concepción inmanente el punto de partida es el objeto y en la trascendente el foco es Dios, en la trascendental se toma como punto de partida al sujeto y, asumiéndolo como un objeto más en el mundo, se dirigen las conclusiones de su propia naturaleza (finito, limitado, mortal) a la hipótesis o abducción de la naturaleza de un ser superior que la fundamente. Como Peirce (1998) lo indica, este tipo de razonamiento (bastante utilizado en el medioevo) no es necesario, sino que su validez radica en su razonabilidad (p. 241). Si soy un sujeto con un lenguaje y pensamiento limitados, y además soy mortal y vulnerable, es razonable creer que hay un ser infinito que fundamente mi existencia, como bien lo notó Descartes (MM. 2014, AT, VII, 40 y ss.).

Ahora bien, ¿por qué es relevante toda esta explicación para el tema que deseo trabajar aquí (el concepto de *Ometeotl* de la metafísica náhuatl [azteca])? Porque, tras haber realizado un análisis filosófico de la metafísica náhuatl explicada por el filósofo Miguel León-Portilla (2017), sostengo como tesis principal que la metafísica náhuatl también tenía como preocupación los

límites del conocimiento y el lenguaje humano —la realidad y la relación entre lo trascendente-trascendental— como problemas filosóficos, y que como solución desarrolló un sistema filosófico-teológico trascendental, existencial, panenteísta y henoteísta. Estos problemas fueron desarrollados por medio de un concepto central en la metafísica náhuatl: el Omēteotl (Dios dual).

Para defender la anterior tesis realizaré un análisis en tres partes: primero expondré el concepto Omēteotl de la metafísica trascendental náhuatl a partir de las investigaciones hechas por el filósofo e historiador Miguel León-Portilla (2017); segundo, a partir de algunos poemas del filósofo Nezahualcóyotl, tomaré como ejemplo y objeto de análisis cómo ese concepto de Omēteotl es aplicado en la sección anterior; y tercero, realizaré algunas breves observaciones sobre la similitud entre esta teoría y otras occidentales y orientales con el fin de invitar al lector a realizar futuras investigaciones de filosofía comparada⁴. Finalmente, realizaré un apartado de conclusiones en el que evaluaré si las tesis que afirmé eran o no ciertas y fundadas.

El Omēteotl: el fundamento como dualidad trascendental

La metafísica náhuatl tiene varias peculiaridades, entre ellas, quizás la principal característica es el desarrollo del concepto o plano del más allá o trascendencia (León-Portilla, 2017, p. 98; pp. 182 y ss.). Es por esto que, al igual que como pasa con otras tradiciones que defienden esta idea, reconocen varios tipos de estados mentales y de acceso a la verdad, caracterizando a la ignorancia de esa trascendencia como un estado de sueño y el reconocimiento

⁴ También alguien podría objetarme que no es lícito realizar paralelos, comparaciones o asociaciones entre sistemas filosóficos de distintas épocas (también llamado anacronismo metodológico). Respondo a esto: 1. El método filosófico que utilizo es analítico, no histórico. El énfasis de este artículo son las ideas, razonamientos y conceptos, no los contextos en que estos se desarrollaron; 2. Si bien los conceptos tienen un marco histórico del cual provienen —y esto lo aceptamos la mayoría de los filósofos analíticos—, no por eso no se pueden poner en diálogo ideas de un sistema metafísico *P* con el de un sistema *Q*, pues de ser así caeríamos en un solipsismo entre teorías. Para resolver este problema metafísico autores como Hirsch (2009) proponen la traducibilidad (o caridad) de conceptos entre sistemas; esto quiere decir que es posible trasladar conceptos entre sistemas diferentes si una vez comprendido cada sistema, se logra trasladar el concepto a partir de los significados, principios y peculiaridades del otro sistema preservando su valor de verdad. Teniendo esto en cuenta, realizaré esta traducibilidad mostrando similitudes, no identidades; y 3. Como lo indica Huxley (1954), hay una “filosofía perenne”, entendida como una necesidad intrínseca en el ser humano que le hace preguntarse por la realidad y su papel en ella (pp. 11-12). Esto no quiere indicar que hay una razón universal que se manifiesta en todas las culturas y según la cual todas tienden a un fin común y absoluto, como Hegel (2010) quiso sugerir (pp. 368-371); sino que ante dicha necesidad filosófica de responder estas preguntas hay elementos comunes de respuestas que permiten comparar similitudes que, sin embargo, guardan y preservan las diferencias que les son peculiares a cada cultura y sistema filosófico.

de ese más allá como un despertar de la verdad. Si aceptamos que nuestras facultades pueden ser verdaderas, es decir, que remiten a lo que es el mundo (la realidad), entonces debemos aceptar también que la posibilidad del error es otra evidencia: al igual que podemos referirnos a los hechos tal cual son, podemos no hacerlo. Así lo expresan los *tlamatinime* (sabios filósofos nahuas): “¿Acaso algo de verdad hablamos aquí...? / Sólo es como un sueño, sólo nos levantamos de dormir. / Sólo lo decimos aquí sobre la tierra” (León-Portilla, 2017, p. 183)⁵.

Que los nahuas comprendieran el error como un estado de sueño es una reflexión valiosa si tenemos en cuenta que en esta pregunta, cuyo origen es trascendente (el más allá), el problema filosófico se vuelve trascendental en el momento de volcarse al plano de la semántica y la epistemología: si la verdad está dispuesta en algo que está más allá de toda experiencia humana, ¿es la verdad algo cognoscible? Esta es la primera problemática que los sabios *tlamatinime* nos ponen a considerar: si la verdad es algo estable, ¿cómo podemos alcanzarle si nuestra condición es de ser sujetos mortales, contingentes, en devenir (in *tlatícpac*)? Por otra parte, si es cognoscible, ¿cómo la podemos alcanzar si ella es infinita, indeterminada y autosuficiente (*nelli teotl*) y nosotros no? Dicen los sabios: “(...) sólo venimos a dormir / solo venimos a soñar / no es verdad, no es verdad que venimos a vivir sobre la tierra” (León-Portilla, 2017, p. 184)⁶.

Este cambio o giro del enfoque de la cuestión filosófica es propiamente el valor que encuentro clave en la filosofía náhuatl. Ciertamente, en su filosofía podemos encontrar el problema de la trascendencia (del más allá), empero, es ese punto de partida el que los llevó a plantearse problemas trascendentales: sus facultades, su lenguaje y su relación con el mundo. El hecho —simple y común, a los ojos de un lector descuidado— es más relevante de lo que parece: reconocer en el lenguaje límites para el conocimiento del mundo es algo que, si bien ya se había manifestado en la filosofía escéptica, en nuestra tradición occidental solo logró expresarse de manera clara en el giro lingüístico con el filósofo Ludwig Wittgenstein (2009). ¿Qué puedo conocer? Lo que mi lenguaje

⁵ ¿Azo tlat nec o tic itohua nican, ipal nemohua? / Zan tontenimiqui ton zan toncochitlehuaco / Zan iuhqui temictli... / Ayac nelli quilhuia nican (León-Portilla, 2017, p. 385).

⁶ Zan toconchitlehuaco / Zan tontemiqui / Ah nelli ah nelli tinemico in tlatícpac (León-Portilla, 2017, p. 398).

me permita expresar. Empero, tanto yo como mi lenguaje somos limitados; entonces, ¿cómo puedo conocer aquello que me excede, pero que es evidente ante mí (el mundo)?

La solución a la dificultad sobre la relación lenguaje-mundo por parte de los tlamatime es bastante interesante y original: si la razón es incapaz de dar cuenta de la verdad que subyace en la trascendencia, entonces hay que buscar un nuevo tipo de saber que sea capaz de rebasar esos límites pero que no nos desborde completamente. Dice León-Portilla (2017), explicando a los nahuas:

(...) acosados por el problema, se empeñaron en la búsqueda de una nueva forma de saber, capaz de llevar al hombre al conocimiento seguro del punto de apoyo inmutable, cimentado en sí mismo, sobre el cual debía descansar toda consideración verdadera (p. 186).

Este tipo de saber lo denominaban *cantos y flores*, una forma literaria (difrasismo⁷) de referirse a la poesía. Así, la poesía es el nuevo tipo de saber que cumple con el requerimiento de exceder los límites del intelecto, sin llegar a exceder en sentido absoluto los límites de lo humano. Podría decirse que es un puente entre lo divino y lo humano⁸: es perecedero (como las flores) pero elevado (como el canto); “es algo que se escapa de algún modo a la destrucción final” (p. 192).

Es gracias a las flores y el canto que los nahuas lograron el “descubrimiento de un ser ambivalente: principio activo y generador y simultáneamente, receptor pasivo, capaz de recibir” (p. 199). En síntesis, todos estos nombres ha recibido Omēteotl por parte de los tlamatime: “señor y señora de la dualidad”, “señor y señora de nuestro sustento”, “madre y padre de los dioses”, “dios del

⁷ El difrasismo es, según el doctor Garibay, citado por León-Portilla (2017), “un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacentes” (p. 189). En el caso de los cantos y las flores, el difrasismo consiste en entender metafóricamente dichas flores como el producto o fruto que dejamos en el mundo como herencia a pesar de nuestra mortalidad y contingencia. Así lo expresan los tlamatime: “cual cada primavera de la hierba, así es nuestra hechura: / viene y brota, viene y abre corolas nuestro corazón, / algunas flores echan nuestro cuerpo: ¡se marchita!” (León-Portilla, 2017, p. 184). Texto original: “Xoxopan xihuitl ipan toxihauca: / hua cecelia hual itzmolini in toyollo: / xochitl in tonacayo, cequi cueponi: on cuetlahuia” (León-Portilla, 2017, pp. 398-399).

⁸ Acá podemos encontrar una similitud con la patristica: el papel del Absoluto como inspirador de ese tipo de saber trascendente. Mientras Anselmo (*Pros.*, trad. en 1985) exclama: “Y ahora ¡Oh, tú Señor Dios mío! Enseña a mi corazón dónde y cómo debe buscarse y dónde y cómo te encontrará” (c. 1, § 2), los tlamatime expresan: “Allí oigo su palabra, ciertamente de él, / al Dador de la vida responde el pájaro cascabel: / anda cantando, ofrece flores...” (León-Portilla, 2017, p. 193). Texto original: “Noyuh yequitoa in Ayocuan yehuan yan in Quetzpal. / Anqui nelli yequimati in Ipalnemoa” (León-Portilla, 2017, p. 399).

fuego”, “espejo del día y la noche”, “astro que hace lucir las cosas”, “señor de las aguas”, “nuestra madre, nuestro padre”, “Ometeotl, el que vive en el lugar de la dualidad” (pp. 201-210).

Siguiendo a Mercedes de la Garza (1991), los filósofos nahuas tienen tres categorías claves: los dioses (o Dios), el mundo y el hombre (p. 105). La relación que hay entre estas tres categorías es el núcleo central de sus reflexiones. Por una parte, está la naturaleza más limitada, corrupta y cambiante (mortal), la humana. Por otra, una naturaleza siempre existente (eterna), perfecta y autosuficiente, el Ometeotl. Y en medio de ambas, se encuentra una naturaleza cambiante y en constante transformación, pero que no tiene la razón de su ser (de su vida) en sí misma, sino que proviene del ser superior. Esta naturaleza es el mundo mismo. Estas tres categorías son, según la anterior descripción, graduales: primero está el hombre; luego, el mundo; y luego, el Ometeotl⁹. Así, dado que es gracias al ser ilimitado, perfecto y autosuficiente que los demás seres existen, el objeto de investigación filosófica de los nahuas es este Absoluto y su relación con nosotros.

De la Garza (1991) considera que el problema de estas relaciones es el de la temporalidad; yo, por otra parte, lo considero como un tema de límites (en general); que, claro está, se evidencia también en la temporalidad, pero no se limita a esta, puesto que también es evidenciable en el aspecto espacial, lingüístico y gnoseológico.

Ciertamente, la temporalidad es un tema implícito dentro del razonamiento de los nahuas, pero el problema metafísico es, de hecho, más profundo: el fundamento de la realidad (nelli¹⁰). Así, el problema metafísico de los nahuas es más complejo, no se reduce a la temporalidad (un problema ontológico trascendente), sino que parte de allí para llegar a un problema trascendental (metafísico-semántico): ¿es verdadero aquello que sé del mundo? Si no es

⁹ Es muy peculiar del pensamiento náhuatl la concepción jerárquica del universo. Véase más información sobre los grados del cosmos y los trece cielos —entendidos como espacialidad vertical— en las pp. 185-173 de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* de Miguel León-Portilla (2017).

¹⁰ Nelli es entendido como lo “cierto, verdadero, real” (Simeón, 1992). Se dice real con este término para indicar que algo es verdadero, no para indicar que algo es existente (in tlacticpac).

así, ¿cómo puedo saberlo? Si aquello que es más real es aquello más perfecto, eterno e ilimitado y dador de la vida (el Omēteotl), ¿cómo puedo conocerle verdaderamente?

Ahora bien, ¿qué es el Omēteotl? Es el Dador de vida, es, en términos más precisos, “el dios de la dualidad”¹¹. Todo cuanto es, cuanto existe, tiene su razón de ser y de vivir gracias al Omēteotl; es más, cada cosa existente es una de las tantas manifestaciones del Omēteotl. Él es, en resumen, el fundamento de la realidad en todo su conjunto (León-Portilla, 2017, pp. 133-141).

Dado que no hay un más allá del Omēteotl (ayac oqaipic), los tlaminime introducen el concepto de nelli teotl para referirse a la autosustentación y generación que el Omēteotl hace sobre sí mismo: “No se trata de otro principio distinto, sino de lo que llamaríamos algo que se aúna con el principio supremo, o que comparte con él la condición de ser el nelli teotl: dios cimentado en sí mismo” (León-Portilla, 2017, p. 198). ¿Qué quiere indicar esto? Que no son los dioses la representación del Absoluto, sino que este (el absoluto) es Dios entendido como dual. Más que ser una deidad adicional a los otros dioses (como Quetzalcóatl, Huitzilopochtli, etc.), el Omēteotl es el Dios que es causa eficiente, material, formal y final de los demás dioses (por ejemplo, los Tezcatlipoca)¹². En esta cosmología es más preciso hablar de un henoteísmo que de un simple politeísmo. El Omēteotl no es una deidad mitológica, sino un concepto metafísico del Absoluto como fundamento sustantivo y, a la vez, trascendente de la realidad:

¿De veras hablamos aquí, Dador de la vida...?
Aun si esmeraldas, si ungüentos finos,
Damos al dador de la vida,
Si con collares eres invocado con la fuerza del águila, del tigre,
Puede que nadie diga la verdad en la tierra (León-Portilla, 2017, p. 187)¹³.

¹¹ Proviene de ome-, que significa dos y teotl, que significa Dios (Simeón, 1992); es decir, el Dios dual. Quizás sirva como guía para evitar la creencia de que son dos dioses, tener en cuenta el término *ometeliztli* (Dualidad), es decir, el Dios de la dualidad.

¹² Dentro de los escritos de los nahuas, efectivamente, se le otorga a los Tezcatlipocas el rol de dioses principales; empero, esto no indica que lo sea en el plano metafísico, donde el papel de Dios superior lo tiene el Omēteotl (León-Portilla, 1999). Esto sucede porque, principalmente, hay una diferencia entre los textos mitológicos y los teológico-filosóficos de los nahuas. Para efectos religiosos, dioses como los tezcatlipocas o Quetzalcóatl son principales por el papel que jugaron en la creación, defensa y manutención directa con los hombres. En la mitología náhuatl el Omēteotl no cumple el papel de crear a los hombres, sino que este papel lo desarrollan sus hijos (los cuales sí nacieron de él-ella).

¹³ ¿Azo tla nel o tic itohua nican, ipal nemohua...? / In ma nel chalchihuitl ma'n tlamatilolli / Tla nel ye chalchihuitl tlamateoi timaco ipalnemoani, / xochicozcatl tontatlanilo tonitlanililo / ach in tecpillotl in cuauhyotl in oceloyoach ayec nelli in tiquitohua nican (León-Portilla, 2017, p. 399).

Ahora bien, si está el Omēteotl en todas las cosas, ¿por qué nos es algo oculto, como lo indican los nahuas?¹⁴ ¿No debería ser algo evidente si es sustantivo a toda la realidad? Este es el segundo problema que los tlamatinime deben enfrentar. Al igual que con el caso anterior, la respuesta es asombrosa: el Omēteotl está presente en todas las cosas, pero todas las cosas en su conjunto no son el Omēteotl. El Omēteotl es algo más que su manifestación en las cosas existentes, su morada está en lo más elevado (la 13ª esfera) de los cielos (León-Portilla, 1999). Así, si el Omēteotl es la manifestación de cada cosa determinada, pero también es todo lo que le excede, podría decirse que el Omēteotl es equivalente al término Absoluto, está en cada cosa, pero él es siempre algo más que la sumatoria de todas las cosas; es lo incondicionado que, a su vez, es condición de todo, como se puede leer en la definición de la palabra latina *absolvo* (Lewis, Short & Freund, 1950). Es el non plus ultra o, como dirían los griegos, ἀπλῶς, esto es: “sin más” (Lydell & Scott, 1996). La dualidad del Omēteotl no solo refleja el constante cambio y la complementariedad de los contrarios, sino también la completud que esto presupone, es la multiplicidad de lo cambiante que es abarcada por la unidad dual de lo eterno.

Tanto el *tlactīcpac* (lo irreal-transitorio) como *nelli* (lo real-eterno) son naturalezas donde se manifiesta el Omēteotl; o también, ambas pertenecen necesariamente al Omēteotl: $\Box((T \wedge N) \in O)$ ¹⁵. Luego, todo aquello que tenga una u otra naturaleza tiene la cualidad de pertenecer a las formas de manifestación del Absoluto: $\forall x \forall y \{ [Tx \rightarrow (x \in O)] \wedge [Ny \rightarrow (y \in O)] \}$ ¹⁶. Suponiendo que el elemento *x* seamos nosotros (los hombres). No es lícito decir que por el hecho de ser manifestación del Omēteotl nosotros seamos el Omēteotl mismo. Ni siquiera, que seamos todo el *tlactīcpac*, ya que elementos como los dioses, animales o plantas también pertenecen a este mundo de apariencias.

En síntesis, ciertamente, el Omēteotl se manifiesta en nosotros, pero también nos excede; es más que nosotros: $\forall x \forall y [(Tx \rightarrow Ox) \leftrightarrow (Oy \rightarrow Ty)]$. Esto sería un fatal error, pues implicaría reducir, limitar al Absoluto (falacia de

¹⁴ “¿Dónde está el lugar de la luz, pues se oculta el que da la vida” (León Portilla, 2017, p. 195). Texto original: “¿Qezquich in ye nelli quihuiya in amo nell'on?/ Zan tonmonenequi in Ipalnemohuani” (León-Portilla, 2017, p. 399).

¹⁵ Léase: necesariamente, *tlactīcpac* y *nelli* pertenecen al Omēteotl.

¹⁶ Léase: para todo *x* tal que ese *x* sea *tlactīcpac*, entonces ese *x* pertenece al Omēteotl, y para todo *y* tal que ese *y* sea *nelli*, entonces ese *y* pertenece al Omēteotl.

generalización apresurada o de inversión del consecuente). Así, pues, el plano de la trascendencia del Omēteotl no es tan simple como la sola separación y distinción lógica entre un ser sobrenatural y uno natural. Por una parte, es inmanente a todas las cosas, pero, a su vez, las excede. Su trascendencia se manifiesta en la inmanencia, aunque también va más allá de esta. Considero que el término más adecuado para este tipo de relación entre el Absoluto y el mundo es un panenteísmo,¹⁷ y no un panteísmo —como lo sugiere Beyer (1910, p. 116)— o un “panteísmo dinámico”, según León-Portilla (2017, p. 224). Él está en todas las cosas, pero no se limita a ellas, sino que las excede; incluso, las vivifica y las trae a la luz (tezcātlanextia) (p. 203). Así, pues, al tener el Omēteotl una naturaleza panenteísta de creación y concepción (Ometecuhtli y Omecíhuatl) el método debe ser trascendental (Figura 1), es decir, reflexivo. Es posible comprender al Omēteotl porque, si bien nos excede, también su esencia vivificadora está en nosotros. La posibilidad de comprenderle parte desde nosotros mismos; está, precisamente, en nuestros propios límites¹⁸.

Desde un punto de vista dinámico, es cierto que todo lo que existe recibe su verdad: su cimiento, de esa generación concepción a-temporal que es Omēteotl. En este sentido es exacto decir que “lo único verdadero es Omēteotl”; todo lo demás “es como un sueño”. Pero, frente a esto, que pudiera describirse tal vez como una peculiar especie de “panteísmo dinámico”, está la afirmación expresa del hombre que no obstante descubrirse cimentado en el Señor de la dualidad, reconoce la trascendencia de éste, afirmando que es invisible como la noche e impalpable como el viento (*Yohualli-ehécatl*) (León-Portilla, 2017, p. 224).

Atribuirles a los nahuas un panteísmo es, francamente, un error. ¿Por qué? Porque, como se mostró anteriormente, la relación entre el Omēteotl y los seres vivos no es solo trascendente, ni solo inmanente, sino trascendental; luego, es más acertado hablar de un panenteísmo dinámico y no de un panteísmo dinámico. Es “(...) ‘panteísta’ el que cree que Dios y el mundo son la misma cosa, de modo que Dios no tienen ningún ser fundamentalmente distinto del mundo, y por ‘panteísmo’ la correspondiente creencia, doctrina o filosofía” (Ferrater Mora, 1975, t. 2, p. 362). Este no es el caso de la filosofía náhuatl; los

¹⁷ Para más información sobre este concepto, véase la definición de la palabra *Krause* en Ferrater Mora (1975, t. 1, pp. 1065 y ss.).

¹⁸ En la figura 1 esto es representado por la primera flecha trascendental señalando al límite del conjunto, para después convertirse en una línea segmentada proyectada fuera de este (que simboliza ese carácter hipotético o reproductivo mencionado posteriormente).

tlamatinime no creen que el Omoteotl y el mundo sean lo mismo, sino que el Omoteotl es el creador del mundo. Establecer una identidad entre el Absoluto y el mundo implica reducir al Omoteotl a su creación/generación, y esto implica un error lógico, metafísico y teológico.

A partir de lo anterior, considero lícito llegar al punto clave de mi tesis central: la metafísica náhuatl es trascendental, panenteísta y henoteísta. Resumamos las razones:

- 1) Es panenteísta porque desde su condición de Absoluto (es decir, de Señor-a Dual) lo abarca todo y, por ende, está presente en todo el mundo y lo viviente (inmanencia); empero, al ser absoluto, también debe excederle (trascendencia), ya que todos los seres vivientes y el mundo mismo son limitados (y esto no puede predicársele al Absoluto). Luego, debe ser panenteísta (cfr. Krause, 1828). Si, por una parte, se afirma que solo es inmanente (panteísta), se le reduce; si se dice que solo es trascendente, ¿cómo es posible que nos creara si no tenemos nada en común? Más aun, ¿en qué radicaría el fundamento/sustento de nuestra existencia si no es en Él? ¿En nosotros mismos? Así, pues, el Omoteotl debe ser panenteísta.
- 2) Al ser panenteísta, el modo adecuado de conocerle debe ser por vía trascendental; es decir, en el reconocimiento que nosotros como sujetos limitados hacemos de nuestros mismos límites, pero, a su vez, del hecho de ser una manifestación del Omoteotl. Además, también se puede llamar trascendental a la metafísica náhuatl por el simple hecho de cuestionarse las condiciones de posibilidad de alcanzar la verdad y la realidad a partir de nuestro propio conocimiento y lenguaje.
- 3) También la metafísica náhuatl es henoteísta. A pesar de aceptar muchos dioses (politeísmo), también sostiene la existencia de un Dios supremo (monoteísmo) como causa de todas las cosas que, si bien no es considerado como el principal en la mitología (León-Portilla, 1999), si puede considerarse como el principal y supremo

en términos metafísicos. Esto, a su vez, permite mostrar una diferenciación (aunque no tajante) entre lo metafísico y lo mitológico en el pensamiento de los nahuas.

La filosofía náhuatl en escena: Nezahualcóyotl como filósofo existencial

Hasta el momento he argumentado a partir de las fuentes citadas y traducidas por León-Portilla (2017) y del análisis de los conceptos que ofrecen los tlamatinime; sin embargo, no se ha demostrado por qué esta es una filosofía existencial, ni se ha mostrado, más allá de pequeños fragmentos, en qué consisten esos cantos y flores.

Nezahualcóyotl¹⁹ (poeta y rey filósofo) es, quizás, siguiendo a Maffie (2002), el mejor y mayor exponente de la filosofía náhuatl. A diferencia de los fragmentos ya mencionados, los poemas de Nezahualcóyotl evidencian una estructura y desarrollo más completos. Si bien asume los conceptos de los tlamatinime, Nezahualcóyotl, más que justificarlos, opera con ellos para hacer más entendibles esas preocupaciones y, finalmente, ofrecer una respuesta o solución. Así lo podemos evidenciar en el siguiente poema²⁰:

El canto de la huida (poema de Nezahualcóyotl) (León-Portilla, 1967, pp. 59-61).

¹⁹ Nezahualcóyotl (1402-1472 EC) significa el coyote que ayuna. Filósofo, poeta y Rey de la ciudad-Estado de Texcoco. Tras ver el asesinato de su padre, es exiliado y restituido en el trono varias veces por diversas persecuciones políticas. El poema que a continuación se citará es escrito por Nezahualcóyotl cuando huía del señor de Acapoltaco. Nezahualcóyotl es una figura importante en la política de los mexicas y en la poesía metafísica náhuatl. Otros de sus poemas famosos son: *Poneos de pie (Ma zan moquetzacan)*, *Estoy triste (Nitlayocoya)*, *Canto de primavera (xopan cuicatl)*, *Soy rico (Ye nonnocuiltomohua)*, *Solamente él (Zan yehuan)* y *Alegrías (Xan huiyacan)* (León-Portilla, 1967, pp. 58-76).

²⁰ In choloztli icuic // O nen notlacatl, / o nen nonquizado / teotl ichan in tlalticpac, / ¡nintolinia! / In ma on nel nonquizado, / in ma on nel nontlacat. / Ah niquitohua yece... / ¿tlen naiz? / ¡anonohuaco tepilhuan!, / ¿at teixo ninemi?, / ¿Quen huel?, / ¡xon mimati! // ¿Ye ya nonehuaz in tlalticpac? / ¿Ye ya tle in nolhuil?, / zan nitoliniya, / tonehua noyollo, / tinocniuh in ayaxcan / in tlalticpac, ye nican. // ¿Quen in nemohua in tenahuac? / ¿Mach ilihuiztia, / nemia tehuic, teyaconi? // ¡Nemi zan ihuiyan, / zan icemelía! / In zan nonopechteca, / zan nitolotiniemi / in tenahuac. / Zan ye ica nichoca, / ¡nicnotlamati!, / no nicnocahualoc / in tenahuac tlalticpac. // ¿Quen quinequi noyollo, / ¡pal nemohuani? ¡Ma oc mehel on quiza! / A icnopilloti ma oc timalihui, / monahuac, titeotl. / ¿At ya nech miquitlani? // ¿Azomo ye nelli tipaqui, / ti ya nemi tlalticpac? / Ah ca za tinemi / ihuan ti hualpaqui in tlalticpac. / Ah ca mochi ihui titotolinia. / Ah ca no chichic tepouhqui / tenahuac ye nican. // Ma xi icnotlamati noyollo. / Maca oc tle xic yococa. / Y e nelli in ayaxcan / nienopiltihua in tlalticpac. // Ye nelli cococ ye otimalihuico, / in motloc monahuac, in ¡pal nemohua. / Zan niquintemohua, / niquilnamiqui in tocnihuan. / ¿Cuix oc ceppa huitze, / in cuix oc nemiquihui? / Zan cen ti ya polihua, / zan cen ye nican in tlalticpac. / ¡Maca cocoya inyollo!, / itloc inahuac in ¡pal nemohua (León-Portilla, 1967, pp. 58-60).

[§ 1] En vano he nacido,
en vano he venido a salir
de la casa del dios a la tierra,
¡yo soy menesteroso!
Ojalá en verdad no hubiera salido,
que de verdad no hubiera venido a la tierra.
No lo digo, pero...
¿qué es lo que haré?,
¡oh príncipes que aquí habéis venido!,
¿vivo frente al rostro de la gente?,
¿qué podrá ser?,
¡reflexiona!

[§ 2] ¿Habré de erguirme sobre la tierra?
¿Cuál es mi destino?,
yo soy menesteroso,
mi corazón padece,
tú eres apenas mi amigo
en la tierra, aquí.

[§ 3] ¿Cómo hay que vivir al lado de la gente?
¿Obra desconsideradamente,
vive, el que sostiene y eleva a los hombres?

[§ 4] ¡Vive en paz,
pasa la vida en calma!
Me he doblegado,
sólo vivo con la cabeza inclinada
al lado de la gente.
Por esto me aflijo,
¡soy desdichado!,
he quedado abandonado
al lado de la gente en la tierra

[§ 5] ¿Cómo lo determina tu corazón, Dador de la Vida?
¡Salga ya tu disgusto!
Extiende tu compasión,
estoy a tu lado, tú eres Dios.
¿Acaso quieres darme la muerte?

[§ 6] ¿Es verdad que nos alegramos,
que vivimos sobre la tierra?
No es cierto que vivimos
y hemos venido a alegrarnos en la tierra.
Todos así somos menesterosos.
La amargura predice el destino
aquí, al lado de la gente.

[§ 7] Que no se angustie mi corazón.
No reflexiones ya más.
Verdaderamente apenas
de mí mismo tengo compasión en la tierra.

[§ 8] Ha venido a crecer la amargura,
junto a ti y a tu lado, Dador de la Vida.
Solamente yo busco,
recuerdo a nuestros amigos.
¿Acaso vendrán una vez más,
acaso volverán a vivir?
Sólo una vez perecemos,
sólo una vez aquí en la tierra.
¡Que no sufran sus corazones!,
junto y al lado del Dador de la Vida».

Este es, quizás, uno de los textos íntegros más profundos que podamos encontrar de la filosofía náhuatl. Con solo leerlos le basta al lector para evidenciar que este texto ejemplifica una filosofía existencial. Sin embargo, hay tres razones por las cuales podemos defender que es adecuado llamar existencial a este tipo de filosofía: la primera, porque, como lo indica Ricardo de San Víctor (*De trin.* 1958], IV, c. 12/f. 160b9-160c20), el concepto *ex-sistencia* significa aquella relación de respectividad según la cual el ente o criatura está por fuera de su origen del cual emanó, Dios; como se puede leer en la definición de la palabra latina *exsistere* (Lewis, Short & Freund, 1950). El poema así lo indica; luego, es lícito hablar de una *ex-sistencia* —en el sentido mencionado— en este poema. Y segundo, porque precisamente por esa separación o expulsión de la criatura del

seno de su creador esta se asume como sin raíz o abandonado y su meta consiste en retornar a su raíz; en el caso cristiano, por la fe y las buenas acciones (San Agustín, *De civ. Dei*, trad. en 1958, XIII, 14, § 2). Este problema también es planteado y en otros poemas sugiere la respuesta: in xohitl, in cuicatl (con cantos y flores). Luego, también es existencial. Y, tercero, está el problema de la muerte y el reconocimiento los límites propios respecto al Absoluto como problema angustiante. Eso también se evidencia en el poema; luego, de nuevo, esta filosofía es existencial²¹.

“¿Qué soy?” Se preguntaron los tlamatinime. “Seres que habitan el tlactipac (el lugar de la transitoriedad).” ¿Qué implica esto? Que este mundo en el que vivimos no es el mismo en el que habita aquel ser siempre eterno (el Omēteotl) y cuya razón de su existencia sea causa sui. Dado que no vivimos en la casa del Dador de la vida, nuestra vida en este mundo es parcial, finita; morimos. Precisamente la muerte juega un papel crucial en la concepción náhuatl del mundo, es la liberación más digna que podemos tener. De ahí sus representaciones de la vida y muerte como dos caras de un mismo ser:



17. Rostro en barro, dualidad vida y muerte. Procede de Tlatilco, Estado de México, periodo preclásico, hacia 1000 a. C., y es una de las más antiguas alusiones a este concepto. Museo Nacional de Antropología, México

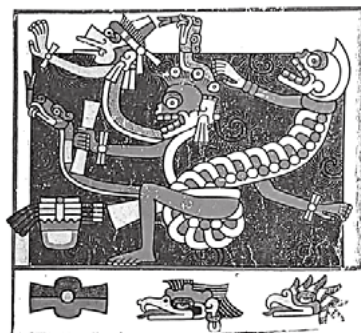


19. Dualidad muerte-vida, representada por Miclantlicuih, Dios de la Región de los Muertos, y Ehecatl, Dios del Viento, rodeados de los signos de los días y dos series de doce puntos, arriba y abajo, que funcionan como multiplicadores en la cuenta del temalpohualli, sistema de 260 días. Vida y muerte están siempre presentes en los destinos humanos. Cálidos Borja, p. 56, reproducción del comentario de Eduard Seler

²¹ Hay que distinguir acá la filosofía existencial del existencialismo. Como se expuso en otro trabajo (Hernández y Baracaldo, 2019, p. 325, nota 1), el existencialismo se basa en un ateísmo o, cuando menos, en cierto laicismo. La filosofía existencial, por el contrario, no es así. Se caracteriza por remarcar ese abismo entre creador y criatura y la angustia que genera la incertidumbre de no poder conciliarla sino por medio de la muerte, la revelación o, en este caso, la poesía. Quizás el mejor ejemplo de esta filosofía en Occidente es Kierkegaard (1982).



20. Otra representación de Miclantecuhtli y Ehécatl, simbolizando la dualidad vida-muerte, con los glifos de los días. *Códice Vaticano B*, p. 75



21. Numerosas imágenes de la muerte aparecen en el *Códice Laud*, p. 17v-22v. Aquí, página 3v, en el ángulo inferior derecho, Miclantecuhtli y Ehécatl, en compleja interacción en la que se involucran dos serpientes que se integran respectivamente al cuerpo de cada deidad, parecen atrapar a un ser en parte descarnado. Podría interpretarse la escena como evocación de la lucha entre la vida y la muerte en la que se ven envueltos los seres humanos

Figura 1. Representaciones de los nahuas sobre la muerte como dualidad (León-Portilla, 2017, pp. 481-483, 848-885).

Dado que, como se indicó anteriormente, vivimos en un estado de sueño, de apariencia, los nahuas situaron esta verdad (*nelli teotl*) en un mundo abstracto superior, localizado metafóricamente en el subsuelo y en el cielo: in topan (en el cielo), e in mictlan (el lugar de los muertos); el lugar de los descarnados (*otlami*). “A dónde iremos? Solo a nacer vinimos. Que allá es nuestra casa: donde es el lugar de los descarnados” (León-Portilla, 2017, p. 195)²².

En este orden de ideas, la muerte juega un papel crucial en la metafísica náhuatl; no solo cumple el papel liberador, sino que, además, es el elemento que dota de sentido a la vida. En último término, vida y muerte no terminan siendo más que contrarios que se complementan al explicar el tránsito que hace el alma de encarnar (nacer) y descarnarse (morir). Todavía más, dado que uno permite entenderse solo a partir del otro, se puede llegar a afirmar que la muerte es una extensión de la vida (en tanto esta es el paso a la vida eterna) y que la vida es una extensión de la muerte (en tanto que no estamos todavía en “la casa del Dador de la vida”). La búsqueda incesante de la *yollotlixtli*

²² ¿Campa nel tiazque? / Ca zan titlacatic. / Ca ompa huel tochan. / In canin Ximoayan: In oncapa in Yolihuayan aic tlamian (León-Portilla, 2017, pp. 383-384).

(persona)²³ de trascender los propios límites que ha descubierto, bien sea por medio de los cantos y flores o de la muerte (v. gr. por sacrificio o por la lanza de obsidiana) es precisamente el fin último que esta persigue.

Si tenemos en cuenta estos dos elementos podemos distinguir, pues, que la filosofía náhuatl —además de ser trascendental, panenteísta y fundada en cierto henoteísmo— es de corte existencial: indaga incesantemente sobre los límites, sentido, realidad y fin de la vida humana, y el papel que esta juega en la relación con aquel ser fundamental Dador de la Vida al que solo puede alcanzar por medio del descarnarse (la muerte). Todo esto demuestra que la filosofía náhuatl es bastante compleja y rica en elementos.

Similitudes entre la metafísica náhuatl y otros sistemas

Una vez se ha demostrado la tesis y se ha explicado la concepción metafísica náhuatl por medio de ejemplos textuales y gráficos queda solo un aspecto pendiente: sus similitudes con otras filosofías. Mencionaré a continuación tres coincidencias entre las reflexiones, conceptos o principios del sistema metafísico náhuatl y los de otros sistemas de Europa y Asia con el fin de sugerir futuras investigaciones:

- 1) Los estados mentales acerca del conocimiento de la realidad. Quizás en este aspecto la referencia más canónica es la de Platón, en la alegoría de la caverna (*Rep.*, trad. en 2006, 517b-522b), donde se narra la historia de un preso en una caverna con otros hombres y todo lo que ha aprendido es gracias a los reflejos que se generan en la pared originados por un fuego ubicado detrás de ellos. Un cautivo logra romper esas cadenas, sale de la caverna, logra ver la realidad tal cual es y se libera de las sombras. Las sombras las asocia Platón con las apariencias, las cuales tienen un estatus de ser (son apariencias) y no ser (no son lo real) (*Soph.*, trad. en 2013, 237d4-237a5).

²³ De yollotl: “la vitalidad, el corazón” (*Gran Diccionario Náhuatl* [GDN]). Los sacrificios en los aztecas se justifican precisamente como acto liberador para la persona y como ofrenda a los dioses; “Ofrecer el corazón al sol o a otros dioses era, por tanto, entregarles aquello que mantiene la vida” (León-Portilla, 2017, p. 455).

Por otra parte, esta teoría de las apariencias como sueños fue, de hecho, también desarrollada con bastante rigurosidad, precisión y exhaustividad por la filosofía de la India; en especial, en la *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Allí se reconocen cuatro estados de conciencia: (a) el estado de alerta (वैश्वानर [vaiśvānara]), en el cual se contemplan los objetos externos; (b) el estado de sueño (तैजस [taijasa]), en el que se contemplan los objetos internos; (c) el estado de sueño profundo (परञ्ज्वा [prajñā]), en el que no se tiene ningún deseo ni se observa ningún sueño; y (d) el estado advaita, donde no hay elementos, es inefable y superior (तुरीय [turīya]). En los tres primeros estados está presente el saṃsāra (संसार) (o causalidad/reencarnación) (Martín, 1998, § 2, 3, 4 y 12). Puesto que en los tres primeros estados hay causalidad, se genera a partir del cambio y la muerte la ilusión o apariencia (माया [māyā]) que, antes que acercar al ātman (yo individual) al Brahman (el Absoluto), le aleja con la ignorancia (avidyā) y, por ende, es causa de sus sufrimientos en este mundo. La filosofía advaita vedānta (muy famosa en India) sostiene que el reconocimiento entre la identidad Brahman-ātman (Absoluto-yo) es la vía de la liberación de esas apariencias y sufrimientos (Tola y Dragonneti, 2010, pp. 305 y ss.). Luego, si la escuela advaita es no-dualista, la metafísica náhuatl se posiciona como una teoría opuesta tanto al reconocer al absoluto su creación como dualidades, como al concebir a estos como naturalezas distintas (aunque vinculadas).

- 2) El problema sobre decir algo estable cuando nuestra condición es de contingencia (in tlactipac): este problema ha sido clave a lo largo de toda la filosofía occidental —y también en la filosofía vedānta—. En primera instancia, en Parménides, para quien, como lo menciona Enrico Berti (2009), el problema del ser enmascara un problema epistemológico²⁴ sobre cómo predicar verdaderamente el ser a pesar del cambio que se evidencia empíricamente (pp. 19-20; 55-57). Este problema también fue desarrollado por Platón, quien sostiene que la vía para alcanzar este conocimiento es la reminiscencia (ἀνάμνησις) de las ideas innatas, a la realidad como οὐσία (*Men.*, trad. en 2010b, 80d-86c; *Phaed.*, trad. en 2010c, 72e-77a). Si bien los nahuas y los griegos tuvieron la preocupación por un saber que pudiera expresar ese ser estable a pesar de la contingencia y la variación de este mundo siempre en cambio y devenir, las vías que tomaron como solución son marcadamente distintas: mientras

²⁴ Según Berti (2009), “En cambio, para los griegos, la ‘ciencia’ (*episteme*) era sinónimo de estabilidad (*episteme* deriva de *stenai*, ‘estar quieto’)” (pp. 19-20). Así, era un problema serio para los griegos la estabilidad del conocimiento frente al movimiento y el devenir.

los griegos prefirieron a la ἐπιστήμη y optaron por una posición más realista e inmanente —que, a la larga, condujo a un escepticismo—, los tlamatime optaron por buscar una nueva forma de expresión que rebasara los límites del razonamiento puramente lógico (cantos y flores [la poesía]) y plantearon un sistema trascendental en lugar de uno inmanente.

- 3) El Absoluto como dualidad de contrarios. Curiosamente, esta idea también ha sido caracterizada y desarrollada de manera muy similar por el brahmanismo y el hinduismo. La idea de la dualidad (Śiva y Śakti) y del absoluto (Brahman) como algo trascendente es algo característico también en esa cultura (Tola, 1999). Incluso, esta multiplicidad en la unidad del Absoluto es rastreable también en la trimurti hindú (Brahmā, Viṣṇu y Śiva como manifestación de la creación, preservación y destrucción del mundo por parte del Absoluto) y la Santísima Trinidad cristiana (aunque no dual, sino en triada). También la comprensión de la naturaleza como dualidad de contrarios puede observarse en la filosofía de Heráclito (τό ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν/διαλεκτική) (Kirk, Raven y Schofield, 2014, pp. 258-261); además, una imagen que quizás ayude a comprender mejor esta idea de la dualidad dentro de una gran unidad puede verse en la idea del Yin-Yang (陰|陽) desarrollado por el daoísmo para expresar la complementariedad de los contrarios y la dualidad como principio del movimiento y del equilibrio de la naturaleza (el *Dao* [道]):

Ser y no ser se engendran mutuamente, lo difícil y lo fácil se engendran mutuamente, lo largo y lo corto se forman mutuamente, lo alto y lo bajo se colman mutuamente, el sentido y el sonido se armonizan mutuamente, delante y detrás se siguen mutuamente, es una ley constante (Lao Tsé, trad. en 2015, A9/46/II)²⁵.

De estas menciones sobre las posibles relaciones entre la metafísica náhuatl y otros sistemas vale reconocer que, si bien la filosofía náhuatl conserva similitudes con estos sistemas, también se puede decir que no son identificables, pues aspectos fundamentales de la teoría náhuatl no están presentes en estas perspectivas mencionadas (como el panenteísmo, la poesía como lenguaje filosófico, el estudio trascendental), sino que algunas de estas características se presentan en tal teoría, pero no cumple con otras. En este sentido, podría decirse que la filosofía náhuatl es original en el marco de la historia de la metafísica.

²⁵ El primer número corresponde a la versión de Guodián; la segunda, la de Mawangdui; la tercera, de versiones tardías del *Dao*.

Conclusión

Retomemos lo dicho hasta el momento: la filosofía náhuatl es trascendental, porque se pregunta el fundamento trascendente a partir del sujeto mismo (yollotlixtli) y sus límites ontológicos, gnoseológicos y lingüísticos; es panenteísta y henoteísta, puesto que reconoce al Absoluto como fundamento trascendente y a la vez subsistente de todo lo que existe (incluidos los dioses o deidades); es existencial, ya que comprende a la persona (yollotlixtli) como *ex-tante* al Absoluto dual, además de problematizar constantemente la necesidad de encontrar un medio de solucionar dicho abismo entre estas dos entidades; y, finalmente, se concluyó que, aunque hay similitudes en ciertos aspectos entre la filosofía náhuatl con otros sistemas filosóficos, hay peculiaridades (como las que acabamos de mencionar) que le hacen original desde varios puntos de vista.

Llama la atención que, aunque el trabajo de Miguel León Portilla fue publicado hace más de sesenta años (en 1956) son pocos los trabajos de filosofía²⁶—y, en especial, de metafísica—que se han escrito de forma analítica y rigurosa para exponer este sistema que, por mucho, abunda en riquezas conceptuales, estilísticas, problemáticas y cosmológicas. En este sentido, entiendo esta exposición general del sistema metafísico náhuatl como una invitación a mayores y más profundas investigaciones sobre la filosofía náhuatl y, sobre todo, su interesante y amplio concepto de Absoluto dual: el Omteotl.

Conflicto de interés

²⁶ Autores como Cardenal (1967), Monroy (1991), Leyva (1991) y Cepeda (2009) solo nombran tangencialmente y de forma precaria la obra de León-Portilla y el concepto de *Omteotl*; sin embargo, son de recalcar las obras de Wierciński (1985) y, en especial, de Maffie (2000; 2002; 2005; 2014, etc.). Salvo el notable trabajo de este último autor, son pocos los estudios que analíticamente han estudiado la metafísica náhuatl más allá de los trabajos y textos de León-Portilla —importantísimos por mucho— al proponer alternativas de comprensión, lecturas y elaboración de conceptos para su respectiva explicación.

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Berti, E. (2009). *En el principio era la maravilla*. H. Aguilà (trad.). Madrid: Gre-dos.
- Beyer, H. (1910). *Wissenschaftliche Festschrift zur Enthüllung des von Seiten Seiner Majestät Kaiser Wilhelm II dem Mexikanischen Volke zum Jubi-läum seiner Unabhängigkeit gestifteten HumboldtDenkmals*. Mexiko: Müller Bruder.
- Cardenal, E. (1967). In xóchitl in cuicatl. *La palabra y el hombre*, 44. Recupera-do de <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/2667/196744P665.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Cepeda, J. (2009). Problemas de Metafísica y Ontología en América Latina. *Ha-lazgos*, 6(11), 51-72. doi: 10.15332/s1794-3841.2009.0011.03
- De la Garza, M. (1991). Time and World in Maya and Nahuatl Tough. En M. Das-cal, (Ed.). *Cultural Relativism and Philosophy: North and Latin Ameri-can Perspectives* (pp. 105-127). Leiden: E. J. Brill.
- De Saint-Victor, R. (1958). *De trinitate*. J. Rebaillier (Ed.). París: Librairie Philo-sophique J. Vrin.
- Descartes, R. (2014). [MM] *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*. J. A. Díaz (trad.). Edición trilingüe. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Ferrater Mora, J. (1975). Krause. *Diccionario de filosofía* (vols. 1 y 2). Buenos Aires: Sudamericana.
- [GDN]. (2012). Gran Diccionario Náhuatl [en línea]. México: Universidad Nacional Autónoma de México [ref. del 18 de marzo de 2019]. Recuperado de: <http://www.gdn.unam.mx>
- Hegel, G. W. F. (2010). Lecciones de la filosofía de la historia. J. M. Quintana (trad.). En Rhle, V. (Ed.). Obras 2: Líneas fundamentales de la filosofía del derecho. Lecciones de la filosofía de la historia. Biblioteca de grandes pensadores. Madrid: Gredos.
- Hernández, J. C., y Baracaldo, C. (2018). Antecedentes metafísicos del concepto *ser* de Sartre. *Universitas Philosophica*, 35(71), 323-349. Recuperado de <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vnphilosophica/article/view/23509>
- Hirsch, E. (2009). Ontology and Alternative Languages. En D. Chalmers, D. Manley, & Wasserman, R. (Eds.). *Metametaphysics: New Essays to Foundations of Ontology* (pp. 231-259). New York: Oxford University Press.
- Huxley, A. (1954). *Introduction to The Song of God, Bhagavad Gita*. New York: The New American Library.
- Kant, I. (2011). [KrV] *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). Edición bilingüe. México: Fondo de la Cultura Económica, Biblioteca Immanuel Kant.
- Kierkegaard, S. (1982). *El concepto de angustia*. J. L. Aranguren (trad.). Madrid: Espasa-Calpe.
- Kirk, G. S., Raven, J., y Schofield, M. (2014). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Krause, K. C .F. (1828). Krause, K. C.F. (1828). *Vorlesungen über das System der Philosophie*. Göttingen: In Kommission der Dieterisch schen Buchhandlung.

- Lao Tsé. (2015). *Tao Te Ching. Los libros del Tao*. I. P. Idoeta (trad.). Edición crítica bilingüe. Madrid: Trotta.
- León-Portilla, M. (1967). *Trece poetas del mundo azteca*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, M. (1999). Omēteotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca “Dios principal”. *Estudios de cultura Náhuatl*, 30, 132-152.
- León-Portilla, M. (2017). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (11ª edición). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lewis, C. T., Short, C., & Freund, W. (1956). *Latin Dictionary by Lewis & Short, Founded on Andrew's Edition of Freund's Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press. Recuperado de <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Drevisio>
- Lydell, H. G., & Scott, R. (1996). *Greek-English Lexicon*. Clarendon: Oxford University Press. Recuperado de <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true>
- Leyva, L. (1991). *Omēteotl: Tonacatecuhtli Tonacacihuatl: Señor y señora de nuestro sustento*. Alcapotzalco: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Maffie, J. (2000). ‘Like a Painting, We Will Be Erased; Like a Flower, We Will Dry Up Here on Earth’: Ultimate Reality and Meaning According to Nahuatl Philosophy in the Age of Conquest. *Ultimate Reality and Meaning* 23(4), 205-318. Recuperado de <https://www.utpjournals.press/doi/pdf/10.3138/uram.23.4.295>
- Maffie, J. (2002). Why Care about Nezhualcoyotl? Veritism and Nahuatl Philosophy. *Philosophy of the Social Sciences*, 32, 73-93. doi: 10.1177/004839310203200104

- Maffie, J. (2005). Aztec Philosophy. En The Internet Encyclopedia of Philosophy. Recuperado de <https://www.iep.utm.edu/aztec/#H9>
- Maffie, J. (2014). *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. Colorado: University of Colorado Press.
- Martín Díaz, C. (1998). *Conciencia y Realidad. Estudio sobre la metafísica advaita con la Māṇḍūkya Upaniṣad, las Kārikā de Guṇapāda y comentarios de Śaṅkara*. Madrid: Trotta.
- Monier-Williams, M. (1960). *Sanskrit-English Dictionary*. Clarendon: Oxford University Press. Recuperado de <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>
- Monroy García, J. (1991). La concepción del universo en el pensamiento náhuatl. *Quatrivium*, 3, 26-28. Recuperado de <http://ri.uaemex.mx/oca/bitstream/20.500.11799/21599/1/la%20concepcion%20del%20universo%20en%20el%20pensamiento%20nahuatl-colmena-monroy.pdf>
- Nāgārjuna. (2006). [VV] *Abandono de la discusión*. J. Arnau (trad.). Madrid: Siruela.
- Peirce, C. S. (1998). [EP] *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Volume 2 (1893-1913). Peirce Edition Project (Eds.). Bloomington: Indiana University Press.
- Platón. (2006). [Rep.] *República*. J. Pabón y M. F. Galiano (trad.). Edición bilingüe. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón. (2010b). [Men.] *Menón*. J. Olivieri (trad.). En A. Alegre Gorri (Ed.), *Obra completa 1*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2010c). [Phaed.] *Fedón*. C. García Gual (trad.). En A. Alegre Gorri (Ed.), *Obra completa 1*. Madrid: Gredos.

- Platón. (2013). [Soph.] *Sofista*. En *Diálogos: Critón. Gorgias. Menón. Fedro. Sofista. Político. Cartas*. Edición bilingüe. Madrid: CEPC.
- San Agustín. (1958). [De C. Dei] *La ciudad de Dios*. J. Morán (trad.). Madrid: BAC.
- San Anselmo. (1985). *Proslogion*. Á. J. Caspellletti (trad.) En *Proslogion. Sobre la verdad*. Barcelona: Orbis
- Sexto Empírico. (1997). [AM] *Contra los profesores*. J. Bergua (trad.). Madrid: Gredos.
- Simeón, R. (1992). Nelli. En J. Olivia de Coll (trad.), *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI.
- Tola, F. (1999). Filosofía de la India I. Vedismo, brahmanismo, hinduismo. En Cruz Hernández, M. *Filosofías no Occidentales* (pp. 97-136). Madrid: Trotta.
- Tola, F., y Dragonnetti, C. (2010). *La filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Sāṃkhya. El mito de la oposición entre el "pensamiento" indio y "filosofía" occidental*. Barcelona: Kairós.
- Wierciński, A. (1985). Ometéotl — concepción de la deidad suprema en el México prehispánico. *Estudios Latinoamericanos*, 10, 9-32. Recuperado de http://www.ikl.org.pl/Estudios/EL10/EL10_1.pdf.
- Wittgenstein, L. (2009). [Trac.] *Tractatus logico-philosophicus*. En Reguera, I. (Ed.). *Obra completa*, Vol. 1. Edición bilingüe. Madrid: Gredos.